

T.C.

MARMARA ÜNİVERSİTESİ

ORTA DOĞU ARAŞTIRMALAR ENSTİTÜSÜ

ORTA DOĞU SOSYOLOJİSİ ve ANTROPOLOJİSİ ANABİLİM DALI

**ARAP VE İRAN ENTELEKTÜELLERİNİN
OKSİDENTALİZM BAĞLAMINDA BATIYI
ÖTEKİLEŞTİRMESİ**

Eleştirel Bakış

Yüksek Lisans Tezi

Ahmet Serdar ÖNDER

İstanbul 2007

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
ORTA DOĞU ARAŞTIRMALAR ENSTİTÜSÜ
ORTA DOĞU SOSYOLOJİSİ ve ANTROPOLOJİSİ ANABİLİM DALI

**ARAP VE İRAN ENTELEKTÜELLERİNİN
OKSİDENTALİZM BAĞLAMINDA BATIYI
ÖTEKİLEŞTİRMESİ**

Eleştirel Bakış

Yüksek Lisans Tezi

Tez Danışmanı: Yrd.Doç.Dr.Şebnem Gülfidan

Ahmet Serdar ÖNDER

İstanbul 2007

ÖNSÖZ

Arap ve İnan'lı düşünürlerin, Batı modernizmini "öteki" haline getirerek oksidentalizm söylemini üretmeleri fikri, gerek üniversite gerek yüksek lisans'daki okumalarımda ilgimi çeken bir konu olmuştur. Oryantalizm, oksidentalizm, sömürgecilik, yerellik ve özellikle Ortadoğu'daki düşünürler üzerine okuduğum kitaplar ve yaptığım araştırmaların sonucunda bu konuyu derinlemesine analiz eden bir çalışmayı yüksek lisans tezim olarak yapmaya karar verdim. Bu bağlamda, Avrupa merkezci kuramların yanında, Ortadoğu, Asya ve Afrika gibi tarihsel geçmişi derin olan bölgelerde üretilen bilgi ve bakış açılarını irdelemek gerekmektedir. Günümüzde düşünce hayatı, Batı bilgi sistemlerinin doğuyu imajlar haline sokan oryantalizm ile tarihsel bilgi birikimi yoluyla yücelttiği doğulu/güneyli özneyi konuşuran oksidentalizmin arasındaki "özneleştirme" ve "ötekileştirme" mücadelesi içindedir. Ancak bu mücadelenin ortaya çıkardığı söylem, sosyal ve ekonomik anlamda meydana gelen derin uçurumların üstünü örterek bu sorunların "kültür", "millet", "kimlik" ve hatta "uygarlık" tarafından yaratıldığı yanılsamasına yol açmaktadır.

Bu çalışmayı yaparken en fazla kaynak sağladığım kütüphaneler arasında Boğaziçi, Koç Üniversitesi kütüphaneleri ve İslam Araştırmaları Merkezi bulunmaktadır.

Bu çalışmayı gerçekleştirmemde hiçbir yardımdan kaçınmayan ve yüksek lisans öğrenimim boyunca bana her türlü desteği sağlamış olan değerli hocam Şebnem Gülfidan'a teşekkür ve saygılarımı sunarım. Yardımlarından dolayı Uğur Yalçıntaş, Cemal Melih Yıldız ve Özgür Kilit'e ve ayrıca yüksek lisans arkadaşlarım olan Erdem Güven, Özge Koyun ve İlkay Kanık'a da teşekkürlerimi sunarım.

ÖZET

Bu çalışma Arap ve İranlı düşünürlerin oksidentalizm bağlamında Batı'yı ötekileştirmesini araştırmaktadır. Çalışmam beş ana bölümden oluşmaktadır.

Birinci bölümde, Avrupalı kimliğin oluşumunda etkili olan mitolojik hikâyelere ve yazılı tarihteki bazı olaylara değinilmiştir.

İkinci bölümde, Oksidentalizmin ne anlama geldiği ve bu kavramın oluşmasına katkı sağlayan oryantalizm, Alman Romantik düşüncesi ve Afro-Amerika düşüncesi ele alınmıştır.

Üçüncü bölümde, çalışmanın kuramsal yapısını oluşturmak için “özne” ve “öteki” arasındaki ilişki, psiko-analitik, sosyolojik, kültür (söylem ve dil) eksenlerinde araştırılmıştır.

Dördüncü bölümde, Arap ve İranlıların düşünsel ve siyasal yapıları tarihsel açıdan ele alınmıştır.

Beşinci bölümde, Arap ve İranlı yazarların Batı'ya bakışları analiz edilmiştir.

Sonuç bölümünde ise, çalışmada elde edilen bulgular değerlendirilip öneriler sunulmuştur.

SUMMARY

The purpose of this study is to analyze how Arabian and Iranian thinkers have been created “other” image of the West through the Occidentalism. My study shall be composed of five sections.

The mythological and oral historical events which are embodied in the European identity is being mentioned in section I.

In the Section II, the meaning of the Occidentalism is being explained via its formation from some intellectual sources like Orientalism, German Romanticism and African American thought.

In the Section III, in order to theorize the main premise my study, the relation between subject and “other” is being analyzed through multi-disciplinary of psychoanalysis, sociology, cultural discourse and linguistic.

In section IV, The Arabian and Iraninan thought and political history is being discussed with a historical approach.

In section V, the perspective of Arabian and Iranian thinkers of the West is being analyzed.

In the conclusion, further suggestions were made based on the facts which were attained by this study in overall.

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ

ÖZET

SUMMARY

GİRİŞ.....	1
I. DOĞU/BATI KAVRAMLARININ OLUŞUMU.....	4
1.1. Doğu ve Batı ile İlgili Mitoslar.....	4
1.1.1. Tanrıça Europa.....	4
1.1.2. Homeros: Truva-Akha Savaşı.....	5
1.2. Yazılı Tarihteki Önemli Olaylar.....	8
1.2.1. Helen-Pers savaşları.....	8
1.2.2. Roma İmparatorluğunun iki başlı yönetimi.....	10
1.2.3. Haçlı Seferleri.....	12
1.2.4. İstanbul'un fethi.....	15
II. OKSİDENTALİZMİN DÜŞÜNSEL KAYNAKLARI.....	17
2.1. Oryantalizm.....	19
2.2. Alman Romantizmi.....	32
2.3. Afro-Amerikan Tepkisel Düşüncesi.....	36
III. OKSİDENTALİZMİN ÖZNESİ VE ÖTEKİSİ.....	45
3.1. Öteki: Psiko-analitik, sosyolojik ve kültürel yaklaşımlar.....	46
IV. NAHDA (YENİDEN DOĞUŞ) HAREKETİNDEN 1979'a.....	57
4.1. Nahda Hareketi.....	57
4.2. Hayal Kırıklığı: 1967 Arap-İsrail Savaşı.....	62
4.3. İran Devrimi ve etkileri.....	63
V. ARAP VE İRAN'LI ENTELEKTÜELLERİN BATI'YA BAKIŞI.....	69
5.1 Arap Entelektüeller.....	69

5.1.1 Reşit Rıza.....	69
5.1.2 Hasan el-Benna	72
5.1.3 Seyyid Kutup.....	80
5.2 İran Entelektüeller.....	88
5.2.1 Celal Ali Ahmed.....	89
5.2.1.1. İleri teknolojiye olan ilgisizlik.....	92
5.2.1.2. Liderlerin basiretsizliği.....	93
5.2.1.3. Oryantalizmin etkisi.....	94
5.2.1.4. Eğitim ve geleneklerin batılılaşması.....	96
5.2.2 Ali Şeraiti.....	98
5.2.3 Seyyid Hüseyin Nasr.....	110
5.3. Eleştirel Bakışlar.....	117
5.3.1 Daryuş Şayegan: Kültürel Şizofreni/yamalana.....	118
5.3.2 Abdelwahab Meddeb: Entegrizm.....	121
SONUÇ.....	124
KAYNAKÇA.....	127
RESİMLER.....	137
EKLER.....	140-142

Bir Şeyi “kavramak” henüz onu “onaylamak” demek değildir.

Hans Georg Gadamer

GİRİŞ

Bu çalışmanın genel amacı, Arap ve İranlı entelektüeller ölçeğinde Doğulu öznenin Batı'yı algılayış tarzı olan oksidentalizm düşüncesini irdelemektir. Oryantalizmin özünde dayandığı ikili düşünce dünyayı tamamen farklı iki yaşam alanına bölmeyi kolaylaştırmaktadır. Batı'nın doğu hakkındaki düşüncelerini, zihinsel tasavvurlarını yansıtmış çalışmalar çok olmakla birlikte "Doğu" diye adlandırılan coğrafyanın batıyı nasıl ve hangi araçlarla algıladığı sorunsalı üzerine yeterli araştırma bulunmamaktadır. Bu bağlamda çalışma doğu-batı ekseninde Arapların düşünsel alışkanlıklarının meydana getirdiği algılamaları analiz etmeye çalışacaktır.

Çalışmanın hipotezi, Avrupa merkezci düşünsel yapının, Doğu'nun kültürel birikimlerini dışlayan, şeyleştirilen, öteki'ne indirgeyen oryantalizm gibi Arap ve İranlı entelektüellerin de, Batı'yı homojen ve bütüncül değerlendiren ve ötekileştiren bir oksidentalist (batıcılık) ikilik olarak okumalarıdır. Çalışmada ilk olarak "öteki" kavramının batı tarihinde gelişimi anlatılacaktır. Daha sonra, doğulunun kendini özne ve batıyı öteki olarak kuran düşünsel argümanları, Doğu'lu entelektüeller temelinde irdelenecektir. Arap yazarlar arasında Reşit Rıza, Hasan el-Benna ve Seyyid Kutup bulunmaktadır. İranlı yazarları ise, Celal el-Ahmed, Ali Şeriatî ve Seyyid Hüseyin Nasr tarafından temsil edilmektedir.

Çalışmanın metodu disiplinler arası inceleme olacaktır. Birincil ve ikincil kaynaklardan literatür taraması da yapılacaktır. Çalışma giriş ve sonuç bölümleri hariç beş bölümden oluşmaktadır.

İlk bölümde hipotez, geçmişten bugünü etkileyen doğu-batı kavramları ile ilgili mitoslar ve yazılı tarihten bazı olaylar incelenecektir. Bu açıdan bakıldığında, Tanrıça Europa ve Homeros'un Truva-Akha savaşı önemli bir rol oynamaktadır. Yazılı tarihi olaylar ise sırasıyla Yunan-Pers savaşı, Roma imparatorluğunun batı ve doğu olmak üzere ikiye ayrılması, Haçlı seferleri ve İstanbul'un ilk defa Müslüman güçler tarafından fethidir. Mitolojik hikâyeler ve tarihi olaylar, Avrupa ve Arap halklarının

zihinlerinde düşman ve “öteki” imgelemine kurmada zamansal derinlik yaratma işlevi görmektedirler.

İkinci bölümde oksidentalizm (baticılık) kavramının ne olduğu ve hangi kaynaklardan beslendiği derinlemesine irdelenecektir. Oksidentalizm, ötekiler¹ olarak statüsü belirlenmiş toplumların, grupların ve hareketlerin batının epistemolojik yapısını ve kurumlarını değerlendiren bir bakış açısıdır. Bu parametreler ile doğu ve batı arasındaki ontolojik ve epistemolojik temelde yaratılmış hegemonik kuram ve uygulamalar bütünü olan oryantalizmi², Alman Romantizmi ve Afro-Amerikan düşüncesi analiz edilecektir. Her üç düşünsel ayak, ötekileştirmenin kuramsal çerçevesini gerek Batı'nın ve gerekse Batı'ya karşı oluşan dışlamacı ve önyargısal bakışı inşa etmektedir.

Üçüncü bölümde ise “ben” ve “öteki” kavramları teorik çerçevede incelenecektir. Bu teorik çerçeve içinde, birbirleriyle yakın bağıntıları olan psikolojik, dil, metin ve sosyolojik yaklaşımlar incelenecektir. Bu bağlamda, Jacques Lacan'ın ayna aşama teorisi değinilecektir. Ayrıca, George Herbert Mead, Gayatri Spivak, Frantz Fanon, Homi Bhabha, Jack Derrida', Emmanuel Levinas ve Gilles Deleuze& Felix Guattari'nin ötekiyi nasıl kurguladıklarına da kısaca değinilecektir.

Dördüncü bölümde ise oksidentalizmin Arap düşüncesindeki temelleri ortaya konulmaya çalışılacaktır. Arap düşünce tarihindeki *nahda* (yeniden doğuş) hareketi olan ıslahatçı ya da yenilenmecî düşünceler irdelenecektir. Bu bağlamda, Nahda hareketini belirleyen milliyetçi ve ümmetçi eğilimlerin yazarları olan Tahtavi, Cemaleddin el-Afgani ve Muhammed Abduh incelenecektir. Başka bir deyişle, milliyetçi eğilimde, güçlü bir ulus-devlet inşası sayesinde batı ile rekabet edilebileceğini savunan entelektüeller ele alınırken, ümmetçi eğilim Araplığı aşan İslami düzenin Osmanlı imparatorluğu içinde nasıl yeniden oluşturulabileceği tartışan entelektüelleri inceleyecektir. Daha sonra ise, yakın geçmişte meydana gelen iki büyük gelişmeye değinilecektir. Birinci gelişme, 1967 savaşının Arap ve Müslüman dünyasında yarattığı

¹ Bu çalışmada “öteki” kavramı, geniş kullanılarak sadece coğrafi temelli bir ayırım değil aynı zamanda farklı kültürel, düşünsel bir bakış açısını ifade etmektedir. Bu bağlamda, “öteki”nin öznesi, batının epistemolojik ve ontolojik bakışlı merkezine kuşkuyla bakan ve eleştiren kişi, kurum, alternatif düşünce sistemleri ve toplumsal hareketlerdir.

² Edward Said , *Oryantalizm, Batı'nın Şark Anlayışları* (İstanbul: Metis Yayınları, 2001), ss.14-16.

hayal kırıklığı ile oluşan köktenci stratejilerdir. İkinci gelişme ise, 1979 İran İslam devriminin kitlesel muhalefete dayanan entelektüeller üzerindeki güçlü ideolojik etkisidir.

Beşinci bölümde ise Arap ve İranlı entelektüellerin özne ve öteki olarak kurgulamalarını sağlayan söylemler ve semboller irdelenecektir. Başka bir deyişle, Arap ve İranlı entelektüellerin batıyı tahayyül tarzları ve çıkarımları üzerine tartışılacaktır. Arap yazarlar arasında tarihsel bir şekilde Reşit Rıza, Hasan el-Benna ve Seyyid Kutup'un düşüncelerinden oksidentalizm çıkarımları yapılacaktır. İranlı yazarlardan ise Celal el-Ahmed, Ali Şeriatî ve Seyyid Hüseyin Nasr'ın garbzedelik, şirk-tevhit ve entelektüel yabancılaşma algılamaları analiz edilecektir. Bu algılama tarzları, her dönem batıyla ilişkilere göre güç ve meşruiyet kazanan algılama tarzlarıdır. Yazarların batıyla ilgili düşünceleri değerlendirildikten sonra her biri kendi içinde eleştirel bir şekilde incelenecektir. Arap ve İranlı entelektüel temelli biz ve öteki ayrımlarına karşı yeni bakış açıları önerilecektir. Bunların arasında, Abdelwahab Meddeb'in entegrist düşüncesi ve Daryuş Şayegan'ın kültürel şizofreni ve yamalama düşüncesi yer almaktadır.

Sonuç bölümünde ise, her bölümde nelerin anlatıldığı özetlenip genel bir değerlendirme ve öneriler ifade edilecektir.

BÖLÜM I

DOĞU/BATI KAVRAMLARININ OLUŞMASI

Geçmiş, insanların zihinlerinde kategorik ayrımları besleyecek gerekçeler sunması açısından önemli bir katalizördür. Bu bağlamda, Doğu ve Batı kavramlarının algılanışında mitoslar ve yazılı tarih boyunca gerçekleşen önemli olaylar etkili olmuştur.

1.1. Doğu ve Batı ile ilgili mitoslar

Doğu ve Batı'yı ayrı varlıklar olarak oluşturmanın ilk kırılmaları mitoslardır. Mitoslar, sorgulanmaksızın kabul edilen, insanın önyargılarını besleyen ve güncel olaylarla ilgili zihinsel kurgulamalar yapmasını sağlayan araçlardır. Bu mitoslar Zeus'un kaçırdığı Tanrıça Europa ve Homeros destanındaki Truva-Akha savaşlarıdır. Her iki mitos Avrupa'ya coğrafi temelin dışında zihinsel bir boyut kazandırır.

1.1.1. Tanrıça Europa

Coğrafi bir ifade olmasının çok daha öncesinde Avrupa fikri, bilim ve siyaset alanından çok, mitler ve efsaneler dünyasına ait bir kavramdı.³ Tanrıça Europa'nın Tanrı Zeus tarafından kaçırılışı ilk oluşumdur. Bu efsaneye göre Tanrı Zeus Fenike'nin Sidon kıyılarında çok güzel bir kız görür ve ona aşık olur. Bekâret ve aile ilişkilerini kontrol eden karısı Hera'yı yanıltmak için sarı bir boğa kılığına girer. Amacı Küçük Asya topraklarında yaşayan Okeanos Kızlarından Fenike Prensesi olan Tanrıça Europa'yı baştan çıkartıp dölleyebilmektir (Bkz: Resim 1). Kırlarda arkadaşlarıyla gezen tanrıça Europa'ya sarı boğa kılığında yaklaşarak kendini sevdirebilir. Bu sırada yavaş yavaş denize yaklaşan boğa, kızını sırtına alarak denize doğru koşar. Tanrıça Europa, boğaya karşı koyamayacağını bildiği için ona sıkı sarılır. Yolculukları sırasında

³ Denys Hay, *Europe: The Emergence of An Idea* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1957), s.5.

denizden tanrı Poseidon ile eşi Amphitrite ve gökten aşk tanrısı Eros'un refakatinde düğün alayı ile birlikte önce Lübnan'a sonra da Girit adasına geldiler. Bu ilişki sonunda Zeus'un Europa'dan üç oğlan çocuğu olur: Minos, Sarpedon ve Rhadamanthys. Bu çocuklardan Minos Girit'e kral olur ve Girit uygarlığı onunla başlar. Bu mitolojik hikâye Yakın Doğu'nun temel merkezlerinden biri olan Fenike ve onun kültürünün Batı'ya taşınmasını ifade eder.⁴ Fakat Gerard Delanty bu hikâyeyi daha farklı bir noktadan şöyle yorumlamaktadır:

“Gerçekte mitolojilerin çoğunda Avrupa, Asya ve Afrika'nın kardeşi iken, Homer'e göre Avrupa Anka'nın kızıdır. Bu tasvir, Avrupa'nın çok farklılaşmış bir kavram olduğunu gösterir. Avrupa, her şeyden önce, Yunan değil, Fenike idi ve Semitik köklere sahip olabilirdi.”⁵

Böylece mitolojik ayrışma, Avrupa'nın coğrafi olarak tasavvur edilmesinde önemli bir kırılmayı meydana getirir. Mitolojik Avrupa'nın “ötekisi”, bu dönemde barbar kavramı tarafından temsil edilir. *Barbaroi*'den türeyen bu kelimenin asıl anlamı, Yunanca konuşamayan kişi demektir. Yunanlılara göre dil, aklın bir aracıdır. Bu açıdan, Yunancayı kullanamayan insan, aşağı bir insan statüsüne sahiptir. Bazı insanların Yunanca bilmemeleri onların adeta akıl yetisine sahip olmadıkları ve mantıklı hareket edemedikleri anlamına gelmektedir.⁶ Böylece efsane ve onun yarattığı önyargılı algılamalar, kendilerine Helen soyundan geldiğine inanan kavimler tarafından kabul edilmektedir. Bu mitos Batılı zihni ötekilerden ayırma işlevini görmektedir.

1.1.2. Homeros: Truva-Akha savaşı

Homeros, Truva-Akha savaşına hem İlyada hem de Odysseus efsanelerinde yer vermektedir. Bu savaş temelde aynı kültüre sahip iki toplumunda siyasi farklılaşmanın yarattığı bir çatışmayı göstermektedir. Bu savaşta Olimpos tanrıları ikiye bölünüp bazıları Akha'lıları, bazıları ise Truvalıları desteklemektedir.

⁴ Thierry Hentch, *Hayali Doğu: Batı'nın Akdenizli Doğu'ya Politik Bakışı* (İstanbul: Metis Yayınları, 1996) ss.24-25 ve Turhan Yörükan, “Zeus'un Aşklarıyla Akdeniz'de Kurulmak İstenen Sosyo-Kültürel ve Politik İlişki Ağı”, *Doğu Batı*, 2005, S. 34, ss. 13-46.

⁵ Gerard Delanty, *Avrupa'nın İcadı* (Ankara: Adres Yayınları, 2005), ss. 27-28.

⁶ Ziyaüddin Serdar e.t all, *Batı Irkçılığının Kaynakları* (İstanbul:Yöneliş Yayınları, 1997), s. 30.

Truva'nın yıkımına yol açacak olayların başında Truva Prensi Paris'in Helena'yı kaçırmaması gelmektedir. Olimpos'un efendisi Zeus, deniz tanrıçası Thetis ile ölümlü kahraman Peleus'un evliliklerini kutlamak için bir düğün yapar. Düğüne kavga tanrıçası Eris hariç tüm tanrı ve tanrıçalar davet edilir. Bu karara çok sinirlenen Eris, salona altın bir elma atar ve bunun en güzel tanrıça için hediye olduğunu söyler. Hera, Afrodit, ve Athena hariç bütün tanrıçalar bu mücadeleden vazgeçerler. Üç Tanrıça da Zeus'dan en güzelin kim olduğuna karar vermesini isterler. Ancak Zeus, karısı ve iki kızı arasında seçim yapamaz. Kararı, İda dağında çobanlık yapan Paris'in vereceğini söyler. Zeus, üç tanrıça ve altın elmayı Paris'e gönderir. Üç Tanrıçadan her biri altın elmayı kendisine vermesi karşılığında Paris'i hediyeler ile ikna edeceğini düşünür. Hera, Paris'e elmayı kendisine verdiği taktirde onu tüm ölümlülerin yöneticisi yapma vaadi verir. Athena, onu ölümlülerin en cesuru ve bilgisi yapacağını söyler. Son olarak da Afrodit, elmayı kendisine verirse, Kral Tyndareos'un kızı ve dünyanın en güzel kadını olan Helena'yı⁷ ona vereceğini belirtir. Paris Afrodit'in armağanını kabul eder. Bu olaydan sonra Hera ve Athena Truva'ya nefret beslerler. Paris, Sparta'ya Kral Menelaos'un karısı olan Helena'yı görmeye gider. Kral Menelaos'un bir yolculuğunu fırsat bilen Paris, sevgilisi Helena ile birlikte Truva'ya kaçar. Bu gelişmeyi öğrenen Kral Menelaos kardeşi Yunan Kralı Agamemnon'dan yardım ister. Agamemnon ise Ege havzasının tam hâkimi olmak için uzun süre beklediği fırsatı bulduğunu düşünerek ordusunu hazırlar. Ayrıca, Yunanlıların onurunu savaşlarda kazanmış cesur Akhilleus'i⁸ de savaşmaya ikna etmeye çalışır.

Hikâyeye göre, Agamemnon, Apollon rahiplerinden birinin kızı olan Kryseis'i esir olarak alır. Rahip, kızını serbest bırakmak için büyük bir fidye vermeyi teklif eder. Ancak Agamemnon, esirine yapılan bu teklifi hakaret sayar. Bunun üzerine Rahip Apollon'a Yunanlılara acı çektirmesi için yalvarır. Apollon bunu kabul ederek binlerce Yunanlıyı öldürür. Tanrıça Hera bu duruma daha fazla dayanamayarak bir toplantı düzenler. Toplantıda Agamemnon, Yunanlıların öldürülmesini engellemek için Kryseis'in yerine, Akhilleus'in Truva savaşı esnasında esir aldığı Briseis'i ister. Buna çok kızan Akhilleus toplantıyı ve savaş alanını terk eder. Akhilleus'in annesi, oğlunun

⁷ Helena, Yunan kralı Agamemnon'un kardeşi olan Sparta kralı Menelaos'un karısıdır.

⁸ Yunan mitolojisinde savaş kahramanı. Aynı zamanda, Akhilleus, Tanrıça Thetis ve ölümlü Peleus'un oğludur. Tanrıça Thetis oğlunun (Akhilleus) yaşamının kısa olduğunu bildiği için onu uzun süre dost bir kralın sarayında saklar.

onurunu korumak için Zeus ile konuşur ve Zeus'u Akhilleus'in savaşa katılmaması halinde Yunan ordusunun yenileceğini Yunanlı generallere anlatması için ikna eder. Zeus, Agamemnon'a sahte bir rüya ile Truva'ya saldırmanın tam zamanı olduğunu ve saldırının sonucunda başarılı olacağını gösterir. Yunanlılar ve Trualılar savaşta karşılaştıklarında yenişemezler. Daha sonra savaş meydanında Paris, kendisiyle en iyi Yunanlının dövüşmesi için meydan okur. Kral Menelaos Helena'nın intikamını almak için meydan okumayı kabul edince Paris korkup meydandan kaçır. Böylece dövüşün galibinin Menelaos olduğunu belirten Agememnon, Yunan ordusuna saldırma emri verir. Ancak savaşı kazanmaları için gerçek kahramanlara ihtiyacı vardır. Agamemnon'un danışmanları, onun Akhilleus'ten özür dilemesini ister. Agememnon, Akhilleus'a Truva prensi olan Hektor'un ordusunun Yunan gemilerini yakmasına son vermesi için hediye önerir, ama o bunları reddeder.

Bu arada, Akhilleus'in kardeşi ve arkadaşı olan Patroklos, ondan Mirmidonlara savaşta önderlik etmek için izin ister. Akhilleus'un miğferini giyen Patroklos, Trualıları Yunan gemilerinden uzaklaştırıp Truva şehrine doğru sürer. Bu muharebede Hektor, Patroklos'u öldürür. Akhilleus, Patroklos'un öldürüldüğünü duyunca tüm tartışmalara son verir ve savaş meydanına geri döner. Akhilleus, savaş meydanında Hektor'u öldürür ve cesedini sürükleyip çadırına getirir. Hektor'un cesedi geri verilmediği için Trualılar yas tutamazlar. Tanrılar, Akhilleus'a Truva kralı Priamos'un fidesini kabul etmesini ve Hektor'un cesedini geri vermesini emrederler. Priamos Truva'ya döndükten sonra, Trualılar kral cenazesi düzenlerler. Truva savaşı içindeki bir muharebede Akhilleus, Skaia kapısında topuğundan aldığı ok darbesiyle ölür. Daha sonra Paris, Yunan savaşçısı olan Philoktetes ile teke tek çarpışmada ölür. Bunun üzerine Helena Hektor'un kardeşi Deiphobos ile evlenir. Odysseus⁹, Akhilleus'in oğlu olan Neoptolemos'u Truva'ya getirerek, ona babasının zırhını verir.

Hera Truva'dan intikam için Zeus'un onlara verdiği desteği ortadan kaldırmaya çalışır. Hipnos'dan yardım ister. Diğer yandan Athena Yunanlılara Yunan savaşçıların içine gireceği tahta at yapmasını öğretir. Yunanlılar Truva atını surlarının dışına bırakıp saklanırlar. Trualılar, Apollon rahiplerinin bu armağanı kabul etmemelerini söylemelerine rağmen at içeri alınır. Gece atın içinden Odysseus, Menelaos ve

⁹ Kahraman Laertes'in oğlu, İthaka kralı, Penelope'un kocası, Truva savaşı kahramanı ve strateji ustası.

Neotoplemos çıkar ve Yunan ordusuna kapıları açarlar. Böylece yaklaşık M.Ö. 1250’de Truvalılar, savaşı Yunanlılara (Akhallılara) kaybederler.¹⁰

Genel olarak, Akha’lılar ve Truva’lılar kuzeyden gelmiş ve bütün Yunanistan’ı ve Batı Ege kıyılarını feth etmiş Miken kaviminin soyundan geliyorlardı. Dona Rosenberg, Miken’lileri mücadele eden, avcılıkla uğraşan, atletik yarışlardan hoşlanan, dağlık/çorak topraklarda uzun süre yaşamış kavgacı ve zanaat ve sanatıyla uygarlığa katkı yapmış bir halk olarak betimler.¹¹ Bu hikâye, siyasi olarak bölünmüşlüğü göstermesine karşın, Olimpos tanrılarının savaşı belirleyeceğine olan ortak inanç, bir kültürün (Yunan) ayrıcalıklı olmasına katkı sağlamaktadır. Nitekim 20. yüzyıl tarihçilerinden Andre Siegfried, Yunan uygarlığı döneminin Doğu’dan farklı olduğunu ve bugün anladığımız anlamda Batılı olduğunu kabul eder. Çünkü o dönemde dünyanın merkezi Doğu Akdeniz’de (Yunanistan). Bu yüzden, “Marathon bizler için bir hac yeri olmalıydı” derken, bu merkezliliği ve farklılığı vurgulamak istemektedir¹². Başka bir deyişle, Truva-Akha savaşı, yazılı tarih öncesi boşluğu dolduracak şekilde geçmiş bilincinin oluşmasını sağlamaktadır.

1.2. Yazılı Tarihteki önemli olaylar

Avrupa kimliğinin zamanla kendine özgül hale gelmesinde yazılı tarihteki olayların derin etkisi bulunmaktadır. Bu olaylar, sırasıyla Helen-Pers savaşı, Roma imparatorluğunun Doğu (Bizans) ve Batı (Roma) olarak ayrılması, Haçlı seferleri ve İstanbul’un fethidir. Bu olaylar, Avrupalı öznenin oluşumunda temel tarihi unsurlardır.

1.2.1. Helen-Pers savaşları

Heredot’a göre, Truva-Yunan savaşı Asya’da Yunanlılara karşı öfkeli bir düşmanlık hissinin oluşmasına yardımcı olurken, Helen-Pers savaşları bu hissiyatı

¹⁰ Donna Rosenberg, *Dünya Mitolojisi* (İstanbul: İmge Yayınları,2000), ss. 69-132

¹¹ A.e., s. 69.

¹² Hentch, *A.g.e.*, s. 25.

zirveye taşımıştır.¹³ Genel olarak, M.Ö. 499–386 arasında gerçekleşen Helen-Pers savaşları, geniş siyasi ve kültürel etkileri olan bir savaş dönemidir. M.Ö. 491’de Pers Kralı I.Darius, Yunan devletlerine kendi yönetimini kabul etmeleri için sembolik hediyeler gönderir. Darius’un amacı, Yunanistan’ın doğu sahilinde bir köprübaşı elde etmek ve Atina’nın Peisistratos¹⁴ gibi bir tiran tarafından yönetilmesini sağlayacak kukla bir rejim kurmaktır. Bazı devletler bu talebi kabul etmesine rağmen, Atina ve Sparta’nın başını çektiği bir grup devlet Darius’un yönetimini reddeder.¹⁵ Bunun üzerine Darius ordusunu Yunan devletlerine gönderir. Bazılarını savaşmadan, bazılarını ise savaşarak alır. Ancak Marathon’da Pers ordusu, Yunanlılara karşı savaşı kaybederek geri çekilmek zorunda kalır. Bu yenilginin intikamını almaya çalışacak olan Darius’un oğlu Kserkses’dir. Ordusunu toplayarak Yunanistan’ı istila seferine çıkar. Ancak Thermopylae’de dağ geçidi savaşı kazanmasına rağmen, Sparta’da çok büyük bir direniş ile karşılaşır. Hem Salamis Deniz Muharebesini hem de Plataea Muharebesini kaybeden Pers ordusu bundan sonra uzun yıllar savunmaya çekilmek zorunda kalır.¹⁶

Makedon kralı Büyük İskender ise, daha önce yaşanan travmatik Pers işgalinin intikamını almak ve doğunun tek kralı olmak için büyük bir orduyla Asya seferine çıkar. M.Ö. 333–334’de III. Darius’un ordusunu İskenderun mevkiinde yenilgiye uğratar. Daha sonra İskender, Suriye üzerinden Gazze, Mısır, Babil ve Persepolis’i alarak Pers imparatorluğuna son verir.

Helen-Pers savaşları, birbirlerinden askeri ve siyasi açılardan farklı olan iki imparatorluğun karşılaşması olarak ele alınabilir. Başka bir deyişle, farklı coğrafi ve toplumsal koşullara sahip olan Asyalı ve Akdenizli toplumların savaşıdır. M.Ö. 4. yüzyılda Aristo, bu farklılığın, coğrafi yapıların bireysel özellikleri belirlemesinden kaynaklandığını belirtmektedir. Avrupa’daki coğrafi koşulların zor oluşu, insanları bir yandan cesur ve özgür kılarken, diğer yandan onların pragmatik karar alabilme yetilerini zayıflattığından siyasi bölünmüşlüğe neden olmuştur. Buna karşıt, Asyalıların hem zeki hem de becerili ancak cesaret ve irade yetilerinden yoksun olmaları, onların köle haline getirilmelerini kolaylaştırmıştır. İlki, zeki ama atılgan olmayan ve

¹³ John Bagnell Bury, *The Ancient Greek Historians* (London: Adamant Media Corporation, 2005), s. 53.

¹⁴ M.Ö. 602-527 yılları arasında yaşamış ve zengin aristokrat sınıfın temsilcisi olan Peisistratos, köylülerin desteğiyle Atina’yı tiran olarak 14 yıl yönetmiştir. O, kendisini Atina halkının şef tanrısı olarak görmüştür. Ayrıca, onun döneminde ticaret, aristokrasinin zenginleşmesini sağlamak için kullanılmıştır.

¹⁵ Philip De Souza, *The Greek and Persian Wars: 499-386 BC* (UK: Osprey Publishing, 2003), s. 30.

¹⁶ A.e., ss. 31-32.

iradesizlikten dolayı geniş bir yönetim içinde eritilen insanın ürettiği merkezi ve hiyerarşik despotik imparatorluktur. Diğeri ise, şehir devlet temelinde örgütlenmiş, ahlaki teoriler ile felsefi açılımları barındıran Helen insanının oluşturduğu sistemdir. Aristo'ya göre, Helen insanları her iki özelliği de kendi toplumsal ve siyasal yapılarında bulundurmaktaydı.¹⁷ Böylece, Aristo, Helen sistemini kendine has ve uygarlığın yaratıcısı şeklinde görerek, ayrıcalıklı bir konuma yerleştirmiştir. Bu ideolojik konum, Batı ulus devletlerinin geçmişe uzanan kimliğini oluşturmada ve tarih yazımında somutlaşmaktadır. Sonuç olarak, Med savaşları (Helen-Pers), bir tarafta şehirlere bölünmüş bir siyasal sistem ile akıl ve özgürlüğe vurgu yapan Yunan şehir-devletlerini yansıtırken; diğer yandan, geniş bir coğrafyayı merkezi hiyerarşi ile kontrol eden Doğu'nun "despotik" imparatorluğunun Batı karşındaki temsilini ifade etmektedir.¹⁸

Bu bağlamda Helen-Pers savaşı, Doğu ve Batı'nın coğrafi, yönetsel ve kültürel temelde farklılaşmasını derinleştirmiştir. Bu savaş, Doğu ve Batının birbirlerini "öteki" kılan söylemini kurmasında tarihi bir rol oynamıştır.

1.2.2. Roma İmparatorluğunun iki başlı yönetimi

Roma imparatorluğu, tüm Akdeniz'i çevreleyen birliği sayesinde sınırları dışında kalanları "öteki" olarak tanımlamış ve etkileri günümüze kadar gelmiş bir siyasi yapılanmadır. Thierry Hentch Roma'nın bu tanımlamasını, "Roma Avrupa'nın kendisidir. Yavaş yavaş bütün Akdeniz'in çevresine yaydığı ortak rengi açıklamaya hiç gerek yoktur: o zaten bizimdir,"¹⁹ şeklinde betimlemektedir.

Roma imparatorluğu, uzun süre barış dönemi (*pax-romana*) yaşadıkdan sonra sınırlarının çok genişlemesi sonucunda siyasi kontrolünün zayıflaması, kuzey kavimlerinin (Germen) akınlarının artması ve en önemlisi Hıristiyanlığın kabulünden sonra İstanbul ve Roma kentleri arasındaki dini iktidar mücadelesinin şiddetlenmesiyle birlikte Batı Roma ve Doğu Roma (Bizans) olmak üzere ikiye ayrılmıştır. Bu bölünme "biz" tanımlamasını ya da algılamasını ikiye bölmüştür. Batı Roma imparatorluğu,

¹⁷ Aristo, *Politika* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1983), s. 207.

¹⁸ Hentch, *A.g.e.*, ss. 24-25.

¹⁹ A.e., s. 30.

Germen akınlarının baskısı sonucunda küçük yerel feodal beylerin eline geçince Akdeniz havzasından kültürel anlamda zamanla uzaklaşmıştır. Bu feodal sistem Katolik Hıristiyanlık tarafından dini temelde birlik altında tutulmaya çalışılmıştır. Kralların “eşitler arasında birinci” sayıldığı ve Papa’nın siyasi güç kazandığı bu dönemde, kuzey batı Avrupa halkları “doğu”yu hem tehdit (İslam orduları ilerleyişi sebebiyle) hem de kaynaklarından yararlanabileceği bir cennet (verimli topraklar ve dini mabetler nedeniyle) olarak algılamışlardır.

Doğu Roma imparatorluğu ise Batı Roma’dan hem siyasi yapısı hem de düşünce evrimi açısından farklılıklar gösterir. Doğu Roma, Germen akınlarına karşı ayakta kalarak siyasi yapısını merkezileştirmiş ve güçlendirmiştir. Batı Roma imparatorluğunun parçalanmasıyla oluşan Avrupa’daki feodal sistem, Klasik Antik Çağın düşünce ve değerler silsilesinden koparken, Bizans imparatorluğu bu fikir ortamı ile olan bağına korumuştur. Ayrıca, Batı Roma’daki feodal derebeylerinin gücü sayesinde kır yaşantısı kent yaşantısına hâkim olurken, Doğu Roma’da hiçbir zaman kent yaşamı sona ermemiştir.²⁰

Doğu Roma’nın merkezi siyasi ve kültürel yapısı daha sonra Müslüman bir devlet olan Osmanlıların örgütlenmesinde de kullanılmıştır. Siyasi bölünme ve zamanla İstanbul merkezli Küçük Asya’ya İslam dininin hakim olması, Doğu ve Batı ayrışmasını derinleştirmiştir.²¹ Batı Roma’nın yıkılışı bölgedeki Papa merkezli feodal sistemin Doğu’yu kaybedilmiş topraklar olarak algılamasına yol açmıştır (Bkz: Resim 2). Papa’nın, dini birlik ve bütünlük yaratmak için örgütlediği Haçlı seferlerini Doğu’ya yönlendirmesi, bu toprakların hem düşman bir dinin tahakkümü altında olması hem de cennet ve zengin olarak algılanmasından kaynaklanmıştır. Bu açıdan bakıldığında, Doğu ve Batı arasındaki çatışma, bölgesel olarak iki farklı siyasi sistem mücadelesinden ziyade, iki semavi din arasında paylaşılmış kültürel alanların temsil mücadelesidir.

²⁰ Alaeddin Şenel, *Siyasal Düşünceler Tarihi* (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1996), s. 266.

²¹ A.e.

1.2.3.Haçlı Seferleri

Henri Pirene, İslam'ın Arabistan'da doğup Mısır, Lübnan ve Suriye'ye hakim olmasıyla Akdenizin doğusu ve batısı arasında iki rakip ve düşman uygarlığın karşı karşıya geldiğini belirtir. Önceleri ortak adetlerin, ihtiyaçların ve fikirlerin etkileşimini sürdüren bu kıyıları artık Hilal'in ve Haç'ın kendi üstünlüğünü kurma mücadelesine dönmüştür.²²

11. yüzyılda başlayan Haçlı seferleri, Müslüman medeniyetinin gelişimini kısa ve uzun vadede ciddi bir şekilde etkilemiştir. Haçlı akınları, Müslümanları kutsal bayrak altında birleşmeye ve Batı'ya karşı hayatta kalma savaşını sürdürebilmek için kültürel ve siyasal kaynaklarını seferber etmelerine neden olmuştur. Bu açıdan, Müslümanlar, gerek ordularının geçmiş başarıları, gerekse de düzenli hiyerarşik yapısı nedeniyle siyasi ve kültürel üstünlük duygularını meşrulaştırmışlardır.²³

Haçlı seferlerinin temel önemli bir hedefi, Hıristiyanlığın doğduğu Kudüs ve çevresini Müslümanlardan kurtarmaktı. Bunun sebebi Hristiyanlar açısından İslam'ın bir kafir ve ve barbar dini olarak görülmesidir. Nitekim Papa II. Urbanus bu durumu şöyle anlatır:

“Nefret edilmeyi hak eden, insan onurundan nasibini almamış ve şeytanın esiri olmuş bu imansızlar ırkının, her şeye kadir Tanrının sevgili kullarına karşı zafer kazanması bizler için ne utanılacak bir şey olurdu.”²⁴

Haçlı seferlerinin bu görünen amacının altında görünmeyen temel amacı (ekonomik) ise Küçük Asya ve Mezopotamya olarak atfedilen topraklardaki zenginlikleri ele geçirmektir. Bu amacı Papa II. Urbanus şöyle dile getirir:

“Bugün iskân ettiğiniz bu topraklar, dört bir yandan denizler ve yüksek dağlarla sarılmıştır, sizin büyük nüfusunuza dar gelmektedir; üretim, rençperleri beslemeye dahi zar zor yetmektedir. Siz burada birbirinizi yemektesiniz... /oysa/ Kudüs,

²² Henri Pirene, *Ortaçağ Avrupasının Ekonomik ve Sosyal Tarihi* (İstanbul: Alan Yayıncılık, 1983), s. 10.

²³ Gustave von Grunebaum, *Medieval Islam: A Vital Study of Islam at its Zenith* (Chicago: University of Chicago Press, 1969), s. 31.

²⁴ Hentch, *A.g.e.*, s. 53.

her yerden daha bereketli bir hazlar diyarıdır. Dünyanın merkezi, krallara layık o şehir sizi yardıma çağırıyor...”²⁵

Böylece Doğu, farklı olmanın dışında, düşman imgelemi altında ona müdahale edilmesi ve el konulması gereken bir ganimet alanı haline gelmiştir. Başka bir deyişle, “biz” den farklı olan “öteki”nin yaşamsal alanını hâkimiyet altına alma arzusu Batı’da ortaya çıkmıştır. Her ne kadar Haçlı seferleri ile birlikte iki kültürün teması artsa da, Hıristiyanlar tüm ortaçağ boyunca İslam’ı dünyanın sonunu haber veren bir olay ve peygamber Muhammed’i deccal olarak görmüştür.

Richard Southern’e göre, Ortaçağda ruhban sınıfının güçlü bir kesimi, İslam’ı Kitab-ı Mukaddes’den elde ettikleri yorumlarla apokaliptik bir algılamaya dönüştürmüştür. Bu düşünce, İslam yönetiminin Deccal’ın yükselişi için bir hazırlık olduğunu ifade etmektedir. Hristiyan din adamları, algılamayı destekleyecek her şeyi Kitab-ı Mukaddes’den açığa çıkardıkları için dindaşlarına büyük tehlikenin yaklaştığını haber vermek niyetindeydiler. Deccal’ın hazırlıklarını, gizli planlarını haber veren Hristiyan azizler Hıristiyanlığın bütünüyle ortadan kaldırılışının işaretlerini açık-seçik gördüklerini sanmaktaydılar.²⁶ Southern, bu tarz bir yaklaşımın köklerini cehalet olarak belirtmektedir. Cehalet ve önyargı korku ve dehşeti yaratmaktadır. Ona göre, ölümcül bir tehlikeye maruz kalış, insanların düşmanlarını insan suretinde dehşetengiz varlıklar olarak görmelerini sağlamaktadır.²⁷ O dönemdeki batılı yazarlar, İslam peygamberini, cinsel ahlakı yıkmaya çalışan bir kişi olarak betimlemekteydiler. Hz. Muhammed’in, Hıristiyanlığı ortadan kaldırmak için cinsel serbestliği (dört eşlilik) bir araç olarak kullandığı fikri, Batı dünyası içinde tartışmasız bir tespit olarak kabul edilmekteydi. Farklı kelimelerle, Hz. Muhammed, Afrika’daki ve doğudaki kiliseyi büyü ve hileyle tahrip etmiş ve gayri meşru ilişkiyi onaylayarak perçinlemiş bir büyücü olarak karşımıza çıkmaktadır.²⁸

Aynı şekilde, Gustave Le Bon Haçlı seferlerinin, Doğu ve Batı arasında derin uçurumlar açtığını söylemektedir. Ona göre, Haçlı seferlerinin en kötü sonuçlarından biri, tahammülsüzlüğü asırlar boyunca dünyaya yerleştirmesi ve her iki semavi dininde

²⁵ Alev Alatlı, “Hoşgeldin, Alphonse de Lemartine”, *Zaman Gazetesi*, 12.12.2003

²⁶ Richard W. Southern, *Orta çağ Avrupasında İslam Algısı* (İstanbul: Yöneliş Yayınları), ss. 30-31.

²⁷ A.e., s. 1.

²⁸ A.e., ss. 36-37.

nefretle kınadığı barbarlığa/gaddarlığa izin vermiş olmasıdır. Din adamları sınıfı, Hıristiyan olmayanlara uyguladığı tedhiş yöntemlerini, Hıristiyan dininin yayılması ve kafirliğin azalması maksadı ile de kullanmaya başlamıştır.²⁹ Ancak, Haçlı seferlerinin en tutucu destekleyicileri müslümanlara karşı ya Arapların muhtemel askere alma kararlılığını kırarak ya da askeri gayret ve seferberlik yönünde daha büyük bir umudu Hıristiyan kitlelere yavaş yavaş aşılıyarak bir strateji oluşturmaya çalıştılar. Bu tutumların amacı, Batı'nın zayıflayan güç ve direncini sağlamlaştırmak ve İslam inancının entelektüel içeriğini çürütmektir.³⁰

Araplar açısından bakıldığında, Amin Maalouf, Arapların, bütün Haçlı Seferleri boyunca, Batı'dan gelen yeni fikirlere direndiklerini söylemektedir. Bu saldırıların en kötü etkisi Arapların kendi içine kapanmasıdır. İstilacı açısından, fethedilen halkın dilini öğrenmek bir beceri iken; yenilenler için fatihın dilini öğrenmek bir uzlaşma, hatta bir ihanettir. Böylece çok sayıda Frenk Arapça öğrenirken, ülke halkı, birkaç Hıristiyan'ın dışında Batıların dili karşısında kayıtsız kalmıştır.³¹

Haçlı seferleri, Batı Avrupa için ekonomik ve kültürel gelişmenin önünü açarken, Doğu'da Müslüman topraklarda engellenemez bir gerileme dönemi başlatmıştır. Gerek küçük Müslüman devletlerinin birbirleriyle olan mücadeleleri, gerekse batıdan Frenklerin ve doğudan Moğolların istilası nedeniyle İslam dünyası kendi içine kapanmıştır. Dayanaksız hale gelmiş, savunmaya çekilmiş ve hoşgörüsüz olmuştur. Bu oluşumlar, Müslüman dünyayı Avrupa'nın sosyal ve ekonomik gelişmesinden uzaklaştırmıştır. Arapların gözünde gelişme artık "öteki" olan Avrupa modernizmini ifade etmektedir. Bu bağlamda, onlar iki farklı tavır arasında çelişmişlerdir: modernizmi reddederek dini ve kültürel temelli kimliğe sarılmak veya kimliğini kaybetme riskini alarak modernizmi kabul etmek.³²

Bununla birlikte, bir başka ciddi ayrışma ise, aynı din içinde bulunan iki farklı mezhep ve siyasi yapının karşı karşıya gelmesiydi. Bizans imparatorluğu ve uyrukları kültürel alışverişten dolayı, Latinlerden çok Anadolu'ya hakim olmaya başlayan Selçuklu yönetimine daha sıcak bakmaktaydılar. Bizans için Katolik kilisesinin seferber

²⁹ Haydar Bammat, *İslamiyet'in Manevi ve Kültürel Değerleri* (Ankara: Resimli Posta Matbaası, 1963), s.207.

³⁰ Southern, *A.g.e.*, ss. 49-50.

³¹ Amin Maalouf, *Arapların Gözüyle Haçlı Seferleri* (İstanbul: Telos Yayınları, 1998), s. 338.

³² A.e., s. 339.

ettiği Batı, birçok ayak takımından oluşmuş ve kendi zenginliklerini talan etmek isteyen barbar kitleler olarak algılanmaktaydı. Bu bağlamda, Usama İbn Munkid, Frenkleri şöyle tasvir etmiştir:

“Hakkında bilgisi olan herkes, onları (Frenkler) tıpkı hayvanların güç ve saldırganlık üstünlüğüne sahip oldukları gibi cesaret ve coşkuyla çarpışma üstünlükleri olan, ama bunun dışında bir şeyleri bulunmayan hayvanlar olarak görmüşlerdir”.³³

Dolayısıyla, Haçlı savaşları, Arap ve Frenkleri İslam-Hristiyan eksininde birbirlerini “düşman ötekilere” dönüştürmelerini hızlandırmakta ve günümüzü bile etkileyecek şekilde önyargılı ve basmakalıp söylemlerin üretilmesini sağlamaktadır.

1.2.4.İstanbul’un Türkler tarafından fethi

İstanbul’un Türkler tarafından fethi, Bizans ve Batı’daki feodal prenslikler arasında var olan siyasi yönetim, askeri örgütlenme, kültürel yaşantı ve aynı din içinde mezhepsel ayrışmadan daha farklı bir ayrışmaya götürmüştür. Bu ayrışma, iki farklı dinin güç ve değerler mücadelesi halini aldı. Bu dönem, bir tarafta 8. yüzyılda Akdeniz’in güney kısmını işgal etmiş ve Batı’da İspanya’da Pirene’lere ve Doğu’da İstanbul’a kadar ulaşmış Arap İslam imparatorluğunun Türk halefi, diğer yanda ise kuzey/güney ekseninde Batı Avrupa’da birçok prensliğe bölünmüş feodal yapının Hıristiyanlık şemsiyesi altında birleşme çabalarının yaşandığı bir dönemdir (Bkz: Resim 3). Her iki dinin koşullandırdığı siyasi ve toplumsal unsurlar, kendi içlerinde bir bütünsellik gösteremezken, birbirlerine karşı, ortak bir “öteki” imgesi yaratmada ve bütünsellik sağlamıştır. Hıristiyan Batıya göre, Müsmanlığı, sapkınlık Muhammed’e atfedilirken, Türkler talancı ve barbar olarak betimlenmişlerdir Bu bağlamda, Katolik kilisesi mensubu olan Aeneas Silvius³⁴ 1460 yılında II. Mehmet'e yazdığı bir mektupta İslam'ın kafir bir din olduğunu ve bu yüzden Hristiyanlığı kabul ettiği takdirde medeniyete ulaşacağını ve istilacı bir despottan ziyade, meşru bir imparatora (Roma halefi) döneceğini belirtmektedir:

³³ A.e., s. 63.

³⁴ 1458-1464 arasında Papalık görevi bağlamında Pius II olarak da bilinir.

“Sizi zamanınızın en büyük, en güçlü, ve en meşhur insanı yapabilecek olan küçük ve önemsiz bir şey talep edeceğim. Bunun ne olduğunu soracaksınız. Bulmak güç değildir. Uzun boylu araştırmanıza da gerek yok. Vaftiz edilebileceğiniz bir miktar su, dünyanın her yerinde bulunur. Hıristiyan ayinlerine dönün ve İncil'e inanın. Bunu yapın, dünyada sizi ihtişam ve ululukta geçecek, güç bakımından denginiz olacak hükümdar olmayacaktır. Söz veriyoruz: Sizi Greklerin ve Doğu'nun imparatoru olarak adlandıracağız. Şimdi cebren istila ettiğiniz topraklara o zaman hakkınızla sahip olacaksınız ve bütün Hıristiyanlar size saygı gösterecekler ve sizi hakimleri yapacaklardır. İslam şeriatını takip ederek başarılı olmanız mümkün değildir. Hıristiyanlığa dönerseniz evrensel mutabakatla zamanınızın en büyük insanı olacaksınız”.³⁵

Osmanlı Devleti ise, Tanrının üçe ayrılmasına inanan Hristiyan dinini düşünsel ve ahlaki zeminde çökmüş bir coğrafya olarak algılamıştır. Bu coğrafyayı zamanla dar-ül İslam'a katarak Kur'an'ın emirlerinin yerine getirileceği düşünülmüştür. Bu olgu 18. yüzyıla kadar korku biçiminde tehdit algılaması olarak sürmüştü, ancak Osmanlı Devleti uluslar arası sistemdeki gücünü yitirmesiyle bu korku, Batı'nın reform ve aydınlanma gibi bilinçlenme süreçlerinin ötekini açıklamak için araştırma ve keşif etme duygusuna dönüşmüştür. Önemli olan artık ötekinin bilgisini üreterek ona hakim olmaktır. Böylece o dönemde Fransa ve İngiltere'de Şark araştırma cemiyetleri kurulmuş ve günümüzde bile hala etkin olan oryantalist literatür, akademik yöntemlerle devam etmektedir.

³⁵ Southern, *A.g.e.*, ss. 100-101.

BÖLÜM II

OKSİDENTALİZMİN DÜŞÜNSEL KAYNAKLARI

Oksidentalizm kavramı, oryantalizm kadar ne literatür de derinleşerek yer etmiş ne de siyaseti ve uluslararası ilişkileri belirleyen kurumsal bir kimlik kazanmıştır. Hegemonik güçler, dış politikalarında hedeflerini ve önceliklerini haklılaştırmak için oryantalizminden bir “ideolojik aygıt olarak” yararlanmışlardır. Ancak oksidentalizm tanımı, farklı paradigmalardan³⁶, mikro teorilerin görüşlerine ve algılamalarına göre çeşitlilik göstermesinden dolayı belirsiz kalmaktadır. Kimilerine göre (örneğin, Couze Venn) Batı’nın dünya görüşü ve yaşamsal pratiğini ifade ederken, kimilerine göre (örneğin, Partha Chatterjee) “Doğu”lu diye tanımlanan bölgenin entelektüellerinin Batı’yı algılama tarzı olan “tersine oryantalizm”³⁷ şeklinde ifadelendirilir.

Bununla birlikte James Carrier, oksidentalizm (batıcılık) terimini, Batı’nın antropolojik görüşü olarak hem ötekinin açıklanmasında merkezi bir konumu hem de

³⁶ Paradigma ilk kez Thomas Kuhn tarafından *Bilimsel Devrimlerin Yapısı* adlı kitabında kullanılmıştır. Ona göre paradigma, kabul edilmiş bazı bilimsel pratik örnekler, –yasa, kuram, uygulama ve araçları birlikte içeren örnekler- farklı ve tutarlı bilimsel araştırma geleneklerine kaynaklık eden modellerdir. Paradigma eski çözümlerin yeni sorunlar karşısında tatmin edici cevap verememesinden dolayı yeni bir aşamaya sıçrayış yapmaktadır. 1960’larda geleneksel eğitim sisteminin sosyal ihtiyaçlara cevap veremeyip dönüşmesi (yeni bir aşamaya sıçraması) buna bir örnektir. Bkz: Ziyaeddin Serdar, *Thomas Kuhn ve Bilimsel Savaşları* (İstanbul: Everest Yayınları, 2000), ss. 25-44 ve Edith H. Babin and Kimberly Harrison, *Contemporary Composition Studies: A Guide to Theorists and Terms* (USA: Greenwood Press, 1999), s. 211.

³⁷ Tersine oryantalizm kavramı ilk olarak Suriyeli filozof Sadık Celal el-Azm tarafından Edward Said’i eleştirmek için kullanılmıştır. Bu noktada El-Azm, farklı toplumları incelemenin (özellikle oryantalistler için) kasten kötü niyet taşıdığı hakkındaki Said’in düşüncesini reddetmektedir. Ona göre, kendisinininkinden farklı olan kültürleri ve toplumları inceleme arzusu hemen hemen bütün toplumlarca paylaşılan genel bir eğilimdir. Bunun da ötesinde el-Azm, ötekiliğin oluşumdaki temel öncülün yaratıcı bir dışsallatırma olduğunu ve ben/öteki ikiliğinin evrensel bir analiz eğilimi olduğunu öne sürmektedir. Ayrıca, el-Azm, Said’in, Doğu ve Batı arasındaki ayrımını sürdürerek, görünüşte eleştirmek üzere çıktığı yolda oryantalizmin özcülük hatasına düştüğünü iddia etmektedir. Başka bir deyişle, o, ben ve ötekinin, ontolojik ve epistemolojik kategorilere hapsedilerek değerlendirildiğini belirtmektedir. Bu bağlamda el-Azm’göre, Şam ve Kahire halkının, yaşamlarında aşkın bir gücün varlığını, Parislilere ve Londralılara göre daha somut ve daha aktif biçimde hissettiklerini iddia ederek tersine oryantalizm söylemini kurmuştur. Bkz: Sadık Jalal el-Azm, “Orientalism and Orientalism in Reverse”, *Khamsin*, 1981, 8, ss. 5-26 ve Ibn Warraq, “Said ve Saidciler ya da Üçüncü Dünya Entelektüel Terörizmi”, *Cogito*, 2003, 37, <http://www.ykykultur.com.tr>. Mehrzad Boroujerdi ise, “tersine oryantalizm”i, “Doğu”lu entelektüel ve siyasi seçkinlerin “doğru” ve “gerçek” kimliklerini yeniden ele geçirme ve nihayet kendilerine mal etme iddiasıyla kullandıkları bir söylem olarak tanımlamaktadır. Bu kendine mal etme, Avrupa’nın oryantalist anlatısına karşılık bir bilgi olarak sunulmaktadır. Ancak, ona göre, “tersine oryantalizm”, oryantalizmin ontolojik ve epistemolojik yöntemlerini terk etmek yerine, bu terimleri tersine çevirmektedir. Boroujerdi’ye göre, “tersine oryantalizm”, Batılı ötekilerin anlaşılmasıyla ilgilenmesinden ziyade Doğulu öznenin anlatılması ve anlaşılmasıyla daha çok ilgilenen bir bilgi biçimidir. Bkz: Mehrzad Boroujerdi, *İran Entelektüelleri ve Batı* (İstanbul: Yöneliş Yayınları, 2001), s. 37.

ortak duyguları ve saflığı temsil ettiğini vurgular. Ona göre, Batı anlayışı kendi bağlamında diyalektik zıtlık kurarak “öteki”lerin ya da yabancıların bilgisini üreten bir konumdadır.³⁸ Aynı zamanda bu konum, Batı ile ilgili imajın üretilmesini ve biçimlenmesini ifade etmektedir.³⁹ Dolayısıyla, oryantalizmin ürettiği bilgi ve güç arasındaki ilişkiyi oksidentalizm bir nevi “tersine oryantalizm” ile kurmaya çalışmaktadır.

Xiaomei Chen ise oksidentalizm kavramını Çin bağlamında kendine mal etme veya kendi değerini oluşturma stratejisi ile ilişkilendirerek açıklamaktadır.⁴⁰ Ona göre, modern Çin’de geniş elit kesimi, Dört Mayıs hareketinden Tiananmen olayına kadar bütün toplumsal hareketleri yorumlarken oryantalistleşmektedirler. Başka bir deyişle, modern Çinli elitler, Batı’nın aydınlatma okullarının ürettiği ilerleme ve teleoloji⁴¹ fikirlerini kendi tarihlerini oluşturmak için kullanmaktadırlar. Bu bağlamda, benzer stratejiler sayesinde Batı “öteki” olarak, Doğu’nun kendine mal etme sürecinin bir nesnesi haline gelmektedir. Aynı zamanda, Çin yönetimi Batı’yı haklılaştırıcı bir sebep olarak algılayarak kendi halkını kontrol edebilmek için yerel milliyetçiliği desteklemektedir. Yerel milliyetçilik Batılı özne gibi “Çinli öznenin” kendi coğrafyasında hakim kılınmasını sağlamaya yönelik bir algılamadır.⁴²

Hasan Hanefi ise, oksidentalizmi, üçüncü dünya ülkelerinde “Batılılaşma” hareketlerine mesafeli duran ve sömürgeleşme süreçlerini tanımlamak için ikame edilen bir yaklaşım biçimi olarak tasvir etmektedir.⁴³ Başka bir deyişle, Hanefi, oksidentalizmi, Doğu’da Batı’yı, Batılı olmayan bir dünya görüşünden yola çıkarak, çevrenin merkeze karşı ürettiği bir kültürel mücadele alanı olarak tanımlamaktadır. Bu bağlamda oksidentalizm, kadim Çin, Hindistan, İran ve Mısır toplumlarının Batı (merkez) tarihi içindeki edilgen ve çevre olarak konumlandırımlarını tersine çeviren bir söylemi beraberinde getirmektedir.⁴⁴ Hanefi’ye göre, oksidentalizm, “ben” olarak Batı

³⁸ D. Gewertz and F. Errigton, “We Think, Therefore They Are? On Occidentalizing the World”, *Anthropologist Quarterly*, 1991, S.64, ss. 80-90.

³⁹ James Carrier, *Occidentalism: Images of the West* (Oxford: Clarendon Press, 1996), s. 6.

⁴⁰ Xiaomei Chen, *Occidentalism: A Theory of Counter-discourse in Post-Mao China* (Oxford: Oxford University Press, 1995), ss.4-5.

⁴¹ Her toplumun farklı zamanlarda ve mekanlarda aynı gelişim sürecinden geçeceğini nedensellik ve zorunluluk ilkeleri ile açıklayan pozitivist düşünce biçimidir.

⁴² Chen, *A.g.e.*, ss. 4-5.

⁴³ Hasan Hanefi, “Oryantalizmden Oksidentalizme”, *Uluslararası Oryantalizm Sempozyumu* (İstanbul: İ.B.B.Kültürel ve Sosyal İşler Daire Bşk.Kültür Müd.Yay., 2007), ss. 79-91.

⁴⁴ A.e.

ile “öteki olarak Doğu arasındaki bu ilişki tarzını düzelterek, Doğu’yu “ben” Batı’yı ise “öteki” haline getirmektedir. Ona göre, oksidentalizmin öznesi/beni, ulusal karakterin, kültürün ve hayat tarzının yabancılaşmaya ve taklitle karşı savunmasını yapan bir özne/ben olarak açığa çıkmaktadır.⁴⁵ Kavramsal alan sorununu daha iyi anlamak için kavramın hangi kaynaklardan etkilendiğini çözümlenmek gerekmektedir.

Yukarıdaki tanımların ışığında oksidentalizmin çeşitli kaynaklardan beslendiği söylenebilir. Bunlar arasında, oryantalizm, Alman romantizmi ve son olarak da Afro-Amerikan tepkisel düşüncesi bulunmaktadır. Başka bir deyişle, oksidentalizm kavramını analiz etmek için bu üç düşünce alanı ile bağlantı kurulabilir. Çünkü her biri, özne ve öteki ikiliğini olumlayarak hipotezlerini üretmektedirler.

2.1. Oryantalizm

Akademik anlamda Oryantalizm kelimesi Oxford English Dictionary’ göre ilk kez Lord Byron tarafından, İngiltere’de 1811 tarihinde bir disipline dayalı “Doğu dillerin bilgisi” şeklinde nitelendirilmiş, geniş anlamıyla, “Doğulu milletlerin nitelikleri, düşünce ve ifade tarzları, adetleri” biçimde tanımlanmıştır. Fransa’da Le Robert tarihi sözlüğüne göre, 1826’da oryantalizmin “Batılı halkların kökenlerinin, dillerinin ve bilimlerinin Doğu’dan geldiğini iddia edenlerin bilimi” olarak kullanılır iken 1840’da bugünkü “Doğu’ya özgü şeylerin bilimi” halini almıştır.⁴⁶

Oryantalizm, daha sonra 20. yüzyılda çeşitli kavramsal süreçlerden geçip “öteki” yaratma anlamına gelen bir temsil rejimine dönüşmüştür. Bu bağlamda, Edward Said’den önce Raymond Schwab, oryantalizmin bir kimlik bütünlemesi ya da inşa etme süreci olarak “Oryantal Rönesans” kavramıyla açıklamıştır. Schwab, Batılı entelektüellerden bir kısmının Doğu’nun bilgisini kullanarak Batı’nın eksik yanlarının ne olduğunu öğrenmeye çalıştıklarını belirtmektedir. Ona göre, Herodot’tan Montaigne’e kadar insanlık tartışması bir Akdeniz ailesi meselesi gibi görülmektedir.

⁴⁵ A.e.

⁴⁶ Taner Timur, “Oryantalizm(ler) Tartışması”, *Toplumsal Tarih*, 2003, S.119, ss. 64-70.

Başka bir deyişle, Batı, kendini insanlığın kültürel ve düşünsel geçmişinin tek sahibi olarak tasvir etmektedir.⁴⁷

Oryantalistlerin 1750'den itibaren deşifre ettiği Farsça, İbranice ve Arapça eserler sayesinde dünya bir bütün olarak algılanmıştır. Avrupa'nın dışında bir yerlerde akıl ve ruh bulunabileceği gerçeği kabul görmüştür. Özellikle Anquetil-Duperron⁴⁸, un 1771'de Zend Avesta'yı kendi diline çevirmesiyle Hıristiyan ve Klasik Yunan geleneklerinden farklı bir bakış açısına sahip Asya düşüncesi, Avrupa'da ve özellikle Romantikler arasında gözde olmuştur. Avrupalıların Doğu'da keşf ettikleri yeni fikirler ile "Oryantal Rönesans" meydana gelmiştir. Böylece nasıl Klasik Rönesans Avrupa'nın bilgi birikimini ve bakış açısını değiştirdiyse, Oryantal Rönesans'ta Hint ve İran şiiri ve felsefi yazılarının katkısıyla Avrupa'yı yeniden biçimlendirip düşünsel haritanın boş olan tarafını tamamlamasına yardım etme işlevi görmüştür.⁴⁹

Anouar Abdel-Malek'e göre ise, oryantalizm özellikle ikinci dünya savaşından sonra krize girmiştir. Bunun nedeni, Batılı oryantalistlerin Doğu'ya ve Doğu kültürüne sadece özcü bir yöntemle yaklaşmış olmalarıdır. Başka bir deyişle, Batılılar Doğu'yu nesnel bir öz, ötekilik olarak ele almışlar ve ruhsuz bir nesne gibi incelemişlerdir. Bu nesne, edilgen, marjinal, bağımlı, katılımcı olmayan, yönetilen ve kendi varlığına yabancılaşan bir konumu ifade etmektedir. Bu yaklaşım, gelişimi ve evrimi belirli bir zamanda sabitleyerek etnik tipolojiler ile ırkçı söylem zeminini hazırlayıp sömürgeciliği kolaylaştırmaktadır.⁵⁰

Oryantalizm, gerek bilgi birikimi ve gerekse "öteki"yi tanımlama tarzı açısından kapitalist üretim ilişkileri ve özerk bireylerin kendi kaderlerini belirlediği modern dönem içinde meydana gelen bir düşünce sistemidir. Modern dönem Couze Venn'e göre, üç açıdan daha önceki toplumsal-tarihi dönemden farklıdır. Birincisi, hiçbir dönem dünyada modernitenin yarattığı köklü ve yaygın değişim ile dönüşümler yaratmamıştır. Modern dönem, dünyayı, bilim, teknoloji, iletişim ve ulaşım ağları

⁴⁷ Raymond Schwab, *The Oriental Renaissance* (New York: Columbia University Press, 1984), ss. 6-16.

⁴⁸ Abraham Hyacinthe Aquetil-Duperron 1731-1805 arasında yaşamış Fransız oryantalisttir. Arapça, Farsça ve İbranice eğitimi almış olan Duperron özellikle Zend Avesta'yı Fransızca'ya çevirmiş ve Hindistan seyahatinde Zoroasterlik ile ilgili el yazmaları ve eserler toplamıştır.

⁴⁹ Schwab, a.g.e.

⁵⁰ Anouar Abdel-Malek, *Social Dialectics: Civilization & Social Theory* (New York: State University of New York Press, 1981), s. 77.

sayesinde zaman ve mekânı daraltarak bütünleştirmiştir. İkincisi, tüm anlatıların (meta-narrative) ve bilgi sistemlerinin dini ve metafizik doktrinler yerine laik ve mantık temeline oturtulmuş olmasıdır. Bu bağlamda uzun zamandan beri toplumda yerleşmiş olan geleneksel ahlaki değerler ve kültürel kodlar akıl tarafından sorgulanmaya başlanıldığı bir dönemi ifade etmektedir. Üçüncüsü, kapitalist üretim tarzının bütün dünyanın kaynaklarını üretim sürecine soktuğu ve asimetrik güç ilişkilerinin dünyanın geri kalanı ile kolonyal ekseninde kurulduğu bir dönemdir.⁵¹

Oryantalizm, çok uzun zamandan beri (13.yüzyıl) Avrupa’da, Doğu’nun gizemini ve otantikliğini keşf etmek için seyahat yapan gezginlerle⁵² başlamıştır. Bu gezginlerin elde ettiği bilgiler sayesinde gezi edebiyatı oluşmuştur. Gezi edebiyatı, Doğu’nun coğrafi alana ilişkin monografik özelliklerinin anlatılması, “öteki” ile ilgili bilgilerin toplanması (etnografya’nın gelişimi), kayıt altına alınması ve nihayet gözlemlerin anlatım diline çevrilmesi açısından oryantalizmin gelişmesine büyük katkı sağlamıştır.⁵³

18. yüzyıl oryantalizm açısından Doğu’ya yönelik seyahat, ilgi ve algıların arttığı, çevirilerin daha sağlıklı yapıldığı ve bilgilerin daha sistemli bir şekilde toplandığı bir dönemdir. 19. yüzyıl da ise oryantalizm, kendi araç ve yöntemlerini sistemleştirerek bir kurum haline gelmiştir.⁵⁴ “Organizasyonel oryantalizm” olarak nitelendirilen bu dönemde Avrupalı oryantalistler⁵⁵ arasında iletişimi sağlamak, bilgi alışverişine yardımcı olmak ve ilmi yayın faaliyetlerinde bulunmak üzere “Doğu Cemiyeti” (*Oriental Society*) ve “Uluslararası Oryantalistler Kongresi” (ilki: 1873) tarzında örgütlenmeler meydana gelmiştir.⁵⁶ Böylece, Doğu, akademik araştırma alanı ve büyük devletlerin bölgesel çıkarlarıyla uyumlu bilginin üretildiği bir düşünsel evren haline

⁵¹ Couze Venn, *Occidentalism, Modernity and Subjectivity* (London: SAGE Publications, 2000), ss. 17-19.

⁵² Avrupalı gezginlerin seyahatleri 13.yüzyılda başlamış ve 17 ile 19. Yüzyılda doruğa ulaşmıştır. Bu gezginler arasında, Marco Polo, Tavernier, Richard Burton, Scott, Kinglake, Disraeli, Curzon, Warburton, Nerval, Chardin, Chateaubriand, Flaubert, Lamartine ve Pierre Loti bulunmaktadır. Bkz: İbrahim Kalın, “Napolyon ile Ceberti Arasında: Modern Döneme Girerken Oryantalizmin Yeni Yüzleri”, *Uluslararası Oryantalizm Sempozyumu* (İstanbul: İ.B.B.Kültürel ve Sosyal İşler Daire Bşk.Kültür Müd.Yay., 2007), ss. 169-185.

⁵³ İsmail Coşkun, “Öteki ile Karşılaşmalar: Gezi Edebiyatı ve Şarkiyatçılık”, *Uluslararası Oryantalizm Sempozyumu* (İstanbul: İ.B.B.Kültürel ve Sosyal İşler Daire Bşk.Kültür Müd.Yay., 2007), ss. 159-169.

⁵⁴ A.e.

⁵⁵ Bu dönemde çalışmalarıyla ünlenmiş birkaç isim örnek verilebilir: Fransız oryantalizminin kurucusu Silvestre de Sacy (1758-1838), Arabic-English Lexicon adlı sözlüğü yazan Edward W.Lane (1801-1876), Hindistn’da görevli Alman misyoner Karl Pfander (ö.1865), Osmanlı tarihi yanı sıra Arap, Fars ve Türk şiiri üzerine yaptığı titiz çalışmalarıyla tanınan J.von Hammer-Purgstall (1774-1856), “Mohamet” adlı kiatbın yazarı William Muir (1819-1905) ve İslam üzerine çalışmalar yapan Ernest Renan (1823-1892). Bkz: Kalın, *A.g.e.*, ss. 169-185.

⁵⁶ İsmail Hakkı Kadı, “Hollanda Şarkiyat Araştırmaları”, *Doğu Batı*, 2002, S.20, ss.83-111.

gelmiştir. Başka bir deyişle, bu kurumlar sayesinde Doğu, ilgili tüm işitsel ve görsel bilgilerin içinde eritilerek Doğu'nun yeniden tasarlandığı bir "pota"ya dönüşmektedir. İngiliz gezgin V.S.Naipaul'un Doğu'yu kurgulaması bu bakışa bir örnektir. O, Yunanistan'dan İskenderiye'ye geldiğinde Helenik ve oryantal dünya ayrışmasını şöyle tasvir etmektedir:

“Şurası açıktır ki, Doğu, Yunanistan'da değil, burada başlıyor. Sınır tanımayan bir hareketliliğin yarattığı kaos, kendi kendini uyaran bu gürültü patırtı, ansızın sizi saran bir güvensizlik duygusu ve etrafındakilerin dost olmadığına, kellenin koltukta olduğuna dair güçlü bir his vardır”.⁵⁷

Bu noktada, oryantalizmi derinlemesine yapı söküme uğratarak onu Batı (dar anlamıyla Avrupa'nın) hâkimiyetinin kurumsal bir disiplini olarak tanımlayan Edward Said'in düşüncelerine bakmak gerekmektedir. Said'in oryantalizm analizinin en büyük gücü, Doğu ve Batı'nın sadece coğrafi konumlandırma biçimi olmadığı, aynı zamanda kültürel temelde anlamlar dizgesi olduğunu açığa çıkarmasıdır. Başka bir deyişle, Doğu ve Batı belirli bir bakış açısını ve dünya görüşünü simgeleyen bir fikirden ibarettir.⁵⁸

Belirli bir fikire dayanan oryantalizm, doğası gereği bilgi üreten, tanımlayan ve açıklayan bir söylemi ifade etmektedir. Farklı kelimerle, oryantalizm “ötekine” egemen olmak ve kontrol etmek için bilgi ve yargılama rejimine dayanan bir dil kullanmaktadır. Dolayısıyla, Doğu üzerine araştırma yapan yazarlar kendi metinleri içinde dil aracılığıyla üstün ve hakim olma pozisyonlarını belirlemektedirler. Nitekim bilgi ve güç arasındaki ilişkiyi Said şöyle ifade etmektedir:

“...bir varlığın ... bilgisini edinmek ona egemen olmaktır, onun üzerinde yetke sahibi olmaktır. Burada yetke, “bizim” için, “onun”- Şark ülkesinin- özerkliğini yadsımak demektir; çünkü onu biliriz, o –bir bakıma- biz onu nasıl biliyorsak öyle var olur.”⁵⁹

Said'e göre, Doğu üzerindeki yetke iki şekilde gerçekleşmektedir. Birincisi, Batılı yazarın metin içinde kendi konumunu (dünya görüşü) belirlediği “stratejik konumlandırma”dır. İkincisi ise, metin öbekleri ile metin türlerinin kendi aralarında,

⁵⁷ V.S.Naipaul, *An Aera of Darkness: A Discovery of India* (London: Knopf Publishing Group, 2002), s. 191.

⁵⁸ Said, *A.g.e.*, s. 14.

⁵⁹ A.e., s. 42.

sonra da daha geniş entelektüel kültür birikimi (düşünce çevresi) arasındaki ilişkinin tezahürü olan “stratejik biçimlendirme”dir. İkinci özelliğin en somut görüngüsü, metin içinde gönderim gücü olan betimlemelerin kullanılmasıdır⁶⁰. Said şöyle devam etmektedir:

“Doğu hakkında yazan herkes, kendini Doğu karşısında bir yerde konumlandırmak zorundadır; yazarın metnine tercüme edildiğinde, bu yer, benimsenen anlatı biçimini, kurulan yapı çeşidini, metne yayılan imge, izlek, motif türlerini içerir. Tüm bunlar, ölçüle biçile tasarlanmış okura seslenme, Doğu’yu çerçeveleme, son olarak da Doğu’yu temsil etme ya da onun adına konuşma biçimlerini oluşturur.”⁶¹

Said’e göre, bu temsil rejimi, oryantalistlerin oluşturduğu sistemli ve sınıflandırılmış “Şark Kitaplığı”⁶² çalışmalarında göze çarpmaktadır. Oryantalist yazarlar, üzerinde çalıştığı malzemeyi disiplinli akıl yürütme yoluyla düzenleyerek Batılı okuyucunun anlamasını sağlamaya çalışırlar. Amaç, Batılı okuyucuya Doğu’ya ulaşmak için oryantalizmin bilgi ağlarından ve şifrelemelerden geçmek zorunda olduğunu hatırlatmaktır.⁶³ Bunun sebebi, Said’e göre, oryantalistlerin değerlendirme yaparken kullandıkları sabit fikirlerdir. Oryantalist yazarlar, dört temel sabit fikir etrafında düşüncelerini oluşturmaktadırlar: (i) Batı ile Doğu arasında “mutlak ve sistematik bir fark” vardır; (ii) Doğu’nun temsili, “modern oryantal gerçeklerden” ziyade metinsel yorumlara dayalıdır; (iii) Doğulu olan değişmezdir, tek biçimlidir ve kendini tanımlama yetisine sahip değildir; (iv) Doğu, korkulacak veya kendisine efendilik yapılacak olandır.⁶⁴ Böylece, bilinmeyen, anlaşılamayan Doğu, Batılı akıl yöntemleriyle tercüme edilip hakikat haline getirilir. Said şöyle devam eder:

“Doğu, Avrupa toplumunun, bizim dünyamızın sınırlarının dışında kalmasından ötürü düzeltilir, hatta cezalandırılır; böylece Doğululaştırılmış olur Doğu – Doğu’yu oryantalistlere ait alan olarak belirlemekle kalmayan, acemi Batılı okuru da oryantalist şifreleri gerçek Doğu olarak kabul etmeye zorlayan

⁶⁰ A.e., s. 29.

⁶¹ A.e., ss. 29-30.

⁶² Barthelemy de Molainville d’Herbelot tarafından hazırlanan (1697) “Doğu Kütüphanesi” eseri kastedilmektedir. Oryantalizmin en önemli bilgi kaynaklarından biri olan bu eser, Türkçe ve Arapça kaynaklardan yapılan belli ilavelerin dışında esas itibarıyla Katip Çelebi’nin “Keşf el Zünnun” adlı eserinin tercümesine dayalıdır. Bkz: Coşkun, A.g.e., ss. 159-169.

⁶³ A.e., s. 76.

⁶⁴ Salman Sayyid, “Oryantalizmden Sonra”, *Uluslararası Oryantalizm Sempozyumu* (İstanbul: İ.B.B.Kültürel ve Sosyal İşler Daire Bşk.Kültür Müd.Yay., 2007), ss.65-79.

bir süreçtir bu. Kısaca, hakikat var oluşunu oryantalistlere borçluymuş bilgi görünmeye başlar.”⁶⁵

Said’in bir diğer önemli çıkarımı ise oryantalizmi açık ve örtük olmak üzere iki ayrı düzlemde işleyen bir mekanizma olduğunu göstermesidir. Açık oryantalizm, Doğu toplumlarına, dillerine, yazınlarına, tarihine, sosyolojisine ilişkin olarak üretilen bilgi türünü ifade etmektedir.⁶⁶ Başka bir deyişle, açık oryantalizm, Doğu hakkında sosyal, ekonomik ve siyasal düzlemde üretilen bilimsel bilgi kategorileridir.

Örtük oryantalizm ise, Doğu’nun bilinç dışı duygular (şehvet, bencil vs.) ve ırk teorileri (Gobineau, Cuvier ve Knox) bağlamında geri ve yozlaşmış olarak değişmeyen bir imajlar silsilesini temsil ettiğini vurgulayan bir düzlemdir.⁶⁷ Farklı deyişle, Doğu, Batı’nın bilinç dışı şiddet ve cinselliğinin temsilidir. Oryantalizm, Batı’ya eril olduğunu ve Doğu’ya hakim olmak için Doğu’yu dışıllaştiren bir söylemi hatırlatmaktadır. Oryantalizmin cinsellik boyutunu Said şöyle tanımlamaktadır:

“Modern dönemin pek çok meslek topluluğu gibi oryantalizm de kendini ve konusunu cinsiyetçi at gözlükleriyle görüyordu. Kadınlar, eril bir hayal gücünden çıma yarıklardır çoğu zaman. Sınırsız şehvetin ifadesidirler ... mesleğini icra eden oryantalist üzerindeki etkisi bakımından eril dünya anlayışı, durallık, donukluk ve ebedi sabitlenme eğilimi taşır. Gelişim, dönüşüm, insani devinim olanağı, Doğu ve Doğuludan esirgenir. Bilinen, eninde sonunda devinimsiz, üretimsiz bir nitelik olarak kötü bir ebedilik biçimiyle özdeşleştirilmeye başlanır Doğu ile Doğulu.”⁶⁸

Said’e göre, akademik bir disiplin olarak oryantalizm, yani açık oryantalizm, aslında örtük 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.⁶⁹ İşte bu nedenle Said oryantalizmi bir bilgi/iktidar ilişkisi olarak tanımlar.⁷⁰ Açık oryantalizmin bilgi kategorileri ile metin arasında güç ilişkisi

⁶⁵ A.e., ss. 76-77.

⁶⁶ Said, *A.g.e.*, s. 218.

⁶⁷ A.e.

⁶⁸ A.e., s. 220.

⁶⁹ Aslı Çırakman, “Oryantalizmin Batısı ve Oryantalist Söylem”, *Uluslararası Oryantalizm Sempozyumu* (İstanbul: İ.B.B.Kültürel ve Sosyal İşler Daire Bşk.Kültür Müd.Yay., 2007), ss. 105-119.

⁷⁰ A.e.

bulunmaktadır. Buna göre, bir metin bir süre sonra belli bir bilgiyi üretmekle kalmaz. Aynı zamanda tanımlar görüldüğü bir gerçekliği yaratmaya da başlar. Zaman içinde bu bilgi ve gerçeklik bir gelenek halini alır.⁷¹ Bu bağlamda oryantalizm, sadece bir tarafın (Batılı entelektüel çevrelerin) düşünerek ve konuşarak tanımlama gücüne sahip bir ayrıcalıklı söylem yaratmaktadır.

Mustafa Sibai de Said'e benzer yorumla oryantalistlerin zihinlerinde peşin hükümler olduğunu ve onu doğrulayacak peşin deliller elde etmeye çalıştığını iddia etmektedir. Ona göre, oryantalistlerin aradıkları delilin sağlam olması önemli değildir. Onlar için önemli olan buldukları delilin bireysel kanaatlerini desteklemesi için yeterli olmasıdır. Bir başka deyişle, kullandıkları delillerin doğruluğunu sorgulamak, taşıdıkları peşin fikir ve görüşlerin yanında önemsiz hale gelmektedir.⁷²

Bu saptama, oryantalizmin ön yargılara dayanan tanımlama ve açıklama gücünü doğrulamaktadır. Ziyaüddin Serdar'a göre, Avrupa düşüncesinde asıl tarihi inceleme bir efsanenin doğruluğunu veya yanlışlığını ortaya koymak değildir. Orta çağ tarihinin, coğrafyasının, mitinin ve efsanevi seyyahların hikâyelerinin önemi; onların deneysel doğruluğuna veya yanlışlığına değil, bunların gerçekmiş gibi algılanıp ona göre hareket edilmesine bağlı olmasıdır.⁷³ Bu bağlamda oryantalist düşünce, aydınlanmacı değişimle gelen aklın her şeyi açıklayacağına olan inançtan beslenmektedir.

Aydınlanma insana akıl sayesinde olayları/sorunları açıklama, çözme ve gerektiğinde değiştirme gücü veren hareket özerkliği sunmaktadır. Immanuel Kant bu özerkliği aydınlanma bağlamında şöyle açıklar:

“Aydınlanma, insanın kendi suçu ile düşmüş olduğu bir ergin olmama durumundan kurtulmasıdır. Bu ergin olmayış durumu ise, insanın kendi aklını bir başkasının kılavuzluğuna başvurmaksızın kullanamayışıdır.”⁷⁴

⁷¹ Hasan Bülent Kahraman, “İçselleştirilmiş, Açık ve Gizli Oryantalizm ve Kemalizm”, *Doğu Batı*, 2002, S. 20, ss. 153-181.

⁷² Mustafa Sibai, *Oryantalizm ve Oryantalistler* (İstanbul: Beyan Yayıncılık, 1993), ss. 74-75.

⁷³ Ziyaüddin Serdar, *Batı Irkçılığının Kaynakları* (İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1993), s. 25.

⁷⁴ Immanuel Kant. “What is Enlightenment?”, Hans S. Reiss *Kant, Political Writings*. (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), ss. 54-61.

Bu saptamadan anlaşıldığı üzere artık insanı diğer canlılardan ayıran ve üstün kılan akıl gücü hem bireysel hem de toplumsal düzeyde daha gelişmiş bir yaşam alanına geçmeyi sağlamaktadır. Bu bağlamda oryantalizm, Batı'nın toplumsal ve bireysel düzeyini tarihin çizgisel sürecinde en gelişmiş ve ilerlemiş statüsüne yerleştirerek Doğu toplumlarının geriliğini ve hantallığını hem Batı'nın hem de Doğu'nun gözünde meşrulaştırmaktadır.

Aydınlanma fikri, modern bilimin gelişmesinde etkili olan kartezyen mantığın değişen koşullara göre yeniden düzenleyerek kullanır. Kartezyen mantık, Decartes'in "düşünüyorum öyleyse varım" sözü ile formüleleştirilen ikili bir düşünce sistemini ifade etmektedir. Bu ikili düşünce, Aristo'nun "üçüncü halin imkânsızlığı" olan "bir şey ya kendisidir ya da değildir" mantık ilkesine dayanmaktadır. İki durumun dışında bir konum/gerçeklik olmadığı savunulmaktadır. Oryantalizm bağlamında bu ikili düşünce Batı ile Doğu karşıtlığını kuramsallaştırmada yardımcı olmaktadır. Bilim, teknoloji, siyasal yönetim, bireysel özerklik ve mülkiyet gibi kavramlar hem "Batı" ya ait ve hem de onu inşa eden kavramlar ve pratikler haline gelmektedir. Doğu ise, tüm "Batı"ya ait parametrelerden yoksun kendine yeter köy topluluklarına ve güçlü despotun yönetimine indirgenmektedir. Zorbalıkla uyruklarından vergi toplayarak gelirlerini artıran despotik yönetim, Batı tarafından "Şark Sorunu" imgelemine dönüştürülmektedir.

Gerek Karl Marx gerek Fredrich Engels'in diyalektik değişim süreci, tarihsel bir şekilde en iyiye doğru evrilme fikri ve evrensel aklın üstünlüğü tezleriyle kuramlaştırdıkları Marksizm, dünyanın Avrupa olarak işaretlenen bölgesinin ürettiği mantık ilkelerinin, üretim tarzının ve sınıfsal gerçekliğin dışına çıkamayarak Avrupa-merkezci bakış açısını yeniden üretmiştir. Avrupamerkezcilik, oryantalizmin ürettiği bakış açılarının en tipik izdüşümüdür. Samir Amin, "Avrupamerkezci" önyargılı bakışı açısını şöyle tanımlamaktadır:

"Antik Yunanistan-Roma-Hristiyan feodal Avrupa-kapitalist Avrupa biçiminde sıralanan, Avrupa'ya bahşedilmiş benzersiz bir soyağacı vardır. Bu zincir her halkasıyla ileri insanlığın (ilerlemenin) çizgisidir ve sonuçta ilerlemenin doruğu kapitalist mucizeyi yaratmıştır. Dünyanın bu zincirin dışında kalan bölümleri doğal olarak geridir. Geri halklar için tek çıkar yol bu zincire bir şekilde eklenilenebilmektedir. Gelişmiş kapitalist Batı modeli tüm gezegene yaygınlaştırılabilir. Kısaca, Avrupa,

tarihi ve bugünü anlamında dünyanın diğer bölgeleri ve halklarına göre üstündür.”⁷⁵

Immanuel Wallerstein de Avrupamerkezciliği belirli bir tarihi dönemin hakim bilgi kategorileri olarak değerlendirmektedir. Ona göre, Avrupamerkezciliği oluşturan beş tane kategori vardır. Bunlar, tarihselcilik, evrenselcilik fikrinin darlığı, medeniyet oluşumları, oryantalizm ve ilerleme kuramlarıdır.⁷⁶

Avrupamerkezcilik, üretim tarzları ile aydınlanma ve gelişmenin arasındaki ilgileşimi (korelasyon) vurgulayan bir anlatıdır. Nitekim, Marx, Küçük Asya olarak tanımlanan Osmanlı imparatorluğunu ve onun uyruklarını (özellikle de Türkleri) değişime direnenler şeklinde tanımlayarak Batı tarihi gelişiminin dışına çıkarmaktadır. Bu bakış, aynı zamanda modern öznenin evrenselliğini vurgulayarak üstünlüğünün onaylanmasıdır. Bu bağlamda, Marx, Avrupa'nın hem siyasi hem fikrî düzeyde karşıtı olarak nitelediği Osmanlı'lı yönetimini küçümseyerek Avrupa'nın üstünlüğünü ve değiştirme gücünü şöyle dile getirmektedir:

“Kuşkusuz, er ya da geç bu Batı'nın en güzel parçalarından birini, bir bilgeler ve kahramanlar topluluğu olan Roma imparatorluğunun halk tabakasına bakarak, bir ayaktakımının egemenliğinden kurtarmamız, mutlak zorunlu duruma gelecektir”.⁷⁷

Böylece Marx, kendi Avrupalı kimliğini tarihsel göndermeler yaparak teyit etmektedir. Aynı zamanda, Marx, Avrupalı sömürgeci güçlerin, “tarihin/zamanın” içine sokmak için onların müdahalelerini haklı görmesinin önünü de açmaktadır. Engels de, Asya yönetimlerinde mülkiyet konusunu incelerken, Avrupa toplumlarındaki sınıf savaşımı olgusundan yola çıkarak sınıfsal bir tabakalaşmanın Asya'da olamayacağı “önyargısına” varmaktadır:

“...Toprak mülkiyetinin olmayışı, gerçekten de doğunun tümü için anahtardır ... özellikle Sahra'dan Arabistan'ı, İran'ı, Hindistan'ı ve Tatarya'yı geçerek yüksek Asya platosuna ulaşan

⁷⁵ Martin Bernal, *Kara Atena: Eski Yunanistan Uydurmacısı Nasıl İmal Edildi? 1785-1985* (İstanbul: Kaynak Yayınları, 1998), s. 13.

⁷⁶ Immanuel Wallerstein, “Eurocentrism and its Avatars: The Dilemmas of Social Science”, *New Left Review*, No:226 (November-December, 1997), ss. 107-119.

⁷⁷ Karl Marx, *The Eastern Question: Letters Written 1853-1856 Dealing With Events of The Crimean War* (London: Frank Cass & Co Ltd., 1969), s. 5.

büyük çöl parçalarıyla kaplı toprağın yapısıyla ilgilidir... Yapay sulama tarımının ilk koşulu, bu da ya komünlerin ya merkezi hükümetin işi. Bir doğu hükümetinin üçten fazla bakanlığı olmadı: maliye (iç yağma), savaş (dış yağma) ve bayındırlık (yeniden üretim için hazırlık)".⁷⁸

Üretim tarzı ve sınıf ilişkileri kuramlarını üreten düşünürler dışında, Asya topluluklarındaki kişilerin davranışlarını, tutumlarını, geleneğe bağlılıklarını ve duygusal belirtilerini kültürel ve ırk düzeyinde gerilik olarak savunan(Said'e göre örtük oryantalizmin savunucuları) birçok Avrupalı gezgin bulunmaktadır. Bu gezginler Orta doğu halklarının -özellikle Arapları- görünüşleri, davranışları ve kültür düzeylerini Avrupa'ya göre ön yargılı bir şekilde değerlendirmişlerdir En ünlülerinden Gezgin Richard Burton bu Arapların imgelemine şöyle doğrulamaktadır:

“O aylak, duyarsız ve içki tiryakisidir. Kişiliği bozuktur. Tehlike anında korkaklığından adı çıkmıştır. Korkacak bir şey yokken de aynı oranda küstahtır. Gerçeğe ya da dürüstlüğe ilişkin en küçük bir fikri yoktur. Yalnızca daha fazla hainlik yapabilmek için yeteneğe gereksinim duyar”.⁷⁹

Bir diğer yazar ve diplomat olarak Arabistan'da görev yapmış Lawrence'dır. O, Arap toplumunun içinde bulunduğu Sami halklarını siyah ve beyaz kadar kesin bir ayrımla değerlendirmektedir:

“Samilerin bakış tarzında ara tonlar yoktur. Bizim metafizik zorluklarımızı, kendimizi sorgulamamızı anlamıyorlar. Onlar, yalnızca dış görünüşleri gibi siyah beyaz değiller. Zihinsel yapıları da öyledir. Zekaları kaygısızca dinlenmede olan dar kafalı insanlardır. büyük bir endüstri ve aklın ve bedeninin yeni organizasyonları için hiç özlem duymazlar”.⁸⁰

Aynı zamanda “Doğu”nun halkları gelişmek ve ilerlemek için Batı'nın tekelindeki parametrelere öykümleri gerekmektedir. Böylece akıl ve bilim gücüne sahip olarak tanımlanan Batı, Doğu'nun (özellikle, Osmanlı imparatorluğu, Hindistan, İran, Çin ve Afrika kıtası olarak geniş anlamda) kalkınması adına müdahalelerini

⁷⁸ F. Engels, “Engels'ten Marx'a mektup”, K. Marx & F. Engels, *Sömürgecilik Üzerine* (Ankara: Sol Yayınları, 1997), s. 341-342.

⁷⁹ Richard Burton, *Sindh and the Races That Inhabit the Valley of the Indus: With Notices of the Topography and History of the Province* (London: Kessinger Publishing, 1973), s. 284.

⁸⁰ T. E. Lawrence, “Önsöz”, Charles Montagu Doughty, *Travels in Arabia Deserta: Selected Passages* (London: Dover Publications, 2003), s.xxix.

haklılaştırmaktadır. Kısaca, Batı, aktif, kendi kaderini belirleyen, özerk “özne” iken, Doğu pasif, zamanın dışında durağan ve entropi⁸¹ içinde bir öteki halini almaktadır.

Ernest Renan, insanların doğal yapılarına uygun ekonomik ve sosyal düzen kurabildiklerini savunmaktadır. Ona göre, Batı, bu manada en gelişmiş insan türü olduğu için uygarlığı kuran ve sürdüren bir özne olarak yüceltilmektedir:

“Daha aşağı ve yozlaşmış ırkların üstün ırklar tarafından ıslah edilmesi insanlık için yaratılan ilahi düzenin bir parçasıdır. Bizde sıradan adam, aşağı yukarı her zaman düşmüş bir soyludur. Kuvvetli eli basit araçlardan çok silah tutmaya yatkındır. Çalışmaktansa, savaşmayı seçer, yani ilk konumuna döner. Tabiat bir işçi ırkı yaratmıştır: harika bir el becerisi olan ve nerdeyse hiçbir onur duygusu bulunmayan Çin ırkı. Onları adaletle yönetin, böyle bir yönetime duydukları şükran duygusunun karşılığı olarak ve fetheden ırka yeterli bir ödenek olacak biçimde onlardan zorla vergi toplayın ve onlar tatmin olacaklardır. Toprağı işleyen ırk zencilerdir. Onlara şefkat ve merhametle davranın ve bu görevi üstlenenler de olması gerektiği gibi, efendiler ve askerler ırkı, yani Avrupa ırkıdır. Bu asil ırkı, Çinlilerin ve Zencilerin çalışma seviyesine indirin, isyan edeceklerdir. Avrupa’da az çok her isyancı, rütbesini kaybetmiş bir asker, kendi ırkına aykırı bir görev verildiğinden yoksul bir işçi haline gelmiştir. Ama aslında kahramanca bir hayat için yaratılmış bir insandır, daha da iyisi bir askerdir ... Bırakalım, her birimiz ne için yaratıldıysak onu yapalım ve her şey yoluna girsin”⁸².

Renan, ırkçılığa varan bu görüşünü İslam dünyası için de kullanarak onu, bilimin ve aklın karşısında olarak değerlendirmektedir. Renan, İslam ve bilimin kesinlikle bağdaşamayacağını ileri sürmüştür. O, Doğu’da veya Afrika’da bulunmuş olan Avrupalı öznenin, dar görüşlü, bilime kapalı ve yeni fikirleri reddeden Müslüman yığınlar ile karşılaşır ırkileceğini belirtmektedir.⁸³

⁸¹ Kapalı sistemlerde çürüme anlamına gelir. İlk olarak doğa bilimlerinde kullanılmış ve daha sonra sosyal bilimlerin terminolojisine katılmış bir kavramdır. Örnek olarak hiçbir dere ve akarsu bağlantısı olmayan göller kapalı sistemi ve dolayısıyla entropiyi ifade eder. Sebebi, gölü yaşatacak, ona oksijen imkanı sunacak olan su kollarının olmayışı içindeki her türlü canlı yaşamı ve suyun kalitesini giderek bozar/kirletir ve entropi meydana gelir. Sosyal bilimlerde ise insanların yaşadığı bir bölgenin ulaşım ve iletişim yollarının kesilerek kendi içine kapanması ve yeni anlayışları üretmekten uzaklaşması olarak örneklendirilebilir. Bkz: Ian Marshall & Danah Zohar, *Kim Korkar Schrödinger'in Kedisinden* (İstanbul: Gelenek Yayınları, 2002), ss. 151-153.

⁸² Aime Cesaire, *Discourse on Colonialism* (New York: Monthly Review Press, 2000), ss. 42-43.

⁸³ Albert Hourani, *Avrupa ve Ortadoğu* (İstanbul: Yöneliş Yayınları, çev: Ahmet Aydoğan ve Fahrettin Altun, 2001), s. 29.

Bu noktada, akıl sadece Avrupa'nın farkına vardığı bir araçmış gibi sunulmaktadır. Avrupalı elitler, insanlar arasında özgür tercihin, ahlaki inanç biçiminin ve özerk yönetimin Avrupa dışında hiçbir yerde meydana gelemeyeceğine fanatikçe inanmaktadırlar. Sözelimi, *Fanatizm ya da Muhammed Peygamber* adlı oyununda Voltaire, Muhammed'i mağrur ve cüretkâr bir şarlatan olarak; Kur'an'ı ise kendi mekânı ve zamanına baskıcı kanunlar getirmiş tutarsız ve gülünç bir metin olarak betimlemektedir.⁸⁴

Bu yaklaşımı daha da ileri götüren Voltaire, *Felsefe sözlüğü* adlı kitabında, İslam dinini tarikat prensibi altında bağnazlık olarak örneklemektedir. O, İslam'ın öğrettiği her şeyin karanlık olduğunu ve bunun sebebinin de, kayıtsız şartsız iman isteminde yattığını belirtmektedir.⁸⁵

Oryantalizm ekolü içinde Doğu sadece modern akla göre değerlendirilmektedir. Doğu'nun egzotikliğini, zenginliğini fantezileştiren ve hayali bir mekân olarak kurgulayan Romantik bakış açısı da bulunmaktadır. Jale Parla'ya göre 18. yüzyılın ikinci yarısında romantik düşünürler Doğu'yu hayal ve düşler bölgesi olarak kurgulamak için mitleri kullanmışlardır.⁸⁶ Orta çağ'da eski mitlerden insanın yönetemediği doğa güçlerini açıklamak, olağanlaştırmak ve evcilleştirmek için faydalanılmıştır. Bu mitik öyküler, korkutucu ve gizemli olanı insanlaştıırıp evcilleştirerek daha az gizemli, daha az korkulu hale getirmeyi amaçlamıştır. Parla'ya göre Romantikler, olağan, güncel ve açık olanı yadsıyarak, olağan dışı, ilkel ve gizemli olanı yüceltmıştır. Böylece, Doğu yabancılaştırılmakta, egzotikleştirilmekte ve kişiselleştirilmektedir.⁸⁷

Rana Kabbani Doğu'nun Romantikler için düşsel bir alandan ibaret olduğunu belirtmektedir. Romantikler, Doğuyu rasyonel olmayan, düşsel özgürlüğü, şehveti ve kaderciliği içinde son derece renkli bir şekilde algılamaktadırlar. Doğu onlara bir dizi puslu hayal oluşturur ve kahramanlarının gezinebileceği bulanık bir kara parçası

⁸⁴ A.e., s. 53.

⁸⁵ Voltaire, *Felsefe Sözlüğü cilt II* (İstanbul: İnkilap ve Aka Basımevi, 1977), s.353.

⁸⁶ Jale Parla, *Efendilik, Şarkiyatçılık, Kölelik* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2005), s. 24.

⁸⁷ A.e.

görüntüsü yaratmaktadır.⁸⁸ Sözelimi Pierre Loti, İstanbul ile ilgili bu yorumu doğrulayacak bir tanımlı şöyle yapmaktadır:

“Asya akşamlarının o eşsiz huzuru yavaş yavaş üstüme iniyor. Zevk duyan, dinlenen yalnız gözlerini değil, bu huzur sanki hep sürgünde olan ve burada kendini öz yuvasında hisseden benim doğulu ruhuma hitap ediyor. Hem sonra burada her şey yüzyıl öncesindekiyle aynı, bu sakin insanlar tıpkı ataları gibi yaşıyor, tıpkı onlar gibi tanrı’ya yakarıyorlar, kaç yaşında olduklarından haberleri yok, onların arasındayken günlerin akışı yavaşlıyor sanki duruyor neredeyse”.⁸⁹

Ayrıca, Kabbani, Romantiklerin doğuyu düşsel ve tarih dışı bir mekan olarak algılamakla, modern evrensel öznenin varlığına katkıda bulduklarını söylemektedir. Fakat Doğulu gezgin edebiyatının oluşması için kolonilerle ilişki kurmak gerekli değildir. Amaç ötekiyi öğrenerek, o topraklar, kadınlar, halklar üzerinde bir güç denemesi yapmaktır. Batı, Doğu’yu, Doğu’nun kendi kendisini tanıdığından daha iyi tanıdığı iddiasındadır. Bu bağlamda, Doğu, Batı bilgi kategorileri tarafından sınırları belirlenmiş bir araştırma alanı olmasından dolayı, pek çok yolla Batılı gözlemciyi sınırlayan bir anlatımı zorunlu kılmaktadır. Çünkü Kabbani’ye göre, Doğu, romantizmin ben-merkezci fantezilerinin sergilendiği bir tiyatro alanıdır.⁹⁰

Sonuç olarak, oryantalizm, Doğulu seyyahlardan, Romantiklerden, antropoloji, dil bilimi ve sosyoloji alanlarından beslenmiş oryantalistlere kadar, Batı uygarlığının edilgen ve ehlileştirilmesi gereken ötekisi olarak tasvir edilmektedir. Başka bir deyişle, Doğu’yu onlar nasıl görüyor, betimliyorsa öyledir. Bu mekanizma, Batılı öznenin hakim olmasını ve tanımlama hakkını kendisine vermesini sağlamaktadır. Aynı zamanda, bu mekanizma, tarihsel geçmiş bilinci oluşturarak benliğin evrensel inşasına gönderim yapmaktadır.

Kısaca, epistemolojik (bilginin bilimi) ve ontolojik (varlık bilimi, tanımlama/anlamlandırma süreci) temelde kültürel ideoloji olan oryantalizm, Doğulu ötekinin yerlilik/otantiklik vurgusuyla “tanımlayan, açıklayan ve hakim olan” özne

⁸⁸ Rana Kabbani, *Avrupanın Doğu İmajı* (Ankara: Bağlam Yayınları, 1993), ss. 41-42.

⁸⁹ Pierre Loti, *Doğu Düşleri Sona Eerken* (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2002), s. 45.

⁹⁰ Kabbani, *A.g.e.*, ss. 20-21.

haline gelmesini dile getiren bir anlatı olan oksidentalizme söylemsel ve epistemoloji düzeyinde yardımcı olmaktadır.

2.2.Alman Romantizmi

Oksidentalizmin ikinci kaynağı Alman Romantik düşüncesidir. 19. yüzyılın ikinci yarısında Avrupa coğrafyası içinde düşünsel bir ayrışma meydana gelmiştir. Bir tarafta, uzun zaman önce Fransa'dan St. Simon ve Comte'un temellerini attığı doğa ve sosyal olayların tüm bağıntılarını açıklamada kullanılan bir paradigma ve yöntem olarak pozitivizm (olguculuk) diğer yanda ise, iradeye dayalı değerlendirme, doğal seçme yoluyla insanın mükemmelleşme fikri ve tinin/ruhun en üst gerçeklik olduğu tezini savunan Alman felsefi geleneği yer almaktadır.

Pozitivist yöntem aklın her şeyi açıklayacağına olan aydınlanma inancını sistematikleştirerek bilimsel temellere oturmaya çalışan bir paradigmadır. Buna göre, deney ve gözleme tabi her sosyal ve doğal olgunun bağlı olduğu evrensel bir kanun keşf edilirse, tüm gerçeklik bir bilim türü olarak açığa çıkabilmektedir. Öyleyse her bilim birtakım kesin olgulardan ve bu olgular arasındaki bağlantıları belirlemekten hareket etmektedir.⁹¹ Bu bağlamda toplumsal ve doğal olayların nereye ve nasıl gelişeceği kontrol altına alınabilmektedir. Başka bir deyişle, bu paradigmayla toplumsal alanda topyekûn bir değişimin önü açılmaktadır. Böylece postmodernizmin “meta anlatılar” olarak eleştirdiği kendi içinde tutarlı bilgi sistemleri ve bakış açıları olan paradigmlar (örneğin Marksizm) üretilmektedir. Bu anlayışa göre, bütün toplumların belirli aşamalardan geçtiği evrensel tarih anlayışı içinde değerlendirilmektedir. Bu düşünceye örnek olarak ilkel, köleci, feodal, kapitalist ve sosyalizm ile en iy toplum düzeyine ulaşacağını belirten Marksizm ve toplumun metafizik, teolojik ve bilimsel gibi üç aşama yaşayacağını belirten Comte'un teorisi örnek olarak gösterilebilir.⁹² Sonuç olarak paradigmanın iddia ettiği sav, toplumların, farklı zamanda farklı aşamalardan geçeceği teleolojik bir zamana göre belirlenmektedir. Aynı zamanda bu gelişme ve değişme,

⁹¹ Bedia Akarsu, *Çağdaş Felsefe* (İstanbul: Milli Eğitim Basım Evi, 1979), ss. 14-19.

⁹² A.e.

çizgisel zaman (lineer) içinde ileriye giden ve kesinlikle tersinmeyen (geri dönülemez) bir süreci ifade etmektedir.

Anthony Smith, pozitivist paradigmanın yedi temel parametreye dayalı olduğunu belirtmektedir. Birincisi bütünlüktür(holism). Burada önemli olan bütünün parçadan üstün olmasıdır. Her mevcut birim daha büyük bir bütünün bir parçasıdır. Bu yüzden incelemenin ilk amaç genel olan uygarlık, kültür ve insanlıktır. İkinci parametre ise evrenselliştir. Bu parametre, değişimin doğallığını vurgular. Değişim, uygarlıktan onu oluşturan alt birimlere kadar süreklilik arz etmektedir. Önemli olan bu akışın toplumsal düzen bağlamında nasıl yönünün değiştirileceğidir. Üçüncüsü, gizil güçtür(potentiality). Bu ilke değişimin içsel olduğunu vurgular. Değişim söz konusu birimin doğasından kaynaklanır. Toplumun kendisi daha başlangıçta ileriye atılımın tüm amaçlarını, bütün olanaklarını kendi içinde taşır.⁹³ Bu iç değişim ilkesi diyalektik felsefede karşıtların birliğine dayanan çelişki ilkesi ile ilintilidir. Başka bir deyişle, çelişki söz konusu birimin hareketinin dışında değildir, onun özüdür.⁹⁴ Dördüncüsü ise belirlenimciliktir (determinism). Buna göre, değişim kesinlikle tersinir değildir. Uygarlık her biri öncekinden daha kompleks olan belirli aşamalar dizisinden geçer. Beşinci parametre ise tedrici değişimdir. Başka bir deyişle, toplumdaki değişikliğin aşama aşama gerçekleşmesidir. Doğada kesintisiz birikerek çoğalan bir büyüme vardır. Bu bağlamda, devrim uzun zaman sürecinde değişme birikiminin en yüksek mantıksal noktası olarak görülebilir. Altıncısı, yönlemedir (directionality). Bir amaca yönelik ilerlemeyi ifade eder. Buna örnek olarak cemaat toplumundan cemiyet toplumuna geçişdir. Son parametre ise, indirgemeciliktir. Doğa ve uygarlık yönelişini sağlayan temel yasalar genel geçer olduğu için farklı yerlerdeki toplumsal şıçrayışlar benzer aşamalara tabidir.⁹⁵ Bu bağlamda, pozitivism aklın her şeyi çözebileceği ve aydınlatacağı görüşünün bir parçasıdır. Fakat pozitivism gibi büyük anlatılar zamanı dışlayan ve gerçekliği kendi yöntemlerine indirgeyen bir düşünce olarak sorunsallaştırılmaktadır.

Frankfurt Okulu kurucuları Tehodor Adorno ve Max Horkheimer pozitivismi bilgiyi saptırmakla eleştirmektedirler. Onlara göre, pozitivism sadece aklın yargılama

⁹³ Anthony Smith, *Toplumsal Değişme Anlayışı* (Ankara: Gündoğan Yayınları, 1996), s. 47.

⁹⁴ George Politzer, *Felsefenin Temel İlkeleri* (İstanbul: Sosyal Yayınları, 1997), s. 76.

⁹⁵ Anthony Smith, *A.g.e.*, ss. 47-48.

ve değerlendirmesine salık verirken, aynı zamanda gerçekliğin akıl referansı bağlamında saptırılmasını sağlamaktadır.⁹⁶

Ancak Alman düşünce geleneğini belirleyen diğer unsur ise ülkedeki siyasal dağınıklık olmuştur. Almanya toprağı üzerinde Prusya ve iki binden fazla prensliğin var olması merkezi devlet eksikliğinin bir göstergesi haline gelmiştir. Bu bağlamda Alman elitler, dile, kültüre, tarihe ve çok eski mitolojik olaylara gönderme yaparak tanımlanan soyut bir millet kavramını oluşturmuşlardır. Hans Kohn'a göre, ortada birliği sağlayan bir devletin eksikliği, Alman yazar, düşünür ve siyasal eylemcileri, milletin etnik ve dil bakımından mükemmelliğini vurgulamalarına ve övmelerine neden olmaktadır. Ona göre, Fransız ve İngilizler kendi üniter devletleri, hukuk sistemi, uzun hükümet geleneği ve vatandaşlık bağıyla oluşan siyasal milleti öne çıkarırken; Almanlar, klasik antik çağlara kadar uzanan dokunulmamış en saf ırkı temsil eden, en saf dili konuşan ve orijinal bir milletin varlığını vurgulamaktadırlar.⁹⁷

Alman romantik düşüncesinin oluşumunda, Johann Gottfried Herder'in millet ve otantiklik üzerine fikirleri önemli katkı sağlamıştır. Herder otantikliği vurgulamak için *volk* kavramını kullanmıştır. Bu kavram, basit bir şekilde bir ülkenin insanlarını değil, bağlantılı olarak belli bir dili, sanatı, kültürü, bir dizi lideri, dini ve birtakım gelenekleri üreten metafizik bir varlık olarak tanımlanmıştır. İnsanı ilgilendiren bu görüngülerin hepsi, insanların bireysel ürünü olarak değil, insanların ruhunun tezahürü ya da *vokgeist*'in yansıması olarak anlaşılmaktadır.⁹⁸ Bu geleneğin oluşmasında Almanları etkileyen, Avrupa'da iki büyük gelişme meydana gelmiştir. Bu gelişmeler, 1806'da Prusya'nın yenilgisi ve 1830 ile 1840 devrimlerinin yarattığı derin hayal kırıklığıdır.

Prusya'nın 1806'da Jenna'da Napolyon tarafından yenilgiye uğratılması mevcut olan birçok Alman kurumunun lağv edilmesini getirmiştir. Özellikle Fransızlar kendilerine göre yeni bir yönetim sistemi kurarak orduyu etkisizleştirmişlerdir. Fransız işgali, Prusya ve güneydeki diğer prenslikler arasında sürekli çatışmaların yaşanmasını ve "rencide edici" aşağılanmışlık duygusunu yaratmıştır.⁹⁹ Böyle bir ortam, Alman

⁹⁶ Theodor W. Adorno and Max Horkheimer, *Dialectics of Enlightenment* (New York: Verso, 1997), s. 25.

⁹⁷ Hans Kohn, *Prelude to Nation-States: The French and German Experience: 1789-1815* (Princeton N.J.: Van Nostrand Co., 1967), s. 255.

⁹⁸ K. R. Minogue, *Nationalism* (New York: Basic Books, 1967), s. 57.

⁹⁹ Agatha Ramm, *Germany 1789-1919: A Political History* (London: Methuen, 1967), s. 362.

elitler arasında otantikliğin/yerliliğin yüceltilmesi için kültür, millet, ruhun iradesi gibi göndermelerin sıklıkla kullanılmasını hızlandırmıştır.

Bununla birlikte, 1830–1848 yıllar Avrupa’daki toplumsal değişim (devrimler) yönündeki hareketlerin kral-aristokrat-muhafazakarlar ittifakı tarafından eski düzenin (ancien regime) yeniden tesis edilmeye (restorasyon dönemi) çalışıldığı bir dönemdir. Bu dönem gelişme ve ilerleme fikirlerinin sekteye uğrayabileceğini göstermiştir. Başka bir deyişle, 1848’deki liberal ve sosyalistlerin değişim yönündeki toplumsal mücadelelerinin Fransa’da kral olan Louis Bonaparte tarafından dengelenmesiyle Almanya’da gelişim ve değişime olan inancı büyük bir hayal kırıklığına uğratmıştır.

Bu noktada her iki gelişme de, Batı’nın (Fransa) akli sayesinde hem gerçekliği anlamada hem de değişimi sağlamada yeterli bir etken olmadığı kanaatini güçlendirmiştir. Onun yerine insanın iradesi ve göreceliliğin koyulması gerektiğini savunan Alman Romantizminin felsefi tavrı giderek daha fazla olayları çözümlenmeye başlanmıştır. Aynı zamanda Hegel Tarih Okulunda, her toplumun kendine ait koşulları ve gelişme çizgisi olduğunu söyleyen pozitivist görüşün karşısına fenemolojiyi koyarak Alman geleneğine kaynaklık etmiştir. Başka bir deyişle, bütünselci/kapsayıcı paradigmlar, toplumların kendine has geleneklerini, göreneklerini, siyasal ve ekonomik yapılarını yadsımaktadır. Böylece, “uygarlığın” homojenleştirici söylemine karşı “kültür” söylemiyle farklılıkları ifade eden bir düşünce halini almıştır. Norbert Elias uygarlık ve kültür kavramları arasındaki gönderme farklılığını şöyle ifade etmektedir:

“Uygarlık bir süreci ya da en azından bir sürecin sonucunu anlatır. [Uygarlık] Sürekli hareket halinde bulunan daima ileriye gitmeyi işaret eder ve uluslar arasındaki farklılıkları görmezden gelir. Kültür kavramı ise halkların ulusal farklılıklarını içeren sanat yapıtları, dini ya da felsefi sistemler gibi insan ürünlerine işaret eden dışlayıcı bir konuma sahiptir.”¹⁰⁰

Romantikler, Batı’nın bilimi, teknolojisi ve epistemolojik evrenselliğini ifade eden uygarlığın tikel bir yaşantı biçimi ve Avrupa merkezci bir felsefe olduğunu varsayarak

¹⁰⁰ Norbert Elias, *Uygarlık Süreci I* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2000), s. 75.

eleştirmektedirler. Bu tartışma ve ayrışma, Batı'nın akıl ve bilgi felsefesinin bir eleştirisi olarak oksidentalizme düşünsel ve metodolojik araçlar sunmaktadır.

2.3.Afro-Amerikan tepkisel düşüncesi

Bir diğer düşünsel kaynak ise Afro-Amerikan düşüncesidir. Afro-Amerikan düşün ve siyaset hareketi, 19. yüzyılın başına kadar geri götürülebilir. Marc Ferro'ya göre, Amerikalılar 1783 yılında bağımsızlıklarını kazanırken, kendi yanlarında mücadele eden siyahların talepte bulunacaklarını düşünmemiş olduklarını savunmaktadır.¹⁰¹ Bu yüzden, ona göre, düş kırıklığına uğrayan Afro-Amerikalıların büyük çoğunluğu İngilizleri desteklemiştir. Bunun üzerine Thomas Jefferson Afro-Amerikalıların durumu üzerine stratejiler ortaya koymuştur. Jefferson ve arkadaşları onların Afrika'ya geri dönmesi fikri üzerine tartışmışlardır. Nitekim 1816 yılında Amerikan sömürge toplumu kurumu yardımı ile binlerce kişiyi Afrika'ya göndermeyi başmışlardır. Zorla göç ettirilenler Afrika'da döndüklerinde Liberya'yı kurmuşlardır.¹⁰²

Yüzyılın ilk çeyreğinde Karayip, kuzey Amerika, Britanya ve Afrika'dan gelen elitler pan-Afrikanist konferansını toplamışlardır. Toplantıda katılımcılar, İngilizlerin güney Afrika ile ilgili olan politikasını, kuzey Amerika'da yürütülen ayrımcılığı yargılamışlardır. Daha sonra W.E.B.Du Bois ve Marcus Garvey önderliğinde Jamaika, Sierra Leone, Liberya, Natal, Haiti, Etiyopya'nın katılımıyla pan-Afrikanist dernek kurulmuştur. Bu durum, Afrika'daki eski krallıkların arasındaki savaş ve sömürge döneminin toprak bölünmesine rağmen, aynı zamanda Amerika'ya göç etmiş bu farklı etnik kökene bağlı insanların zihninde bir Afrika imgesinin oluşmasını sağlamıştır.¹⁰³

Afro-Amerikalı düşünce iki düzlemdeki gelişmeye göre toplumsal karşı duruş haline gelmektedir. İlk düzlem, Batı bloğu içinde bulunan az gelişmiş ülkelerin sömürsüzleşme hareketi ile üçüncü dünyadan milyonlarca insanın Batının gelişmiş kent merkezlerine göç etmesidir. Bu göç hareketi, yerleştiği ülkede büyük toplumsal değişimler yaratmıştır. Bu süreç, tartışmalı biçimde kimilerince çevrenin merkezi

¹⁰¹ Marc Ferro, *Sömürgecilik Tarihi* (İstanbul: İmge Yayınları, 2002), ss. 422-26.

¹⁰² A.e.

¹⁰³ A.e.

sömürgeleştirilmesi (*reverse colonisation*-tersine sömürgeleştirme) olarak değerlendirilmiştir. Farklı kültürel tasarımlar, post-kolonyal küresel kentlerde iç içe ve karşı karşıya gelmişlerdir. Bu iç-içelik ve/veya karşı-karşıyalık ilişkisi, grupların ve bireylerin kimliklenme süreçlerinde farklılıkları ön plana çıkarma ve bu farklılıkları tözselleştirme eğilimini de beraberinde getirmiştir.¹⁰⁴ Bu dönemde farklı kültürel ve sosyal tasarımların karşı karşıya gelmesi (çoğunluk ve azınlık gibi) sonucunda, nasıl bir arada yaşanabilir sorusu yanıt aranmıştır. Çoğunluk ülkesinde azınlık konumunda bulunan göçmenler, devletin kaynaklarından yararlanma kanallarının kapalı olmasından dolayı, “etnik siyaset” yoluyla haklarını ve taleplerini dile getirmişlerdir.¹⁰⁵ Bu durum devletin azınlık grubuna uyguladığı bütünleştirici/asimilasyonist politikalarla radikalleşerek ırkçı söylemlerin gelişmesine katkı sağlamıştır.

1915–1935 yılları arasında etkili çalışmalarıyla ön plana çıkan Chicago Okulu, Amerika’nın asimilasyoncu siyasetini kent uzamı ve toplumsal hareketlilik bağlamında sosyolojik temellerini ortaya koymaya çalışan ilk akademik yapılanmadır. Bu okul, Amerikan demokrasi geleneğinde ilk defa iki olgu arasındaki çelişkiyi tartışmıştır: insanların, kendi kökenlerindeki tarihsel ortaklaşmalara sadık kalma özgürlüğü ile yeni uluslarına tam anlamıyla katılma imkânı.¹⁰⁶ Bu bağlamda, sosyolog Robert Ezra Park, yenedünya ya gelmiş göçmenlerin bir dizi aşamadan geçerek ev sahibi toplumla özdeşlemelerini anlatan “ırk ilişkileri çevrimi” kuramını geliştirmiştir. Bu kurama göre, geri dönülmeksizin önce temas kuruluyor, sonra gruplar arasında rekabet ilişkisi yaşanıyor, bu durum çatışmaya dönüşüyor, daha sonra gruplar arasında uyarlanma ya da uyum sağlama evresi görülüyor ve nihayet asimilasyon sağlanıyordu.¹⁰⁷ Asimilasyon, ona göre, birbirinin içine geçme ve kaynaşma sürecidir. Bu süreçte kişiler ve gruplar başka kişilerin ve başka grupların anılarını, duygularını ve tutumlarını öğrenirler. Kendi deneyimlerini ve tarihlerini paylaştıkça ortak bir kültür yaşamında onlarla bütünleşirler.¹⁰⁸

¹⁰⁴ Ayhan Kaya ve Emre Işık, “Giriş”, *ToplumBilim*, 2001, 14, ss. 9-17. Yaşanan bu süreç, çevrenin merkezi sömürgeleştirilmesi (*reverse-colonization*) olarak da tanımlanır.

¹⁰⁵ A.e..

¹⁰⁶ Dominique Schnapper, *Sosyoloji Düşüncesinin Özünde Öteki ile İlişki* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, çev:Ayşegül Sönmezay, 2005), s. 201.

¹⁰⁷ A.e., ss. 202-204.

¹⁰⁸ A.e.

Ancak Park'ın asimilasyonun tersinmez bir şekilde aşamalardan geçerek meydana gelmesi kuramına karşı, Afro-Amerikalı sosyolog olan Franklin Frazier tarafından eleştirilmektedir. Ona göre, Avrupa kökenliler Amerikan toplumuna gerçekten asimile olurken farklı ırklardan gruplar söz konusu olduğunda çevrim, asimilasyonla değil, birbirinden ayrı iki toplumsal sistemin oluşmasıyla tamamlanmaktadır. Her bir sistem kendi toplumsal kurumlarını geliştirir ve birbirlerine karışmaksızın kentin farklı mahallelerinde yaşarlar. Her ne kadar Afro-Amerikalılar Amerikan kültürü ile temasa geçse de, aynı ölçüde Amerikan toplumuna asimile olmamışlardır.¹⁰⁹ Bu bağlamda Frazier, Afro-Amerikalıların maruz kaldığı ırk ayrımından dolayı onların Amerikan toplumuna asimile olma sürecinin çok sancılı olacağını belirtmektedir.¹¹⁰

Frazier'ın diğer eleştirisi Afro-Amerikalıların homojen bir grup olarak ele alınmasıdır. Ona göre, Afro-Amerikalılar kendi içinde sınıfsal temele göre bölünmektedirler. Burjuvalaşmış Afro-Amerikalılar tıpkı “beyaz Amerikalılar” (White Anglo Sakson Protestan) gibi, ekonomik araçları kullanarak hem kendi toplumlarını sömürmekte hem de Wasp'ların Afro-Amerikalıları aşağılamak için oluşturdukları bütün davranış, değerler ve önyargı sistemlerini taklit ederek kendi toplumlarına nefret ve öfkeyle bakmaktadırlar. Bu bakış, kendilerini ekonomik olarak onlardan daha düşük seviyede olan diğer Afro-Amerikalılardan ayırarak kendilerinin farklı olduklarını hatırlatan aşağılık kompleksi mekanizmasını sergilemektedir.¹¹¹ Afro-Amerikalıların kendi içinde farklı çıkarılara göre bölünmesi, Amerikan toplumu ile bütünleşmesini daha karmaşık hale getirmektedir.

Michael Smith ise, Amerikan toplumunu “katı çoğul toplum” olarak tarif etmektedir. Çoğul toplumun temel özelliği, etnik ya da ırksal her parçanın, özgül kurumlar ve işleyiş biçimleriyle donanmış kendi kamusal alanını geliştirmesidir. Bu parçalar karşılıklı olarak birbirini dışlayan, özerk ve karşıt kesimlerden meydana gelmektedir.¹¹² Buradan yola çıkarak Smith, Amerikan toplumundaki etnik gruplar için bütünleşme modelleri önermektedir. Bütünleşme modeli, yurttaşlık ilkesine dayanan herkesin eşit bir şekilde kamusal alanda Avrupa kökenli toplumların yasa ve devlet karşısında aynı hak ve görevlerden(egitim, sağlık, ulaşım) yararlandığı bir modeldir.

¹⁰⁹ A.e., s. 324.

¹¹⁰ A.e., s. 325.

¹¹¹ Franklin Frazier, *Black Bourgeoisie* (NewYork: Free Pres, 1997), ss. 130-146.

¹¹² Schnapper, *A.g.e.*, s. 247.

İkinci model, bir grubu kapsayıp diğerlerini dışlayan farklılaştırıcı modeldir. Bu modelde, Afro-Amerikalıların toplumun temel kurumlarına özgür ve eşit katılım hakkından dışladıkları ileri sürülmektedir. Sonucu model ise, her grubun kendi hukuk ve düzenleme sistemini kabul eden “parçalı model” genelde Amerika’da Kızılderililerinin yasal ve toplumsal haklardan izole olmasını yansıtmaktadır.¹¹³

İkinci düzlem ABD’de gettolaşma süreci bağlamında uzun yıllar Afrikalı Amerikalı insanların dışlandığı bir politik ortama karşı, sivil haklar ve toplumsal anlamda sisteme katılım mücadelesidir. 1920’lerdeki ırkçılığı ve ayrımcılığı eleştiren Harlem Rönesansı’dan etkilenen bu eğilim, daha sonraları sömürgeleşme düşüncesini benimseyerek “Beyaz Anglo-Sakson Protestan” kimliğinin evrenselliğini eleştiren bir düşünce hareketi olarak olgunlaşmıştır. Bu bağlamda teorik geçmişi daha iyi anlamak için Harlem Rönesans’ına bakmak gerekmektedir.

Harlem Rönesans’ı, endüstrileşme Güney’in kırsalından Kuzey’in kentine göç eden Afro-Amerikalıların, zamanla W.E.B.Du Bois ve Marcus Garvey’in liderliğinde oluşturdukları entelektüel bir harekettir. Hareket kültür, sanat, şiir, edebiyat alanında Afro-Amerikalıların öz güvenini, öz saygısını, ruhunu ve kimliğini Afrika’nın sözlü kültürüne ve bütünselciliğine vurgu yaparak bilinçlenmeyi sağlamayı amaç edinmiştir. Ayrıca bu hareket, çoğunluk beyaz toplumun ırksal şiddetle oluşan sosyal ve siyasi eşitsizliklere ve ayrımcılıklara karşı bir duruştur.¹¹⁴ Harlem entelektüelleri, sosyal ve siyasi sorun olarak kendi kimliklerinin tanınması bağlamında bazı sorulara cevap aramışlardır: Siyahlık sadece bir rengin ifadesi midir, yoksa bir zihinsel bakış mıdır? Afro-Amerikalı entelektüel hareket kendine özgün sanatsal ürünler veren bir kültürel hareket midir, yoksa Avrupalı eğilimleri taklitmi etmektedir? Afro-Amerika kültürünü barındıran bu güçler “Yeni Negro” hareketine ne derece esin kaynağıdır?¹¹⁵

Du Bois, 20. Yüzyılın başlarında Afro-Amerikalıların yaşadığı ırkçı ve ayrımcı siyaset ve toplumsal önyargı gibi konuları analiz edip çözüm önerileri sunan Afro-Amerikalı bir sosyologdur. 1910’da yaşanan ırkçı ayrılıkçığın yarattığı şiddetin sadece siyasi hak talebiyle çözülmeyeceğini düşünen birkaç entelektüelden biri olan Du Bois,

¹¹³ A.e., s. 248.

¹¹⁴ Nathan Irvin Huggins, “Introduction”, Nathan Irvin Huggins, *Voices From The Harlem Renaissance* (Oxford:Oxford University Press, 1994), ss. 3-13.

¹¹⁵ A.e.

toplumsal temelli iktisadi örgütlenmeyi önererek “Renkli İnsanların İlerlemesi için Ulusal Birlik”i(*National Association for the Advancement of the Colored People*)¹¹⁶ kurmuştur. Ayrıca Du Bois, 1919’da Afrika kıtasının sömürgeleştirilmesine karşı beyaz Amerikan toplumuyla olan ilişkileri siyasi olarak eşit aktör seviyesine ulaştıracak açılımlar getirmek için Pan-Afrika Kongresinin düzenlenmesine de yardımcı olmuştur. Du Bois’e göre, her iki hareketin temel sebebi, gizlice gelişen çelişkinin ya da mücadelenin fiziksel renk farklılıklarına sahip insan toplulukları arasında olacağına inanmasıdır.¹¹⁷ Analizini dönemin terminolojisinde etkili olan “ırk” kavramını irdeleyerek oluşturur. Ona göre, dünya tarihi grupların, milletlerin ve hatta ırkların tarihidir. Du Bois, ırk nedir sorusunu şöyle cevaplamaktadır:

“Belirli mesajla iletilen ideal bir hedefin tasarlanmasını başarmak için gönüllü ya da şartlar gereği mücadele eden dil, kan birliği ile ortak tarih, gelenek ve tutkuları olan en geniş ailesel insan formudur”.¹¹⁸

Du Bois, dünya tarihini oluşturan ırkların arasında kana ve renge dayanan ciddi fiziksel farklar olsa da, bu farklılığı daha da derinleştiren manevi ve psikolojik farklar olduğuna inanmaktadır.¹¹⁹ Özellikle psikolojik fark, Du Bois’e göre, Afro-Amerikalıların hayatlarındaki en temel çelişki ya da arada kalmışlık olarak ortaya çıkmaktadır. Psikolojik farka dayanan bu çelişkiyi kendi cümleleriyle şöyle ifade etmektedir:

“Her yerde ondaki ikiliği hissediyoruz – bir Amerikalı, Bir Zenci, iki ruh, iki düşünce birbiriyle uzlaşmayan iki özlem; tek bir siyah bedende iki ideal çarpışıp duruyor, onu yırtılmaktan alıkoyan da inatçılığın gücü”.¹²⁰

¹¹⁶ Birliğin temelleri 1905’de on üç eyaletten gelen yirmi dokuz delegenin bir araya gelerek oluşturduğu “Niagara Hareketi”dir ki, Afro-Amerikalıları birlikte mücadele etmeye yönelten ilk kurumsal harekettir. Temel amaçları ise, a) ifade özgürlüğü ve eleştirel ifade, b) özgür bir yayın imkânı, c) Afro-Amerikalılara oy hakkı, d) toplumda renk ve ırka dayalı kast ayrımcılığını ortadan kaldırmak, e) kardeşlik duygularını canlandırmak, f) hiçbir sınıfın ve ırkın tekeline dayanmayan en yüksek ahlaki değere sahip insan uygulamalarını tanımak, g) işçilerin saygınlığına inanma, h) bu idealleri gerçekleştirecek akıllı ve cesur bir liderlik makamı yaratmaktır. Bkz: James Weldon Johnson, “From Black Manhattan”, Nathan Irvin Huggins, *Voices From The Harlem Renaissance* (Oxford: Oxford University Press, 1994), s. 60.

¹¹⁷ Kwame Anthony Appiah, “The Illusions of Race”, Emmanuel C. Eze, *African Philosophy An Anthology* (GB: Blackwell publishers, 1998), ss. 275-291.

¹¹⁸ W.E.B. Du Bois, “The Conservation of Races”, P.S. Foner, *W.E.B. Du Bois Speeches and Addresses 1890-1919*, (New York: Pathfinders Press, 1970), ss. 73-85.

¹¹⁹ A.e.

¹²⁰ W.E.B. Du Bois, *The Souls of Black Folk*, (USA: Kessinger Publishing, 2004), s. 3.

Bu çelişkiden kurtulmak için ona göre, Afro-Amerikalıların kendi özgül medeniyetlerine, dayanışmalarına ve kimliklerine katkı sağlamaları gerekmektedir.¹²¹ Du Bois, Afro-Amerikalıların siyasi haklarını kazanana kadar düşünsel ve ekonomik kapasitelerini geliştirmelerinin önemli olduğuna inanmaktadır. Mesleki nitelikleri kazandıkları, sağlıklı bir iktisadi temel oluşturdukları ve yasalar karşısında saygılı olduklarında beyazlar zaten seçim hakkını tanımak zorunda kalacaktır. Ona göre, bunun sebebi, politik haklar ile ekonomik bütünleşme, her zaman toplumsal anlamda önyargıların ve eşitsiz yapıların ortadan kalkmasını gerektirmez.¹²² Bu tezi, çağdaş Marcus Garvey kesinlikle reddetmektedir.

Garvey siyah ırkın değerini yücelterek sömürge öncesi dönemde yaşamış olan büyük krallıkların mirasçısı olacak Pan-Afrikanist bir imparatorluğunun yeniden kurulması gerektiği düşüncesini ileri sürer. Fakat Garvey, Du Bois'in Pan-Afrika konferansı ve NAACP hareketini uzun vadede etkisiz kılan örgütler olarak değerlendirmektedir. Bu durumu şöyle ifade etmektedir:

“Biz inanıyoruz ki, kongrenin ilhamı beyaz ırk ile dostluk ilişkileri kurarak siyah ırkın kendi yaşam alanında özgürleşmesine olan his, inanç ve duyguların altını oymaktadır. Çünkü bu kongre iki karşıt ırkın karışımını engelleyen hiçbir eylemde bulunmamaktadır... Du Bois ve onun örgütü siyahların gelişmesine yönelik uygulama içinde olmayan, sadece beyaz ırk ile eşit sosyal koşullara sahip olmak için bencilce bir davranış içindedir”.¹²³

Garvey'e göre, Pan-Afrika kongresinin, Amerika'daki Afrikalıların, Afrika'ya iklimin çok sıcak olmasından dolayı dönemeyeceğini savunan bir siyasi yapılanma olduğunu iddia etmektedir. Kongredeki elitler, Afro-Amerikalıların kendi varlıklarını ancak beyaz adamın ülkesinde kurup geliştirmesini savunmaktadırlar. Böylece, Garvey'e göre, bazı yüzeysel entelektüeller, siyahların(Amerika, Karayip, Batı Hindistan) ulusal devletini ya da “ırk”a dayanan imparatorluğunu kendi ana

¹²¹ Du Bois, *A.g.e.*, “The Conservation of Races”, ss. 73-85.

¹²² Schnapper, *A.g.e.*, s. 319.

¹²³ A. Philip Randolph, “Garveyism”, Nathan Irvin Huggins, *Voices From The Harlem Renaissance* (Oxford: Oxford University Press, 1994), ss. 27-35.

topraklarında kurmalarına gerek kalmadığını savunarak Afrika hakkındaki eski hikâyelerin olumsuz önyargıları yeniden üretilmesine katkı sağlamaktadırlar.¹²⁴

Bu bağlamda, Garvey, “Afrika Afrikalılarıdır” söyleminden hareketle 1917’de “Evrensel Siyah Kalkınma Birliği”ni (*UNIA: Universal Negro Improvement Association*) kurmuştur. Bu kurum, Afro-Amerikalıların, Batı Hindistan bölgesinde yaşayanların(Trinidad ve Tabacco) ve Afrikalıların daha siyasal ve hızlı bir şekilde tek bir devlet altında kendi yönetimlerini tesis etmek için ekonomik programlar oluşturmaktadır. Birliğin genel amaçları ise, “ırk”ın ruhunu ve onurunu ilerletmek, yoksullara yardım etmek, zapt edilmiş “ırk”ı yeniden ıslah etmek, genç erkek ve kızların eğitilmesi için lise, kolej ve üniversiteler kurmak ve son olarak küresel ticari ve sanayi ilişkiler ağı oluşturup yönetmektir.¹²⁵ Garvey ileride Leopold Senghor’un negritude (zenciliğin karşı-ırkçılığı) hareketine ivme kazandıracaktır. Bu bağlamda kendinden başka hiç kimsenin, ne Avrupa’nın ne beyazların gerçek anlamda siyahlara yardım edemeyeceğini ve Afrika’nın şiddet olmadan hiçbir yere varamayacağını vurgulamaktadır.¹²⁶

Başka bir deyişle, bu düşünce, beyaz hâkimiyetinin aynılaştırıcı tavrına karşı Afro-Amerikalıların kültürel otantikliğini korumayı savunan, özgür vatandaş olmayı isteyen ve hatta Afrika’ya dönmeyi talep eden insanların tavırlarını barındırmaktadır. Ancak bu düşünceler, çoğunluk/beyaz Amerikalıların ırkçı tavırları ve düşünceleri sayesinde radikalleşerek ırkçı söylem üretmeye başlayan bir düşünce halini almıştır. Cornell West bir sosyal oluşum olarak tersine-ırkçılığı şöyle tanımlamaktadır:

“...siyah rol modelin formülü, Amerikan yaşamında yoğun bir şekilde artan yabancı düşmanlığı eğilimini ve siyah Amerika’daki sessizce meydana gelen çirkin otoriter uygulamaları yansıtan siyahlığın katı atasal savunmasına dayanır...”¹²⁷

¹²⁴ Marcus A.Garvey, “Africa For The Africans”, Nathan Irvin Huggins, *Voices From The Harlem Renaissance* (Oxford: Oxford University Press, 1994), ss. 35-41.

¹²⁵ <http://www.unia-acl.org/info/historic.htm>

¹²⁶ Ferro, *A.g.e.*, ss. 422-426.

¹²⁷ Cornell West “Moral Reasoning versus Racial Reasoning”, Emmanuel C. Eze, *African Philosophy An Anthology* (Great Britain: Blackwell Publisher, 1998), ss.155-161.

Böylece beyaz Anglo-Sakson Amerikalıların ötekileştirdiği Afro-Amerikalılar özcü yaklaşımların tanımlamaları sayesinde özne konumuna yükselerek beyaz Anglo Sakson kitleleri “öteki” haline getirmektedir. Bu görüşü, Afrikalı entelektüel olan Senghor, evrenselci söylemle birleştirip Doğu ve Batı dünyaları eksenine oturtarak şöyle ifade etmektedir:

“Avrupa’nın geleneksel felsefesinin ... özünde durağan, nesnel, ikilikçi olmasına, ayırım ve karşıtlığa, yani analiz ve çatışmaya karşılık; Afrikalı, dünyayı, sergilediği çeşitli yaşam biçimlerinin ötesinde, sentez peşinde koşan, hareketli ve benzersiz bir gerçeklik olarak kavrar”¹²⁸.

Ona göre, tarihin her evresinde olan manevi bir durum olan ırk farklılığı ve bilinci, tarihsel olarak belirli kalıba sokulmuş insan gerçekliğinin somut ifadesidir. Bu bağlamda zencilik hareketi (negritude) siyah dünyanın kültürel değerlerinin bir toplamından oluşmaktadır.¹²⁹Bu düşünsel tavır, beyaz Anglo-Sakson Amerika ve Avrupalıların ürettiği tüm insanlık için geçerli evrensel yasa ve bilgi sistemlerini bir “etno-felsefe” olarak tanımlamaktadır. Bu bağlamda dışlanmış ve hor görülmüş “öteki”nin, “özne”yi (beyaz batı) tanımladığı Afro-Amerikan düşüncesi, modernitenin kavramları tarafından üretilmiş “Batılı gibi olmayanların” düşüncesi olarak oksidentalizm içinde bir “karşı duruş” olarak düşünülebilir.

Afro-Amerikalı düşünürlerin, Avrupamerkezci bilgi kategorileri olan ırk, toplum, farklılık gibi kavramları eleştirmelerine rağmen, kendi tezlerini ya da bakış açılarını doğrulamak için ikili karşıtlık mantığı kullanarak aynı düşünsel evreni yeniden olumlayan bir tavır içindedirler. Bu durum “aydınlanma karşıtı aydınlanma” olarak tıpkı ötekine rağmen ya da onun üzerinden üretilen bir ikiliği andırmaktadır. J.P.Sartre bu durumu “ırkçılık karşıtı ırkçılığı”¹³⁰ olarak tanımlamaktadır.

Sonuç olarak, gerek oryantalizmin bilgi-güç ekseninde kurguladığı ben ve öteki tanımlaması, gerek Alman Romantizminin Batı düşünsel geleneği içinde pozitivist evrenselliğe yönelttiği kültürelci eleştiri ve gerekse Afro-Amerikan düşüncesinin

¹²⁸ Leopold Senghor, “Negritude: A Humanism of the Twentieth Century”, P.Williams and L. Chrisman, *Colonial Discourse and Postcolonial Theory* (NewYork: Columbia Universty Press, 1994), s. 30.

¹²⁹ A.e.,ss. 27-35.

¹³⁰ Appiah, *A.g.e.*, ss. 275-291.

modernizmin bilgi elde ediş süreçlerinin etnik/tikel bir düşünce olduğuna dair söylemi, oksidentalizmin bir düşünsel alan olarak oluşmaya başladığının göstergeleridir. Bu tartişmalar şığında teorik olarak özne ve ötekinin ne olduğuna ve nasıl kurgulandığına bakmak gerekmektedir.

BÖLÜM III

OKSİDENTALİZMİN ÖZNESİ VE ÖTEKİSİ

Ben ve öteki arasındaki ilişki günümüzde felsefeciler tarafından tartışılmaya devam ederken psikanalist sosyolog ve dil uzmanları düzlemlerinde de kavramsallaştırılmaktadır. Ben ve öteki'nin modern düşüncedeki tanımlaması Aristo mantığından gelen ikili karşıtlık temelinde şekillenmektedir. Descartes'in "düşünüyorum o halde varım" söylemi ikili karşıtlık ilkesinin iz düşümüdür. İkili düşünme sistemi, evreni her düzeyde ikiye bölen bir mantık ilkesidir. Dolayısıyla insan her şeyi, şey ve değil'i ile kavrayabilmektedir.¹³¹ Sözgelimi, iyi-kötü, güzel-çirkin, siyah-beyaz gibi kesin ayrımları ifade etmektedir.

Öteki hakkında çeşitli yaklaşımlar mevcuttur. Fuat Keyman ve R.S.Khare'in çalışmalarından yola çıkılarak beş ayrı "öteki" yaklaşımından bahsedilebilir¹³²:

Ampirik/Kültürel nesne olarak öteki: Öteki, hakkında bilgi toplanılarak anlaşılabilir bir nesne olarak görülür. Böylece öteki nesnel gerçeklere dayanarak açıklanmaktadır. Modern olan Batılı dünya ile geleneksel olan geleneksel Doğu arasında kurulan modernizasyoncu ve iki kutuplu görüşü niteleyen özcülüğün bir sonucu olarak öteki, ne olduğundan çok ne olmadığı ile tanımlanmaktadır. Ötekinin var oluş şekli, modern öznenin sahip olduğu her şeyin eksiliğini gösteren bir kültürel nesnedir. Böylece, batılı özne akıl kategorisiyle ötekini tanımlayarak onu aşağı bir konuma yerleştirmektedir.

Varlık olarak öteki: Burada öteki benliğin oluşum sürecine katkıda bulunan ve modern kimliğin anlaşılmasındaki gözükmeyen gönderim noktasıdır. Bu varoluşçu söylem, ötekini tarihsel alana yerleştirerek "özne"nin kurgulanmasını sağlamaktadır.

¹³¹ William H. Newton-Smith, *Logic: An Introductory Course* (New York: Routledge, 1994), ss. 82-83.

¹³² Fuat Keyman, "Farklılığa Direnmek: Uluslar arası İlişkilerde Öteki Sorunu", Fuat Keyman, Mahmut Mutman, Meyda Yeğenoğlu, *Oryantalizm, Hegemonya ve Kültürel Fark* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1999), ss.76-78; Fuat Keyman, "Edward Said ve Bir Modernite Eleştirisi Olarak Oryantalizm", *Uluslararası Oryantalizm Sempozyumu* (İstanbul: İ.B.B.Kültürel ve Sosyal İşler Daire Bşk.Kültür Müd.Yay., 2007), ss. 119-131 ve R.S.Khare, "The Other's Double-the Anthropologist's Aracked Self: Notes on Cultural Representation and Privileged Discourse", *New Literary History*, 1992, 23, ss. 1-23.

Söylemsel olarak öteki: Öteki çeşitli söylem ve kurumlar tarafında inşa edilmiş bilgi nesnesini ifade etmektedir. Doğulu öteki Avrupa maddi uygarlığının ve kültürünün ayrılmaz bir parçası olarak işlev görmektedir. Özellikle aydınlanma döneminde Doğu'yu keşf etme bağlamında onun üzerinde temsiliyet kuran oryantalizm buna örnek teşkil etmektedir.

Farklılık olarak öteki: Sömürge ve sömürge sonrası toplumlardaki yaşanan homojenleştirmeye karşı tikel kültürel ortaklaşmaların etnik veya ulusal eksende farklılaşmasını ifade etmektedir. Bir başka deyişle, var olabilmek için evrensel karşı etnik ve yerel kültürlerin farklılığı yüceltilmektedir.

Bu yaklaşımlar öteki hakkındaki çözümlenmeleri özetler nitelikte olup, ötekinin hangi koşullarda ve süreçlerde oluştuğu sorusuna yanıt verememektedir. Ayrıca bu ayrımları birbirlerinden tamamen bağımsız ve etkileşimsiz yapılar olarak görmemek gerekmektedir. Bu bağlamda ötekini anlamaya çalışırken öznenin nasıl kurulduğunu analiz etmek gerekmektedir. Psiko-analitik, ötekinin ve öznenin oluşum süreçlerini anlamada verimli yaklaşımlar olarak görülmektedir.

3.1.Öteki: Psiko-analitik, Toplumbilimsel, Dilsel ve Kültürel Yaklaşımlar

Genel olarak bu kısımda, psikanalitik, dil, söylem ve metinsellik bağlamında ötekinin değerlendirilmesi yapılacaktır.

Psikoanalitik açıdan ben-öteki arasındaki gerek çatışmacı gerek uzlaşmacı ilişkisine bakmak gerekirse, ilk olarak Jacques Lacan'ın "çocukluk dönemi teorisi" incelenebilir. Lacan'a göre, çocuğun kimliğini oluşturmasında hayali ve sembolik olmak üzere iki düzen veya düzey etkili olur. Pre-oedipal olarak adlandırılan "hayali düzen" birinci sosyalleşme dönemi başlamadan önce, çocuk annesinin bir parçası ya da uzantısı olduğu ve annesi ile kendi bedeni arasında fark görmediği bir bütünlüğü vurgulayan düzendir. Başka bir deyişle, pre-öedipal düzende anneye ait meme, dudak, deri gibi parçaların/nesnelerin bitmek tükenmez bir şekilde çocuk tarafından istenildiği

düzendir.¹³³ Hayali düzenden sembolik düzene geçişi sağlayan “ayna aşamasıdır”. Ayna aşamasında çocuk, ayna vasıtasıyla hem bedenini hem de aynaya yansıyanı görerek anneden farklı olduğunun bilincine varır. Ayna aşamasını Lacan kendi sözleriyle şöyle tanımlamaktadır:

“Ayna aşaması uzamsal özdeşlemenin etkisi altındaki özne için, parçalanmış beden imgesinden kendi bütünlüklü biçimine uzanan bir dizi fantezi imal eder”.¹³⁴

Bu aşamada bir yandan çocuk kendi bedeninin farkına varır ve aynadaki imajın kendisi olduğunu görmektedir. Öte yandan da hayatı boyunca kendini hep “öteki”nde arayacağı bir düzenin içine sokar. Başka bir deyişle, çocuk kendi bedenini bağımsız bir özne olarak kurgularken, annenin eksikliğini/yokluğunu hayat boyu hissedeceği psişik bir düzende kendini bulur. Böylece çocuk, hayali düzen içinde bulunan pre-öedipal ve ayna aşamalarından geçerek sembolik düzene erişir. “Sembolik düzen”e gelindiğinde, dil, imge, kültür, anlam, kurallar, değerler gibi ikinci sosyalleşme evresinin araçlarıyla çocuk sosyal düzene adapte edilir.¹³⁵ Burada toplumsal alanla olan etkileşim toplumun kurallarını ve değerlerini ego’ya kabul ettirmeye çalışan süper-ego’nun gelişmesini sağlar. Böylece bireyin kendi içinde egosal ben ve sosyal ben ayrışması meydana gelerek ayna aşamasında başlayan ötekilik derinleşmeye başlar.

Ancak simgesel düzen aynı zamanda, ayna aşamasında anne ile oluşturduğu bütünlüğün yıkılması sayesinde öznenin, kendi içinde sürekli bütünsel kimlik eksikliğine maruz kalmasını yaratmaktadır. Bu yüzden özne, sürekli eksikliği gidermek için çeşitli yollar arar. Bu düzeyde, kişi bitmek tükenmek bilmeyen kendini tanımlama arzusu içindedir. Bu eksikliği tatmin etmek için, kişi dünya aracılığıyla duyuşal ile cinsel ilişkilere girmeye, ulus, ırk ve politik parti gibi gruplara ait kimlikler edinmeye, kariyer yapmaya ve maddi şeyler biriktirmeye çalışır.¹³⁶ Simgesel düzende öznenin benliğini kurmak için kendi gibi ayrı ayrı var olan öteki ile ilişkiye girmesi gerekmektedir. Bu noktada, ben ve öteki olgularının açığa çıkmasında birey ve toplum

¹³³ Anthony Elliott, “Psychoanalysis and Social Theory”, Turner, Bryan, *The Blackwell Companion to Social Theory* (USA: Blackweel Publishers, 2000), s. 143.

¹³⁴ Jack Lacan, “The Mirror Stage as Formative of the Function of the I as Revealed in Psychoanalytic Experience”, *Ecrits: A Selection* (USA: W.W.Norton & Company, 2004), ss. 1-7.

¹³⁵ A.e., ss. 1-7, 8-30; ve Anthony Elliott, *A.g.e.*, s. 143.

¹³⁶ Nick Mansfield, *Öznellik:Freud'dan Haraway'e Kendilik Kuramları* (Aralık Yayınları, çev:H.Çetinkaya ve R.Durmaz, 2006), s. 63.

ilişkinin vurgulayan George Herbert Mead'ın "sembolik etkileşim" kavramına bakmak gerekmektedir:

"Kimlik özne ve toplum arasındaki etkileşim tarafından oluşturulur. Özne hala bir gerçek ben olan iç-merkez ya da öz"dür. Fakat kültürel dünyayla ve kimliklerle sürekli diyalog tarafından yeniden oluşturulur ve yeniden düzenlenir... Bu sosyolojik kavram, iç ve dış arasında, yani kişi ile kamusal arasındaki boşluğu dolduran köprü görevi görür."¹³⁷

Böylece özne, kendini dil yoluyla kültürel dünya ile etkileşime sokarak hem kendini hem de ötekini yaratmaktadır. Başka bir deyişle, özne ve toplum karşılıklı olarak etkileşim içinde olup birbirlerini yaratan süreçlerdir.

Öznenin, öteki ile ilişki dışında herhangi bir şahsiyet duygusu veya kimlik kazanması olanaksız hale gelmektedir. Şahsiyet sadece ilişki ve bu ilişkinin zemini olan dil üzerinden gelişir. Gerçekte, bir iletişim sistemi olarak dil imgesi, sürekli olarak bizden kaçan edebi ve sabit bir anlam önerisinde bulunan simgesel düzenin hilelerinden biridir. Dil, bize kimlikler öneren ve aynı zamanda onları bizden uzaklaştıran bulanık ve istikrarsız bir alan çizer.¹³⁸ Bu bağlamda dilin yazılı işaretler ya da seslerden oluşan "gösteren"(signifier) ile soyut kavramları ve somut nesnelere ifade eden "gösterilen"(signified) arasında oluşmuş bir "göstergeler sistemi" olduğunu açıklayan dilbilimci Ferdinand de Saussure'ye bakmak gerekmektedir. O, göstergeler sistemi olan dili şöyle açıklamaktadır:

"Dil göstergesi bir nesne ile bir adı birleştirmez, bir kavramla bir iletişim imgesini birleştirir. İtişim imgesi salt fiziksel nitelikte olan özdeksel ses değildir; sesin anlalsal izidir, duyularımızın tanıklığı yoluyla bizde oluşan tasarımdır. Duyumsaldır işitişim imgesi, bir başka deyişle, kavramın karşıtı olarak ele alındığı anlaşılmalıdır."¹³⁹

Ses ya da işaret ile onun öznedeki yansıması olan gösterge, insanlar arasındaki iletişimi meşru kılmaktadır. Ses ya da işaret imgesi olan gösteren, sistematik bir dünya görüşü içinde öteki gösterenlerle iletişim kurmaktadır. Başka bir deyişle, gerek öznenin

¹³⁷ Stuart Hall, "The Question of Cultural Identity", Stuart Hall, and T. Mcgregor, *Modernity and its Future* (G.Britain: Polity Press, 1992), s. 276.

¹³⁸ A.e., s. 65.

¹³⁹ Ferdinand de Saussure, *Genel Dilbilim Dersleri Cilt I, II* (Ankara: T.D.K.Yayımları, 1976), s. 60.

dili, gerek ötekinin dili kendi zihinsel izdüşümleri sonucunda oluşan yargılarla gerçekleşmektedir. Bu işaretleme bir düzlem ya da metin üzerinde gerçekleştiği için aynı zamanda ayrı olma bilincini ve tanımlamasını beraberinde getirmektedir. Bu bağlamda Gayatri Spivak'ın metinsellik kavramına bakmak gerekmektedir:

“Metinsellik kavramı daha önce işaretlenmediği varsayılan bir bölge üstünde yapılan dünyalaştırma işlemine bağlanmalıdır. Bunu söylerken asıl aklımda olan, bölgeleştirdiği dünyanın aslında önceden işaretlenmediğini varsaymak zorunda olan emperyalist projedir. Yani en basit kartografi düzeyinde ele alırsak, daha önce işaretlenmemiş olduğu varsayılan işaretlenmiştir. Demek ki bu dünyalaştırma bir metinleştirme, bir yapmadır; anlaşılacak bir nesne haline getirmediir”.¹⁴⁰

İşaretlemenin öznesi olan metinleştirme başka bir deyişle tanımlanmamış olanın, yani ötekinin tarihsel olmayan özne tarafından tanımlanmasını anlatmaktadır. Bu bağlamda, David Llyod, öznenin evrensel ve hakim olan bir pozisyonu olduğunu belirtmektedir:

“Egemen bireyin işgal ettiği konum özellikleri olmayan özne konumudur. Sınırsız özellikleri olan özne, belirlenmemiş ve işaretlenmemiş öznedir... evrenselliğini farksızlığı sayesinde elde eder: Bu özne herkesin yerine geçebilmesi, her konumu işgal edebilmesi, saf bir değişimsellik olması sayesinde her şeyi ve herkesi temsil edebilmektedir. Ötekiler tikel ve kısmi olduğu halde, bu özne evrensel olandır; bu özne kamu alanı için kurulmuş mükemmel ve tarafsız bir hakim konumdadır”.¹⁴¹

Helena Cixous'a göre “öteki”, Batılı öznenin geçmişten geleceğe oluşturduğu “aynı”nın dil hiyerarşisinin ayrılmaz bir parçasıdır. Öteki, bu Batı'nın aynılık dilinin dışında kesinlikle var olamaz ve kendini ifade edemez. Kendi cümleleriyle bu durumu Cixous şöyle ifade etmektedir:

“Asırlardır her şey tıpkılığın aynısı, öz benliğin ve onu sınırlandırmanın arasındaki ayrıma dayanıyor: böylece artık benim-kendi-iyimi tehdit eden öteki'dir. Nedir öteki? Eğer o gerçekten ötekiyse söylenecek bir şey yok; bu durumda o teorileştirilemez. Benden kaçır öteki. O bir başka yerdedir, dışarıda; tamamıyla öteki... o asla yatışmaz. Ama elbette tarihte

¹⁴⁰ Gayatri Spivak, “Criticism, Feminism and The Institution”, Sarah Haraysm, *The Post-colonial Critic: Interviews, Strategies and Dialogues* (NewYork and London: Routledge, 1990), s. 1.

¹⁴¹ David Llyod, “Race under Representation”, *Oxford Literary Review*, S. 13/1-2, 1991, s. 70.

öteki denen şey yatışan, diyalektik dairenin içine giren bir başkalıktır. O, aynının kendi ötekisine hükmettiği, onu isimlendirdiği, tanımladığı ve görevlendirdiği hiyerarşik olarak tertip edilmiş bir ilişkinin içindeki ötekidir”.¹⁴²

Aynılık, tarih dışına çıkmış ve boş bir evrensel metni işaretlemektedir. Bu bağlamda sömürgecilik de boş, doğal ve yazılmamış varsaydığı dünyanın dünyalaştırılmasından, başka deyişle dünyanın kurulmasından sorumlu olan metinleştirmedir.¹⁴³

Bu noktada sömürgeciliğin doğası ile ilgili bir değerlendirme yapmak özne ve öteki arasındaki ilişki biçimini anlamada önemli bir yer teşkil etmektedir. Sömürgeci daima, sömürüleninin medeni olmayan, insani değerlere sahip olmayan, aklın karşıtı olarak ya da batının kendisine ait gördüğü niteliklerin tersini atfederek kendi kimliğini olumlamaktadır. Parla’ya göre, sömürgeci söylemler, sömürge halklarını her zaman yok saymaktadırlar. Saymadıkları zamansa onları insanlık dışı yaratıklar olarak görmektedirler. Sömürgeciliğin en geniş anlamıyla tabanını oluşturan süreç, yani “ötekileştirme” zayıf olanın önce “öteki” olarak tanımlanmasını öngörür ki ezilebilsin, horlanabilsin ve sömürebilsin. Ötekileştirme, onu nesne haline getirip sürekli ötekiliğini tarif eden bir dil oluşturmasını gerekli kılmaktadır.¹⁴⁴

Güç ilişkisi tesisi açısından “işaretleme”, ayrıca fiziksel görüntüler üzerinden de anlamlı hale getirilebilmektedir. Sözelimi, beyaz ve siyahlık durumları hem renkleri ifade ederken hem de kültürel kodlardan toplumsal statülerin belirlenmesine kadar biz/onlar ayrımının kurulmasını kolaylaştırmaktadır. Bu bağlamda “beyazlığın” ne anlama geldiği konusunda Cemil Schick’e düşüncelerine bakmak gerekmektedir:

“Egemen Avrupa ve Avrupa Kökenli Amerikan kültüründe beyaz olmak malumu ilam gelir; beyaz olmayanların, görelî tuhafîlıklarıyla farklılaştıkları bir merkezdir beyazlık. İşaret edilmez ve söylenmez. Beyazlar kendilerini sorunsallaştırmamış ölçüt olarak görürler; bir ırka mensup olan başkalarıdır, beyazlar yalnızca insandır. Beyazlığın bu görünmezliği, bu saydamlığı,

¹⁴² Robert Young, *Beyaz Mitolojiler* (İstanbul: Bağlam Yayıncılık, 2000), ss. 11-12.

¹⁴³ Mahmut Mutman, “Oryantalizm Gölgesi Altında: Batıya Karşı İslam”, F. Keyman, M. Mutman ve M. Yeğenoğlu, *Oryantalizm, Hegemonya ve Kültürel Fark* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1999), s. 34.

¹⁴⁴ Parla, *A.g.e.*, s. 11.

beyaz olmanın toplumsal ve kültürel olarak hakim konumuyla yakından ilgilidir”.¹⁴⁵

Beyazlığın boş bir merkez olarak görünen alanda çıkarılması ile oluşan renklerin (batılı özne)kategorileştirilmesi özellikle Martinikli yazar Frantz Fanon tarafından nasıl içselleştirildiğini kendinden yola çıkarak anlatmaktadır:

“Beyaz adamın, bir ırk ve değer ayrımı dayatılmış eden bir üstün insan örneği olarak karşıma çıktığı, beni kolonize bir tipe dönüştürdüğü, tüm orijinal değerlerimi, tüm zenginliklerimi talan ediyor. Benim bu dünya da bir parazitten başka bir şey olmadığını ve bu yüzden kendimi süratle beyazların dünyasına adapte etmem, beyazların dünyasına uyarlamam gerektiğini haykırdığı, benim vahşi bir hayvan olduğumu, benim ve halkımın iyi cins pamuk ve şeker kamışı tarlalarını bereketlendiren uyurgezer gübre yığınları olduğumuzu ve dünyada bundan başka yapacak bir şeyimiz olmadığını söylediği günden beri bir beyaz olmamanın acısını çekiyorum”.¹⁴⁶

Ayrıca Fanon, beyazlığın toplumsal statülerde yüksekliği gösteren bir durum temsil etmesiyle birlikte bu insanların kendi yerel toplumlarına karşı da tıpkı sömürgecinin baktığı gibi bakmakta olduklarını belirtir:

“Bazı siyah derili insanlar için, beyaz ırktan biriyle evlenmek öteki her türlü kaygıyı aşan bir şeydir. Böyle bir evlilik onlar için dünyanın efendisi, siyah insanların yöneticisi durumundaki parlak bir ırkla denk sayılmak anlamına gelmektedir”.¹⁴⁷

Siyah derililerin bu bakış açısı, aşağılık kompleksinin bir göstergesidir. Bu noktada, Alexis de Tocqueville Afro-Amerikalıların aşağılanmışlıklarını kabullenmelerini şöyle dile getirmektedir:

“Zenciler, zalimlerin zevklerine boyun eğip onların görüşlerini benimsediler ve onları taklit ederek aralarına katılmaya çabaladılar. Daha doğar doğmaz kendi ırklarının, doğal olarak beyazlarından aşağıda olduğu söylendi, buna inanmazlık etmediler ve hep kendilerinden utandılar. Her bir özelliğe köleliğe dair bir iz buluverdiler. Kendilerinde ve eğer

¹⁴⁵ Irvin Cemil Schick, “Beyazlığın Tanımlanması Sürecinde Çerkez Güzeli”, *Toplumsal Tarih*, Kasım 2003, S.119, s. 70-78.

¹⁴⁶ Frantz Fanon *Black Skin White Mask* (London: Pluto Press, 1998), s. 97.

¹⁴⁷ A.e., ss. 71-72.

başarabilselerdi, büyük bir mutlulukla bütün benliklerini reddederlerdi”.¹⁴⁸

Başka bir deyişle, aşağılık duygusu sömürgecilik tarafından yerli toplumun kültürünü, ekonomisini, siyasetini her türlü yapısını yok ederek oluşan bir psikolojik süreçtir. Bu bağlamda, diğer Martinikli yazar Aime Cesaire’da kendi üzerinden toplumunun sömürgeciliğin yıkıcılığını şöyle betimlemektedir:

“Bana ilerlemeden, söz ediyorlar...iyileştirilen hastalıklardan, yükseltile yaşam düzeyinden ...bense içi boşaltılmış ve kültürleri ayaklar altında çiğnenmiş, el konulmuş topraklardan, katledilmiş dinlerden, heba edilmiş sanatsal harikalardan, olağanüstü imkanları ortadan kaldırılmış toplumlardan söz ediyorum. Ben tanrılarından, topraklarından, alışkanlıklardan, yaşamlarından, yaşamdan, danstan, bilgelikten koparılmış milyonlarca insandan söz ediyorum. Ben, içlerine kurnazlıkla korkunun aşılandığı, kendilerine aşağılık kompleksine sahip olmanın, korkuyla titremenin, diz çökmenin, umutsuzluğa kapılmanın ve dalkavukça davranmanın öğretildiği milyonlarca insandan bahsediyorum. Darmadağın edilmiş doğal ekonomilerden, tahrip edilen tarımsal mahsulden, kötü beslenmeden, yalnız metropolün yararlanacağı doğrultuda yönlendirilen tarımsal gelişmeden, ürünlerin yağmalanmasından, hammaddelerin yağmalanmasından bahsediyorum”.¹⁴⁹

Bu kompleks beraberinde dışlanmayı, değersizleşmeyi ve tarihin sadece nesne pozisyonunda olduğunu belirten beyaz öznenin algılamasını içselleştirilmesini getirmektedir. Bu bağlamda Cesaire “Zencilik” adlı şiirinin bir bölümde bu algılamayı şöyle dillendirmektedir:

“Onlar ki ne barutu ne pusulayı buldular
Onlar ki hiçbir zaman buhara da elektriğe de egemen olmayı
beceremediler,
Onlar ki ne denizleri ne gökyüzünü keşfettiler,
ama kendi köşelerinde acının yurdunu bilirler,
Onlar ki gurbetçilikten başka yolculuk bilmezler.
Onlar ki diz üstü gelip dizginleşmişlerdir.
Uzaklaştırıldılar ve Hıristiyanlaştırıldılar onlar
yozlaştırma aşılandı onlara
boş ellerin tamtamları

¹⁴⁸ Alexis De Tocqueville, *Democracy in America and Two Essays on America* (New York: Penguin Classics, 2003), ss.398-428.

¹⁴⁹ Cesaire, *A.g.e.*, ss.42-43.

ses veren acıların tamamları”¹⁵⁰.

Robert Young, ise sömürgeciliğin motorunun toprağın fiziksel olarak kendine mal edilmesi ve kültürel uzamın ele geçirilmesini sağlayan, siyah ve beyazın birbirine karıştığı bölgesel bir yazı makinesi olduğunu söyler. Ona göre, bu ele geçirilme oldukça girift süreçlerden geçmektedir. Kodların çözülmesi ve yeni kodların inşa edilme süreçleri kültürlerin birbiri üzerine kat kat konması ya da birbirleri üzerine tabakalaşması olarak meydana gelir. Kültürlerin bu iç içe konulması sömürgeci pratiklerin tekrarlanmadığını gösterir. Sömürgeleştirilen kültürler, sömürgeleştirilen bağlamlara yazıldığında her zaman farklı bir şeye tercüme edilir ve melezleşir. Bu yüzden de beyaz ama tam da beyaz olmayan çok biçimli sapkın kimlikler meydana gelir. Bu durum “parşömensele işaretleme” olarak tasvir edilmektedir.¹⁵¹

Homi Bhabha ise bu melezleşmeyi öteki kimliğin bir direniş stratejisi olarak görmektedir. Ona göre, sömürgeci ya da egemen özne kendini yaratır ve nesnesini tanımlarken öylesine ikircikli bir dil oluşturur ki bu ikircikli dille sömürülene ya da egemen olunana zorunlu olarak direniş alanları açmaktadır. Hatta öteki kendini nesneleştiren sömürgeciye onu taklit ederek de direnir. Taklit bile direniş dönüşebilecek bozgunculuk halini almaktadır. Böylece, özne-nesne, yapılandırılan-yapılandırılan ilişkisi bozulup melez ilişkiler ortaya çıkmaktadır.¹⁵²

Jack Derrida ise, öteki ile özne arasında eşit ilişki temelini kuracak değersiz kılma ile yerinden oynatma terimlerini stratejik olarak kullanmaktadır. Ona göre ikili bir yapı, terimlerden birini ayrıcalıklı kılarak bu terimin kendisini öteki’nden farklılaştırmasını mümkün kılar. Terimlerden biri tüm terimler sisteminden ayırt edilerek olumlu bir değer atfedilir. Bu ayrıcalıklı terim, “ötekini” kendisinin olumsuz ve kendisine ait olarak kabul etmediği tüm özelliklerin toplamı olarak kurmaktadır. İkili bir yapıda üçüncü bir terim veya iki terim arasında aracılık eden başka bir terim olamaz. Terimlerden birisine mantıksal öncelik ve olumlu değer atfedilirken, diğeri ilk terimin

¹⁵⁰ Aime Cesaire, *Boynu Vurulmuş Güneş: Seçilmiş Şiirler* (İstanbul: Artshop Yayıncılık, çev: Metin Cengiz ve Eray Canberk, 2006), s. 16.

¹⁵¹ Robert Young, *Colonial Desire: Hybridity in Theory, Culture and Race* (NewYork ve Londra: Routledge, 1995), ss. 173-5.

¹⁵² Parla, *A.g.e.*, s.12 ve Homi Bhabha “Of Mimicry and Man: The Ambivalence of Colonial Discourse”, Jonathan D. Culler, *Deconstruction: Critical Concept in Literary and Cultural Studies* (USA: Routledge,2003), ss. 211-220.

olumlu özelliklerinin yokluğuyla tanımlanmaktadır. Böylece ikinci terime kendi başına var olma hakkı tanınmaz; o, basitçe birinci terimin olumsuzlanmasıdır. Bu ikili yapı, iki aşamalı bir strateji ile yapı sökümü uğratılır. İlk aşama, değersiz kılınan veya ikincil konumdaki “öteki” terimin değerli kılınması için terimler arasındaki hiyerarşinin tersine çevrilmesidir. Ancak bu aşama güç ilişkilerini yıkmadığı için ikinci aşamaya ihtiyaç vardır. Bu da yerinden oynatma yöntemidir. Yerinden oynatma, ikincil terimin hakim olan terimin tam kalbine yerleştirilmesini gerekli kılar. Öznenin ötekine olan bağlılığı ancak yerinden oynatma ile mümkündür.¹⁵³

Emmanuel Levinas’a göre ise, öteki batı felsefesinin kendini onaylamasının bir aracıdır. Ona göre, batı felsefesi ego bilimi olup “öteki”nin aynı’ya indirgenme sürecini ifade eder. Bu ego bilim ise “özne”nin sürekli kendi içinde yaptığı yolculukların sonucunda geriye dönmesi olarak düşünülmektedir. Başka bir deyişle geleneksel batı felsefesi “öteki”ni anlamak için çevreye yaptığı yolculukların ardından daima çıktığı topraklara geri dönmeyi amaçlamaktadır.¹⁵⁴ Böylece döndüğü topraklardan elde ettiği akıl sayesinde ötekinide yanında getirmektedir. Öteki başkılığını şiddet kullanma yoluyla Batılı akıl tarafından aynılaştırılmış ve sömürgeleştirilmiştir. Başka bir deyişle, rasyonel birey kendi varlığını öteki üzerinden ve ötekine rağmen tanımlamak için var oluşsal savaş vermektedir.¹⁵⁵ Bu durumdan kurtulmanın yolu ise öteki ile özne arasında eşit temelde bir ilişki kurarak ötekinin yaşam alanına saygı duyarak gerçekleştirilebilmektedir. Levinas’a göre bu ilişkinin gerçekleşebilmesi ötekinin bakışıyla kendimizi algılamamıza dayanmaktadır. Bu yüzden ötekinden bakış, bireysel bilinçlenmenin ön koşulu olarak kabul edilmelidir.¹⁵⁶ Levinas bu bakışı şöyle örneklendirmektedir.

“Kökten bir şekilde düşünülüşünde yapıt[özne], aynı’nın başka’ya doğru hareketidir ve bu hareket asla aynı’ya geri dönmez. İthaka’ya dönen Ulysses mitinin karşısına, henüz bilinmeyen bir toprak için vatanını terk eden ve hizmetkârına

¹⁵³ Meyda Yeğenoğlu, *Sömürgeci Fanteziler: Oryantalist Söylemde Kültürel ve Cinsel Fark* (İstanbul: Metis Yayınları, 2003), ss. 16-17.

¹⁵⁴ Emanuel Levinas, “The Trace of the Other”, A. Lingis ve M. Taylor, *Deconstruction in Context* (Chicago: University of Chicago Press, 1986), s. 348.

¹⁵⁵ Ayhan Kaya, “Emmanuel Levinas ve Ötekinin Çıplaklığı Egoloji’den Idoloji’ye”, *ToplumBilim* (İstanbul: Bağlam Yayınları, 2001), S.18, ss. 167-173.

¹⁵⁶ Emmanuel Levinas, *On thinking of the Other* (London: Althone Press, 1998), s. 112.

oğluna bile bu başlangıç nokrasına geri götürmesini yasaklayan İbrahim'in öyküsünü çıkarıyoruz"¹⁵⁷.

Ben ve ötekinin birbirlerinin yerine geçerek birbirlerini algılamaları birlikte yaşama bağlamını güçlendirmektedir. Başka bir deyişle, birbirleriyle diyalog kuran özne ve öteki, ilişki süreci boyunca var oluşsal karşıtlıklar yoluyla kendi yaşam ve dünya hakkındaki görüşlerini birbirlerine dayatmamalarını sağlamaktadır. Böylece özne ve ötekinin karşılıklı eşit taraflar olarak konuşması her iki tarafın üzerinde aşkın kurallar koyacak "üçüncü alanı" meydana getirecektir. Bu görüş, Ortadoğulu entelektüellerin büyük bir kısmında(Arap ve İranlı)etkili olan oksidentalizm ile Batı'nın oryantalizm yoluyla imajların kurgulanması yerine eşit temelde bir üçüncü(konuşma) alanı yaratmaktadır. Bu alan, aşkın ve etik bir bakış içinde birbirlerinin varlıklarını ve farklılıklarını aynılaştırmadan kabullenmeleri için düşünsel bir açılım olarak sunulmaktadır.

Deleuze ve Guattari'de Levinas'tan farklı olmayarak Batı felsefesinin özne ve öteki ayrımı kurgulaması yerine ötekiliklerin var olduğu üçüncü alan için kök-gövde(rhizome) kavramını kullanırlar:

"Bir kök-gövdenin başlangıcı ya da sonu yoktur; her zaman ortadadır, şeylerin arasındadır, ara-oluştur, intermezzodur. Ağacın bir kökü vardır, fakat kök-gövde eşsiz bir birleşmedir. Ağaç "olmak" fiilini empoze eder, fakat kök-gövdenin dokusu "ve...ve...ve..." bağlacıdır...Orta hiçbir şekilde bir ortalama değildir; aksine şeylerin hız kazandığı yerdir. Şeyler arası, bir şeyden diğerine gidip gelen, yeri tespit edilebilir bir ilişkiyi göstermeyen bir düşey yoldur."¹⁵⁸

Bu görüş şeylerin özünde sabit gönderim unsurlarının olduğu tözcü varlık bakışı yerine farklılıkların bir arada olduğu melez bakışını ifade etmektedir. Farklı bir şekilde söylemek gerekirse, ikili mantığa dayalı veya/veya karşıtlığı yerine olguların hem felsefi hem de siyasal düzlemde çatışmaksızın birlikte varoluş şekli olan ve/ve ilkesi temelinde yeniden yazılmasıdır ya da oluşturulmasıdır. Oksidentalizm ve oryantalizm

¹⁵⁷ Levinas, *A.g.e.*, s. 348. Levinas, aynı'nın başka'ya doğru geri dönüşsüz hareketini anlatmak için Yunanca bir terim olan liturji(litury) terimini kullanır. Bu terim, dinsel ülküler olmaksızın bir kişinin bir mevkide tamamen ücretsiz bir biçimde görev yapmasını ve üstelik kendi servetini de kişisel kazanç gözetmeden, o görev uğruna harcamasını betimlemektedir. Levinas'a göre, liturji, etiğin tam karşılığıdır. (A.e., ss. 349-350)

¹⁵⁸ G. Deleuze, F. Guattari , *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987), s. 25.

gibi tözcü algılama yapıları sayesinde ötekinin, öznenin kendi dışındaki her şeyi kapsayıcı tavrını betimleyen bütünselci ve indirgemeci/önyargılı evrenlerinin gri alana çekilmesini sağlayarak alternatif bakış meydana getirilebilir.

Kısaca, psikanaliz, dil, söylem, metin ve sosyolojik açıdan “öteki” üzerine bakış açıları değerlendirilmiş olup bir sonraki bölümde Arap ve İranlı entelektüellerin kendilerini ve toplumlarını hangi noktada –yerel bilgi sistemleri ya da Avrupa merkezci bakışlar- değerlendirdiklerine, tarihsel süreç içersinden bakılacaktır. Bu bağlamda, Batı’nın Arap düşüncesi içindeki farklı konumunu anlamak için, Nahda (yeniden doğuş) hareketini incelemek gerekmektedir.

BÖLÜM IV

NAHDA (YENİDEN DOĞUŞ) HAREKETİNDEN 1979'A

Oksidentalizmin ne olduğu ve hangi kaynaklardan esinlendiği konusunu aydınlattıktan sonra onun Arap *Nahda* ya da yeniden doğuş hareketi ile olan ilişkisini irdelemek gerekmektedir. *Nahda* hareketi, Osmanlı hâkimiyetinde yaşayan ve devletin güç kaybetmesinden rahatsız olan Arap entelektüellerin arasında düşünsel anlamda toplumun ve İslam dininin yeniden yorumlanması olarak ortaya çıkmaktadır. Başka bir deyişle Osmanlı imparatorluğunun Batı'nın "Şark sorunu" içinde çözülmeye başladığı bir dönemde, Araplar toplumunun yeniden inşasına yönelik bir örgütlenmedir.

Nahda entelektüellerinin en temel sorunsalı Müslümanların aynı zamanda hem otantik hem de modern olabileceği sorunsalıdır. *Nahda* düşünürleri, modern dönemde İslam'ın yüzyılların uyuşukluğundan kurtarmak için mücadele etmişlerdir. Onlar İslam'ın doğasının rasyonel olduğuna inandıkları için İslami düşüncenin modern çağ'da geçerli olduğunu ileri sürmüşlerdir. Amaç, İslam'ın akılcı yönüyle hem Müslümanların iç durumlarını geliştirmeyi hem de Batı'dan gelen kültürel ve politik tacizlerine karşı mücadele etmişlerdir.¹⁵⁹

4.1. Nahda Hareketi

Nahda hareketi, 19. yüzyıl ortalarından başlayan, özellikle Batılı güçler tarafından "hasta adam" olarak tanımlanan Osmanlı İmparatorluğunun konumu üzerine tahliller yapıp çözüm önerileri getirmeye çalışan bir düşünce hareketidir. Bu dönem, Batı'nın Doğu'yu pazar haline getirme kaygısı içinde, siyasi gerekçeler ürettiği bir dönemdir. Bu görev, seyyah ve entelektüel olan Alphonso Lamartine tarafından Batı'ya ve özellikle Fransa'ya sürekli hatırlatılmaktadır. Başka bir deyişle, Lamartine, ülkesindeki hem iç politik hoşnutsuzluğu tırmandıran işçi sınıfını bertaraf etmek hem de sömürgeciliği

¹⁵⁹ İbrahim M. Abu-rabi , *İslami Hareketin Entelektüel Kökenler* (İstanbul: Yöneliş Yayınları, 2001), ss. 38-39.

yaymak için hükümetine çözüm olarak Doğu'yu pazar olarak değerlendirmesi önermektedir:

“Hükümeti ve parlamentoyu, Doğu'ya daha geniş ve toplumsal müdahalenin gerekliliğini sevinerek kabule çağırıyorum. Sayıları büyük ve kaygılı işsizlerimize iş bulmak, büyük ve etkin bir ordu ortaya çıkarmak, deniz kuvvetlerini yenilemek, diplomaside, sömürgelerde, yönetimde her türlü göreve koşabilecek yeni personel yaratmak, ülkenin dikkatini Akdeniz'e çekmek, üretici ve endüstri gücünü yeniden yaratılmış bir Doğu'nun yoğun tüketimiyle kamçulamak ... Hepsi orada. Eğer cesaretiniz varsa.”¹⁶⁰

İşte böyle bir saldırı karşısında *Nahda* hareketi ilk dönemlerinde milliyetçi ve liberalizme vurgu yapan çözüm önerileri sunmaktadır. Daha sonraları ise, liberal ve Batı'nın modellemelerini doğrudan uygulamak yerine İslam'ı akıl ile uzlaştırarak toplumda yaşanan sorunlara çözüm önerileri getirmektedir. Bu dönemde, ümmet kavramı etrafında siyasal uygulama önerileri rağbet görmektedir.

İlk olarak kısaca milliyetçi-liberal eğilimden bahsetmek gerekirse, bu dönem *Nahda* hareketinin modern düşünceye uyum sağlayan yönetim iradesinin ulus-devlet ve sivil haklar bağlamında liberalleşmesini arzuladığı bir dönemdir. Bu açıdan bakıldığında entelektüeller arasında Rifa Bedevi Rafi el-Tahtavi ön plana çıkmaktadır.

Fransız düşüncesinden etkilenen olan Tahtavi, Arap toplumunda *Nahda*'nın gerçekleşmesi için, vatan bilincinin İslam'ın siyasal yöneticileri ve halk arasında hak ve sorumluluklar bağlamında yeniden oluşturmasına bağlı olduğunu söylemektedir. Tahtavi'nin düşünceleri, 1840 yıllardaki devrim mücadelesinin sürdüğü Fransa ziyaretinde şekillenmiştir. Mohammed Arkoun, Tahtavi'nin heyecanını şu şekilde betimlemektedir:

“Tahtavi'nin bakışı olumlu, hayranlık dolu, merak yüklüdür; özgür, dinamik, değişime açık bir toplumla her şeyin yinelenildiği, konformist, muhafazakar Müslüman toplumu arasındaki karşıtlık yazarda ilerlemeye, reforma gözden geçirmeye yönelik istek uyandırır ... Batı uygarlığı [onda]

¹⁶⁰ Parla, *A.g.e.*, ss. 83-84.

büyülemeyi, hayranlık ve gıpta hissi doğurmayı sürdürür ... bastırılmaz bir değişiklik ve hareket isteğine yol açar".¹⁶¹

Tahtavi'ye göre, toplumun iki amacı vardır: Allah'ın emirlerini yerine getirmek ve bu dünyadaki refahı elde etmektir. Allah'ın emirlerini yerine getirmekten kasıt, yöneticilerin uyruklarını adil ve hoşgörülü yönetmesidir. Başka bir deyişle, yönetenle-yönetilen arasında iyi ilişkiler kurarak yeni bir düzen tesis etmektir. Maddi refahla kastediği ise, toplumun ekonomik şartlarının iyileştirilmesidir.¹⁶²

Tahtavi'ye göre, eğitim, toplumun doğası ve problemleriyle ilintilendirilmelidir. Eğitimin amacı gençlerin gönüllerinde ahlaki ilkeler yaratmaktır. Bu da ancak toplumda modern anlamda aşiret ve ümmet sadakatlerini aşan bir vatan sadakati ile sağlanabilir.¹⁶³ Vatana bağlılık ise, herkesin ülkeyi daha zengin ve saygın hale getirmek için aynı kimliği paylaşan insanlar için ahlaki bir zorunluluktur.¹⁶⁴ Tahtavi, Şark sorununun Osmanlı imparatorluğunda Batılı liberal bir devlet modeliyle aşılabileceğini belirtmektedir. Kurulacak meşruti yönetimin dünyevi hayattaki en büyük amacının bireyin refahını artırmak olması gerektiğini söylemektedir. Böylece yeni koşullar altında zenginliğe kavuşmuş ve eğitilmiş bilinçli birey, İslam dinini yeniden medeniyet haline getirecek güce sahip olacaktır. Bilinçli Müslüman ülkesinin, Batı karşısında daha sağlam ve güçlü durarak sömürgeye dönüşmesini engelleyecektir.¹⁶⁵ Özetle, ilk dönem, Batı'dan alınması gereken bilgi ve araçlarla yerel kültürü güçlendirmek olarak ifade edilebilir.

19. yüzyılda Osmanlı topraklarında milliyetçi düşüncenin dışında siyasi bağlamında İslam ile ilgili üç temel ıslahatçı düşünce akımı ortaya çıkmıştır. Birincisi, gelenekçiliğin dar yorumlamalarına karşı Kur'an ve Sünnet'e kaçınılmaz bir dönüş ve dönemin şartlarına uygun yorumlama hareketidir. İkincisi, Batılılaşma ile başlayan siyasi, ekonomik ve kültürel eksendeki müdahalelere karşı, Müslüman kimliğini korumak için üretilen direniş düşüncesidir. Son olarak ise, parçalanması muhtemel Osmanlı İmparatorluğu sonucunda ortaya çıkan milli devletlere karşı ümmetin bütünlüğünü koruyabilecek veya sözü edilen bölünmelerden kaynaklanan köleleşmeyi

¹⁶¹ Mohammed Arkoun, *İslam Üzerine Düşünceler* (İstanbul: Metis Yayınları, 1999), ss. 21-22

¹⁶² Albert Hourani, *Çağdaş Arap Düşüncesi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2000), s. 92.

¹⁶³ A.e., ss. 91-94.

¹⁶⁴ Halim Barakat, *The Arab World* (London: University of California Press, 1993), s. 246.

¹⁶⁵ Hourani, *A.g.e.*, s. 97.

önleyecek toplumsal ve siyasi tarzda bir strateji yaratmaktır. Her üç akımın da birbirlerinden keskin çizgilerle ayrılan ilkeleri bulunmamakla birlikte, birbirlerini etkileyen ve yönlendiren düşünce ve pratiklerdir.¹⁶⁶ Bu üç eğilimden, ümmet anlayışının öne çıkarılmasını düşünen yazarlar çoğunluktadır.

Nahda hareketinde milliyetçi düşüncenin önemini kaybetmesiyle ümmetçilik yavaş yavaş ön plana çıkmıştır. Bu dönemde, Osmanlı imparatorluğu topraklarında büyük güçlerin nüfuz mücadelelerine karşı, kurtuluşu Avrupa'nın sömürgeci amaçlarını asgariye indirecek şekilde İslam'ın toplumsal kimliği olan "ümmeti" canlandıran tasarılar ve fikirlerin üretilmiştir. Bu fikirlerin sahibi olan düşünürler, Cemaladdin el-Afgani, Muhammed Abduh ve Reşit Rıza'dır.

El-Afgani'nin temel amacı, Müslümanları yobazlık ve içine kapalılıktan kurtarıp dinlerini doğru anlama ve onun öğretisine uygun yaşama hususunda ikna edebilmektir. İslamiyet, bireysel gelişme ve toplumsal dayanışmayı destekleyen bir medeniyete ancak akıl yoluyla taşınabilir. Buna bağlı olarak El-Afgani'nin ikincil amacı, Müslüman ülkelerini güçlü kılmak için siyasal çözümler üretmektir.¹⁶⁷

El-Afgani'ye göre, Müslümanların zihninde Avrupa'nın güçlü olduğuna dair görüş hakimdir. Bu, zamanla pratik olarak gerçekleşecek tehlikeli kuruntu ve korkulara olan inançtan kaynaklanmaktadır. Korkular ise, Müslümanların Avrupa karşısında eğitimsiz, dağınık ve çözümlenemeyen içinde olmasındandır. Ona göre, Batı karşısında, İslam dini ile yönetilen devletler, kendi aralarındaki siyasi ve mezhep ayrıklıklarını aşarak mutlak birlik oluşturmak zorundadırlar. Bu bağlamda, El-Afgani, Padişah ile İran Şahı arasındaki Şii ve Sunni ayrımını ortadan kaldıracak bir işbirliği konferansı düzenler, ancak başarılı olamaz.¹⁶⁸ İslam ümmetini Batılı medeniyet tipolojisinde inşa ederek, onu Doğuyu sorun kaynağı ve hastalıklı olarak algılayan Avrupa karşısında daha güçlü bir duruma getireceğine inanmaktadır.¹⁶⁹

El-Afgani'nin öğrencisi olan Muhammed Abduh da İslami toplumlarının çöküş içinde olduğunu ve canlandırılması için İslami değerlerin ve kuralların yeni yaşam

¹⁶⁶Tarık Ramazan, *İslami Yenilenmenin Kökenleri* İstanbul: Anka Yayınları, 2005), s. 44.

¹⁶⁷ Albert Hourani, *A.g.e.*, ss. 127-131.

¹⁶⁸A.e.

¹⁶⁹Halim Barakat, *A.g.e.*, s. 243.

koşullarına göre belirlenmesi gerektiğini savunmaktadır. Abduh çöküş sebebini Hz.Muhammed zamanından beri toplumsal- ekonomik şartların ve yöneten ve yönetilen arasındaki ilişki biçiminin değişmesine bağlamaktadır. Ona göre, özellikle 19. yüzyılın son çeyreğindeki Fransız ve İngiliz etkisi altındaki Mısır toplumu iki düşünsel ve yönetsel alana bölünmüştü. Bir tarafta, İslam'ın devamlı zayıflayan toplumsal ilkelerinin ve kanunlarının yönettiği alan; diğer tarafta ise, her zaman büyüyen ve insan aklının dünyevi faydayı gözetken düşüncelerden çıkardığı ilkelerdir. Başka bir tabirle, bu ikilik hali, tamamiyle laikleştirilemeyen bir toplumun giderek yozlaşarak ahlaki anlamda çöküntüye uğramasıdır.¹⁷⁰

Batı'nın kültürel gücü Müslüman toplumlarını zamanla yalnızlaştırıp kendine yabancılaştırmaya başlar. Muhammed Abduh, Batı'nın sömürgeci etkinliğini azaltacak iki hedef belirler. Birincisi, düşünceyi eğitim yoluyla taklidin esaretinden kurtarmak ve dinsel bilginin elde edilmesinde ilk kaynaklara dönmek. İkincisi ise, halk ile Sultan arasında itaat ve adil muamele yönünde yapılması gereken reformlardır.¹⁷¹ Böylece Batı'nın Mısır ve Arap dünyası üzerindeki hegemonik gücü dengelenmektedir.

Son olarak ümmet eğilimi içindeki entelektüellerden kısaca Reşit Rıza¹⁷²,ya bakmak gerekirse, onun Afgani ve Abduh ile benzer düşüncelere sahip olduğu gözükmektedir. Fakat Reşit Rıza onlardan farkı, yönetenlerin tavırlarını veya neler yapmaları ve yapmamaları gerektiğini analiz etmeye çalışmasıdır.

Reşit Rıza, imparatorluktaki halifelik makamını İslam dini altında Arapların ve Türklerin birliğini sağlayacak şekilde yeniden düzenleyen ve padişahın keyfi iradesini anayasayla sınırlayan bir siyasal yapıyı savunmaktadır.¹⁷³ Ona göre, Araplar ile Türkler arasında ortak çıkarlar olduğu için onlar ayrı siyasal platformlara ya da projelere kaymamalıdır. Padişahın otokratik yönetiminin anayasayla değiştirildiği ve İslam emsyesi altında yeniden yapılandırılan Araplar ve Türkler arasındaki birlik, Batı'nın bu iki toplumu (Türkler ve Araplar) birbirlerine düşman hale getirme politikalarını da bertaraf etmektedir.

¹⁷⁰ Albert Hourani ,*A.g.e*, ss.150-155.

¹⁷¹ A.e.

¹⁷² Reşit Rıza'ya daha detaylı bir şekilde Arap entelektüelleri bölümünde değinilecektir. Burada bahsedilmesinin sebebi, Nahda hareketi içinde tarihsel sıralamayı bozmamaktır.

¹⁷³ Halim Barakat, *A.g.e*, s. 245.

Sonuç olarak her üç düşünür, Arap toplumunun çöküşünü ve geri kalışını İslam'ın kaynaklarına modern dünyanın parametresi olan akıl yoluyla dönülmesi ve analiz edilmesi gerektiğini savunarak, batının hegemonik sistemine karşı, İslam'ın bir medeniyet çerçevesine oturtularak güçlendirilebileceğini belirtmektedirler.

4.2.Hayal Kırıklığı: 1967 Arap-İsrail Savaşı

Gerek 1967 Arap-İsrail savaşı, gerekse İran İslam devriminin meydana gelmesi Müslüman dünyasında büyük etkiler yaratmıştır. Bu olaylar, Batı'nın liberal veya sosyalist düşüncelerini benimsemiş İslam entelektüellerini, radikal, dini ya da köktenci siyasi projeleri tartışmalara yönlendirmiştir.

İbrahim Abu Rabi'ye göre, askeri yenilgi, şok ve şaşkınlık yaratıp aynı zamanda eleştirel bilincin doğmasına neden olmuştur. Yenilgi “kendi” ile karşılaşmayı “öteki” ile karşılaşmadan çok daha sorunlu hale getirmiştir. Bu yenilgi, ruhun ve hayalin felç olmasına ve açık ve güçlü bir biçimde hareket etme yeteneğini köreltmesine yol açmıştır. Ancak ürettiği yabancılışmaya rağmen yenilginin yarattığı ruh hali, hayatta kalma iradesi ve “kendi”ni kanıtlama arzusunu yaratmıştır. Nitekim gerek sol kanattan olan Yasin el-Hafız, Sadık Celal el-Azm ve Abdullah Laroui, gerek sağ İslamcı yazarlardan olan, Yusuf el-Kardavi ve Constantine Zurayk, neden yenildiklerini ve bu duruma çare bulmak için ne gibi adımlar atmaları gerektiği üzerine kafa yormuşlardır.¹⁷⁴ Lübnanlı yazar İlyas Khuri ise, 1967 yenilgisinin Arap düşüncesindeki üç yönlü yokluğu temsil ettiğini söylemektedir. Bunlar; bilincin yokluğu, planlamanın yokluğu ve benliğin yokluğudur.¹⁷⁵

Başka bir deyişle, Ortadoğu toplumlarının pan-Arabist milliyetçi ideoloji ve laik siyasi modellerle kalkınma stratejilerinin ve bölgede ABD ve İngiltere'nin ekonomik olarak bu ülkeleri bağımlı hale getirme politikalarına olan tepkilerin sonucunda radikal dini söylemler siyasi model olarak sunulmaya başlamıştır. Issa Boullata'ya göre; 1970

¹⁷⁴ İbrahim M.Ebu Rabi, *Çağdaş Arap Düşüncesi: 1967 Sonrası Arap Entelektüel Tarihi Araştırmaları* (İstanbul: Anka Yayınları, 2005), s. 93.

¹⁷⁵ A.e., ss. 99.

ve 80'lerde üç siyasi düşünce eğilimi vardır. Birincisi, Arap entelektüeller tarafından temsil edilen kültürel devrim düşüncesidir. İkincisi, radikal değişim veya hızlı dönüşüm yerine tedrici reform ile Arap geleneksel kültürünü modern ihtiyaçlar ve koşullar doğrultusunda uyarlamak isteyen ılımlı görüştür. Son olarak Batı'dan kopma olarak Arap kültürünü dini görüşe göre yorumlayan Arap entelektüellerinin radikalizmidir.¹⁷⁶ Selefiye akımı olarak ta bilinen son görüşün kökenleri, Mısır'daki fıkıh okulu olan el-Ezher, Mısır kökenli düşünür Hasan el-Benna liderliğindeki Müslüman kardeşler hareketi ve Suudi Arabistan'daki resmi devlet ideolojisi olan Vahabilik'e dayanmaktadır. Bu eğilim; Batı'nın yaşam tarzını, ekonomik sistemini, liberal bireysel haklarını, yöneten-yönetilen ilişkilerini ve din-siyaset ayrımı gibi unsurları reddetmektedir. Christian Harris özellikle Müslüman Kardeşler bağlamında bu reddediş tavrını şöyle betimlemektedir:

“Kurucuları modernizmin İslam toplumunu zaten çok etkilemiş olduğuna inandılar. Bu şekilde, onlar İslam'ın temel inanç ve kurumlarının tehdit altında olduğuna ikna edildiler. Toplumlarının batılılaştırılmasında kendi dünyalarındaki batılı politik ekonomik tasallutu suçladıkları için yabancı düşmanı ve batı karşıtı oldular. Bu hayata dini düzeltme/geliştirme hareketi olarak atılan militan reaksiyoner bir reform grubu idi.”¹⁷⁷

Müslüman kardeşlerden etkilenen bu Selefiye akımı, özellikle 1967 Arap-İsrail savaşından sonra güç kazanmıştır. Bunun sebebi ise, bölgede İsrail'in ABD ile işbirliği yaparak yayılmacı bir politika izlemesi ve keybedilen toprakların yarattığı hayal kırıklığıdır. Sonuç olarak her iki olay da yakın tarihteki Arap düşüncesinde Batı'ya karşı redde dayanan ve yeni bir ötekileştirmeye yol açan köktenci-Selefiye düşüncesini ön plana çıkarmıştır.

4.3 İran Devrimi ve etkileri

İran devrimi, gerek Şah rejimine ve gerekse yabancı emperyal güçlere karşı öğrenci, memur, entelektüel, işçi, köylü, ulema, çarşı esnafı, tüccar ve beyaz

¹⁷⁶ Issa Boullata, *Trends and Issues in Contemporary Arab Political Thought* (Albany: State University of New York Press, 1990), ss. 71-75.

¹⁷⁷ Christian Harris, *Nationalism and Revolution in Egypt: The Role of the Muslim Brotherhood* (The Hague: Mouton and Co., 1964), s. 136.

yakalılardan oluşan toplumun her katmanından destek alarak oluşmuş modern üçüncü dünya devrimi olarak karşımıza çıkmaktadır. Etkileri itibariyle, bölgesel ve küresel olarak İslam'ın, bir kurtuluş ideolojisi ve doktrini olarak model oluşturmasıdır. Ortadoğu'da etnik ve mezhep ayrımı bakılmaksızın İsrail savaşları sonucunda Arap kimliğinin aşığılanması ve köktenci cihad hareketlerinin güçlenmesi göz önüne alındığında, İran devrimi yönetsel açıdan bu gelişimin ilk somut örneğidir.

İran toplumunun Batı ile karşılaştığı dönem olan 1906–1911 arası *Meşrutı* ya da Anayasal Dönem aynı zamanda uyanma dönemi olarak tanımlanmaktadır. Modernite ile karşılaşma bu dönemde İran düşünürleri arasında yeni entelektüel ve siyasi söylemler (liberalizm ve Marksizm) oluşmaya başlamıştır. Bu entelektüeller modern fikirlerle kendilerini eğitip bu fikirleri politik ve kültürel düzeyde İran bağlamına uyarlamaya çaba göstermişlerdir.¹⁷⁸

1941'de Şah'ın devrilmesinden sonra ulusal demokratik cephe önderliğinde işbaşına gelen Musaddık'ın İran petrolünü millileştirmesi yerli ve yabancı sermaye çevreleri tarafından korkuyla karşılanmıştır. Bu korkunun sonucunda 1953'de bir darbe yapılarak oğul Rıza Şah'ın iktidara getirilmesi, yoğun bir anti-demokratik uygulamaları beraberinde getirmiştir. Toplumsal muhalefetin odakları olan partiler, sendikalar ve medya gibi laik ve demokratik kurumlar baskı altına alınmıştır. Yeni otokratik rejim döneminde (1960–1970) ise, siyasal ve toplumsal muhalefet boşluğunu çarşı, cami, ilahiyat okulları, üniversiteler, yer altı örgütleri ve ülke dışında faaliyet gösteren örgütler yerini almıştır. Darbe sonrası politik aktörlerin bu şekilde dönüşümü laik politikaların ve kamu yaşamının dönüşmesine de yardımcı olmuştur. Geleneksel aktörlerin gücünün arttığı dönüşüm boyunca iki parametre ön plana çıkmıştır: Şiiğin mitsel sembolizminin muhalif politik ve toplumsal gruplar üzerindeki etkisinin artması ve Şii düşüncesinin politik ideoloji haline getirilerek laik grupların vizyonlarına uyarlanması.¹⁷⁹ Bu parametreleri yaratan iki neden bulunmaktadır. Birincisi, özgün Şii düşüncesinin toplumda yerleşmesini sağlayan kurumsallığıdır. Özellikle Sünni İslam ülkelerinde insanlar zekâtlarını dini personele devlet yetkilileri aracılığıyla verirken İran'da, insanlar, zekat ve hüms olarak bilinen vergilerini doğrudan dini otoriteye

¹⁷⁸ Ali Mirsepassi, *Intellectual Discourse and the Politics of Modernization: Negotiating Modernity in Iran* (UK:Cambridge University Pres, 2000), s. 56

¹⁷⁹ A.e., s.71.

ödemektedirler. Bu olgu, dini otoriteyi/ulemayı devletten bağımsız kılarken, dinsel personelin halka karşı daha duyarlı olmasını sağlamıştır.¹⁸⁰ İkincisi ise, ulemanın ideolojik temalarla siyaseti yönlendirme eğilimidir. Bu temalar birisi, Hz. Hüseyin'in katledilmesi üzerine düzenlenen acı çekerek ile kutlanan şehitlik ve fedakârlık teması; diğeri ise, Onikinci İmam'ın gelecek toplumsal adaleti sağlayan altın çağın kurulacağı düşüncesidir. İlki, siyasi militanlığı bir hedef için seferber ederken diğeri daha iyi bir toplum içinde yaşanılmasını umut eden aşkın bir hedefi gerçekleştirmeye yöneliktir.¹⁸¹

Rıza Şah 1960'lerde beyaz devrim adını verdiği devlet merkezli büyük bir kalkınma planı başlatmıştır. Bu dönemde petrol gelirleri sayesinde ithal ikameci büyük sanayi kuruluşları ile tarım işletmeleri kurulmuştur. Ayrıca bu devrim işçilere kar ortaklığı, toprak reformu, seçim reformu, kadınlara oy hakkı ve ormanların özelleştirilmesi gibi kazanımlar sağlamıştır.¹⁸² Fakat modernleşmeci programlar siyasi gücün yapısında ve işleyiş biçiminde herhangi bir demokratikleşmeye yönelik değişim yaratmadığı gibi bu süreç devletin otokratik yapısını da güçlendirmiştir. Rıza Pehlevi'nin sosyal değişim vizyonu, yerel kültürü ve siyaseti ihmal etmiştir. Yani, karmaşık sosyal değişim sürecini İran kültürü ve tarihsel tecrübeler ile uzlaştırılamamıştır. Böylece, muhalif entelektüeller, hızlı modernleşmenin yarattığı kültürel bölünme, yerel duyarlılıkların ifadesi, bireysel ve kolektif kimliklerin vurgulanması ile ilgilenmeye başlamışlardır.¹⁸³ Başka bir deyişle, bu dönemde devletin üst yapısıyla İran toplumunun altyapısı arasında organik bir ilişki kurulmamıştır. Bu nedenle, toplumun gereksinmelerine hizmet edecek, taleplerine uyum gösterecek, toplumdaki değişikliklere cevap verecek esneklik sağlanamamıştır.¹⁸⁴ Bunun temel sebebi, hükümetin petrol gelirlerinden dolayı toplumdaki uzaklaşan ve sadece kendi çıkarını düşünen bir aygıt haline almasıdır.¹⁸⁵ 1960'ların ortalarından sonra petrol ve sanayi gelirleri sayesinde devlet, halktan vergi almasına gerek kalmamıştır. Devlet, halkla ilişkisini kamu harcamaları olan askeri ve kalkınma projeleri ile tüketim

¹⁸⁰ Nikki Keddie "Comments on Skocpol", *Theory and Society* (11/3, 1982), ss. 285-292.

¹⁸¹ Fred halliday, "The Iranian Revolution: Uneven Development and Religious Populism", *Journal of International Affairs* (Fall/Winter, 1982/83), ss. 187-207.

¹⁸² Val Moghadam, "Socialism or Anti-Imperialism? The Left and Revolution in Iran", *New Left Review* (166, November-December, 1987), ss.5-28; Mirsepassi, *A.g.e.*, s.73.

¹⁸³ Mirsepassi, *A.g.e.*, ss. 73-74.

¹⁸⁴ Eqbal Ahmad, "Comments on Skocpol" *Theory and Society* (11/3, 1982), ss. 293-299.

¹⁸⁵ Homeire Moshirzadeh, "A Glance at Various Approaches in Studying the Iran Islamic Revolution", Seyyed Sadegh Haghghat, *Six Theories About The Islamic Revolution's Victory* (Tahran: Al Hoda Publishers, 2000), ss.13-41.

sübansiyonlarını arttırarak kurmuştur. Üretim anlamında İran devleti, kendi halkını birçok şeyden mahrum ederek onları rüşvetle satın almış ve muhaliflere karşı ciddi baskılar uygulamıştır¹⁸⁶. Bu baskı özellikle ulema için söz konusudur.

19. yüzyılda zaman zaman Batılı emperyalistlerin İran'ı işgal etmesi karşısında Şah yönetimleri sessiz kalmış ve onların politikalarına karşı, geniş çaplı İslamcı-milliyetçi muhalefeti ve ulemayı harekete geçirmiştir. Tüm bunlara rağmen zamanının İran Şah'ı tepeden inme toprak reformuyla ulemanın mallarına el koyarak, eğitim ve sosyal hizmetler alanında ulemanın geleneksel rolünü modern devletin bürokratik uzmanlarına devrederek onu güçsüzleştirmeye çalışmıştır.¹⁸⁷ Ancak bu baskılara tepki olarak muhalif düşünce akımları kuvvetlenmiştir. Örneğin, kır ve kentte yaşayan mollalar arasındaki geleneksel bağlar tekrar kurularak, gerek Şah'a ve gerekse dış güçlere karşı devrimci söylem oluşturulmuştur. Ulema, camiler, yerel dini mahkemeler ve halk için eğitim ve sosyal hizmet yardımı yapan yerel kurumlar sayesinde bu söylemler, eski iletişim kanallarının tarafları olan kent merkezlerinde geniş halk kesimlerini temsil eden çarşı, yerli tüccar ve zanaatkârlar ile tarım işçileri arasında çok fazla etkili olmuştur.¹⁸⁸

Haziran 1963 yılında bu karşıt hareket kendisini siyasi platformda ulema önderliğinde Rıza Pehlevi'nin otokratik yönetimine karşı ilk olarak, kanlı bir ayaklanmayla göstermiştir. Öğrenci, kamu görevlisi, aydın, çarşı esnafı ve din adamlarından oluşan halkçı koalisyon, 1979 devrimin ilk kostümlü provasını yapmışlardır.¹⁸⁹ Sol elitler, yapılan reformları onaylayıp, rejimin diktatoryel olmasına karşı çıkmışlardır. Din adamları, çarşı esnafı ve tarım işçilerin oluşturduğu sağ blok ise, toprak reformuna, kadınların oy hakkına ve mülkiyet hakkının gasp edilmesine karşı gelmişlerdir. Hareketin bastırılması sonucunda, dini kanadı temsil eden İmam Hümeyni, Irak'a sürgün edilirken, dini gruplarda başta olmak üzere, şehirli elitler ve öğrenciler yeraltına çekilerek yeni bir örgütlenme modeline geçmişlerdir.¹⁹⁰ Bu iki blok'un strateji değişikliği 1979 devriminde çok farklı siyasi ve sosyal grupların tek bir şemsiye altında toplanmasını sağlayan dayanışmacı pratiği yaratmıştır.

¹⁸⁶ Theda Skocpol, "Rentier State and Shi'a Islam in the Iranian Revolution", *Theory and Society*, 1982, Vol.11, S.3, ss. 265-283.

¹⁸⁷ A.e.

¹⁸⁸ A.e.

¹⁸⁹ Ervand Abrahamian, *Iran Between Two Revolution* (Princeton: Princeton Universty Press, 1982), s. 426.

¹⁹⁰ Moghadam, *A.g.e.*, ss. 5-28.

1970'lerdeki beyaz devrimin sonucunda kırsal bölgeden kentlere yoğun bir şekilde göç eden halk karşılaştıkları ekonomik zorluklar yüzünden giderek Batılı yaşam biçimini benimsemiş laik kesime ve sisteme karşı muhalefetini arttırmıştır. Batı, ayırım gözetilmeksizin şeytan olarak tasvir edilmiştir.¹⁹¹ Bu algılama, siyaset üzerinde Şii İslamlaşma eğilimini diğer söylemlerin önüne geçmiştir. Başka bir deyişle, bu dönemde siyasetin dili, Şii kurtuluş düşüncesi ile Marksist yöntemin birleşiminden ibarettir.

Bu bağlamda, İranlı entelektüeller Batı'yı ve kendilerini zalim/mazlum ikileminde tasvir etmişlerdir. Bu ikilem, özellikle İran İslam devriminin sonrasında sistemin güçlenmesi için İmam Humeyni tarafından kullanılmıştır. Bu ikilem toplumu ayrıştırmaya yönelikken daha sonra dünyayı ikiye bölen bir tasavvur haline gelmiştir. Başka bir deyişle, İran'da bu zalim ve mazlum ayrışması, önceleri toplumdaki aristokrat ve dışa bağımlı kapitalistler ile orta sınıf-işçi ve köylü arasındaki ayrışmayı temsil eden bir üçüncü dünya terminolojisi iken; Humeyni tarafından bu söylem zamanla Batı ile Müslümanlık ikilemine dönüşmüştür. Humeyni bu durumu şöyle betimlemektedir:

“Zalimler, daima şeytani ve despotik hükümetleri tercih ederek Peygamber Muhammed'e karşı çıkmış ve onun mesajını saptırmışlar ve şimdi ise Pehlevi rejimi ve emperyalist Amerika'yı desteklediler. Öbür taraftan ise mazlumlar, daima adil ve İslami bir hükümet için mücadele etmiş, Peygamberin arkasından gitmişler ve şimdi de İslam devrimi için ölümü göze aldılar”.¹⁹²

Böylece zaman ve mekânın ikiye bölündüğü bir dünya algılaması Batı'nın ötekileştirilmesini sağlamaktadır. Sonuç olarak, İran devrimi, bölgede Arap toplumlarına Batı'nın tamamen reddedilmesini savunan radikal dinci eğilimin bir siyasi model olarak uygulanabileceğini göstermiştir. Nitekim İran devrimi, Ürdün, Mısır, Tunus, Fas ve Cezayir'deki kendi siyasi sistemleriyle hoşnut olmayan kökten dinci grupların yeniden güçlenmesini sağlamıştır.¹⁹³ İran İslam devleti, Batının maddi hayatını reddeden İslami bir toplumun ve yeni Müslüman bireyin inşa edilmesi gibi

¹⁹¹ Nikki Keddie “Modernization and the Islamic Revolution”, Seyyed Sadegh Haghghat, *Six Theories About The Islamic Revolution's Victory* (Tahran: Al Hoda Publishers, 2000), ss. 41-85.

¹⁹² Ervand Abrahamian, *Humeynizim*, (İstanbul: Metis Yayınları, 2002), s. 52.

¹⁹³ Jahangir Amuzegar, *Dynamics of the Iranian Revolution: the Pahlavis' triumph and tragedy* (New York: State University of New York Press, 1991), s. 13.

misyonları üstlenmiştir.¹⁹⁴ Devrimin entelektüel kökeninde Batıdan kopuş, Ali Şeriati tarafından şöyle tasvir edilmektedir:

“Gelin dostlar Avrupa’yı terk edelim; onu maymunca taklit etmekten vazgeçelim. Durup dinlenmeden insanlıktan söz eden, ama nerede insanlara rastlarsa onların kökünü kurutmaya çalışan bu Avrupa’yı kendi kaderi ile baş başa bırakalım.”¹⁹⁵

Bu sözler, yayılcılık ve akıl ile kendi dışındakileri öteki haline getiren adeta “var oluşsal savaş”(ontological warfare) şeklindeki Batılı düşünceye karşı söylem düzeyinde, tersine şarkiyat kurularak Doğulu “öteki”nin Batı’nın bir aracı ya da bir nesnesi olmasından kurtulması gerektiğini ifade etmektedir.

¹⁹⁴ Mohsen Milani, *The Making of Iran’s Islamic Revolution: From Monarchy to Islamic Republic* (USA: Westview Press, 1994), s.200.

¹⁹⁵ Ali Şeriati, *İslam Sosyolojisi Üzerine* (İstanbul: Düşünce Yayınları, 1980), s.30.

BÖLÜM V

ARAP VE İRAN'LI ENTELEKTÜELLERİN BATI'YA BAKIŞI

Genel olarak Arap ve İranlı entelektüeller Batı'yı algılama tarzları üç şekilde algılamaktadır: Batı'yı kültürel ve ekonomik anlamda sömürgeci düşman algılaması; Batı'yı kültürel hastalık olarak gören garbzedelik (westosification) algılaması; ve Batı'nın zalim, Müslümanların ise mazlum olduğu algılamasıdır.

5.1. ARAP ENTELEKTÜELLER

Bu çalışmada, Batı dünyasına karşı eleştirel düşüncelerini ortaya koyan entellektüeller arasında Reşit Rıza, Hasan El-benna ve Seyyid Kutup incelenecektir.

5.1.1. Reşit Rıza

Reşit Rıza, genel olarak Cemaleddin Afgani ve Muhammed Abduh'un toplumsal dönüşüme yönelik eğitim politikasını kabul etmekle birlikte, İslamı yüceltme hedefini siyasi bir mücadele içinde ulaşılmaya çalışmıştır. Bu bağlamda halkı ve elitleri bir siyasi şemsiye altında örgütlemeye uğraşmıştır. Hedef İslami değerlerin ve kanun koyucunun kurallarını Batı düşün ve değerleriyle bozulan Mısır toplumuna yeniden sirayet etmesini sağlamaktır. Bu hedefin gerçekleşmesi için eğitim gibi uzun vadeli bir yol dışında; kısa dönemde sonuç elde edilecek siyasi bir manevra yapmaya ihtiyaç olduğunu belirtmiştir. Rıza, Osmanlı imparatorluğunun elinde politik bir araç olan Hilafet kurumunun, yeniden gözden geçirilip somut koşullara cevap verecek hale getirmek gerektiğini savunmuştur.

Rıza, Osmanlı imparatorluğunda Hilafet kurumunun saptırıldığını düşünmesine rağmen, 1922'de Hilafet kaldırıldığında sert bir şekilde tepki vermiştir:

“Avrupalıları taklit etmeye çalışan bu Fransız hayranları, dinin, çağdaş siyaset, bilim ve medeniyet ile uzlaşmadığını ve fiili olarak bir devletin din ile bütünleştiği takdirde bu devlete saygı duyulamayacağını, güçlü olamayacağını ve büyük devletlere eş olamayacağını zannetmektedirler. Bunlar daha çok, Avrupa'da ve Avrupa dillerinin ve modern bilimlerinin verildikleri okullarda eğitim görmüş kişiler arasında bulunmaktadır. Bunların birçoğu devletin laik olması gerektiğini düşünmektedirler. Türkler arasında bunların partileri güçlü ve teşkilatlıdır; Mısır, Suriye ve diğer Müslüman ülkelerde zayıf durumdadır. Bunların asıl amaçları; hilafeti ortadan kaldırmak, ulus içinde İslam dinini zayıflatmak, her türlü imkânla İslami dayanışma duygusunu milliyetçi ve ırkçı duyguyla yer değiştirmeye çalışmaktır”.¹⁹⁶

Afgani ve Abduh gibi Rıza da Batıya değerlendirilmesinde ekonomik ve siyasi bağımlılığın sadece Avrupalı güçlerin sömürgecilik stratejisi ile meydana gelmediğini savunmaktadır. Aynı zamanda kültürel düzeyde, yerli toplumun Batıya asimile edildiği görüşünü paylaşmaktadır.

Eserlerinde, “Neden Müslüman ülkeler tüm yönleriyle geri kalmışlardır?” sorusunu yanıtlamaya çalışmıştır. Rıza, İslami öğretiler ve ahlaki ilkeler, doğru olarak anlaşılır ve tam olarak itaat edildiği takdirde, insanı hem bu dünyada hem de ötesinde başarıya götürecek özelliklere sahip olduğunu savunmuştur. İslami öğretilerin uygulanması toplumu güç, saygı, medeniyet ve mutluluğa ulaştıracağını; tersi durumda ise, güçsüzlük, geri kalmışlık, vahşilik ile karşılaşacağını belirtmiştir. Geri kalmışlığın sebebini ise, Müslümanların kendi dinlerinin hakikatini siyasi yöneticiler tarafından teşvik edilmeleri sonucu yitirmelerine bağlamıştır. Ona göre, gerçek İslam iki şeyi kapsamaktadır: Tanrının birliğini kabul etmek ve devlet işlerinde istişare etmektir. Modern medeniyetin teknik ilerlemeye bağlı olduğunu ve Müslümanların teknik olarak geri kaldığı sürece, İslam medeniyetinin canlanamayacağı argümanını reddetmiştir. Kısaca Rıza'ya göre, “teknik beceri potansiyel olarak evrenseldir ve onun elde edilmesi bazı ahlaki alışkanlıklar ve akli ilkelere bağlıdır. Eğer Müslümanlar bunlara sahip olursa teknik beceriyi kolaylıkla elde edebilirler. Bu tür alışkanlıklar ve ilkeler gerçekte İslam'da mevcuttur.”¹⁹⁷

¹⁹⁶ Ramazan, *A.g.e.*, s. 148.

¹⁹⁷ Hourani, *A.g.e.*, ss. 238-239.

Rıza'ya göre sömürgecilerin amacı, Doğu'nun servetini Batı'ya aktarmaktır. Yani, Doğu'nun ekonomik olarak zarar görmesini ve Batı'nın ise zenginleşmesini sağlamaktır:

“Batı bunu sadece savaşla yapmaz, hile ve politika yollarını kullanır. Bunun için, Batı, Doğu'ya ve İslam ülkelerine içkiyi, kumarı, faizi, fuhuşu ve ticareti sokar. Bu araçları kullanırken bir yandan servetlere el koyarken, diğer yandan Müslümanları parçalar ve birbirine düşürür. Bu sonucu elde ettikten sonra, büyük ordularla giremeyeceği ülkelere küçük kuvvetlerle girebilmektedir. Sömürgeci Batının stratejisi, Doğuya nüfuz ederken, sömürge sistemini yerleştirirken, dünyayı ve sömürgelerde yaşayan bazı Batı hayranlarını, bunu iyi niyetle, bu ülkelerin iyiliği için, buralara medeniyet getirmek için yaptıklarını söyleyerek kandırmaktadırlar. Fakat Müslümanlar kendi değerlerine sarıldıklarında ve birleştiklerinde ilerlemek ve medeni olmak için Batıya muhtaç değildirlere.”¹⁹⁸

Rıza, temel sorunsalı ve onun çözümüne yönelik tavsiyelerini İslam ya da ümmet etrafında merkezlendirmiştir. Rıza, gerçekte İslami ümmetin dayanışmasına karşı Batı kaynaklı bir saldırı olarak gördüğü doktriner milliyetçiliğe büyük ölçüde karşı çıkmıştır. Ona göre, milliyetçilik, Müslümanlar arasında ihtilaf, aynı zamanda da dinden dönmeye eşdeğer bir unsur olarak kabul edilmelidir. Arap milliyetçiliği hiçbir şekilde daha kapsamlı bir İslam dayanışmasına izin vermediği için yabancı emperyal ülkelere karşı Osmanlı imparatorluğunun İslam birliği anlayışı ile, daha güçlü olacağına inanmaktadır. Arapçılık düşüncesini, İslam'ın ve Müslüman ümmetin yeniden canlandırılması için kullanılacak doğal bir araç olarak kabul etmiştir.¹⁹⁹ Rıza bu durumu şöyle tasvir etmektedir:

“Bir Müslüman kendi halkından daha büyük olan bir topluluğun üyesidir; onun kendi şahsi ana vatanı yalnızca onun dinsel ana vatanının bir parçasıdır; bu yüzden o, bütünü ilerlemesi için bir araç olarak parçanın ilerlemesine çaba göstermesi göstermelidir.”²⁰⁰

Rıza, Müslüman halklar arasında birleşmeyi sağlamak için Arap dilini kullanmıştır. Afgani ve Abduh'un hilafeti yeniden tesis etmek için, gruplar, vakıflar ve

¹⁹⁸ Reşit Rıza, *Gerçek İslam'da Birlik* (İstanbul: İz Yayıncılık, çev: Hayreddin Kahraman, 2003), s. 189.

¹⁹⁹ Adid Davişa, *Arap Milliyetçiliği* (İstanbul: Literatür Yayınları, 2004), ss. 19-20.

²⁰⁰ Sylvia Haim, *Arab Nationalism: an Anthology* (California: University of California, 1962), s.76.

belirli sosyal aktörleri kullanırken, Ruza hilafet hedefinin daha etkili, maslahatı bilen elitler tarafından ilerici İslam partisiyle gerçekleştirileceğini düşünmüştür.²⁰¹

Sonuç olarak, Rıza, millet kavramının Batıdan geldiğini ve daha yüce dayanışma örneği olan ümmete zarar verdiğini düşünmektedir. Ayrıca ithal edilen bilimsel tekniklere gerek olmadığını, İslam'da zaten bu tekniklerin olduğunu belirterek, Batının değersizleştiren ve ötekileştiren bir söyleme sahiptir.

5.1.2. Hasan el-Benna

Müslüman Kardeşlerin kurucusu olan Hasan el-Benna, iki temel konu üzerinde düşünsel sistematiğini oluşturmuştur. Bu iki temel konu, Batının kendi toplumları üzerindeki etkisi ile İslam'ın güncel durumudur. Bu bağlamda öncelikle el-Benna'nın Müslüman Kardeşler örgütünün kuruluşuna geçmeden kısaca el-Benna'yı bu örgütü kurmaya itan şartlara bakmak gerekmektedir.

El-Benna İsmalliye kentine memur olarak atandıktan sonra iki olay görüşlerinin oluşmasını katkıda bulunmuştur: Suveyş Kanalı Şirketi ve onun şehir düzenlemesi. Bu şirket, çok lüks ve göz alıcı idari büroları sahip olup, Mısırlılara ikinci sınıf vatandaş muamelesi sergilemiştir. Aynı zamanda, bu şirket, kamu kurumları olan elektrik, su, temizlik işleri ile belediye meclisi tamamıyla onların denetimini sağlamıştır. Rıza, Şirketin yabancı çalışanlarının ikamet ettiği sokaklarda görülen yabancı dilde levhaların ekonomik işgalin belirtisi olarak değerlendirmiştir. Bütün bu manzara ve onun içerdiği anlamlar, toplumun ekonomik sıkıntı çeken yerli kesiminden büyük tepki oluşturmaktaydı.²⁰² Bütün bu koşullar Benna'yı, ülkenin kaynakları üzerinde karar verme yetkisi olan bu yabancı azınlıktan kurtarmak için projeler hazırlamaya sevk etmiştir.

²⁰¹ Ramazan, *A.g.e.*, ss. 150-151.

²⁰² A.e., s. 206.

Müslüman kardeşler örgütü 1928 yılında el-Benna'nın konferanslarından ve öğretilerinden etkilenen altı kişinin ona düşüncelerinin bir örgüt altında somutlaşmasını önermiştir:

“İşittik, bilincine vardık ve etkilendik; ama hangi somut yolun İslam'ın muhteşemliğine ve Müslümanların iyiliğine götürdüğünü bilmiyoruz. Bu hayattan tiksiniyoruz: aşağılanma ve köle hayatı. Sana gelince[el-Benna]; bu ülkenin Araplarının ve Müslümanlarının hiçbir saygınlıkları ve onurları olmadığını ve yabancıların sahip oldukları imkânların düzeyine ulaşamadıklarını görüyorsun. Bizim ise, damarlarımızdan akan ve gururla coşan bu kandan; varlığımıza eşlik eden, saygıyla ve imanla aydınlanmış ruhlarımızdan ve son olarak da çocuklarımızın rızkindan ayırdığımız bu birkaç dirhemden başka bir şeyimiz yok. Fakat senin, vatana, dine ve Müslüman ulusa hangi şekilde hizmet edebileceğini belirleyecek olanakların var”²⁰³.

Bu konuşma sonucunda ahlak, düşünce ve eylemin İslam'ın hizmetine adanacağı vurgulanarak, Müslüman kardeşler teşkilatı kurulmuştur. Müslüman Kardeşlerin, İslami ıslahat ya da yenileme hareketi içindeki en temel farkı, İslamın orijinal manevi biçimine dönüş yapılması gerektiğini söylemekle birlikte toplumsal ve ekonomik kalkınmayı sağlayacak programları uygulamaya koymasındır.²⁰⁴

El-Benna, Müslüman Kardeşler dergisinde (El-feth el-İslam) Mısır'ın yüz yüze kaldığı sorunları, yabancı işgalini, köhneleşmiş çok partililiği, anayasanın yapısallığının bozulmasını ve vatandaşlık haklarının kaybedilmesini, eğitimin iflasını, Batı modasının taklit edilmesini, bunun da ötesinde ateizmin yayılmasını ifade etmiştir. Ona göre bu sorunları çözmek için, İslami referanslara dönme fikri yeterlidir.²⁰⁵

El-Benna'ya göre, İslam'ın Batı ile olan ilişkisi siyasi boyunduruk, ekonomik sömürü ve kültürel işgal olmak üzere üç büyük yara meydana getirmiştir. 20.yüzyılda Avrupalı ülkeler, güçlerini birleştirerek Osmanlı imparatorluğunu küçük yapay ulus parçalarına bölerek, kendi çıkarlarını bölgeye dayatan bir siyasi hedefe sahipti. Hala göçebe kabileleri şeklinde örgütlenmiş bir bölgede ortaya çıkan birçok Arap devleti ise

²⁰³ A.e., s. 208.

²⁰⁴ Kemal Karpat, *Political and Social Thought in the Contemporary Middle East* (USA: Greenwood Publishing Group, 1982), s. 26.

²⁰⁵ Ramazan, *A.g.e.*, ss. 216-217.

Batı'nın hem siyasal hem de kurumsal yönlendirmelerine muhtaç durumda idiler. Sözelimi, Mısır'da İngilizler sömürgeci çıkarlarını gerçekleştirmek için oluşturdukları gerektiğinde temsilciler kurumu (Bakanlıklar) gerektiğinde Kral'ın yanında yer almışlardır, suni siyasi tartışmalar yaratmışlardır, hiçbir temeli olmayan siyasi partiler kurmuşlardır ve toplumda ahlaki bozukluklar yaratmışlardır. Kendi sözleriyle bu durumu el-Benna, şöyle nitelemektedir:

“Bu baskı, bu küstahlık, bu küçümseme, bu fakirlik ve bu sefalet bir ülkeye girdiği her seferinde ülke sakinlerinin onurunu zedeleyen, ahlaklarını bozan, kalplerini zayıflatan, adaletsizliği yayan, ilmi öldüren ve cehaleti yaşatan bir yok edıştır”.²⁰⁶

El-Benna'ya göre, Avrupalı devletler, Müslüman liderleri hem borç vererek, hem de bankalar ve şirketler kurarak kandırmayı başarmışlardır. Böylece, onlar, Arap Devletlerinin ekonomisini kendilerine bağımlı kılmışlardır. Bağımlılık için ise ticari ve finansal kuruluşlarla işleyen ekonomik bir makine kurmak ve bundan elde edilen kar ve zenginliklerin tek elde birikmesini (yabancıların) sağlamaktır. Ayrıca bu ülkelerin zamanla idari yapısını değiştirerek yukarıdan aşağıya modern yasal, siyasi ve kültürel sistemleri aşlamışlardır.²⁰⁷ El-Benna, ekonomik sömürü durumunu özellikle Mısır bağlamında değerlendirilmiştir. Ülke ekonomisinin bütün sektörlerinde geniş çaplı yabancı şirketlerin kontrolü bulunmaktaydı. Bu durum ülke içindeki yerli sermaye ve genç iş nüfusunu mahrum bırakan elde edilen artı değeri metropole gönderen bir resmi, ifade etmekteydi. Bu bağlamda İngilizlerin Mısır'daki ekonomik politikaları Benna'nın zihninde Batının olumsuz bir imajı olarak kurgulanır. Sömürge haline getirilmiş halkın geneli, Batılı çıkarlar doğrultusunda ve onların arzularına uygun kullanılan, mülkleri keyfi işletilen ve alınan satılan bir ürün gibi algılanmaktadır.²⁰⁸

Ona göre, sömürgeciliğin en etkili olduğu alan kültürel alandır. Batılılar, Doğu'daki geleneksel kültürü, yaşam tarzını, adetleri ve değerler sistemini belirleyen İslam'ı müslümanların dünyasından tamamen çıkarmayı amaçlamaktadır. O bu durumu şöyle tasvir etmektedir:

²⁰⁶ A.e., s. 374.

²⁰⁷ Marvin E. Gettleman, Stuart Schaar, *The Middle East and Islamic World Reader* (USA: Grove Press, 2003), s. 301.

²⁰⁸ Ramazan, *A.g.e.*, s. 375.

“...Batı Medeniyeti, bilim ve para, siyaset ve lüks, hazlar ve umursamazlık, daha önceden bilmediğimiz cezp edici ve tahrik edici rahat hayatın bütün yönleri sayesinde büyük bir güçle ve saldırganlıkla bizleri işgal etmiştir. Bütün bunlar hoşumuza gitti, bunlara boyun eğdik ve bu işgal öyle bir etki bıraktı ki; birçok önemli alanda İslam düşüncesinin gölgesi bile Mısır’ın toplumsal hayatından çıktı. Önce tarzlarımızı değiştirdik ve Avrupa modasına göre bunlara renk vermeye başladık. Hayatlarımızda İslam’ın otoritesini kalplerimizle ve Cuma hutbeleriyle sınırladık. Günlük hayatımızdaki meseleleri ondan ayırdık, ondan çok fazla uzaklaştık ve şimdi dengesiz ve tezat oluşturan çift bir hayat yaşıyoruz”.²⁰⁹

El-Benna’ya göre, Batılı ulusların kurdukları medeniyetleri toplumsal olarak çökme eğilimi içindedir. O, maddi bilimleri, teknolojileri, keşifleri, icatları, entelektüel ve teknik ürünlerin bütün dünya ülkelerine yayılmasını temel alan Batılı yaşam tarzı, insanlığa zerre kadar aydınlık, umut veremediğine inanmaktadır:

“Medeniyet, sıkıntılı insanlar için huzura ve sükûnete götüren yollar çizmemiştir. Fakat makine olamayan insan materyalist bu durumdan tiksiniyor ve sonunda bundan kaçmaya çalışması son derece normaldir. Batılı yaşam tarzı, insanın eğlenmesi için aykırı davranışlar, flört, alkol, cinsellik, sağır edici büyük kutlamalar, çekici ve kışkırtıcı görünüşler sunarak bir süre onu eğlendirse de; açlığa açlık ekleyerek, sürekli onu doyumsuz kılan maddi şeylerden başka bir sığınak bulamamıştır. Böyle bir durumda insan, iman ve huzurun büyük soluğunda rahatlamak ve bu mekânda özgürlüğe kavuşmak için bu materyalist hapsi yok etmeyi arzulayan ruhların iniltilerinin yükseldiğini hisseder.”²¹⁰

Başka bir deyişle, el-Benna, yaşanılmakta olan durumu yaratanın, Batı’nın kendi koşullarında yüzyıllarca oluşmuş siyasi, ekonomik ve kültürel birikimlerin, başka toplumlara somut ve soyut koşullarını değerlendirmeden aşılmasını ifade eden “taklit” düşüncesinden meydana geldiğine inanmaktadır:

“Biz batının tahakkümünden bağımsızlığımızı ve İslam’a olan bağlılığımızı tesis etmek istiyoruz. Batının teorilerinden, tutumlarından ürettiği her şeyi bize bağlayan taklitten kurtulmak istiyoruz. Geçmişimizden gelen büyük itibarlı milletimizin

²⁰⁹ A.e., ss. 376-377.

²¹⁰ A.e., s. 249.

yaşam tarzı ve değerlerini taklit edilenlerden arındırmak istiyoruz”.²¹¹

Müslüman Kardeşler’in diğer yazarlarından biri olan Muhammed Gazali de “taklit”i; Batı’nın erdemlerinin ve şeytanlıklarının ayırmaksızın yıkıcı bir pratik olduğunu belirtmektedir:

“Eğer taklitin, bizim değerler mirasımızı ve nitelikli geleneklerimizi bir tarafa atmasına izin verirse, Batılıların her şeyinin doğru ve iyi olduğuna inanarak çürüyeceğiz. Bu yüzden, taklit; tarihsel, ulusal ve dinsel bütün anlamlı var oluş kategorilerimizi yok eden bir mekanizmadır”.²¹²

El-Benna’ya göre Batı, sosyal çürümüşlüğü, inançsızlığı ve bilimsel kuramları ve edebiyatı yoluyla İslam’ı yok etmek için yeni bir Haçlı seferine başlamaktadır. Ona göre, başka bir deyişle, Batı çeşitli yollarla, Doğulu gençlere onlardan (Doğulular) üstün olduğu algılamasını kabul ettirmektedir:

“Avrupalılar, kötü alışkanlıklarını, dans ve içki kültürünü, çeşitli eğlencelerini, yarı çıplak modasını, aptal oyunlarını, romanlarını, tiyatrolarını ve gazetelerini müslümanlara ihraç etmektedirler. En korkuncu, onlar kendi bilimsel ve kültürel eğitim ve idari kurumlarını İslam’ın kalbine yerleştirerek yerli gençlere kendi dinlerini, yaşantılarını ve yönetimlerini hor görmeyi öğretmektedirler.”²¹³

El-Benna, Batının askeri alanda, ekonomik, bilimsel, teknik ve siyasal alanlarda gerçekleştirdiği muazzam materyalist gelişmesine rağmen, uygarlığın için gerekli olan hakikate ulaşamadığını belirtmiştir. Maddi gelişme mutluluk sağlamamış aksine ruhsal bir açlığı da beraberinde getirmiştir. El-Benna’ya göre bu durum Batı’nın kendi sonunun hazırlayışıdır:

“Batılıların zihninde materyalist medeniyetlerinin kulelerinin yıkıldığı gün elbette gelecektir; hatta çok yakındır. İşte o gün kalplerini ve ruhlarını sızlatan ağır bir manevi açlığı hissedecektir... Materyalist görüşler, Avrupa toplumunda kalplerin sapkınlaşmasını, adetlerin yozlaşmasını ve suça karşı

²¹¹ Richard Paul Mitchell, *The Society of the Muslim Brothers* (Oxford: Oxford University Press, 1993), s. 242.

²¹² A.e.

²¹³ John O. Voll, “Fundamentalism in the Sunni Arab World: Egypt and Sudan”, Martin E. Marty and R. Scott Appleby, *Fundamentalism Observed* (Chicago: University of Chicago Press, 1994), ss. 360-361.

savaşta bir aşırı hoşgörüyü meydana getirmiştir. Sorunlar çoğalmış, yıkılışın ön belirtileri görünmüş ve yok edici altüst olmalar alev gibi her yeri sarmıştır. Ekonomik, toplumsal ve siyasal sistemler sarsılmaya başlamış ve asla da sağlam bir dayanak bulamamıştır. Farklı etniklerden ve partilerden dolayı uluslar bölünmüş; açgözlülükten ya da nefretten dolayı halklar birbirini boğazlamıştır. Bu çağdaş medeniyet, beşeri topluma huzur sağlamaktaki ve ona barış ve mutluluk getirmedeki yeteneksizliğini gözler önüne sermiştir. Bilgi ve bilimsel katkılarına rağmen, zenginlik ve lüks olarak getirdiği bunca şeye rağmen, bir asırdan fazla bir süredir bu uluslara sağladığı güce ve kuvvete rağmen insanlara mutluluk vermemiştir”.²¹⁴

Milliyetçiliğin, Batı'nın Müslüman toplumlara örgütlenme modeli olarak empoze edilen dar bir kavram olduğunu El-Benna şöyle açıklamaktadır:

“Topraklarını ve vatanlarını bilmeden önce Müslümanların kalplerini ve ruhlarını kuşatan en büyük komplolardan biri, ırkçılığın, ayrımcı popüler milliyetçiliğin ve her ulusun kendi ulusunu yüce görmesini söyleyen görüşün etkisidir. Müslümanlar cahili ırkçılığa ve bu ırk, renk ve köken gururuna bir son veren İslam'ın öğretisini unuttular”.²¹⁵

El-Benna, özellikle Arap milliyetçiliği ya da pan-Arapçılık gibi kavmiyet görüşün İslam'ı, Müslümanların birliğini ve insanların ortak refahını sınırlandıran bir kavram olarak değerlendirmektedir. Bunun karşısında, Ümmet ya da İslami milliyetçilik, coğrafi sınırları, siyasal bölünmeleri, renklerin, ırkların ve dillerin çeşitliliğini aşan özünde insanlığın birliğini aşlamaya çalışan bir düşünce olarak telafuz edilmektedir. Ümmet düşüncesi üç temel prensip olan, Tanrı'nın yönetimi, yardımseverlik ve uluslararasılığa dayanmaktadır.²¹⁶

El-Benna, İslam'ı değerlendirirken, onun özel ya da kamusal alan ayrımı olmaksızın insana dair bütün sosyal ilişki biçimlerini kapsadığını vurgulamak için “kaplamlılık” (şumulliyet) kavramını kullanmıştır. El-Benna, bu kavramı Müslüman Kardeşler ve diğer inananlara öğretmeye çalışmıştır:

“İslam, hayatın bütün yönlerini kuşatan bütüncül bir düzenlemedir. O aynı anda bir devlet ve bir ulus, bir hükümet ve

²¹⁴ Ramazan, *A.g.e.*, ss. 382-383.

²¹⁵ A.e., s. 313.

²¹⁶ Mitchell, *A.g.e.*, s. 269.

bir topluluktur. Aynı zamanda bir ahlak ve bir güçtür; ya da bir bağışlama ve bir adalettir; bir kültür ve bir yargılamadır; bir bilim ve bir hukuktur; bir neden ve bir yol, bir kazanç ve bir zenginliktir. Tanrı yolunda bir mücadele ve bir çağrıdır; bir silah ve bir düşüncedir. Son olarak o içten bir inanış ve kutlu bir imandır. İslam bütün hepsidir”.²¹⁷

El-Benna İslamı, hayatın her aşamasını düzenleyen bir sistem olarak görmüş, Kur'an ile Sünnetin ilk dönemdeki biçimde ifadesini savunan Selefiye ekolün²¹⁸ temsilcilerinden İbn Hanbel ile İbn Teymiyye'nin yolundan gitmiştir. Abdelwahhab Meddeb, bu Selefiye ekolünü entegrizm bağlamında tanımlamaktadır. Entegrizmin felsefi kaynaklarından birisi, Sünni İslam'ın önemli fıkıhçılarından olan İbn Hanbeli'dir. Onun öğretisi, saf kelama ve Medine'nin eskileri olan Seleflerin takibine dönülmesine dayanır. Bu görüş peygamberin zamanında idealleştirilmiş model olan Asr-ı Saadet'in her zamana, her bölgeye ve kişiye uygulanabileceğini savunur. İkincisi ise Hanbeli'in öğrencisi olan İbn Teymiyye'dir.²¹⁹

İslam devletinin en kötü zamanı olan Moğol istilası sırasında yaşayan Teymiyye, bölünmüş İslam içindeki farklı görüşler yerine İslam'ın yeniden birliğini kurmak için onun saf ruhuna dönmek gerektiğini savunur. Onun ilahiyat görüşü, İslam'da Yunan felsefesinin izlerinin silinmesi ve yoruma ayrıcalık tanıyan batini Sufi tarikatlarının “vahdet-i vücut” düşüncesinin etkisinin azaltılması temeline dayanır. Her iki düşünce sistemi İslam'ın tek tanrıci temelini sarstığını belirtir. İslam'ın siyasi alana olan etkisinde ise Teymiyye, hükümdarın enerjisini dinin hizmetine adanması gerektiğini; bir yandan sınırları içinde faziletin zaferini temin ederken, diğer yandan da sınırların ötesinde kutsal savaş olan cihad'ı yürütmelidir. İmparatorluk, imkânları olan askeri ve

²¹⁷ Ramazan, *A.g.e.*, ss. 260-261.

²¹⁸ Selefiye ekolü, Kuran ve Sünnet'ten başka hiçbir kaynağa inanmayan bir mezhebi inançtır. İslam kaynakları olan Kuran ve Sünnet'i yorumlamaksızın (tevil) sadece aktarılmasını savunan bir görüştür. Selefiye, Eş'ari ve Maturidi gibi mezheplerin kurulmasından önce neredeyse bütün Sünnilerin tabi oldukları mezhebin veya genel şemsiyenin adıdır. Selefiyye, ayrıca, bir görüş halinde hicri IV. yüzyılda ortaya çıkmış ve Hanbelî mezhebi mensupları tarafından ortaya atılıp savunulmuş bir görüşü de ifade eden bir terimdir. Bu anlamıyla Selefiyye mezhebi, Selefın akidesini canlandırmayı hedef edinir. Söz konusu mezhep VII. hicri asırda kuvvetlenmiş, özellikle İbn Teymiyye tarafından bu mezhebe yeni fikirler ilave edilmiştir. Bu bağlamda, Selefiye bu kaynakları akla göre muhakeme ve yorumlamaya tabi tutan Mutezile görüşüne ve felsefesine karşı çıkmaktadır. Bkz: Ali Bulaç, “Selefiyye”, *Zaman Gazetesi*, 01.08.2005; Ali Bulaç, “İslam Düşüncesinde Çifte Gerçeklik”, *Toplum ve Bilim*, 1985,29/30, ss. 117-143 ve http://www.kuranikerim.com/islam_ansiklopedisi/S/60.htm. Bunun dışında bir terim olarak Selefiye 19. ve 20.yüzyıl İslam dünyasında bireylerin ve hareketlerin (Nahda düşünürleri ve grupları) paylaştığı belirli doktrin ve tavırları da ifade etmektedir. Aynı zamanda Selefiye, ideolojik bir eğilim olup çok geniş ve farklı grupların İslam'ın dünyadaki konumu ile ilgili görüşleri barındırmaktadır. Bkz: Daniel W. Brown, *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), s.149.

²¹⁹ Abdelwahhab Meddeb, *İslam'ın Hastalığı* (İstanbul: Metis Yayınları, çev:Haldun Bayrı, 2005), ss. 49-54

mali gücü dinin hizmetine vererek sadece bu dünyadaki nimetleri elde etmekle yetinmeyip öbür dünyanın nimetleri için de çalışmayı sağlamış olur. Böylece, İslam, daha önceki semavi dinlerin yapmış olduğu cemaati siyasi ve dini olmak üzere iki cepheye bölmeyi reddetmiş olur. İslam hem siyasi hem de dini alanı kontrol eden bütüncül bir sistem olarak tanımlanır.²²⁰

El-Benna, Müslüman Kardeşler'e yaşanan problemlerin nasıl ortadan kaldırılacağını ve hedeflerin neler olacağını bildirmiştir. Kendi cümleleriyle söylemek şöyle belirmiştir:

“Ne yapmak istiyoruz, Kardeşler?, Kaybolan zenginliklerimizi yeniden açığa çıkarmak mı? Yoksa yeryüzüne hakim olmak mı istiyoruz? Daima zihinlerimizde taşımamız gereken iki amaç vardır. Birincisi, İslam topraklarını bütün yabancıların hâkimiyetinden kurtarmak. İkincisi, özgür İslam devletini bu topraklarda yüceltmek. Onun kaidelerine göre yönetmek, sosyal düzenlemelerini uygulamak ve bu bilgelik dinini tüm insanlığa götürmektir”²²¹.

Ancak el-Benna, Batıya bakışta ikilem içindedir. Batının Rönesans ile birlikte başlayan pozitif bilimlerin ve din ile kamusal alanın ayrılığının büyük atılımlar olduğunu belirterek şöyle bir soru sormuştur: Batıdan gelen yaşam tarzına ve değerlerine boyun eğmek istememek, aslında çağdaş insanlığın malı olan ürünlerini reddetmek anlamına mı gelir? Bu soruya cevabı hayırdır. Başka bir deyişle, el-Benna Batıya ait herşeyin iyi olmadığı gibi kötü olmadığını belirtmektedir:

“İslam ümmetinin nerede olursa olsun başka yerlerden gelen iyilikleri taklit etmesini engelleyen bir şey yoktur; gerçekten de başka yerlerden yararlı ve pratik olan ve dinimizle, yaşamlarımızın düzeniyle ve halklarımızın ihtiyaçlarıyla uyum içinde olan şeyleri ithal etmemize engel bir şey yok”²²².

²²⁰ A.e. Ayrıca Meddeb, İslam'daki kökene dönme eğiliminin oluşmasında Batı'nın dışlayan tavrının büyük payı olduğunu iddia etmektedir. Çünkü, Batılı çıkarı gerektirdiği zaman kendi ilkelerini inkâr eder ve fütursuz hegemonyasını çifte standarda dayandıran bir siyasetle yürütür. Meddeb'e göre, İslam Batı (günümüzde Amerika) tarafından dışlanan bir statü içine hapsedilmektedir. Bkz: A.e., s.13.

²²¹ Hasan al-Banna, “Between Yesterday and Today”, der. Charles Wendell, *Five Tracts of Hasan el-Banna* (California:University of California, 1978), ss. 31-34.

²²² Ramazan, *A.g.e.*, s. 380.

Öte yandan “Müslümanlar iki medeniyetten hangisini seçmeliler?”, sorusuna cevabı İslam’dır, çünkü el-Benna’ya göre, İslam ilahi kaynaklı olup her şeyin anlamını içermektedir.

Genel olarak el-Benna, Batı’yı taklidin müslüman toplumlarının geleneklerine zarar verdiği görüşünden hareketle Batı’nın kendi içinde eksikliğini ve zafiyetini dile getirmektedir. Özellikle, el-Benna’nın materyalist alanların muazzam gelişimine rağmen, Batı’nın manevi alanını geliştiremediği tezi, Batı’nın değersiz bir öteki olarak algılanması gerektiğini göstermektedir. Bunun da ötesinde, gerçek gelişmenin Doğu’nun maneviyatında olduğunu iddia eden el-Benna, Batı’nın üstün olmadığını ve oryantalizm söyleminin tersine problemlili olanın maneviyattan yoksun Batı olduğunu savunmaktadır.

5.1.3. Seyyid Kutup

Seyyid Kutup, genel olarak İslami köktencilik ya da Selefîye düşüncesinin babası olarak kabul edilmektedir. Özellikle, 1948 yılında Amerika’ya seyahati, gelişmiş bir toplumun yozlaşmış olduğunu görmesini ve İslam dininin derinliğini keşfetmesini sağlamıştır. Ahlaki ve manevi olarak çökmüş Batı’nın Arap toplumlarına her düzeydeki etkisine karşı İslam düşüncesine toplumda yeniden itibar kazandırmak amacıyla 1951’de Müslüman Kardeşler örgütüne katılmıştır. Mısır’da 1952’de genç subayların yaptığı darbe sonucunda Batılı idari ve toplumsal değerler sisteminin benimsenmiş olmasını şiddetle eleştirmiştir. Bunun sonucunda hapisliğe girmiş ve gerek Batıyla, gerek Mısır yönetimiyle gerekse de İslam ile ilgili düşüncelerinde radikalleşmiştir. Yazdığı kitaplarda İslam’ı bir toplumsal yönetim modeli ve onun ideolojisi ve yasası olarak da kutsal kitabı ve sünneti vurgulamıştır. Bu bağlamda, laik olan rejimlere karşı siyasi bir mücadele tavrı ortaya koyarak yeni genç kuşakları derinden etkilemiştir.²²³

Kutup, genel olarak İslam dini üzerine düşüncesini, “taklit”, “manevi sömürgecilik”, iki düşman sistem olarak kapitalizm ile Sovyet komünizm ve “cahiliye ile hakimiye” kavramları ile tarihi olaylar etrafında inşa etmiştir. Tüm bu kavramlar, bir

²²³ J. Millard Burr and Robert O. Collins, *Alms for Jihad: Charity and Terrorism in the Islamic World* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), ss. 79-80.

dış güç olarak Avrupa'nın ya da daha geniş açılımla Batı'nın, ve bir iç güç olarak Batılı değerleri ve yönetim anlayışını savunan laik siyasetçi ve entelektüellerin, "öteki" olarak kurulmasını olumlamaktadırlar. Kutup'un amacı tüm bu kavramların arkasındaki sosyal görüngülerin nasıl ortadan kaldırılacağı üzerine şekillenir. İlk olarak taklit kavramı ile başlamak gerekir.

Taklit kavramı, dönemi itibariyle diğer birçok yazar tarafından kullanılmaktadır. Bu kavramla Kutup, yerli toplumun kendi içinde çözüm yaratamadığına inanan siyasal elit ve entelektüellerin başarılı olmuş yabancı ülkelerin gelişim projelerini topyekûn kendi toplumlarına uygulama sürecini ifade etmektedir. O, Müslüman toplumlarda özellikle 20. yüzyılda giderek artan Avrupalı güçlerin hem siyasi ve ekonomik hem de kültürel ve felsefi alanda etkilerini gösterdiğini ve bunun sonucunda taklit yoluyla içselleştirildiğini savunmaktadır:

"Müslümanlar dinin emir ve yasaklarını küçümseyerek İslam'a zıt olan ideolojileri ve adetleri taklide başladılar. Birçokları da sahte medeniyetin arkasından süratle onun parlak cazibesine kapılmıştır. Daha evvelki devirlerde görülmeyen, rastlanmayan her şeyi mubah ve her şeyi helal sayanlar meydana gelmiştir."²²⁴

Taklit etme kavramı zamanla yerli toplumun geçmişten gelen hem dini hem kültürel değerler, davranışlar ve tutumlarını göz ardı etmelerine, kendi benliklerini oluşturan bu unsurları geri kalmışlık ve aşağılık olarak değerlendirmelerine yol açmıştır. Başka bir deyişle, Kutup'a göre, Avrupa'nın yaşam ve kültürünü kabul eden yerel halk aslında kendi kendisini aşağılamaktadır. Kutub bu durumu şöyle aktarmaktadır:

"... belki de bugün, medeniyete neler yaptığımızı bilemeyen ve yapılanı takdir edemeyen, bir millet haline gelmiş olabiliriz. Ancak düşünce mekanizmamız köleler gibi düşünmekten kurtulduğu anda, her şey anlaşılacaktır. Fakat, biz, içinde bulunduğumuz aşağılık duygusunu ve başkasına avuç açarak bir şeyler istemeyi, ithal malı gibi getirilen fikir ve kanunları, bunlara karşı hiçbir şey vermediğimiz acıklı durumumuzu teşhir ediyoruz. Biz avuç açmaya devam eder, karşılığında bir şey vermez ve bu durum devam ederse, insan medeniyetine bir şeyler katan, şerefli ve şahsiyetli bir millet olmaktan ziyade,

²²⁴ Seyyid Kutup, *İslam ve Kapitalizm Çatışması* (Konya: Ülkü Basımevi, 1967), s. 18.

aşağılık duygusuna sahip, dilenci olmaktan kendimizi kurtaramayız”.²²⁵

Kutup, bir yandan medeniyetin oluşumunda İslam dünyasının payı bulunduğu, temellerinin onun değer ölçülerine dayandığı ve bütün insanlığın faydalandığı medeniyet; beri yandan, hazır şablon ve sınıflandırmalar şeklinde olup sorgulamadan, düşünmeden ve bilinçsizce alınan taklit medeniyeti olduğunu belirtmektedir.²²⁶ Burada Kutup, Batı’yı sömürge araçlarını üreten bir yapı olmasının dışında aynı zamanda kendi toplumundaki taklitçi zihniyete sahip düşünürleri de hor görerek öteki haline getirdiğini savunmaktadır.

Ona göre, askeri/ekonomik ve entelektüel/manevi olmak üzere iki türlü sömürgecilik anlayışı bulunmaktadır. Asıl tehlikeli olan manevi olandır, çünkü insanların ruhlarını ve zihinlerini beyin yıkama yöntemleri ile uyuşturup onları sadık köleler haline getirmektedir. Kutup’a göre, Batı dünyası, özellikle Arap halkının kendi manevi değerler sistemine yabancılaşmasını ya da hor görmesi için bir strateji ile hareket etmektedir. Dinin toplumsal hayatta önemli olmayan ikinci planda bir kültür alanı olduğu propagandası yapılarak, Arap toplumunun elitleri dinin özel alana hapsedilmesi fikrine inandırılmaktadırlar.²²⁷

“Özgür dünya sınırlı zaman dilimleri dışında tanklar ve tüfeklerle savaşmaz. Daha ziyade bize karşı kalemler ve dil ile savaş sürdürür... Ayrıca ülkemizdeki [Mısır] en hassas merkezleri kontrol etmek uğruna kurduğu, yaşattığı ve desteklediği cömert topluluklar ve organizasyonlar aracılığıyla, bize karşı savaşır.”²²⁸

Kutup’a göre, manevi sömürgeciliğin en etkili göstergesi ise oryantalizmdir. Batı sürekli Müslüman toplumları ekonomik ve kültürel hegemonya ile kendine bağımlı kılmak için çabalamaktadır. Özellikle oryantalizm, Batı’nın çıkarlarını gerçekleştirmede bilimsel veya kültürel hegemonya aracı olarak görülmektedir:

“İdarecilerimiz kadar da ahmak olmayan düşmanlar, sömürmek istedikleri milletlerin, mukavemet güçlerini zayıflatacak, yozlaştıracak veya tamamen yok edecek şekilde mukavemet

²²⁵ A.e., ss. 32-33.

²²⁶ A.e., s. 33.

²²⁷ A.e., s. 103.

²²⁸ Abu-rabi, *A.g.e.*, s. 217.

temellerini içine alan bir plana göre tahrip edip, sömürmektedirler. Başlıca amaçları ise direniş tohumlarını imha etmektir. İşte, Oryantalizm de bu temel üzerine tezahür etmiştir. Oryantalizm, bilimsel yönden ve bilim adı altında sömürgecilere yardım ederken, sömürgeciliği genç neslin bağına yerleştiren bir teşkilattır. Fakat biz Doğu'lular iğrençlere ahmakça bağlanıyor ve basitçe onları ilmin ve bilginin üstatları olarak kabul ediyoruz. Yazık ki (Haçlı) kökenlerinden uzaklaştıklarını düşünüyoruz.”²²⁹

Batı hegemonyasını kurmada o ülkelerdeki aydınları kullandığını iddia eden Kutup, bunun nedenin toplumdaki aydınların toplumsal ve siyasi sorunlara yönelik tüm çözümünlerin Batı'dan geldiğine inanmış olduklarını belirtmektedir. Nitekim yerli bilim adamları, Batılı öznenin paradigmasını evrensel olarak değerlendirmesinden dolayı yerli toplumuna ve ona itiraz edenlere karşı tepeden bakan ve hor gören bir kanaate sahiptir. Kutup kendi sözcükleriyle bu durumu şöyle tasvir etmektedir:

“Bizdeki aydınlar şarkiyatçılardan[oryantalistler] bahsederken, onların nesnel olduklarından dem vuruyorlar. Acı da olsa insanın bunlara gülesi geliyor. Şayet sen onların samimi olmadıklarını bir gayenin tahakkuku için çalıştıklarını söylersen sen kültürsüz ve her şeyi dinle açıklayan muhafazakâr olarak itham edilirsin”²³⁰.

Manevi sömürgeciliğin ikinci göstergesi ise, yerli bilim adamlarının Batı merkezli bilim anlayışına karşı aşırı bağı tutumudur. Kutup'a göre Batı'nın ideolojik çökertme çalışmaları, birtakım yerli bilim adamlarını kendi yanına çekmektedir. Bu bilim adamları, propagandadan dolayı İslam'ın onların düşünce özgürlüklerini kısıtlayacağına ve hayat hakkı tanımayacağına inanmaktadırlar.²³¹

Ayrıca Kutup, soğuk savaş döneminde Batı'nın ve Doğu'nun sömürgecilerini İslam'a karşı ikiyüzlü olarak değerlendirmektedir. Gerek demokrasisi gerek sosyalizm Kutub'a göre, İslam'ı düşman olarak kabul eden ve onu yıkmak için işbirliği yapmış maddeci sistemlerdir. Onlar hala eski devirlerdeki çıkarıcı derebeyleridirler. Batı, Ortadoğu bölgesinde halkları kendine bağımlı hale getirmeye çalışırken, Doğu'nun

²²⁹ Kutup, *A.g.e.*, s. 108.

²³⁰ *A.e.*, s. 109.

²³¹ *A.e.*, s. 106.

Rusya'sı ise, bölgedeki ülkelere sözde yardım eder gibi gözükerek Batı'ya karşı manevra elde etmek peşindedir.²³²

“Şarklı Müslüman hala uyuyorsun, uyan artık. Senin hiçbir zaman ne Amerika ve ne de Rusya dostun olamaz. Dostun olmamıştır, olamaz da. Çünkü küfür tek millettir. Sana, dostların düşman, düşmanların dost olarak takdim edilmiştir. Kiminle dost, kiminle düşman olacağını iyi düşünmelisin. Aksi takdirde, sana hayat hakkı tanımayacaktır. Evet, şarklı kardeşim! İşte komünist Rusya'nın, kapitalist Batının bize yaptıkları; ya da Şarkın yaptıkları nelerdir?”²³³

Müslüman dünyaya Amerika'nın kapitalist sistemi ile Rusya'nın komünizmini asla uzlaşamayacağını söyleyen Kutup, kendinde olmayan her türlü negatif unsuru onlara yaftalayan bir dil kullanmaktadır. Amaç, Müslüman Arapların yüce, bilge ve mazlum olduğu tanımlamasını alt metinde vurgulamaktır. Özellikle de, Amerika'nın İslam'ı bir araç olarak çıkarlarına göre ikiyüzlü ve öteki statüsüne yerleştiren tavrını eleştirmektedir:

“Amerikalılar ve onların Orta Asya'daki müttefikleri emperyalizm ve zulme karşı savaştan bir İslam'ı reddedip, sadece komünizme karşı savaştan İslam'ı tercih ederler... Çünkü İslam irade etmeye başladığında insanlara yeniden şekil verecek ve otoriteyi deruhte etmek ve sömürgecileri kovmaya hazırlamanın legal bir görev olduğunu onlara öğretecektir.”²³⁴

Ayrıca Kutup, Soğuk savaş döneminin iki kutuplu ideolojik dünyası gençler üzerinde yoğun propaganda yaptığını belirtmektedir. Kendi cümleleriyle bu durumu şöyle aktarmaktadır:

“Üzülerek ifade edelim ki, zamanımızın bazı gençleri, sıkılmadan, alçak Şark (Komünist Rusya) ya da Garb'in uşağı, uydusu olmamızı istiyorlar. Bu bağlamda, yaptıkları kurnazca ve alçakça propagandalarından anlamak mümkündür. Fakat her iki blok ta memleketimizin hakkın da, çıkar ve menfaatleri icabı ayrı ayrı düşünmektedirler. Gerçekte olan bir şey varsa, o da milletimizi yozlaştırmak, memleketimizi sömürmektir”²³⁵

²³² A.e., s. 34.

²³³ A.e., s. 37.

²³⁴ A.e.,s. 215.

²³⁵ A.e., ss. 30-31.

Kutup'a göre, her iki dünya modeli de İslami fikirlerin yanlış olduğunu telkin etmek için iki yol izlemektedir. Birincisi, bazı Şark hükümetlerinin icraatlarını örnek olarak göstererek İslami hüküm ve kanunların olduğunu yanlış aksettirmektir. Fakat Kutup'a göre, hükümler esas kaynaklarından nakil edilmediği için İslam'ı kötülenmekte, onun özgür düşünceye yer vermediğini iddia edilmekte ve halk kandırılmaya çalışılmaktadır. İkincisi ise, her iki dünya, dünyanın iki blok olduğu konusunda ısrar etmektedir. Kutup'a göre, bu sistem, "Doğu bloğuna katılmayan mutlaka Batı'yı desteklemiş" olacak düşüncesi yoluyla yerli elit ve halk üzerinde baskı kurmalarını kolaylaştıran bir yapı oluşturmaktadır.²³⁶

Kutup, Batı'nın çözülme ve cahiliye dönemini anımsatan bir anomi içinde olduğunu dile getirmektedir:

"Günümüzde insanlık tam bir ateş çukurunun kenarında durmaktadır; bu, başının üzerinde asılı duran yok oluş korkusundan ötürü değildir. Bu durum hastalığın kendisi değil, sadece belirtisidir. İnsanlığın bu duruma gelmesinin asıl nedeni, sağlıklı bir hayat düzeni kuran ve geliştiren "değerler sistem"inin iflas etmesidir. En canlı örneği, hayat düzeni olarak insanlığa sunacağı pek bir şey kalmayan Batı dünyasıdır. Batı dünyası, tüm insanlığı kuşatan cihanşümul bir hayat düzeni kurmak şöyle dursun, kendi var oluş gayesini kendisine bile kanıtlayamamaktadır. Nitekim demokrasi efsanesinin iflasıyla yüz yüze gelmiştir".²³⁷

Analizine örnek olarak Amerika'daki yaşam biçimini gösteren Kutup, bu ülkeye yaptığı seyahatte gözlemlediklerini aktarırken Amerika'nın yeterli medeni aşamada olmadığını şu şekilde belirtmektedir:

"Amerika'da insani değerler ne kadar kıymetli ve önemlidir ve Amerika ahlaki insan değerlerine neler katmıştır? Korkarım ki, Amerikanın maddi büyüklüğü ile halkının nitelikleri arasında bir denge yoktur. Korkarım ki, hayat devam edecek, ama doğrusu Amerika insanı nesneden ve insanlığı hayvandan ayıran ahlaki değerlere hiçbir şey katamayacaktır".²³⁸

²³⁶ A.e., ss. 122-123.

²³⁷ Seyyid Kutup, *Yoldaki İşaretler* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2003), s. 7.

²³⁸ Seyyid Kutup, "The America I Have Seen: In the Scale of Human Values", Kamal Abdel Malek, *America in an Arab Mirror: Images of the America in Arabic Travel Literature 1895-1995* (NewYork: St.Martins's Press, 2000), s. 10.

Kutup' göre, Amerika'da insanı nesneden ayırmanın yansıması olan ahlaki ilkelerin eksikliği mevcuttur. Kutup, Amerika'nın ekonomik ilerlemenin en zirvesi ile ahlaki ilkeliğin derin bir karışımı olduğunu iddia etmektedir. Başka bir deyişle, Amerika'da bir yandan Amerikan tarzı kapitalizm ile çok verimli bir üretim yapılırken ve teknolojisi sayesinde refah arttırılırken; diğer yandan, gerek kırsal gerekse kentsel yaşamda en ilkel ve en yeni algılamalar, duygular, gelenek ve davranışlar iç içe barındırılmaktadır.²³⁹

Bu örnekten sonra cahiliye kavramının tanımlamasına bakmak gerekmektedir.²⁴⁰ Kutup, kendi sözleriyle bu kavramı şöyle tanımlamaktadır:

“Günümüz dünyası yaşamı düzenleyen dinamikler ve sistemlerin dayandığı kaynak açısından tam bir cahiliye yaşıyor. Böylesine olağanüstü maddi kolaylıkların kötülüğünden hiçbir şeyi eksiltmediği cahiliye... İşte olağanüstü maddi gelişmenin gerçek yüzü bu ... Cahiliye, Tanrının yeryüzündeki otoritesine, özellikle ulûhiyet haklarına saldırı temeli üzerine kurulmuştur. Özellikle Tanrının hâkimiyetine saldırı temelinde... Söz konusu cahiliye anlayışı, otoritesini, insanlığa dayandırır; insanların bir kısmını diğer kısmının tanrısı yapmaktadır. Fakat günümüz cahiliyesi ilk dönemden farklı olarak, Tanrının onayı olmayan alanlarda, değerlerde, yaşama düzeni ve yasalarda, tutum ve davranışlarda kendine özgü bir dünya görüşü koyma hakkına sahip olma iddiası şeklinde yapmaktadır.”²⁴¹

Anlaşılabacağı gibi, cahiliye bir taraftan Tanrı yasasından uzaklaşmayı ifade ederken diğer yandan, bir toplumun belirli bir mekân ve zamanda ya da dönemde yaşadığı sosyal pratiği vurgulamaktadır. Kutup'a göre, burada önemli olan cahiliyenin ifade ettiği dönemin sadece geçmişi referans almadığı ve belirli koşullar gerçekleştiğinde meydana gelmektedir. Fakat cahiliye kavramının bir başka gönderim noktası daha vardır. Tıpkı aydınlanmacı filozofların tanımladığı Avrupa dışı toplumların insani değerlere ve ahlaka sahip olmayan karanlığın ve barbarlığın hüküm sürdüğü bir düzensizliği gibi, Kutup da Cahiliyeyi gerçekliğin karanlık tarafını temsil eden Batı ve

²³⁹ A.e., s. 11.

²⁴⁰ Kutup'un düşüncelerinin oluşumunda etkisi çok fazla olan el-Mevdudi, ıslahatçı düşünürler ve İslami uyanış liderleri arasında Müslümanların ve toplumlarının durumunu cahiliye adı altında değerlendiren ilk kişidir. Ona göre iki çeşit cahiliye vardır. Birincisi, çağdaş sömürgeciliğin gölgesinde batı medeniyetinin empoze ettiği “batılı yabancının” cahiliyesidir. İkincisi ise, birkaç asır boyunca meydana gelmiş, hayatın, devletin ve toplumun örgütlenmesinde Tanrının dışında bir odağa iktidarı veya hakimiyetin verilmiş olmasından kaynaklanan cahiliyedir. Bkz: Ramazan, *A.g.e.*, s. 440.

²⁴¹ Kutup, *A.g.e.*, s. 12.

yerli toplumun yozlaşmasını anlatmak için kullanmaktadır. Bu durumu, Kutup şöyle ifade etmektedir:

“Bugün biz, İslam’ın çağdaşı olduğu cahiliye dönemini, belki de daha karanlığını yaşıyoruz. Cahiliye her şeyi ile çepeçevre kuşatmış bizi. İnsanların dünya görüşleri, inanç biçimleri, gelenek ve görenekleri, kültürel kaynakları, sanat ve edebiyatları, yaşama biçimleri ve yasaları ... İslam kültürü, İslami kaynaklar, İslam felsefesi ve İslam düşüncesi ... olarak bellediğimiz unsurların çoğu dahi bu cahili unsurlardan meydana gelmiştir...”²⁴²

Benzer ifadelerle Kutup, Avrupa’da dine ve dine dayalı düşünceye karşı olarak doğmuş bütün akımların kökeninin de sapıklık esasına dayandığına inanmaktadır. O, akılcılıktan, pozitivistliğe kadar bütün felsefi akımların bu sapıklıktan doğduğunu ve bu durumun insani düşüncenin ilahi olana sızması ile meydana gelen, insanlığı kuşatan bir uğursuzluk olduğunu ifade etmektedir.²⁴³

Kutup'un üzerinde durduğu bir başka kavram ya da temsil biçimi ise geçmiş olaylara veya tarihlere gönderme yapmasıdır. Kutup, geçmiş anılar ile günümüz tecrübeleri arasında doğrudan bağ kurarak sömürgecilik ile haçlı seferlerinin aynı düşünsel ve pratik kaynaklara sahip olduğunu belirtmektedir:

“Haçlı seferlerinin bittiğini Müslümanlar ve İslam dünyası kabul etmesine rağmen, Hıristiyan dünyada hala bütün şiddetiyle devam ettirilmektedir. Haçlı zihniyet ve siyaseti batının politikasında önemli bir yer teşkil edip, hayatın çeşitli safhalarında görülmektedir. Biz ise, görülmemiş bir gaflet içinde onlara yardımcı olmaktayız. Yaşamış ve yaşamakta olan hiçbir Hıristiyan yoktur ki; haçlı seferlerinin Kudüs için tertip edildiğini unutmuş olsun. Birinci dünya savaşında İngiliz Mareşal Kudüs’e girdiğinde, her Hıristiyan’ın kanında ve damarlarında gizli olan kin ve intikam hislerini dile getirerek “işte şimdi haçlı seferleri sona erdi” demiştir.”²⁴⁴

Kutup, Cahiliyenin ve Batı’nın Haçlı müdahalesinin yarattığı sorunları ortadan kaldırmak için İslam dininin bütün kurallarına göre sosyal düzeni kurmak gerektiğine inanmaktadır. Bu düzen, “hakimiye” düşüncesi ile mümkün olmaktadır. Kutub’a göre,

²⁴² A.e., s. 22.

²⁴³ Seyyid Kutup, *İslam Düşüncesi* (İstanbul: Çığır Yayınları,1973), ss.107-108.

²⁴⁴ Kutup, 1967, *A.g.e.*, s. 103.

İslam, kesinlikle insanlar tarafından yorumlama ve değerlendirme yapılabilen bir düşünce sistemi değildir. İslam dini mesajını, hurafelerin meydana getirdiği düşüncelerden ve putperest inançlardan ayıran ilahi bir sistemdir. Kutup, dinde reform adı altında yapılacak her türlü çalışma, ilahi kaynaklara beşeri yorumları dahil etmek anlamına geldiği için, bunun büyük bir tehlike olduğunu belirtmektedir. Ona göre, İslam, insanın cehaletinin ve eksikliğinin tesir edemeyeceği bir düşünce ve değerler sistemidir.²⁴⁵

Daha sonraları dinsel temelli örgütler, Kutup'un vurguladığı taklit, manevi sömürgecilik, cahiliye ve hakimiye gibi kavramları, manifestolarına dahil etmiş ve uygulamaya koymuşlardır. Kutup, “İslam Dünya Devrimi” için düşük yoğunluklu savaş yoluyla güç kullanma biçimine dayanan Cihad'ın şiddet yorumunu eserlerinde daha çok vurgulamıştır.²⁴⁶ Bunların arasında en tanınmış olanı, dini köktenci şekilde yorumlayan ve amacını Batı dünyasına karşı terör eylemleri ile gerçekleştirmeye çalışan el-Kaide'dir. El-kaide'nin ikinci adamı olan Eymen el-Zevahiri, Kutup'un kendileri üzerindeki katkısını şöyle belirtmektedir:

“Seyyid Kutup'un, Tanrının birliğine bağlılık için çağrısı ve Tanrının tek hakimiyetini kabul edişi İslam'ın içerde ve dışarıda düşmanlarına karşı İslam devrimini ateşleyecek birer kıvılcımdırlar. Devrimin bu kanlı safhası bugün ve yarın görünmeye devam edecektir”.²⁴⁷

5.2. İRAN ENTELEKTÜELLERİ

İran toplumu, özellikle son yüzyılda sosyal, kültürel ve siyasal sorunlar üzerine tartışmış, yeni bakış açıları ve öneriler getiren entelektüelleri toplumsal kalkınmayı tetikleyen bir motor görevi olarak görmüştür. Bu bağlamda, İran entelektüellerinin önemini ve onların sorunlarını ortaya koyması açısından, Hasan Takizade'nin tezine bakmakta fayda vardır:

²⁴⁵ Kutup, 1973, *A.g.e.*, ss. 87,107.

²⁴⁶ Bassam Tibi, *The Challenge of Fundamentalism: Political Islam and New World Disorder* (California: University of California Press, 1998), s. 58.

²⁴⁷ Adnan A.Musallam, *From Secularism to Jihad: Sayyid Qutb and the Foundations of Radical Islamism*, (USA: Praeger Publishers, 2005), s. 167.

“Günümüzde İran için en gerekli şey entelektüellerin düşünceleridir. Bütün vatansever İranlılar kendilerini yazınsal olarak ilerletmek için çaba sarf etmeliler ve her şeyden önce üç sorun ile uğraşmalıdırlar. İlk olarak, koşulsuz, mutlak bir şekilde Batı medeniyetine uyarlanma ve ilerleme adı altında teslimiyettir. İkincisi, kendi dilini korumaksızın, tüm Avrupa kültür tarzlarına gelenekleri, görenekleri, alışkanlıkları, değerleri, bilimi, sanatı, idari örgüt yapılanmasını asimile etmektir. Son olarak ise, hatalardan ders almayı bizzat çözüm olarak sanki yeni bir şeymiş gibi sahte vatanseverliği tercih etmektir”.²⁴⁸

Bu noktada, İran toplumunu etkileyen entelektüeller olarak, Celal El-Ahmed, Ali Şeriatî ve Seyyid Hüseyin Nasr incelenecektir.

5.2.1. Celal El-Ahmed

Avrupa ve daha genel anlamıyla Batı İran’da geniş bir entelektüel çevre içinde kültürel hastalık ya da garbzedelik (westosification) olarak algılanmaktadır. Bu algılamaya İran’lı entelektüel Celal el-Ahmed tarafından eleştirel bir temele dayandırılarak kavramsallaştırılmıştır. El-Ahmed, Batı eleştirisini üç kaynağa gönderme yaparak gerçekleştirmektedir. Birincisi, Batılı güçler olan İngilizler ile Amerikalılar gerek işgal ederek gerek istihbarat organları sayesinde darbe yaptırarak İran’ın üzerinde hâkimiyet kurmak ve İran’ı aşağılamaktır. İkinci olarak, radikal, laik ve ulusalcı hareketlerin ülkenin sorunlara çözüm getirmesi konusunda yarattıkları hayal kırıklığıdır. Sonuncusu ise, Batı’nın nihilizmini eleştiren Camus, Ionesco, Sartre, Heidegger, Junger, Kafka, Beckett gibi Avrupalı yazarların metinleridir.²⁴⁹

Garbzedeliğin (batılılaşma hastalığı) kökenleri, on dokuzuncu yüzyıl ortalarındaki Batı yönelimli politik sistemlere ve laik fikirlere dayanan entelektüel hareketlere kadar götürülebilir. Garbzedelik otantik İslam kültürüne verilen bir cevaptır. Bu yüzden Şii

²⁴⁸ Edward G.Browne, *A Literary History of Persia*, (London: Cambridge University Press, 1978), ss. 485-486.

²⁴⁹ Mirsepassi, *A.g.e.*, s. 101.

romantikliği kendini kaybetmiş ve kötü durumda olan modern insanın İşlam köklerine dönerek kendini gerçekleştirme ve bulma fırsatı vermektedir.²⁵⁰

Ona göre, garbzedelik şu parametreleri ifade etmektedir: İşan'daki toplumsal gelişmenin yarattığı çelişkiler, İşan solunun evrenselciliğine karşı milli ve etnik temelde yerelciliğin vurgulanması, Batı'ya kuşkuyla bakan üçüncü dünyacı söylem ve son olarak İşan entelektüellerinin bir kısmının üzerinde giderek siyasi, ekonomik ve düşünsel alanda güçlenen Batı kültürünün etkisidir. Bu durum entelektüellerin bir kısmını mücadeleye teşvik etmiştir.²⁵¹ Başka bir deyişle, garbzedelik bir hastalık ya da zehir olarak görülen Batı'nın kültürel ve ekonomik mantığını ifade etmektedir. El-Ahmed, bu hastalığı şöyle tasvir etmektedir:

“Garbzedelik hastalığından veremden söz eder gibi söz ediyorum. Fakat belki bu hastalık daha çok buğday biti istilasına benziyor. Onların buğdaya içeriden nasıl saldırdıklarını gördünüz mü? Kabuk dokunulmadan kalır. Sadece bir kabuk ... Tıpkı bir ağacın üstündeki içi boş bir koza gibi. Her neyse ben bir hastalıktan bahsediyorum: Kendisinden çabuk etkilenilen bir çevrede çabucak yayılan bir hastalıktan.”²⁵²

Bu hastalık, el-Ahmed'e göre, İşan toplumu içinde yayılarak kültürün otantikliğine, siyasi egemenliğe ve ekonomik sisteme zarar getirmektedir. Bu nedenle, el-Ahmed Batı'nın ekonomik ve teknolojik gücüne karşı hem mağlubiyet içinde hem de bu mağlubiyeti bertaraf etme ikilemi içindedir:

“Biz makine ve onun vahim saldırısı karşısında tarihsel ve kültürel karakterimizi koruyamadık. Aksine hezimete uğratıldık. Bu çağdaş canavar karşısında sağlam bir tavır alamadık. Batı medeniyetinin gerçek özünü, temelini ve felsefesini kavramadığımız sürece, sadece Batı'ya görünüşte ve biçimsel olarak(makineleri tüketme yoluyla) öykünölür...”²⁵³

²⁵⁰ A.e., s. 105.

²⁵¹ Mehrzad Boroujerdi, *İşan Entelektüelleri ve Batı* (İstanbul: Yöneliş Yayınları,1996), s. 103.

²⁵² Celal El-Ahmed, *Garbzedeler:Batıdan Gelen Veba* (İstanbul:Nehir Yayınları, 1988), s. 29.

²⁵³ A.e., s. 58.

Böylece el-Ahmed, Batı'yı İran toplumunun iç uyumu açısından tehlikeli görmektedir. Bu tehlikeyi bertaraf etmek için, onu ötekileştirerek felsefi bir yolculuğa çıkmayı gerekli görmektedir.

El-Ahmed'e göre genelde Doğu'daki toplumlar ve özelde İran toplumu uzun zamandır "Garpzedelik" sorununa sahiptir. Garpzedelik batılılaşma hastalığı olup iki kutba ayrılmaktadır. Birincisi, Avrupa, Amerika ve Rusya'yı kapsayan Batıdır. Başka bir deyişle, hammaddelerin üretimi ve pazarlanması yüksek teknolojilerden yararlanan gelişmiş ve endüstrileşmiş ülkelerdir. Bu ülkeler sadece demir cevheri, petrol ve pamuk işlemeyip, aynı zamanda mitler, inançlar, müzik ve benzeri yüksek değerleri üreten kültürel alanları da yaratmışlardır. Diğer kutup ise geri kalmış, uluslaşma ve sanayileşme sürecine girememiş, Batının emtiasının müşterisi olan Asya ve Afrika ülkeleridir. Ona göre, Doğu ve Batı kavramları salt coğrafi temelli olmayıp ekonomiktir. Bu bağlamda Batı doymuş ülkeleri, Doğu ise aç ülkeleri temsil etmektedir.²⁵⁴

El-Ahmed'a göre, Batı ürettiği makineler sayesinde, İran ve onun gibi daha Doğulu geleneksel toplumları kültürsüzleştirerek (öz tarihinden ve kimliğinden uzaklaşma) bozguna uğratmıştır. Başka bir deyişle, el-Ahmed, Batı'nın taklit edilmesiyle adeta "aslan postuna bürünmüş eşekler"e dönüleceğini belirtmektedir:

"Biz, gelişmekte olan ülkelerin halkları makine üretmiyoruz. Fakat ekonomik ve politik yönlendiricilere, zengin ve yoksulun tüm dünyada karşı karşıya bulunmalarına bağlı olarak, Batı'nın endüstriyel malları için nazik ve uysal tüketiciler halinden memnun üyeler olmak zorundaydık. Bu durum bizim kendimizi, yönetim biçimlerimizi, kültürlerimizi ve günlük yaşantımızı makineye uydurmamızı gerektirdi. Hepimiz makineyi yaratan insan, bu yeni tanrıya, onun cennet ve cehenneme, iki veya üç yüz yıllık zaman zarfında derece derece artan bir dönüşümle alışkanlık peydahlamıştı. Kuveytli'ye, Kongoluya, ya da İranlı olarak bana ne oluyordu? Biz, bu üç yüz yıllık tarihi açığın üzerini nasıl kapatacaztık? ... Batı medeniyetinin gerçek niteliğini, temelini ve felsefesini kavrayamadığımız sürece, görünüşte şekil olarak Batı'yı taklit ederek, sadece aslan postuna bürünmüş eşekler olabiliriz."²⁵⁵

²⁵⁴ A.e., ss. 29-30.

²⁵⁵ A.e., ss. 34-35.

Bunun ötesinde makine, el-Ahmed'e göre, İran toplumu için var olan eşitsizlik ve problemlerin sorgulanmasını engelleyen veya onların üzerini örten bir ilizyon olarak görülmektedir. Başka bir deyişle, kendi kendini bağımlı ve köle kılmanın aracıdır:

“Makine, batıcılık hastalığına müptela olan, kendimizi onun koruyucu gölgesi altına sığındıran ve oradan kendimizi çağın değişikliklerinden muaf olarak gören bizler için bir tılsımdır. Fakat biz bu tılsımın bizi sindirmek ve söndürmek için başkaları tarafından boynumuza asıldığını fark edemiyoruz”.²⁵⁶

Makineleşmenin göstergesi olan Batı tarafından Doğunun zehirlenmesini neden olan dört sebep vardır. Bunlar, ileri teknolojiye olan ilgisizlik, liderlerin basiretsizliği, oryantalizmin etkisiyle Batı'ya yakın duran entelektüeller ve eğitim sisteminin Batılılaşmasıdır.

5.2.1.1. İleri teknolojiye olan ilgisizlik

El-Ahmed'e göre, İran devleti ve toplumu, makine ve onu üreten teknolojiye çok fazla ilgisizdir. Bunun iki sebebi vardır. Birincisi petrol kaynaklarının fazla olmasından dolayı yaratılan güven sayesinde aralıksız makine satın alınmasıdır. Başka bir deyişle, petrol kaynakları, bilim ve teknoloji alanında araştırma yapmayı gereksiz kılacak kadar katma değer yaratmaktadır. Kendi kelimeleriyle bu durumu şöyle ifade etmektedir:

“Şimdi, petrol üreten bir ülkeyiz ve Avrupa çorbadan çereze her şeyi bize gümüş tabak üzerinde getiriyor. Neden fabrika ve ağır sanayi kurma zorluğuna, teknisyen yetiştirmenin beraberinde getireceği problemlere, ürettiğimiz ilk endüstriyel malların kaçınılmaz yetersizliklerine katlanmanın, iş mücadelelerine, sigorta, maaş ve tatilleri karma karışık etmenin zorluklarına girelim?”²⁵⁷

İkincisi ise, el-Ahmed'e göre, Batı endüstriyel mallarını satın almaya devam edildiği sürece İranlı tüketiciler üretici konumuna geçmesi küresel kapitalizm tarafından engellenmektedir. El-Ahmed'e göre, bu pazarda şimdiye kadar İranlılar, sadece satın

²⁵⁶ A.e., s. 107.

²⁵⁷ A.e., s. 109.

alan ve tüketen olurken, bu tek taraflı alıcı-satıcı ilişkisini daima dengede tutmak ve (Batılı şirketler) iflası engellemek için (Batı) güçlü bir arz yaratıcısı durumda olmuştur. Bu arz yaratıcı Batı şirketleri, yerel aktörlerin üretici pozisyonuna geçmesine hiçbir zaman izin vermemişlerdir. Bunun sebebi, sürekli öneri ve direktif verebilecekleri, sihirli sözlerini dinleyecek bir ülkeye ihtiyaçları olmasındandır.²⁵⁸ Bu görünüşü, bir değiş-tokuş mekanizmasını (teknik personelden sosyal düşünürü kadar geniş bir ürün yelpazesinin de petrol karşılığında ithal edilmesi) açığa çıkarmaktadır. Alış-veriş mekanizmasını el-Ahmed kendi sözcükleriyle şöyle açıklamaktadır:

“Batılılar, petrolü çıkarırlar, saflaştırırlar, taşırlar ve maliyetini hesaplarlar ve bizim yıllık payımızı onların sanayi ürünlerini satın almamız için kredi olarak verirler ... Onların aldıkları petrole karşılık biz makineyi ithal etmek zorundayız ve makinelerin peşinden makine uzmanlarını, onların ardından da dilbilimcileri, etnologları, müzik bilimcileri ve sanat tarihçilerini de ithal etmek zorundayız.”²⁵⁹

5.2.1.2. Liderlerin basiretsizliği

El-Ahmed’in, İran’daki Batılılaşmış liderleri asla güvenilmeyen, hangi tarafta olduğu belli olmayan, bir problem üzerine görüş belirtmeyen ve salt kendi çıkarlarının gerektirdiği gibi yaşayan kimseler olarak görmesinin bir kaç nedeni bulunmaktadır. Bunlardan biri, onların vatansız olmalarıdır. Batılılaşmış bu liderler dünyadaki ve kendi ülkesindeki genel eğilimlere ve politikalara yüzeysel bir bilgiye sahiptirler ve bu bilgileri bir imaj yaratmak için kullanmaktadırlar. Aynı şekilde el-Ahmed’e göre, Batılılaşmış liderler, iman ya da inanç konusunda aldırılmaz kimseler olup, neye inanıp neye inanmadıkları belli değildir.²⁶⁰ Ne tanrıya ne de insanlığa inançları olmamasına rağmen dinsiz de değildirler, sadece bu konular onu ilgilendirmemektedir. Başka bir deyişle onlar, ne toplumun değişip değişmediğine, ne de din ya da dinsizliğin hâkim olup olmadığına aldırmayan kişilerdir. Fakat her yerde seyirci olup, hayatlarında rahatlık aradıkları için anlık yaşamayı tercih ederler. Kendilerine başka sorunlar yaratmayıp, her şeye kolayca omuz silkerler. Onların hareketleri çıkar dengesi üzerine kurulu olduğu

²⁵⁸ A.e., ss. 109-111.

²⁵⁹ A.e., ss.112-114.

²⁶⁰ A.e., ss.126-132.

için başkalarının (halkın) işlerine karışmayıp onların refahından endişe duymayı gerekli görmezler. El-Ahmed'e göre, Batılılaşmış liderler aynı zamanda dış görünüşlerine çok önem veren kişilerdir. Batı moda eğilimlerinin hepsini takip edip, onları hayatlarında uygularlar. Başka bir deyişle, modern yaşamın tüm tarz ve davranışlarını taklit ederek Batıyı özümseyeceklerini düşünürler. Ona göre, onlar, arabadan oturdukları evlere, giyimlerinden kişisel bakımlarına kadar hayatlarında var olan bu nesnelere fetiş derecesinde bağlıdırlar. Bu nesne fetişizmi, onları Batı'nın sanayi mallarının en vefakâr tüketicisi haline getirir.²⁶¹

5.2.1.3. Oryantalizmin etkisi

El-Ahmed'e göre oryantalist düşünce 15. ve 16. yüzyılda İran'ı ziyaret eden seyyahlar, dini misyonerler ve askeri danışmanların yazıları ve düşünceleri vasıtasıyla yayılmaya başlamıştır. Ona göre, son üçyüz yıldır İran'da etkisini sürdüren oryantalizm günümüzde İranlı entelektüellerin Batının bilgi üretim metotlarını sorgulamaksızın kabul etmelerine neden olmuştur. Bu etki, İranlı kanaat önderlerini Batı'nın üstün olduğu düşüncesinin içselleştirmişlerini sağlamıştır:

“O dönemde biz kulağımızı Avrupalıların alkışlarına kiraladık, gerçekte ise geçen üç yüz yıldır yöneticilerimizin ve liderlerimizin baş akıl danışmanı olan Avrupalıların alkışlarıydı duymak istediğimiz. Bütün bu şakşaklar, yorgun ve yaşlı kılavuzun kulağına fısıldanan tatlı sözler gibiydi ... Ne yazık ki kyulaklarımızı, hala, birkaç yılda bir oryantalistler, siyasi delegeler ve danışmanla kılığına giren yabancı yönetimlerin ajanların bencil alkışlarını kiralıyoruz ... Bu ajanlar ... kibarlık kuruntularına müptela olmuş bizim üzerimize, parazitlik ağlarını ördüler. Bu yeni biçimde gidip gelmeler esnasında Avrupalılar bizim karakterimize aşinalık peydahladılar ve bizi nasıl beklenti içinde tutacaklarını, nasıl borçlu kılacaklarını öğrendiler.”²⁶²

İranlı, kendi hakkında elde ettiği bilgi ve fikir kategorilerini adeta Batılı özne karşısında asimetrik olarak önemsiz gibi kabul eden bir yaklaşıma sahiptir. Bu konuyu el-Ahmed şu şekilde değerlendirmiştir:

²⁶¹ A.e.

²⁶² A.e., s. 71.

“Batıcılık hastalığının en çirkin belirtisi: kendini hiçbir şey yerine koymamak, hiç düşünmemek, kendine, gözlerine ve kulaklarına olan güvenden vazgeçmek, bir oryantalist olarak konuşan veya yazan bir habisin kaleme aldığı yazı karşısında kendi akıl muhakemesinin otoritesinden vazgeçmektir”.²⁶³

El-Ahmed’e göre, emperyalizm zamanla, Doğu’nun gizemini ortaya çıkarmak için, Batı’nın üniversiteleri ve laboratuvarlarını kullanmıştır. Ona göre, antropoloji, mitoloji, diyalektoloji gibi kurulan binlerce “loji”ler, Doğu, Asya, Afrika ve Güney Amerika’dan elde edilen verilerin Batı’nın çıkarlarına zihinsel ya da kültürel düzlemde kakaı yapmaktadır.”²⁶⁴

“Diyorum ki, Aysalı ve Afrikalı olarak benim davranışlarımı, kültürümü, müziğimi, dinimi ve el değmedik değerlerimi, meydana çıkarılmamış mukaddes emanetler gibi saklamam bekleniyordu, böylece bu centilmenler onları bulsun, kazsın, çıkarsın, müzede sergilensin ve “evet işte, ilkel hayatın bir başka örneği daha” desin”.²⁶⁵

Böylece, Batı kendini, bir taraftan yerli kültürleri batı bilgi merkezlerinde keşf edebilme yeteneğine sahip özne olarak kurgularken, diğer yandan da İran’ı onun yerel kültür ve yapıtlarının aydınlatılması gereken bir kayıp şehri/hazine şeklinde kurgulayarak bir bilgi nesnesine indirgemektedir.

Oryantalizm sayesinde, siyasal liderler ile laik entelektüeller²⁶⁶ Batının vaatlerine ve vizyonlarına sıkı bir şekilde bağlanmaktadır. Batılı önderlerin ve kurumların bir peygamberden daha doğru analizler yaptıklarını belirten el-Ahmed, bunun sebebinin onların karar alma süreçlerini belirlemesine ve ülke meselelerinde yerli bir

²⁶³ A.e., s. 134.

²⁶⁴ A.e., s. 175.

²⁶⁵ A.e., s.40.

²⁶⁶ Seyyid Fahreddin Şadman, İran halkının batılılaşmış entelektüelleri sayesinde ulusun belalar kalesinde tutsak olmak ile kültürel bir yabancılaşma içinde olduğunu savunur. Bu bağlamda tutsak durum, içerde bir düşman ittifakı ile devam ettirildiğini anlatan bir kavram olarak “Fokoli”yi kullanır. Bu kavram derin bilgi sahibi olmayan, iyi giyimli sahte modernist entelektüelleri işaret eder. Bu kişiler ister laik, ister dini olsun sorgusuz sualsiz Avrupalıların ilerleme ve medeniyeti sayesinde İran geleneksel toplumunun problemlerini çözeceğini savunurlar. Aynı zamanda Farsça dilini önemsemeyip, Avrupa dilleri ile okur yazdıklarından kendi halkını horlayan bir bakışa sahiptirler. Diğer düşün çevreleri, ulema ve halk çevreleri tarafından bu komprador elitlerin gelenekleri, İran’ın otantik kültürünü aşağıladıkları görüşünü paylaşmaktadır. (Ali Gheissari, *Iran Intellectuals in Twentieth Century*, Texas: University of Texas, 1998, ss. 84-86). Bir başka deyişle, Şadman, manevi ya da kültürel sömürgeciliğin yıkıcı etkilerini batılılaşmış elitlerin Avrupanın kültürünü, siyaset tarzını, bireye bakışını ve felsefesini taklit etmesi ile meydana geldiğini vurgulamaya çalışmaktadır.

entelektüelden ve politikacıdan daha etkili olmalarına bağlamaktadır. Bu konuda el-Ahmed şu söylemektedir:

“O [Doğulu lider], Doğu hakkında bir şey öğrenmek istediği zaman bile batılı kaynaklara başvurur. Bu yüzdendir ki, emperyalizmin kökeninde gelişen ciddi bir parazit olan oryantalizm, garbzede ulusların düşünce ve fikir yapısına hakim olur ... İslam felsefesinde, Hindistan Yogilerinin gelenekleri, Endonezya’daki hurafelerin yaygınlığı, Arapların ulusal karakteri ya da başka bir doğu meselesinde, garbzede sadece batılı eserleri doğru kaynak ve ölçüt olarak kabul eder. Sonuçta kendisini bile oryantalistin tangosuyla tanımlamaya başlar. Kendisini, kendi elleriyle oryantalistin mikroskobu altında iyice incelenecek bir nesne durumuna indirgemıştır”.²⁶⁷

“Entelektüellerin Hizmeti ve Hıyaneti” adlı kitabında el-Ahmed modern laik entelektüel geleneği ve sosyal ilerlemeye karşı duruşunu derinleştirmiştir. Bu eserde İranlı modern entelektüellerin İslam kültürüne ve ulema sınıfına karşı tepkilerini mahkûm etmektedir. Onları daima gözleri Batı’ya dönük ve kendi ülkesinden kaçma rüyaları gören aşırı batılılaşmış kişiler olarak tanımlamaktadır.²⁶⁸

5.2.1.4. Eğitim ve geleneklerin batılılaşması

El-Ahmed, eğitim sisteminin İranlı genç ve yetişmiş nüfus üzerinde modern metotlar sayesinde geleneksel öğretime karşı bir üstünlük kurduğunu belirtmektedir. Eğitim sisteminin herhangi bir inancı olmayan ve hiçliğe dayanan garbzedeleri yükselttiğinden ve onları ülke yönetimine getirdiğinden bahseden El-Ahmed, eğitim sisteminin yanlışlığını şu şekilde vurgulamıştır:

“Eğitimin nihai amacı batılılaşma hastalığını beslemektir, gelecekte sadece yönetim örgütüne yem olacaklara, bir mevkie terfi edebilmek için bir diplomaya ihtiyacı olanlara, bir değeri olmayan, işe alınabilme sertifikaları vermektir”.²⁶⁹

²⁶⁷ A.e., ss. 132-134.

²⁶⁸ Mirsepassi, *A.g.e.*, s. 105.

²⁶⁹ A.e., ss. 152-153.

Ayrıca el-Ahmed, garbzedede liderlerin melankoli içinde olduklarını belirtmekte ve şunları eklemektedir:

“[Onlar] insanların umutlarını paylaşmazlar, gelenek ya da mitoloji tanımazlar. Onlar cismani zevkler tarafından baştan çıkarılırlar ve uyuştururlar. Bu liderler, halkı saptırmak ve narkotize etmek için yeni melankoli alanları yaratırlar. Birincisi, büyüklük melankolisidir. Her küçük adam kendi azametini kendisiyle bağlantılı olan muhteşemlikler içerisinde görmeye yönlendirilir: hazinenin kaynaklarının heba olmasına rağmen milliyetçi gösterilerin azametinde, ifrata kaçan kutlamalar içerisinde, zaferler vurgulanır. Nihai analizde, küçük insanın kendisini büyük hissedebilmesi için coşkun kutlamalar yapılır. İkincisi, ülkenin uzak geçmişini yüceltmek melankolisidir. Bu melankoli büyüklük melankolisinden sonra gelir. Burada Darius, Sirius ve Rüstem’i anlatan hikâyeler radyolardan halka iletilir. Sosyal ve ekonomik sorunlarla boğuşan halkın, korkularını unutturmak ve yalnızlıktan kurtarmak için hikâyeler yeniden canlandırılır. Üçüncüsü ise, sürekli olarak takip edilme melankolisidir. Bu talihsiz halk için her gün yeni bir hayali düşman yaratır. Halkı korkutmak ve daha çok da onları derin düşüncelere daldırmak için radyo ve basın haberlerle doldurulur. Bu haberler, takip edilme korkusunu yayarak halk üzerinde hâkimiyet kurmaya ve onların enerjilerini kontrollü bir şekilde yönlendirmeye sağlar.”²⁷⁰

El-Ahmed, yüksek öğrenim konusunda ise, İran’da üniversite programlarının Batı eğilimli kapitalist sistemin devamını sağlayan eğitimli bir ordu yetiştirmeye yönelik olarak tasarlandığını belirtmektedir:

“Programlarının üst kademelerinde uygulamalı bilim, teknoloji ve makine ile ilgilenen üniversite sahaları batının sanayi mallarına iyi tamirciler yetiştirmekten başka bir iş yapmamaktadırlar. Asli bir araştırma, keşif, icat, çözüm diye bir şey yoktur, sadece bu tamirciler, ustalar veya batı makinesinin ve sanayi mallarının operatörleri, maddelerin dayanıklılığını ölçen hesap makineleri ve böylesi saçmalıklar vardır.”²⁷¹

Ona göre, okul programlarında örf ve bağlılık zayıflatılarak geçmiş kültürün izi adeta silinmiştir. Ahlak, felsefe ve edebiyat bilgisi içermeyen, dünle yarın arasında, aileyle okul arasında, Doğu ile Batı arasında ve toplulukla birey arasında bir bağ

²⁷⁰ A.e., ss. 184-185.

²⁷¹ A.e., s. 156.

kuramayan bu sistem, Batılı yaşantı ve değer yargılarını empoze ettiği için İranlı gençlerin özel hayatlarını bu ölçütlere göre düzenlemelerini sağlamaktadır.²⁷²

El-Ahmed, Batılılaşmanın gelenek ve göreneklere temsil eden aileyi tehdit ettiğine inanmaktadır. Özellikle evlilik kurumu buna örnektir. O, Avrupalı veya Amerikalı bir eşle evlenmenin, Batılılaşma hastalığının en açık belirtisi olduğunu savunmaktadır. Bunun, İranlı gençlerin ya maddi sıkıntılardan kurtulmak olduğuna ve kendi toplumlarındaki kalıplaşmış ve baskıcı yükümlülüklerden kaçmak üzere iki sebebi bulunmaktadır. El-Ahmed şöyle devam eder:

“Birincisi, belki bir yabancıyla, onun çevresi için, yani yabancı bir muhit edinebilmek için karşısındakini kabul etmiştir[sosyal ve ekonomik çevresinden faydalanmanın bir yansımasıdır]... İkincisi ise, erkek veya kadın olsun gençlik, İran ile Avrupa veya Amerika ile karşılaştırıldığında hissettiği aşağılık kompleksini telafi ediyor olabilir.”²⁷³

Oryantalistlerin keşfettiği bilgileri mutlak kabul eden entelektüellerin, yerel ve geleneksel bilgi kategorilerini yok sayıp Batılı loji’leri ithal etmeleri sonucunda sosyal yaşamda yozlaşan değerler ve örflerin ortaya çıkması el-Ahmed’in deyimiyle, İran toplumu nihilist aşamaya geçmiştir. Bu bağlamda el-Ahmed üçüncü bir yol önermektedir:

“Bu üçüncü yol ne ilkel romantiklik ne de tüketim bağımlılığıdır. İnsan makineyi reddetmemeli, ona sahip olmalı, onu yapmalı, fakat ona köle olmamalı. Makine bir araçtır, amaç değil. Amaç, yoksulluğu yok etmek, herkese maddi ve manevi refah sağlamaktır.”²⁷⁴

Bir başka deyişle el-Ahmed kendi kültürünü, Batı’nın hem felsefi süreçlerinin hem de somut yaşantısının eleştirisi ile yerel geleneğin canlandırılmasına dayanan otantik bir modernlik olarak tanımlamaktadır.²⁷⁵ Sonuç olarak, el-Ahmed’e göre Batı, ilerici ve uygar bilgi sistemi ile İran’lı elitleri ve halkı yerel ve otantik değerlerden kopararak kendilerine yabancılaşmalarını sağlamıştır. Tıpkı Batı’nın Doğu’nun kültürel,

²⁷² A.e., s. 153.

²⁷³ A.e., ss. 164-165.

²⁷⁴ Mirsepassi, *A.g.e.*, ss. 108-109.

²⁷⁵ El-Ahmed, “otantiklik” kavramını şöyle açıklamaktadır: “Dilden kültürel kodlara, dinden mistik davranışlara kadar tedrici bir şekilde oluşmuş kolektif bilinç siyaset etmenin yansımasıdır.” A.e., ss. 109-110.

sosyal ve sanatsal ürün ve değerlerini keşfedip onu ötekileştirdiği gibi, benzer metotla Doğulunun yabancılaşması zamanla aşâğılık kompleksini üreterek Batı'nın ötekileştirilmesini sağlayan söylemi yeniden üretmiştir. Batı, “hastalık ve veba” gibi sembollerle özdeşleştirilen bir bütün olarak algılanmaktadır.

5.2.2. Ali Şeriati

Ali Şeriati üçüncü dünya entelektüelleri arasında İslam'ı bir kurtuluş mücadelesi ve ideolojisi olarak kullanan en etkili ve görüşleri en yayılmış yazarlardan biridir. Özellikle, Martinikli Frantz Fanon'un *Yeryüzünün Lanetlileri* ve *Siyah Deri Beyaz Maske* kitaplarında oluşturduğu düşüncelerinden çok etkilenmiştir. 1950'lerde, Paris'te kaldığı dönemde, kendisi gibi bu şehirde yaşayan ve siyasi ve düşünsel düzeyde kimlik mücadeleleri veren üçüncü dünya entelektüelleri ile iletişime geçen Ali Şeriati, bağımsızlık hareketlerinden etkilenerek Cezayir'in kurtuluşuna makaleleri ile destek vermiştir. Bu dönem hiçbir yazarın Batı'nın tartışılmaz bir model olmadığını düşündüğü bir dönemdir.²⁷⁶

Şeriati, İran toplumunun her alanda Batılılaştırılması ve İslam dininin sosyal alandan giderek uzaklaştırılması sorunları üzerine düşünerek yerli ya da otantiklik söylemi bir karşı duruş olarak inşaa etmiştir. Bu bağlamda, düşünce sistemini oluştururken makineleşme, aydınların Batılı yöntemlere bakışı, dinsel açıdan kökene dönüş ile Şiilik, Şirk ile Tevhit dininin mücadelesi ve Habil ile Kabil savaşı kavramlar üzerinde durmuştur.

Makineleşmeyi hem Müslüman hem de başka dine mensup olan Doğulu toplumların Batı'dan enjekte edildiğini düşünen Şeriati bu konuya “Makineleşme tamamıyla taklit mi edilecek, yoksa yerel ekonomik ve sosyal sistem ona göre mi uyarlanacak, yoksa topyekûn ret mi edilecek?” sorularıyla ile çözüm üretmeye çalışmıştır. Makineleşmeyi sosyal bir olgu olarak gören Şeriati, makineleşmenin salt bir teknik ürün olmadığını, aynı zamanda pazarlanabilir ve tüketilebilir bir sosyal düzen

²⁷⁶ Houchang E.Chehabi, *Iranian Politics and Religious Modernism: The Liberation Movement of Iran Under Shah and Khomeini* (NewYork: I.B.Tauris, 1990), s. 188.

olduğunu belirtmektedir. Şerai, makinenin sanayi ve üretim araç-gereçleri ile ilgisi olduğunu belirtmesine rağmen, makinenin salt kendisiyle (makine) hiçbir ilişki olmadığını düşünmektedir. Ona göre makinenin ilişkili olduğu şey alt yapıyı belirleyen mülkiyet rejimidir. Makine tarihsel bütün dönemlerde, üretimin tarzı olan komün, köleci, feodal ve kapitalist rejimlerde mülkiyetin özel ya da kamu biçimini ifade etmektedir.²⁷⁷

Bununla birlikte Şerai'ye göre, makineleşme mülkiyetin ifade biçimi olduğundan aynı zamanda sosyal ilişkileri düzenleyen, ahlaki ve dini değerleri belirleyen bir olgudur. Sözelimi insanlar arasında kardeşliği ve sevgiyi kurabildiği gibi, ikiyüzlülüğü, hilekârlığı, düşmanlığı, sömürüyü ve savaşları meydana getirmeye sebep olmaktadır.²⁷⁸ Bu bağlamda makineleşmenin birkaç özelliği bulunmaktadır. Birincisi, tüketim kültürünün benimsenmesini sağlayacak şekilde kaliteli ve lüks ürünlerin pazardaki dolaşımıdır. İkincisi üretimde işçilerin sayısını azaltarak otomatikleşmeyi teşvik etmektedir. Üçüncü olarak, makine, insanların milliyetini, ırkını ve dinini, dikkate almaksızın, bütün dünyayı evrensel bir pazar haline dönüştürmektedir. Son olarak, makine standart üretim mekanizması sayesinde yerel orijinalliğin yok olmasını sağlamaktadır. Makineleşme standart üretimiyle aynı tip tüketim kültürünü yaratmaktadır. Kısaca, insanı ihtiyacının üzerinde tüketmeye yönlendiren makine, onun yaşam şeklini ile algılayışını standartlaştırıp sunileştirerek onu farkında olmadığı yeni bir kölelik fanusunun içine hapis etmektedir.²⁷⁹

Şerai, bu tüketim sürecinde köleleşen bireyin çevresine yabancılaşmasını şu şekilde tasvir etmektedir:

“Hayatın boşluğu, amaçsızlığı ve insanın sahtekarlığı sadece makineleşmenin bir aldatmacısıdır. Ve böyle bir insan sadece boş bir hayat hayal edebilir. Delilik sahnesi şu sahte düzenle tamamlanmış olur: Tüketmek için var olmak ve var olmak için tüketmek”.²⁸⁰

²⁷⁷ Ali Şerai, “Makineleşmenin Tuzağında İnsan”, *İnsan ve Teknoloji* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1992), ss. 27-29.

²⁷⁸ A.e., s. 30.

²⁷⁹ A.e., ss. 34-35.

²⁸⁰ A.e., s. 43.

Makineleşmenin taklit edilip edilmemesi soru ele alındığında ise Şeriatî'nin makineleşmeyi topyekün reddetmediği görülmektedir:

“Kendimizi makineleşmeden doğan bilimsellikten korumak için, doğayı ve maddi dünyayı materyalizmden ve makineleşmeden korumak için, insanı bütün bunlardan korumak için makineleşmeyi iyice anlamalı ve ona karşı koymalıyız. Makineleşme karşısında ne yapmalıyız? Ne onu kabul edip bir yere koyabiliriz ne de reddedebiliriz. Reddetme, insanı duraklamaya götürür. Karşı da koyamayız, ama ona şu andaki gibi kendimizi ezdirecek kadar çok teslim olmamalıyız... Makineleşme, Batı insanının yakından bildiği bir deneyimdir. Aynı hatayı Doğuda da tekrarlamamalıyız”.²⁸¹

Kalkınma için makineleşmeyi reddetmeyen Şeriatî, makinenin (teknolojik ürünler) ürettiği ürünlerin daha insani amaçlarla kullanılmasını önermektedir:

“Batıyı taklit edip makineleşmeyi bağrımıza basarak insanlığı reddetmek ve tüketime doğru çılgınca koşmak yerine, elele verip yardımlaşabilir, yeni fikir ufukları açabilir ve doğuda yeni bir nesil yaratabiliriz.”²⁸²

Bu bağlamda aydınlara gelindiğinde, Şeriatî'ye göre İran'da iki tip entelektüel grup bulunmaktadır. Birincisi, çok boyutlu gelenekselci grup; diğeri ise, batılı-laik-taklitçi-tüketici entelektüel gruptur. Her iki grubun kendi özgü temel ilkeleri, tanımlanmış sınırlamaları, kaynakları, propaganda araçları ve resmi savunucuları ile koruyucuları vardır. Şeriatî daha çok ikinci grup ile ilgilenerek, İran toplumundaki aydınların Batılı bilgi sistemleri karşısında kendi yerli düşün sistemlerini yetersiz ve kısır olduğunu kabul ettiklerinden Batılı olanı içselleştirdiklerini vurgulamaktadır. Bu durumu, el-Ahmed'in *garbzedecilik/batılılaşma hastalığı* olarak değerlendirirken Şeriatî'de Batı hayranlığı olarak nitelemektedir.²⁸³

Ona göre, Avrupalı olmayan toplumlar Avrupalı toplumlar tarafından yabancılaştırılmaktadır. Başka bir deyişle, Doğu'daki aydın ve entelektüeller daha fazla bir doğu'lu gibi kendilerini hissetmemekte, bir doğu'lu gibi üzülmüş, bir doğu'lu gibi ümit beslememektedir. Kendi sosyal sorunlarına duyarlı olmaktan daha çok, kapitalist

²⁸¹ A.e., s. 45.

²⁸² A.e., s. 47.

²⁸³ A.e., ss. 23-25.

ve materyalist başarı ve kazancının zirvesinde olan bir Avrupalının acılarını, sorunlarını, duygu ve ihtiyaçlarını düşünmektedirler. Ancak bireyler, kendi toplumlarında var olan maddi ve manevi sorunların Batı'dan kaynaklandığını algıyamadıklarından onları sorumlu tutmadıklarını belirten Şeriati, bu sorunların çözümünün kendi gerçeklerinde yattığını savunmaktadır.²⁸⁴

Bu noktada, Şeriati'ye göre, insanın önünde dört temel felsefi engel ya da onun deyimiyle “zindan” vardır. Bunlar biyolojizm, toplum bilimcilik, tarihselcilik ve insanın kendisidir. Özellikle 20. yüzyıldaki bilimsel gelişmelerden etkilenen biyoloji görüşünün, insan gerek fizyolojik gerek psikolojik özellikler bütünü temel belirleyicisi olduğunu ileri sürmektedir. Bu bağlamda insan öz bilinçli ve özgür bir varlık olmadığı gibi, bu görüş akıl olgusunu insandan soyutlayarak her türlü eylem ve kararın fizyolojik ve ruhsal özelliklerle göre oluştuğunu belirterek dar bir tanımlama yapmaktadır.

İkinci felsefi engel olarak toplumbilim, toplumun, insan eylem ve davranışları üzerinde temel belirleyici olduğunu savunmaktadır. Şeriati'ye göre, toplumbilim, hem doğanın hem de tarihin insan üzerindeki etkisini tali düzeye indirir ve toplumsal çevre ve toplumsal düzen öznenin bulunduğu alanı kontrol etmektedir. Şeriati, toplumbilim sayesinde öznenin toplumsal düzenin elinde bir oyuncak olduğunu iddia etmektedir:

“Toplumsal vetoplum-bilimsel etkenlerden bazıları seni şunu seçmeye çağırırken, bazı diğer etkenler de başka bir şey seçmeye zorlar. Şu anda iki ayrı türde toplumsal etkenin baskısı altında olduğun için duraksama ve kararsızlığa düşersin... Bu kararsızlık insanın dini ve dinsizliği seçme imkanına sahip oluşundan değil şundan ileri gelir. Bazı toplumsal etkenler senin dindar olmanı, Batı'dan gelen toplumsal düzenimize giren ve sende de bulunan bazı etkenler ise senin dinden uzak bulunmanı isterler. Demek oluyor ki, sen bu etkenler elinde oyuncaksın, dini seçtiysen dini-toplumsal etkenlerin sende üstünlük sağladığı, dinsizliği seçtiysen dıştan gelen etkenlerin geleneksel etkenlere üstünlük sağladığı anlaşılır. Şu halde sen toplumsal düzenin belirleyici gücü elinde oyuncak gibisin.”²⁸⁵

Bir başka deyişle, üretim tarzı ve onu oluşturan üretim ilişkileri ve üretim araçları, mülkiyeti, özneyi kendisinin dışında inşa etmektedir.

²⁸⁴ Ali Şeriati, *Medeniyet ve Modernizm* (İstanbul: Yeni Zamanlar Yayınları, 2005), ss. 20-21.

²⁸⁵ Ali Şeriati, *İnsanın Dört Zindanı* (İstanbul: İşaret Yayınları, 2005), s. 39.

Tarihselcilik ise toplumbilim ve biyolojizmi yadsımadan insanlığın tarih içinde oluştuğunu var saymaktadır. Özne doğmadan önce oluşmuş olan gelenek, kültür, din, millet ve kimlik birikimin evrimleştiği bir ortama doğar. Bu bağlamda özne, tarih içinde oluşmuş bu sosyal fenomenlerin dışında kendisini tanımlayamaz.

Şeriatî'ye göre, son ve en büyük zorlayıcı güç ise insanın kendisidir. İnsan tarih akışı boyunca anılan üç zindandan kurtuluşunu sağlamış olmasına rağmen, kendi zindanından kurtulma noktasında başarılı olamamıştır. Bunun sebebi, önceki üç zindanın öznenin varlığını çevreleyen dört duvar olması ve onu kendi içinde tutsak etmesidir. Tutsak olduğunun bilincinde olan özne bu zindan kurtulmak için çabaladıkça yalnızlaşıp yabancılaşarak mutsuzlaşmaktadır. Başka bir deyişle, kendi yönünü ve vizyonunu çizemediği sürekli bir boşluk hali içinde bulunmaktadır.²⁸⁶

Bu bağlamda Şeriatî'ye göre, yabancılaşmanın, dilin içine ithal edilen yabancı sözcüklerin anlamlarının yerli koşulların gerçekliğini yansıtmamasıdır. Gulam Abbas Tavassuli, Şeriatî'nin bu görüşlerini şöyle özetlemektedir:

“Mevcut gerçeklerin çözümlenebilmesi, ancak, bazen yabancı dillerdeki karşılıklarından çok daha zengin ve anlamlı olan kendi felsefemizin, kültürümüzün, dinimizin ve edebiyatın tabirlerine, kavramlarına dönmekle mümkündür. Batı sosyolojisinin, basmakalıp kavramlarını dilimize çevirip tekrar etmek bize hiçbir şey kazandırmaz. Zira bu kavramların, bizim çağdaş hayatımızla hiçbir ilgisi yoktur. Biz, kendi toplumumuzda ortaya çıkıp biçimlenen, kendi toplumsal yapımızın niteliğine, kendi manevi yapımıza, kendi toplumsal davranış kalıplarımıza, kendi gerçeklerimize denk düşen değerleri, ilişkiler ve bireylerimizin bütün bu değerlere, ilişkilere gösterdikleri psikolojik tepkileri incelemeliyiz.”²⁸⁷

Dolayısıyla Şeriatî, aydınların yazın ve anlatımlarını icra ederken kendi kültür, gelenek, felsefe ve edebiyatının oluşturduğu yerli dilin zenginliğinden yararlanılarak Batının terminolojisinden sakıncaları gerektiğini tavsiye etmektedir. Şeriatî, *Din Sosyolojisi Üzerine* adlı kitabında aydınların görevinin İslam'ı bir düşünce sistemi

²⁸⁶ A.e.

²⁸⁷ Gulam Abbas Tavassuli, “Giriş:Biyoğrafî Taslağı”, Ali Şeriatî, *İslam Sosyolojisi* (İstanbul: Düşünce Yayınları, 1980), ss. 38-39.

olarak insanlara anlatmak gerektiğini söylemektedir. “Günümüz aydını bu görevi bireysel ve kişisel bir borç kabul edip, çalışma alanı ne olursa olsun, İslam dinine ve onun önde gelen şahsiyetlerine yepyeni bir gözle bakmak zorunda olduğunu” belirten Şeriati, İslam’ı değişik boyut ve yönleri olduğunu ve herkesin kendi çalışma alanı içinde ona yepyeni bir bakış açısı bulabileceğini savunmaktadır.²⁸⁸

Bu noktada Şeriati'nin kökene dönüş fikri olan otantiklik ve İslam'ın Şii yorumunu nasıl bir kurtuluş ideolojisi haline geldiğine bakmak gerekmektedir. Bunun sebebi, ona göre, kapitalist ve komünist iki dünyanın paradigmasının kalkınma ve gelişme ve özgürleşme sorunlarına yanıt verememiş olmasında yatmaktadır. Yeni bir yoldan gitmek gerektiğini savunan Şeriati kendi sözleriyle bu durumu şöyle açıklığa kavuşturmuştur:

“Açıkçası biz insanlığı özgürleştirmede başarısız olan batı medeniyeti ve komünist ideoloji arasında sıkışıp kalmış durumdayız. Bu felaket ve hayal kırıklığından kurtulmak için yapılan insanlık araştırmaları yeni yollar ile eğilimler bulacak ve asıl doğayı özgür kılacaktır. Zamanla karanlıktan, tıpkı güneş gibi kutsal lamba aydınlanacak, onun ışığıyla kendine yabancılaşmış insan ilk doğasının farkına varacak, kendini keşif edecek ve kurtuluş yolunu bulacaktır. İslam bu yeni yaşam ve hareketin temel belirleyicisi olacaktır”.²⁸⁹

Aslında ona göre, bu otantiklik fikri üçüncü dünyacı diğer entelektüellerin deüzlerinde düşündüğü bir paradigmadır:

“Afrika’da, Latin Amerika’da ve Asya da ki entelektüellerin hararetle üzerinde durdukları temel bir soruyu tarif etmek istiyorum: köklere geri dönme sorunu ... İkinci dünya savaşından beri, din eğilimli yada laik eğilimli olsun üçüncü dünyanın birçok entelektüeli kendi toplumlarının kendi tarihlerini, kültürlerini ve ana dilini yeniden keşfetmek için kökenlere geri dönmeyi vurgularlar”.²⁹⁰

Şeriati özellikle siyasi ve dini olarak yeniden uyanış üzerine çalışmıştır. O zamana kadar açığa çıkmamış İslami eğilimleri geleneksel-sembolik dili kullanarak canlandırmıştır. Şii ideolojisini, modern teknolojiyi ve ulusal bağımsızlığı kazanmaya

²⁸⁸ Ali Şeriati, *İslam Sosyolojisi* (İstanbul: Düşünce Yayınları, 1980), s. 49.

²⁸⁹ Ali Şeriati, *Marxism and Other Fallacies: An Islamic Critique* (Berkeley, CA: Mizan Press, 1980), s. 95.

²⁹⁰ Mirsepassi, *A.g.e.*, s. 114.

yönelik olarak söylemleştirmiştir. Onun çalışmalarının en temel eleştiri odağında, insanın sadece nesne hazzı ile yaşamaya dayanan “maddeci evren” olarak ifade ettiği laiklik yatmaktadır. Ona göre, İslam, insan ve dünya arasında temel varlıksal bir ilişkiyi ikili temelden alıp tek bir kök içinde tanımlayan bir ideolojidir. Bu yüzden Şeriatî'nin amacı, bu temel ilişkiyi İran halkının günlük yaşamına yeniden sokarak ideal bir İslam toplumunu düzeltmek veya iyileştirmektir.²⁹¹

Otantik söyleminin temeli İslam dinin (İslam'ın Şiilik ekolu) siyasallaşmasıdır. Otantiklik söylemini Frantz Fanon'dan almasına rağmen Şeriatî, onun dini düşünce ve geleneğin ulusal gelişme önündeki en büyük engel olduğu görüşüne karşı çıkmaktadır. Şeriatî, Batı'nın üstün olduğu fikrini içselleştirilmiş entelektüellerin, emperyalizme karşı savaş açmadan önce kendilerine saygılarını ve has kültürel kimliklerini kaybetmeksizin Batı teknolojisini alarak, yerel kültürel ve dinsel miraslarını yeniden kazanmak zorunda olduklarını ifade etmektedir. Bu olguyu şöyle ifade etmektedir:

“Doğulu, Avrupa'dan ithal edilen her şeye karşı hayranlığını belirtecek kelimeler bulamaz. Evet, işte önce dininden, kültüründen, kökeninden koparılmış, sonra da bunların hepsini horlayan bir insan meydana geldi. Avrupalıdan daha aşağı olduğuna inanmıştı. Böyle bir inanç aklında kökleşince, bütün gayreti ve arzusu kendisini yalanlamak, kendinden gördüğü bütün bağları koparıp atmak, nasıl olursa olsun horlanmayan ve tepeden bakılmayan bir Avrupalı gibi olmak ve sonunda Allah'a şükür! Artık bir doğulu değilim. Bir Avrupalının düzeyine erişebilmek için yeteri kadar modernleşebildim diyebilmek için olacaktı.”²⁹²

Bu bağlamda, din, kitleleri ilerici amaçlara yönlendirmede en güçlü eylemsel bir aygıttır. Bir ideoloji olarak din, kökenleri tanımlama ve onlara geri dönmeyi hatırlatıcı bir özelliğe sahiptir.²⁹³ *Öze Dönüş* kitabında Şeriatî, İslam'daki köken ilişkisini şu şekilde sorunsallaştırmıştır:

“Laik eğilimli entelektüeller tıpkı dini entelektüeller gibi aynı sonuca vardıklarını düşünüyorum. Aslında, kökene geri dönmek fikrinin temel tezi dinsel değildir: Cezayir'de Fanon, Tanzanya'da Julius Nyerere, Kenya'da Jomo Kenyatta ve Senegal'de Leopold Senghor gibi...Biz bir kökene dönüşü düşünürken kültürel olduğunu söylüyoruz. Bazıları bizim Aryan kökenlere döndüğümüzü düşünebilir ... Ancak bizim köken düşüncemizde

²⁹¹ A.e., s. 117.

²⁹² Şeriatî, *Medeniyet ve Modernizm*, ss.36-37.

²⁹³ Mirsepassi, *A.g.e.*, s.121.

İslam öncesi medeniyet yoktur. Bu bağlamda kendi köklerimize dönüş İslam'ın köklerini yeniden keşif etmektir.”²⁹⁴

İslam'ın köklerine geri dönerek yaratılan yeniden uyanış aynı zamanda İslam'ın teorik olarak iki farklı inanç biçiminin tercih edilmesine bağlı olduğunu belirtmektedir. Şeriatî, tabiat, insan ve evreni Tanrı'da birleştiren Tevhit anlayışını, maddi veya manevi, insan veya tabiat gibi ikili ayrımlara dayanan Şirk düşüncesi ile mücadele ettiğine inanmaktadır. Bu görüşünü şu şekilde açıklamaktadır:

“Benim bir dünya görüşü olarak tevhit anlayışım, bütün kâinatı, bu dünya/öteki dünya, tabiat/tabiatüstü, madde/mana, ruh/beden diye bölmeden vahdet haline görmek demektir. Bu, bütün varlığı tek bir biçim; iradesi, akli, duygusu ve hedefi olan canlı ve bilinçli tek bir organizma gibi kabul etmek anlamına gelir. Şirki ise, kâinatı dağınık, zıtlıklarla, çeşitliklerle, birbirleriyle çatışan, çekişen, çelişen, çarpışan kutuplarla, eğilimlerle, geleneklerle, gayelerle iradeler ile dolu ahenksiz bir kalabalık gibi gören bir dünya görüşüdür. Ben dünyayı, bir amacı, bir ideali olan, kendisine irade ve bilinç bağışlanmış canlı bir varlık olarak görüyorum”²⁹⁵.

Şeriatî'ye göre, Tevhit inancı, bütün Varlık'ta evrensel bir Vahdet olduğunu gösteren özel bir dünya görüşünü temsil etmektedir. Bu muvahhit dünya²⁹⁶ görüşünde, varlığın iki izafi yönü vardır: görülmeyen ve görülen. Bu, insana ve onun bilgi edinme araçlarına göre yapılmış izafi bir sınıflanmadır; bir tür düalizm veya ikiye bölme anlamına gelmemektedir. Ona göre, Muvahhit görüş ne somut madde temelli gerçeklik tanımlaması ne de her şeyin temelinde görünmeyen bir enerji olduğu düşüncesini kabul etmektedir. Başka bir deyişle, evrensel gerçekliğin iki farklı biçimi olan görünen/görünmeyen ikililiği ortadan kaldırmaktadır.²⁹⁷ Bu da bize, Tevhidin, ne tarihte, ne toplumda ve hatta ne de insanda çokluk ve zıtlık barındırdığını göstermektedir. Aksine, Tevhit, tabiatın tabiat ötesiyle, insanın tabiatla, insanın insanla birlik içinde var olduğu toplu ve uyumlu bir sistemdir.²⁹⁸

²⁹⁴ Ervand Abrahamian, *Radical Islam: The Mojahedin* (London: I.B.Tauris, 1989), s. 116.

²⁹⁵ Şeriatî, *İslam Sosyolojisi Üzerine*, s. 97.

²⁹⁶ Türk Dil Kurumu sözlüğüne göre muvahhit (*esk:muvahhid*) Tanrı birliğine inanan kimse ve anlayış anlamına gelmektedir. Bu bağlamda muvahhit, Tanrı bir olduğunu belirten Tevhid inancı ile eş anlamlıdır. Nitekim Şeriatî'de Tanrı'nın birliğini anlatmak için her iki kavramı kullanmaktadır. Ancak muvahhit kavramı tevhit kavramından daha kapsamlı bir alanı temsil etmektedir. Muvahhit felsefi bir birlik anlayışı iken tevhit inanç sadece alanını kapsamaktadır. Bkz: A.e., ss. 95-103.

²⁹⁷ A.e., ss. 98-99.

²⁹⁸ A.e., s. 99.

Şeriatî'ye göre, Şirk ise, Tevhidin birliğini bozmayı amaçlamaktadır. Bu bağlamda, zahirle batin, beden ile ruh, akılla keşif, dinle bilim, siyah ile beyaz, soyluyla avam, kapitalist ile proleter, Doğu ile Batı gibi ikili ayrımları kullanarak evrensel gerçekliğe (birliğe) zarar vermektedir.²⁹⁹

Ancak Şeriatî, Şirk'i tanımlarken önemli bir noktayı aydınlatmaktadır. Şirk tanrısızlık anlamına gelmemekte ve müşriklerin de tanrıları olduğunu söylemektedir. Şeriatî'ye göre, müşrik, bir tanrıya inanmayan ve ona ibadet etmeyen kişi demek değildir. Bu bağlamda İsa, Musa ve İbrahim peygamberlerin karşında tanrısızlar değil, müşrikler vardır. Şeriatî, Müşriklerin semavi tanrıları olmadığından onları inançları ve duyarlılıkları olmayan kimseler olarak nitelendirmenin mümkün olmadığını belirtmektedir. Onlar, tapındıkları bu tanrıların, kendilerinin ve evrenin yazgısı üzerinde etkili olduklarına inanmaktadırlar. Bu yüzden Şeriatî'ye göre Şirk bir dindir; hatta insanlığın tanıdığı en eski din şekillerinden biridir.³⁰⁰

Ona göre, Şirk dini tarihin her döneminde farklı kimlikler altında ortaya çıkmıştır. İlkel inanış döneminde totem, tabu, mana, çok tanrıcılık ve putperestlikten, Semavi dinlerde Musa zamanında Bel'am-i Ba'ur (Musa'nın buyruğunu tahrif eden kimse), İsa zamanında Ferisiler³⁰¹ ve Muhammed zamanında ise Mekke'deki müşrikler şeklinde ortaya çıkmıştır. Bu kişi veya kurumların oluşturduğu Şirk dini, toplumdaki asil olan-olmayan, sömüren-sömürülen, özgür-köle, yöneten-yönetilen ayrımını daima muhafaza etmek ile uğraşmıştır. Şirk dini, toplumu ayrıştırmak için güçlü aileleri desteklemiş ve tevhid yerine çok tanrılı bir inancı yaratmaya çalışmıştır.³⁰²

Şeriatî'ye göre, İslam ve Marksizm, insan hayatının, düşüncesinin ve var oluşun bütün boyutlarını kapsayan; belirli toplumsal sisteme, tarih felsefesine ve öngörüye sahip; ve insanlığın bireysel ve toplumsal yaşama en uygun model olduklarını savunan

²⁹⁹ A.e., s. 101.

³⁰⁰ Ali Şeriatî, *Dine Karşı Din* (Van: Bilge Adam Yayınları, 2004), ss. 45-46.

³⁰¹ Ferisiler, ikinci tapınak döneminin sonlarında MÖ.515-MS70 Filistin'de Museviler arasında ortaya çıkan ve dinsel kaynak olarak Eski Ahit ve sözlü Torah geleneğini inan bir gruptur. A.e., ss. 51-52.

³⁰² A.e., ss. 50-60.

iki bütüncül rakip ideolojilerdir.³⁰³ Bu bağlamda, Şeriati kendi tarih görüşünü şöyle açıklamaktadır:

“İslam düşüncesine göre tarih felsefesi, belirli bir tarihi gerekircilik üzerine kurulmuştur. Tarih, insanın kendisi gibi, yaradılışla başlayıp bütün zamana ve mekana yayılmış diyalektik bir çelişkinin, iki zıt ve düşman kutup arasında sürekli bir savaşın hakim olduğu kesintisiz bir olaylar zinciridir. Tarih, zamanın çizdiği bir yol üzerinde insan türünün gerçekleştirdiği hareketlerdir. Başka bir deyişle, insan, bütün mevcudata hakim olan mutlak irade ve bilincin tezahürüdür ve antropolojiye göre insan, Allah’ın yeryüzündeki temsilcisi ve vekilidir”.³⁰⁴

Marksist paradigmanın düşünce araçlarından faydalanan Şeriati, tarihin başladığı köleci dönemden feodaliteye ve sonra kapitalist üretim tarzlarına dek uzanan ezen ve ezilen sınıf ayrışmasını, simgesel olarak Adem’in oğulları Habil ile Kabil arasındaki mücadeleye benzetmektedir:

“Habil ile Kabil’in mücadelesi, tarih boyunca diyalektik içinde hep var olan iki zıt kutbun mücadelesidir. Bu yüzden tarih, insan gibi, diyalektik bir süreç içerir. Çelişki, Habil’in Kabil tarafından öldürülmesiyle başlar. Benim görüşüme göre Habil, mülkiyetin ortaya çıkmadığı, ilkel toplumcu, çobanlığa dayalı bir iktisadi sistemi temsil etmektedir. Kabil ise, tarıma bireysel veya tekelci mülkiyete dayalı bir sistemi temsil etmektedir. Tarih, işte bu mücadelenin savaş alanıdır. Çobanlığa dayalı ekonominin temsilcisi Habil, toprak sahibi Kabil tarafından öldürülmüş; üretim kaynakları üzerindeki ortak mülkiyet dönemi – yani çobanlık, avcılık, balıkçılık dönemi- ve kardeşlik ruhu, gerçek inanç sona ermiş; yerine tarıma dayalı ekonomisiyle hilekârlık ve başkalarının hakkına saldırmaktan çekinmeyen özel mülkiyet dönemi başlamıştır. Habil ortadan kalkmış, Kabil tarih sahnesine çıkmıştır”. Özel mülkiyetin başlaması iki sınıfın bitmeyen mücadelesini sağlamıştır. “Habil’in temsil ettiği kol, ezilmişlerin, tarih boyunca Kabil’in özel mülkiyet sistemi tarafından köleleştirilmişlerin, halkın koludur. Habil’le Kabil’in kavgası, her kuşağın yeniden yaşadığı bitmeyen bir kavgadır. Kabil’in bayrağı, hakim sınıflar tarafından hep yüksekte tutulmuş, Habil’in kanının intikamını almak tutkusu ise, adalet, özgürlük ve gerçek inanç için her çağda savaşmış olan torunlarınca kuşaktan kuşağa aktarılmıştır”.³⁰⁵

³⁰³ Ali Şeriati, *Man, Marxism and Islam*, (Iran: Al Hoda Publishers, 1987), s. 60.

³⁰⁴ Şeriati, *İslam Sosyolojisi Üzerine*, s. 105.

³⁰⁵ A.e., ss. 106-107, 117.

Şeriatî, Marksist paradigmanın “sahiplik/mülkiyet güç yaratır” formülünün ters bir önerme olduğunu ve gücün özel mülkiyeti tesis ettiğini³⁰⁶ oryantalist bir görüşü savunmaktadır:

“Özel tüketimin ölçüsünü, özel mülkiyetin kazanılmasını öncelikle güç belirliyordu. Tarihin bu bıçak sırtı anında Marks’ın teorisinin tam tersi doğrudur: Güç kazanmayı belirleyen özel mülkiyet değil; özel mülkiyet kazanmayı belirleyen güçtür. Bireye ilk özel mülkiyet kazanma imkânı sağlayan güç ve zor kullanmadır. Güç, insana özel mülkiyet sağlamış, giderek özel mülkiyet de bu gücü yasal ve tabii bir kılıfa büründürerek, sürekliliğini ve daha da artmasını güvence altına almıştır. Zira özel mülkiyet kural haline gelince, hiç kimse gerçekten ihtiyaç duyduğu kadarıyla yetinmemeye başladı. Artık her olayda, ihtiyaçlarının sınırını belirlemek, bireyin kendisine kalmış bir işti. Bu yüzden insanlar, ihtiyaç duydukça edinmeyi bir kenara bıraktılar, istedikçe edinmeye başladılar.³⁰⁷

Bu noktada, Şeriatî, Gerek Kabil’in gerek Habil’in birbirleriyle olan savaşlarında kullandıkları en büyük silahın din olduğunu ifade etmektedir. Başla bir deyişle, bu savaş aynı zamanda dinin dine karşı olduğu bir savaştır. Bir tarafta Tanrıya ortak koşan, toplumda ataleti, statükoculuğu, uyuşukluğu ve sınıf ayrışmasını sağlayan “Şirk dini”, beri taftan da, Tanrının birliğini, adaleti, özgürlüğü, bütün sınıfların ve ırkların eşitliğini savunan “tevhit dini” mevcuttur - ki bu savaş, Kabil ölüp de, Habil’in düzeni yeniden kurulana kadar devam edecektir.³⁰⁸

Şeriatî, Batılılaşmadan Şirk düşüncesine kadar hepsinin yarattığı boşluk halinden ancak akıl sayesinde kurtulanabileceğini belirtmektedir. Bu akıl, sadece çıkarlara ve sonuçları temel alan araçsalcı akıl yerine, duygudaşlık kurarak başkalarının yararına eylemde bulunan ve belirli evrensel değerleri savunan erdemli ve etik bir akıldır.³⁰⁹

³⁰⁶ Sosyolog James Bill Marxist paradigmanın tersine güç kavramının özel mülkiyet rejimini nasıl yarattığını şöyle anlatmaktadır: “Katmanlaşma sistemi, sistemi koruyan bir gerilimler dengesinde birbiri üstüne binen toplumsal grupların oluşturduğu karmaşık bir sistemdir. Bu sistemde güç ilişkileri, dolaşım halindeki seçkinler arasındaki entrikalardan oluşmaktadır. Siyasal yaşamın kilit özelliği, gücün daha az görünen yanlarından yaralanmayı ve manevra yapmayı öğrenen bireylerin keyfi ve hızlı yükselişi veya toplumsal devingenliği olmaktadır”. Bkz: James Bill, “Class Analysis and the Dialectics of Modernization on in the Middle East”, *International Journal of Middle East Studies*, 1972, S.3, ss. 417-434.

³⁰⁷ A.e., ss. 108-109.

³⁰⁸ A.e., s. 117.

³⁰⁹ Şeriatî, 2005, *A.g.e.*, ss. 37-58.

Başka bir deyişle, Şeriatî, insanın ahlaki, düşünsel boyutlarını düşünerek kendini nasıl gerçekleştirmeye çalıştığını analiz etmeye çalışmaktadır. İnsan sürekli “olmak” sürecindedir, yani sonsuza doğru bir gelişim süreci içindedir. Ona göre, insanın üç özelliği vardır: bilinçli olarak öz varlığının farkında olmak, seçme yeteneği ve yaratıcılık gücüdür. İnsan doğada yalnız öz benliğinin bilincine sahiptir. Bu sayede insan, kendi niteliğini ve yaratılışını, öz yapısını, evrenin niteliğini, kendisi ile evren arasındaki ilişkinin niteliğini algılamaktadır. Tercih yeteneğine sahip bedeni ve ruhi zorunluluklara, doğal gereksinimlerine ve güdülerine karşı başkaldırabilen tek varlıktır. Yaratıcı olan insan en küçük şekillerden en büyük sanayi ve estetik ürünlerine kadar bütün ürünleri ihtiyaçlarına, gereksinimlerine göre üretmektedir.³¹⁰

Sonuç olarak Şeriatî, makineleşmenin ne tam reddini ne de tam olarak kabulünü söylemektedir. Üretimin geliştirilmesi açısından onu onaylasa da, getirdiği kültüre karşı koymayı ve reddetmeyi salık vermektedir. Başka bir deyişle, topyekun Batı düşünce sistemlerini reddetmese de Batılı yaşam tarzına karşı yerelliğin vurgusunu yapmaktadır. Maddî imkânları alıp kültürel ve ideolojik boyutunu reddetme tezi daha ileride Daryuş Şayegan'da iyice sorunsallaştırılacaktır. Şeriatî, Batının karşısına otantik bir toplum modeli ve İslam dinini bu modelin temeline oturtan bir bakış açısı benimsemektedir. Bu model zamanla, Batının tıpkı el-Ahmed'de olduğu gibi bir zehir, bir düşman ve hastalık imajlarını üretmeyi sağlayan bir söyleme sahiptir.

5.2.3. Seyyid Hüseyin Nasr

El-Ahmed ve Şeriatî gibi Seyyid Hüseyin Nasr'da Batının entelektüeller üzerine etkisini düşünmesine rağmen, onlardan farklı olarak Batı ve Doğunun felsefî ve teolojik ayrışma noktalarını araştırmaktadır. Bu açılım ışığında Doğulu düşüncenin Batının içinde bulunduğu manevî sorunları çözmede faydalı olacağı görüşünü savunmaktadır. İlk olarak “Batılılaşan Doğulu” entelektüelleri nasıl değerlendirdiğine bakmak gerekir.

³¹⁰ A.e., ss. 20-27.

Nasr, Doğulu entelektüellerin, Batının üstün olduğu kabul edilen alanlarının teorik bilgisini ve uygulanmasını taklit yoluyla kendi toplumlarına uyarladıklarını şu şekilde belirtmektedir:

“Asya kültürünün batılılaşmış elitleri çok büyük bir tehlike olan batı merkezli bilginin topyekûn yerel Asya kültürlerine uyarlanması sürecini kabullenmeleridir. Batı hâkimiyetinin türlerinin doğrudan ya da dolaylı olarak neden olduğu sosyal ve ekonomik sorunlar ile yüzleştiler. Özellikle, Batı tıbbı sayesinde meydana nüfus patlaması sorunu gibi. Birçok modern Asyalılar batı bilim ve teknolojisini kendi sorunlarını çözmek için kullanırken, aynı zamanda dış dünya olan batının olumsuz değer ve yaşam kültürünün etkisinin olacağını düşünemediler. Bu yaşantı beraberinde yabancılaşma, bunalım, intihar, nihilizm gibi eğilimleri Asya entelektüelleri ve halkının içselleştirmesine getiriyor”.³¹¹

Nasr, “neden müslümanların modern medeniyeti kendi geleneksel kurallarına göre değerlendirip, bu kurallara aykırı olan yönlerini reddetmeme” sorusunu şu şekilde cevaplamaktadır.

“Batının ekonomik ve askeri alanlardaki üstün gücüne tanık olduktan sonra, felsefeden ahlaka, sosyal kurumlardan güzelliğin kanunlarına kadar batıdan gelen her şeyin büyümesine kapılan modernleşmiş Müslümanların zihinlerinde yatmaktadır. Hatta, çokları batı karşısında şaşkıncı bir aşağılık duygusu sergilemektedirler. Batı'dan çıkan ve genellikle kısa ömürlü olan çeşitli akımları son derece ciddiye alıyor ve bu akımlara uymaya da İslam'ın öğretilerini bu akımlara uydurmak üzere çarpıtma konusunda ellerinden geleni yapmaktadırlar.”³¹²

Bu bağlamda Nasr, Arapların uzun süren Batınının hegemonyası sonucunda taklide yönelmesini bir şok dalgası olarak tasvir etmektedir. Nasr bu süreci şöyle anlatmaktadır:

“Kısa süreli Moğol istilası dışında Müslümanlar tarihte ilk kez Müslüman olmayanların ellerinden siyasal bir baş eğme acısını tadıyorlardı... Arapların on dokuzuncu yüzyılda yaşadıkları siyasal şoklar, batı karşısında gittikçe büyüyen bir kültürel zayıflık ve hiçlik duygularıyla birleşerek Batı ulusalcılık modellerini benimse girişimlerine kapı açtı. Çoğunluğu Suriyeli

³¹¹ Seyyid Hüseyin Nasr, *Western Sciences and Asian Cultures* (Pakistan: Iqbal Academy Press, 1985), ss. 9-10.

³¹² Seyyid Hüseyin Nasr, *İslam ve Modern İnsanın Çıkmazı* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2004), s. 39.

ve Hristiyan olan Batı'da eğitim görmüş bir grup Arabın yaktığı Arap ulusalcılığı ateşi, çok geçmeden Arap dünyasının siyasal yaşantısını değiştirdi ... Batı'nın Arap dünyası üzerindeki saldırısı, siyasal etkileri bir yana, aynı zamanda bir din olarak İslam'a karşı girişilmiş bir saldırıydı. Arap, siyasal bağımlı hale gelmesinden beri dininin ve kültürünün misyonerle ve oryantalistlerin ön yargılı tanımlamalarından, Arap dünyasında Batılıların kurduğu ve yönettiği eğitim kurumlarında Müslüman gençliğin zihinlerinin İslam'dan koparılması için uygulanan incelikli tekniklere kadar, sayısız saldırıların hedefi yapıldığını her zaman bilincinde taşımıştır ... Bu hayal kırıklığı ortamı karşı tarafın üstünlüğünü içselleştirilmesini ya da gerekçelendirilmesini yarattı. On dokuzuncu yüzyılın sonundan başlayarak zihinsel savaş alanını bilinçsizce modernizme ve batıya zaten kaptırmış olduğundan özür dileyici bir üslup oluşturulmuştur. Yeni her düşüncenin, batı tarafından alınmadan önce aslında İslam'da var olduğu her nasılsa göstererek inancını savunmaya çalışan bir Müslüman dini düşünür tipi ortaya çıkmıştır.”³¹³

Nasr bu durumu gerçek bir Doğuluların trajedisi olarak tanımlamaktadır. Onun için, taklit ve uyarılama aslında onların hastalıklarını kabullenmekten başka bir şey değildir:

“Bugün Müslüman dünyada gözlemlenen en kötü trajedilerden biri de, son zamanlarda bilerek batının hastalıklarını taklide yeltenen yeni bir insan tipinin ortaya çıkmış olmasıdır. Bu insanlar, gerçekten bir bunalım içinde olmadıkları halde, modern görünmek hevesiyle kendilerini bunalıma itmeye çalışmaktadırlar”.³¹⁴

Bu taklit etme eğilimi özellikle, Batılı kavramalarla kendi toplumlarını analiz etme de görülmektedir. Nasr, birkaç kavramın içeriğini açıklamaya çalışır. Bunlardan ilki “çöküş” kavramıdır. Nasr, bu kavramın İslam dünyasının durumunu değerlendirmede Batılı bilgi sistemlerine ve siyasal-ekonomik üstünlüklüğe göre bir yargı olduğunu belirtmektedir:

“İslam dünyası çökmüş bir dünya olarak tanımlanıyordu. Neye göre çökmüş, hangi ölçüye göre çökmüş yargısına varılan bir ölçü olmalı ortada. Burada, bazıları ölçü diye İslam'ın ilk yüzyıllarını almakta; ama bilinçli ya da bilinçsiz çöküş

³¹³ A.e., ss. 122-123.

³¹⁴ A.e., s. 191.

durumunun ölçüsü olarak gizliden gizliye modern batının değerler sistemi benimsenmektedir.³¹⁵

İkinci kavram “Rönesans” kavramıdır. Batı’nın özgül tarihsel koşullarının yarattığı bu kavram, İslam’ın ilahi ve değer unsurlarının toplumsal gelişimde problem olduğunu kanıtlayan ve ondan önceki dönemin yaşam ve inanç biçimini yücelten bir kavramdır. Nasr’ göre, bu sözcük, Greko-Romen putperestliğin manevi açıdan sapkın öğelerini yeniden gündeme getiren, Hristiyanlığa sersemletici bir darbe indiren ve medeniyetin (Hristiyanlığın) oluşmasını engelleyen Rönesans’ı vurgulamaktadır. Nasr’a göre, Rönesans aynı zamanda İslam ile taban tabana zıt olan Prometeci ve Titanik ruhun Batıda bir kez daha dirilmesinden başka bir şey değildir. Günümüzde Müslümanların Rönesans’tan anladığı ise, İslam’ın yerini almak üzere dirilen Cahilliye çağının kültür ve değerler yapısını ifade etmektedir. Başka bir deyişle olumsuz olarak geriye dönüşü imlemektedir.³¹⁶

Sonuncusu ise “özgürlük” kavramıdır. Nasr’a göre, bu kavram, kişinin bireysel doğasının dar sınırları içine hapsedilmesi demek olan Rönesans sonrası bireysel özgürlük fikrinden alınmıştır. Her açıdan, Batılı olan bu fikir, geleneksel İslam’a öylesine yabancıdır ki, hiçbir geleneksel metinde, bugün modern Arapça’da kazandığı anlamla yer almamaktadır. Nasr’a göre, İslami dünya görüşünde kötülük veya varlığın kaynaklarından kopma özgürlüğü, bir özgürlük kuruntusundan başka bir şey değildir. Gerçek özgürlük, insana, mutlak gereklilik ve mutlak özgürlük olan “Bir”e yaklaşım, sonunda O’nunla birleşmesini sağlayacak tamlığa ulaşma imkânını veren özgürlüktür.³¹⁷ Bu kavramlar aslında yerli İran toplumunun koşullarını yansıtmadığı gibi koşulların kavramlara asimile edilmesi gibi bir sorun söz konusudur.

Nasr’a göre, kendi düşünsel geleneklerini ve felsefesini aşağı görme kendi kimliğine yabancılaşmayı beraberinde getirmektedir. Nitekim *Batı Felsefeleri ve İslam* adlı kitabında Nasr, Müslüman elitlerin ve toplumun diğer kesimlerinin Batının değer ve düşünce metotları altında kendilerinden uzaklaştıkları ve yabancılaştıkları kaygısını vurgulamaktadır.

³¹⁵ A.e., s. 166.

³¹⁶ A.e., s. 168.

³¹⁷ A.e., s. 38.

Nasr, Müslüman entelektüellerin Batının düşünce yöntemiyle toplumlarını çözümlmelerini ruhlarını satmaları olarak tanımlamaktadır. Bu entelektüel kesimi batılılaşmış doğulular olarak tasvir etmektedir. Ona göre, tüm dünyada eğitim görmüş kişiler arasında Batı uygarlığının en ateşli savunucuları “Batılılaşmış Doğulular”dır:

“Oxford ve Harvard’ın en akıllı öğrencilerinin Batı’ya güveni o denli sarsılmışken, bir zaman modernizm mihrabında her şeyi kurban etmiş olan modernist Doğulular putlarının çökmesi ihtimali karşısında yine de Batıya bel bağlamaktadırlar. Başkaları ise bu durumun pasifliği ve köleliği geliştirerek bağımlılık yarattığının farkındadırlar.”³¹⁸

Bir başka yerde Nasr, Batı literatüründe ağırlıklı yer alan Marksizm ve varoluşçu düşünce sistemlerini, İranlı genç kuşakların İslam camiasının sorunlarına İslami bir çözüm bulmaktan kaçış için kullandıkları bir mazeret olarak tasvir etmektedir:

“Bu gençler, içini bilmedikleri bir kara kutunun etiketine sarılarak kendi kendilerini pohpohlamaktadırlar. Bu şekilde entelektüelleştiklerine yahut hür düşünüşlü aydınlara katıldıklarına kendilerini inandırmakta ve başka diyarların tamamı ile farklı sosyal-kültürel konumda düşünülen sorunlara tatbik edilen Marksist çözümleri izlemek yolu ile de, artık İslam camiası için İslami çözüm aramak zorunda olmadıklarına inanmaya başlamaktadır.”³¹⁹

Nasr, tıpkı Batılı entelektüellerin oryantalizm bağlamında moderniteyi dünyanın merkezine koyarak diğer toplumların felsefi birikimlerinden daha üstün çözümlene yeteneğine sahip olduğu yargısına benzer şekilde tersine çevrim yaparak doğuyu analizde ayrıcalıklı konuma yerleştirir.

Doğulu entelektüeller, Batılı düşüncelerden temelsiz, yüzeysel sentezler yaparak Doğu’nun ahlak anlayışı ile Batı’nın maddeci dünyasını birbirine karıştırmış ve insani öğretilerin ilahi öğretilerin önüne geçmesi gibi tehlikeli eğilimlerin oluşmasını sağlamışlardır. Bu yüzden Nasr, hem Batıya hem de Doğuya manevi düzlemde kendisine ders almasını salık vermektedir. Bunun arka planında Doğu geleneklerinde sadece bilgi sahibinin benliğini etkileyip değiştiren bilgiler “gerçek bilgi” olarak kabul edilmesi yatmaktadır. Bu bakımdan Batı’nın Doğu’dan alacağı en büyük ders, kalıcı

³¹⁸Seyyid Hüseyin Nasr, *Batı Felsefeleri ve İslam* (İstanbul: Bir Yayıncılık, 1985), ss. 15-16.

³¹⁹A.e., s. 24.

değere sahip gerçek bilgilere erişme yolunda, manevi disiplinlerin oynamasıdır. Doğulu bilginler ise Nasr, geleneklerin zaman üstü ebedi gerçek özlerini bozmadan yepyeni bir biçimde ifade etmenin yolunu tavsiye etmektedir.³²⁰

Bu noktada Nasr'ın Doğu ve Batı'yı birbirinden ayıran felsefi sistemlerine bakılabilir. Nasr, Doğu düşünce ve felsefesini kendine has ahlaki bir sistem ve kendi benliklerinin özü olarak tasvir etmektedir. Ona göre, Doğu coğrafi bir konum olmaktan öte, nur ve aydınlığı ifade etmektedir.³²¹

“Doğu felsefesi diye adlandırılan şeyler çoğu zaman ruhani dünya görüşlerinin teorik yönleridir. Bu dünya görüşleri ise bir kavrama metoduna sıkı sıkıya bağlıdır; vahiyden, ilhamdan ya da sistemi türeten gelenekten hiç ayrılmazlar.”³²²

Ona göre, Asya kültürleri, asla antropomorfik (insan merkezli) perspektife sahip olmadığı gibi insanı yeryüzünün kutsanmışlığını paylaşan ruhani düzenden de asla ayırmamıştır. Bütün Asya kültürlerinde etik anlayışı sadece insan toplumunu içermemektedir, aynı zamanda, doğanın canlı ve cansız tüm varlıklarına eşit bir şekilde kapsamaktadır. Batı'da ise, antropomorfik orta çağ düşüncesi sadece (beyaz) insanı kapsayan etik kod ve değerler üretmiştir. Bu bakış kendi dışındaki tüm canlı (beyaz olmayan diğer insanlar ve hayvanlar) ve cansız varlık üzerinde üstünlüğünü onaylamaktadır.³²³

Batıdaki felsefi ve bilgi sistemlerini ele alındığında ise, Nasr'a göre, bilgi keskin bir şekilde ikiye ayrılmaktadır: bilim ve teoloji. Bu ayrım var oluşsal bir savaşın sonucudur. Fakat doğudaki her bilgi geleneği entelektüel katılık olmadan ve iyimserlik içinde bilim ve din arasında bilgi üretme süreçlerini uyumlaştırmaya çalışmaktadır.³²⁴ Bu noktada Nasr bu ilişkiyi öyle anlatmaktadır:

“On yedinci yüzyıldan bu yana nesnellik kalemini kullanarak insanla doğa arasına keskin bir çizgi çekmiş ve sonunda bu nesnellik, insanın doğal çevresinden tümüyle kopmasına, doğayı ne olursa olsun soyuma ve yağmalama amacıyla insan

³²⁰ A.e., ss. 77-78.

³²¹ A.e., s. 75.

³²² A.e., s. 63.

³²³ Nasr, *Western Sciences and Asian Cultures*, s.24.

³²⁴ A.e., s. 5.

enerjisini saldırgan bir eyleme dönüştürme kuramıyla birleşerek, insanla çevresi olan dünya arasında uçurumun oluşmasını sağlamaktır. Fakat İslam'ın kozmik bakış açısı modern batıyı bu uçurumdan kurtaracak bilgiye sahiptir.”³²⁵

Nasr'a göre, modern medeniyet, gerek Batı'da olsun gerek Doğu'da olsun, kendi eylemlerini yargılayıp eleştirecek nesnel ölçülere sahip değildir. Ona göre bütün gelmiş geçmiş medeniyetler arasında Batı en az eleştiri yanlısı ve gerçek gözlem yeteneğinden en mahrum medeniyettir.³²⁶

Nasr'a göre, Batı medeniyetinin merkezi sorunsalı, bilgiyi bir bütün olarak değerlendirmek yerine, onu araştırarak çeşitli uzmanlıkları oluşturarak ve düşünce ile pratik birbiriyle olan bağlantısının kesilerek pratik ve faydacı bilgiyi teorik düşüncenin üzerinde konumlandırmasıdır. Diğer taraftan, bilim ve etiğin birbirinden koparılması, Batı toplumlarındaki bireylerin etik değerlerini laik ve maddeci bakış ile aşındırarak yakın geçmişte toplumsal felaketlerini hazırlamıştır.³²⁷

Bu noktada Nasr hem Batı'nın hem de Doğu'yu değersizleştiren bir bakış açısı geliştirmektedir. İlk olarak, Doğu'nun İslam düşüncesini Batı'nın yozlaşmış materyalist kültürünün gelişmesini sağlayacak bir panzehir olarak sunmaktadır. Böylece Batı dünyası Doğu karşısında değersiz ve muhtaç kopnuma indirgenmektedir. İkinci olarak da, Doğulu elitlerin Batı'nın üstünlüğünü sağlayan felsefi özün çok daha önceleri İslam düşün ve kültür sistemi içinde barındırğına inanmalarıdır ki bu tavrı Nasr, özür dileyici ve değersizleştirici olarak betimlemektedir.³²⁸ Başka bir deyişle, manevi gerçekliğin Batılılar için bir açılım sunduğu tezini desteklemek için Nasr, Batı'nın ürettiği epistemolojinin sadece “Avrupamerkezci” olduğu varsayımını kabul etmektedir. Bu bağlamda, özgürlük, adalet, akıl problem çözme yeteneği kavramların dışlanmasını sağlayan özür dileyici bir mekanizma kurmaktadır. Bu bağlamda, Nasr'a göre, Doğu dünyasının ve özelde de İslam coğrafyasının ürettiği maddi ve manevi bilginin bütünlüğü görüşüne rağmen felsefi alanda batının ayrıcalığını gösteren bilgi sistemlerinin aslında zaten İslam'ın özünde var olduğuna inanılan özür dileyici bir tavır vardır. İslam-batı bunalımına karşı “özür dileyici modernleşmiş” yaklaşım, geriye

³²⁵ Nasr, 2004, *A.g.e.*, s.105.

³²⁶ A.e., s.175.

³²⁷ Nasr, *Western Sciences and Asian Cultures*, s. 20-21.

³²⁸ Nasr, 2004, *A.g.e.*, ss. 123-124.

dönük bir tavırla İslam'ın ilkelerinin bugün batıda moda olan şeyle aynı olduğunu göstermeye çalışmaktadır. Batıda karşılığını bulunamayan diğer ilkeler ise, önemsiz ve İslam'a sonradan girmiş, yanlış eklemeler olarak görülmektedir.³²⁹

Nasr'a göre, son birkaç yüzyıldır Arap dünyasında, Batı toplum ve kültürünün hızla çöküşü ve dağılmasıyla ortaya çıkan hayal kırıklığı, modern eğitilmiş sınıfların yeniden benlik keşfi arzusuna yanıt olarak İslam felsefesine karşı gittikçe artan bir düzeyde ilgi meydana gelmektedir.³³⁰ Nasr'a göre, günümüzde Batı insanı için, doğu metafiziğinin yardımı olmadan kendi geleneğinin bütününe ortaya çıkarabilmek neredeyse imkânsızdır. Bunun sebebi, sezgisel doktrinler ve gerçekleştirilmeleri için gerekli uygun manevi teknikler Batıda çok zor bulunmaktadır. Felsefe manevi bir doğayı duyuş ve algılayıştan bütünüyle kopmuş durumdadır.³³¹ Bu düşünce, tıpkı oryantalistlerin ve diğer batılı elitlerin, atalet, düzensizlik, kurumsalsızlık ve gevşek kabile organizasyonu içinde bulunan doğu toplumlarının gelişim sağlamaları için sundukları modern düşünce ve kapitalist kalkınma yöntemleri gibi; doğulu elitlerin de benzer bir üstünlük algılaması kurgulayarak İslam'ın manevi gücünü, aşırı yabancılaşmış Batı toplumları için sundukları bir kurtuluş reçetesi olarak yorumlanabilir. Nitekim Nasr bu analizi şöyle doğrulamaktadır:

“İslam dünyasında halen batı'da şarkiyatçıların batı için 18. yüzyıldan beri ifa etmekte oldukları görevin olumlu cephesini İslam için ifa edecek çok az sayıda garbiyatçı(oksidental) vardır. Müslüman garbiyatçıların, şarkiyatçıların ön yargı ve sınırlamalarını taklide çalışmalarını değil, tıpkı şarkiyatçıların doğuyu bildikleri gibi batının İslam perspektifinde tanımlanması gerekmektedir”³³²

Böylece insanlığın Doğu veya Batı tarafından birinin ürettiği kavramsal alan dışlanarak yeni bir ayırım ve ötekileştirme kurgulanmaya başlamaktadır. Başka bir deyişle Batının bilgi ve değerler sistemini yücelten oryantalist özneye karşı Doğu'yu üstün kılan oksidentalizm yaratılmaktadır.

³²⁹ A.e., s. 180.

³³⁰ A.e., s. 128.

³³¹ A.e., s. 53.

³³² Nasr, *Batı Felsefeleri ve İslam*, s. 20.

5.3. ELEŞTİREL BAKIŞLAR

Hem oryantalizmin Doğu'yu kendi önyargılarına göre tanımlama ve yaratma süreci hem de buna karşı gelişen oksidentalizmin Doğu'nun gözlükleriyle ve birikmiş tarihsel ön yargıları ile oluşturduğu Batı imgelemi, "dünyalar" ayrımı söylemlerini olumlamaktadır. Konumuz itibariyle Doğu'lu entelektüellerin birçoğu Batılı düşünme metotları ile ya homojen olarak tasvir edilen Batı gibi olmak ya da ona karşı, onu reddederek kendi otantikliğini oluşturmaya çalışarak ikili karşıtlık imgelemine yeniden üretmektedirler. Bunun sebebi, Doğu'lu entelektüellerin kendilerini hem özne hem de öteki olarak Batının üzerinden tanımlamalarıdır.

Gerek sömürgeci düşman algılaması gerek Batı'nın bir hastalık (garbzedelik) olarak kurgulanması ve gerekse de dünyanın zalim/mazlum söylemi, aslında ötekileştirmiş oldukları Batı'nın içindeki farklı düşünceleri ve eğilimleri eriterek tek ve aynı Batı'ya indirgenmektedir. Bu bağlamda, bu bakış, oryantalistlerin Doğu'yu kavrama ya da anlama metodundan farklı değildir. 20. yüzyıl bu bakışa oryantalistlerinden G.E von Grunebaum örnek gösterilebilir:

"İlk temaslar kurulduğunda, iki dünyanın temel kavramları birbirleriyle tamamen uyumsuzdu. Birey, Doğu'da, sözde dış işbirliği ile devletin oluşturduğu aile, klan, kabile ve etnik-dini birliğin anonimleşmiş alt bir birimi iken, Batı, insanın ve aynı zamanda organik devlete olan bağlılığını temsil ediyordu... Kişilere olan bağlılığın karşısına gayri şahsi yapılara ve kurumlara olan bağlılık konuldu. Avrupalılar rasyonel eleştirilerde ısrar ederken, Araplar kendilerini hakikatin rasyonel-ötesi yorumları ile tatmin olmaya alıştırdılar."³³³

Bu tarz bir oryantal bakış, ön yargılar üreterek ilgili bölge içindeki farklı devletleri ve toplumların varlığını öz ardı ederek ve onları adeta zaman ve mekân ötesine koyarak durağanlaştırmaktadır. Başka bir deyişle tarihsel süreçten dışsallaştırmaktadır.

Bu bütünselci/aynılaştırıcı ve öteki üzerinden özneyi tanımlayan bakış açılarının nasıl olduğunu daha iyi anlayabilmek için Arap ve İranlı entelektüellerin

³³³ G.E von Grunebaum, *Modern Islam: The Search for Cultural Identity* (Berkeley: University of California Press, 1962), s. 131.

yaklaşımlarına eleştiri getiren Daryuş Şayegan ve Abdelwahab Meddeb’i irdelemek gerekmektedir.

5.3.1 Daryuş Şayegan: Kültürel Şizofreni/Yamalama

Şayegan genel olarak Batılılaşma ile Doğu gelenekçi düşüncesinin müslüman birey üzerinde yarattığı şizofrenik durumu analiz ederek Doğulu öznenin kendine yönelik bir öz eleştirisi üzerine düşüncesini konumlandırmaktadır. Hem dünyanın batısından hemde doğusundan gelen düşün sistemleri, Doğulu öznenin kimliğinin çatlamasını sağlayan şizofrenik bir duruma yol açmaktadır. Bu olguyu Şayegan “yamalama” olarak tanımlanmaktadır.³³⁴ İlk olarak müslümanların geçmişte yaşadığı olayların nasıl Batıyı öteki haline getirdiğine bakmak gerekmektedir.

Şayegan, İslamiyet’in Hıristiyanlıkla ilişkilerini hem büyülenme hem de tiksintiyle dolu olduğunu savunmaktadır. Yunan düşüncesinden çok fazla etkilenen İslam dünyası zamanla Batıyı reddetme sonucuna varmıştır. Bu durum özellikle teolojik düzeydeki bir algılama ile güç dengesinin değişmesi ile meydana gelmiştir. Müslümanların zihninde Batı, hep Hıristiyan diniyle karışmıştır. Müslüman’ın Mesih’e ilişkin kanaatine göre, İslam’ın son semavi din ve Muhammed’in son peygamberlik mührüne sahip olması, Hıristiyanlığı (Müslümanlık) aşmış bir din olarak görmesine ve sonuç olarak da Hıristiyanlıktan her açıdan üstün olduğuna inanmasına yol açmıştır. Fakat Batı’nın askeri yayılması, İslam ordularının yankılar uyandıran yenilgiler almaları ve İslam’ın Batının teknik ve askeri üstünlüğü İslam ile Batı arasında bir ilişki türü meydana getirmiştir.³³⁵ Zamanla bu durum İslam’ı kapalı bir yapı haline sokmuştur.

Şayegan’a göre, İslam’ın kapalı biçiminin buyurgan talepleri vardır. Her şeyi belirlemek ister: toplumu yönetmek; zihinleri gruplar halinde toplayıp, dünyayı altüst eden teknolojik dönüşümler dalgasına kapamak ve zihinleri araştırma ve yenilik karşı hale getirmek.³³⁶ Kapalılık ve tarihten gelen uyuşma çözülmeyi hızlandırırken

³³⁴ Daryuş Şayegan, *Yaralı Bilinç: Geleneksel Topumlarda Kültürel Şizofren* (İstanbul: Metis Yayınları, 2002), ss. 87-89.

³³⁵ A.e., s. 27.

³³⁶ A.e., ss. 31-32.

günümüzde ise iki büyük yanılığın açığa çıkmasını sağlamaktadır. İslam'ın hem Batı uygarlığının düşünsel, felsefi ve ahlaki kaynaklarının neler olduğunu bildiğini zannederken, hem de kendi tarihi ve ulusal kültürünü bildiğini zannetmesidir. Bu iki eğilimin sonuçları ise batılılaşma ve kendine yabancılaşmadır. İlk olarak Şayegan, Batılılaşmayı şöyle tanımlamaktadır:

“Batılılaşma yaşamakta olduğumuz tarihi kaderin ve zamanın ürünüdür. Batılılaşma bizzat Batı'nın tarihi kaderi konusundaki bilinçsizliğin bir başka yönüdür. Batılılaşma, Batı'yı bilmemek, yani yeryüzünde var olan en egemen ve saldırgan dünya görüşü düşüncesinin başat öğelerini tanınamaktır”³³⁷.

Şayegan'a göre, Batılılaşma ne batı uygarlığının sosyal, ekonomik, kültürel ve teknolojik yapısına bilgisel düzeyde hâkim olmak ne de geçmiş pratiklerle oluşmuş bilgi ve ahlaki düzeydeki ulusal ve yerel hatırayı tam olarak kavramaktır. Başka bir deyişle bilgisizleşmedir:

“Bu bilgisizlik, durumun dış yüzünü özülle karıştırmamıza, Batı uygarlığının görünümünü onun teknolojik ürünlerinin şaşırtıcı kullanımıyla sınırlamamıza ve bu ilerlemenin ardında cereyan eden düşünceden gafil olmamıza neden olmaktadır... Bu müthiş çarkı döndüren kaynakla irtibat kurmamız mümkün değildir. Çünkü onun ortaya çıkışına yol açan değişimden bizim payımız yoktur. Biz onunla karşılaştığımızda bu büyük çark çoktan harekete geçmiş ve bizi de dişlilerin arasına almıştır. Batı düşüncesinin itici kaynağına yol bulamayıp, hayranlığa yol açar, bu hayranlıkta zihinsel felce. Bu zihinsel felç, ne batı düşüncesinin itici gücü ne de ulusal hatıranın kaynağıyla bağlantı kurmasına izin verir.”³³⁸

Şayegan'a göre, kendine yabancılaşma ise eski dönemlerden kalan ahlaki ve bilgi birikimin zamanla terk edilerek Batı'nın felsefi bakışlarını alıp, kültürün bereketli ocağı olan geçmiş kuşaklardan gelen manevi gücün zayıflaması ve önceki yaratıcı güçlerin zevale uğramasıdır. Hindistan bu duruma örnektir. Hindistan bir yandan modern dünyanın refah ölçüleri içinde hiçbir şekilde kabul edilemeyecek olan yoksullukla savaşırken diğer yandan ise manevi sermayesi yitirmesiyle yoksulluğu doğuran bir ortamı yeniden üretmektedir.³³⁹

³³⁷ Daryuş Şayegan, *Batı Karşısında Asya* (İstanbul: Anka Yayınları, 2005), s. 58.

³³⁸ A.e., s. 62.

³³⁹ A.e., ss. 64-65.

Şayegan, birçok entelektüelin kafa yorduğu bir başka sorunu çözülemeye çalışmaktadır. Batının teknik ve bilimsel katkılarını ithal edip, o tekniği kuran felsefi ve düşünsel arka planı reddetme sorunsalını ikiyüzlülük ve kimlik kaybetme korkusu olarak betimlemektedir:

“Kesinlikle muğlâk olan bu tutum, çatlamış kişiliğimizi yansıtan ikili bir dili ve ikiyüzlülüğü barındırmaktadır. Bu ikiyüzlülük, hem materyalist diye tanımladığımız bir bilimi küçümsemekle birlikte onsuz olamamızda, hem de tam yol gelişen bir dünyada çağ dışı olduğu günden güne iyice açığa çıkan, can çekişir durumdaki bir gelenekle yetinmemizde vardır ... Aynı zamanda hem modern hem arkaik, hem demokrat hem otoriter, hem dünyevi hem dinsel, hem zamanın ilerisinde hem de gerisinde olmak istenmektedir”.³⁴⁰

Şayegan'a göre, iki zaman/mekân, kültür, değerler ve yaşam biçimi algılaması arasında oluşan bu çatlamayı bertaraf etmek için Doğulu entelektüellerin “yamalama” işlemini gerçekleştirdiklerini belirtmektedir. O, “yamalama” kavramını şöyle betimlemektedir:

“Yamalama çoğu zaman bilinçsiz bir işlemdir; birbirini tutmayan iki dünyayı bir bilginin tutarlı bütünlüğü içinde özdeşleştirmek için, bu dünyaların birbirine bağlanmasıdır. Yamalama, eş biçimlilik eksikliğini silmeye ve çok biçimli iki paradigmayı epistemolojik olarak uzlaştırmaya çalışır; eski ve yeni paradigmalar, onları birbirinden farklılaştıran duraklamalardan ötürü ortak ölçüsüz hale gelmişlerdir. Yamalama, olgularda hiçbir karşılığı olmayan fikirleri toplumsal gerçeklerle çakıştırmaktan ibarettir. Yamalama, gerçekliği içi boş söyleme indirger bir bakıma; bu söylemin modern ya da arkaik olması önemli değildir. Ama bu indirgeme sorgulamasız, mesafe bırakılmadan ve eleştirisiz yapılır... Yamalama, iki karşıt yönde olabilir, ama sonuçlar hemen hemen aynıdır. Ya eski bir içerik üzerine yeni modern bir söylemi yamalar, ya da yeni zemin üzerine geleneksel bir söylem oturtur. İlk durumda batılılaşma ile karşı karşıyayızdır. İkinci durumda ise, İslamlaşmayı ifade eder. Bu iki işlem karşıt gibi görünürler, fakat çözüldükleri noktada birbirlerine benzerler; ikisi de aynı olguya yol açarlar: çarpıklık. Çünkü üzerine yeni veya eski söylem yamalanmış zemin ne odur, ne de öteki; melezdır, yani ikisinin karışımı olup parazit yaratır”.³⁴¹

³⁴⁰ Şayegan, 2002, *A.g.e.*, s.31.

³⁴¹ *A.e.*, s. 87.

Şayegan'a göre, İslamileşme -ilk dönem uygulamalara ve katı şekilde yorumlamaya dönme eğilimi- aslında reddettiği Batı'nın değişim ve devrim kavramlarını kullanarak adeta var oluşu sebebini ortadan kaldıracak bir ironi içindedir. Bu durum Şayegan tarafından şöyle ifade edilmektedir:

“Bunları yaparken din, aklın oyununa gelmektedir: Batının karşısına dikileyim derken kendisi batılılaşmakta; dünyayı manevileştireyim derken kendisi kutsallıktan uzaklaşmakta ve tarihi reddedeyim derken bütünüyle tarihe gömülmektedir”.³⁴²

5.3.2. Abdelwahab Meddeb: Entegrist/Selefiye eleştirisi

Abdelwahab Meddeb, İslam toplumun günümüzde geçmişten gelen entegrist düşünsel ve eylemsel bir eğilimin içinde olduğunu belirtmektedir. Entegrizm, bir inancın ya da doktrinin temellerini korumak ya da kökündeki ütopyaya geri dönmek olarak düşünülebilir. Kelime etimolojik olarak bütünlük, dürüstlük, saflık, bozulmamışlık, el değmemiş bir şeyin durumu olarak tanımlanmaktadır. Meddeb, entegrizmi şöyle tanımlamaktadır:

“bir buyruğu bütünlüğü içinde uygulamak, onu tamamen yapmaktır; İslamcı, eksiksiz bir biçimde uygulanmasını dayattığı yasanın bütünlüğünü vaaz ettiği zaman entegrist olur: Her tür başkaldırı ortadan kaldırır ve yüzyıl içinde çok can yakmış olan totalitarizmi andırır. Bu kavram İslamcı ve Müslüman arasındaki anlayış farkını anlamaya yardımcı olur”.³⁴³

Meddeb, İslam'ın buyruğunun entegrist bir eğilime yönlendirilmesinin müsait olduğunu savunmaktadır. İslam'da kesin yetkiyi meşru olarak elinde tutan bir kurum olmamasına rağmen gelenek içinde kelama giriş yolları bulunmaktadır. Kelamı konuşmak ya da kelam adına konuşabilmek için özel koşullara riayet etmek

³⁴² A.e., s. 89.

³⁴³ Abdelwahab Meddeb, *İslam'ın Hastalığı* (İstanbul: Metis Yayınları, 2005), ss. 40-41

gerekmektedir. Fakat bu kurallara uymadan kelama ulaşma ya da yorumlama yapmak engellenmemiştir. Meddeb şöyle devam etmektedir:

“ Kuran’ın kelamı okunduğunda, entegrist tasarının işaretlerini taşıyan bir yankı bulabilir. Onu kendi dar kıvrımlarına sokmaya çalışan kişiye boyun eğebilir. Bunu bertaraf etmek için, kelamın yorum arzusuyla beslenmesi uygundur. İyi İslam’ın kötü İslam’dan ayırt edilmesindense, İslam’ın yeniden tartışma ortamını bulması, fikir çoğulluğunu yeniden keşfetmesi, anlaşmazlığa ve farklılığa yer açması, komşusunun başka türlü düşünme özgürlüğüne sahip olduğunu kabul etmesi yeğdir. Entelektüel tartışma yeniden haklarına kavuşmalı ve kendi çok sesliliğin koşullarına uyarlanmalıdır.”³⁴⁴

Bu bağlamda, Meddeb, İslam dinini Selefîye/geri dönüşçü bir şekilde yorumlayan İslam dünyasındaki kanaat önderleri ve entelektüelleri, hem bilgisel gelişimin önünde bir engel olmaları hem de yeni ve dışlayıcı bir İslami öznenin ortaya çıkması açısından içsel bir yaklaşımla eleştirmektedir.

Özetle, Şayegan ve Meddeb’e göre, gerek Arap gerek İranlı entelektüellerin Batıya bakış açıları sorunlu ve çelişiktir. Batı çok farklı algılamaların (hem tiksiniç, hem büyümlü bir mekan, hem modern hem barbar) üstü üstüde bindiği bir çelişik bir düzlem halini almaktadır. Doğu özellikle İslam bir yandan entegrizm sayesinde dogmatimizmi ve geriye dönüş söylemlerini üretirken diğerk taraftan kendini –çelişik olarak- (özne) Batılılaştırarak hem Batı’nın kabulünü hem de reddini aynı anda üreten karmaşık bir algılamaya sahiptir.

³⁴⁴ A.e., s. 12.

SONUÇ

Bu çalışma, Doğulu zihnin Batı'yı algılayış tarzı olan oksidental bakış bağlamında Arap ve İranlı entelektüellerin tıpkı oryantalizmin yarattığı ötekileştirmeyi (biz ve onlar ayrımını) irdelemiştir.

Gerek mitoslar gerek tarihi olaylar Batı bilincini oluşturmaya yardımcı kavramlardır. Tanrıça Avrupa'nın kaçırılması, Truva-Akha savaşı, Akdeniz'in doğusu ve batısının karşılaşması olan Helen-Pers savaşı, Roma imparatorluğun pax-romana'dan sonra ikiye bölünmesi, Haçlı Seferleri ve son olarak da İstanbul'un Osmanlı egemenliğine geçmesi Doğu ve Batı arasındaki kültürel temelde ayrışmayı geliştiren olaylardır. Bu olaylar, Avrupa ve daha geniş olan Batı'nın bir özne olarak kurgulanmasını ve geçmişten geleceğe tarihsel bilincin oluşmanı sağlamış oldukları sonucuna varılmıştır.

Oksidentalizm, Batılı özneye karşı “öteki”in ve tarihten dışlanmışın kendini “özne” olarak yeniden inşa etmek için kullandığı bir bakış açısıdır. Gerek oryantalizmin Doğuyu tanımlaması, gerek Alman Romantizminin otantik/yerellik fikrini Avrupamerkezciliğe karşı savunması ve gerekse de Afro-Amerikalıların ırkçılığa karşı kendi öznelerini yaratması bu bakış açısını, güçlendirilmiş olduğu sonucuna varılmıştır.

Arap ve İranlı entelektüellerin, yaklaşık bir buçuk asırlık Batı ile ilişkileri boyunca karşılaştığı sömürgecilik, işgal ve toplumun sadakat sorunuyla uğraşmaları, oksidentalist bir bakışın geliştirilmesine yol açmıştır. Bu açıdan bakıldığında, milliyetçi ve ümmetçi eğilimden oluşan *nahda* dönemi, 1967 İsrail-Arap savaşı ve İran İslam devriminin ne kadar önemli değişkenler olduğu ortaya konulmuştur. Bu çalışma, aynı zamanda, Arap ve İranlı entelektüellerin oksidentalist bakışına, psiko-analitik, sosyolojik ve dil, metin ve söyleme dayanan kültürel yaklaşımlar sayesinde yeni boyutlar getirilmiştir.

Gerek Arap entelektüeller (Reşit Rıza, el-Benna ve Seyyid Kutup) gerekse de İranlı entelektüellerin (Celal el-Ahmed, Ali Şeriatî ve Seyyid Hüseyin Nasr) ortak kaygısı Batı karşındaki konumlarını anlamaya çalışmalarıdır. Her iki grup da kendi yerelliklerini, özgüllüklerini Batı üzerinden inşa etmektedirler. Bu bağlamda, Doğu-Batı

zıtlığı veya farklılığı söyleminin dışına çıkamamaktadırlar. Başka bir deyişle, oryantalizm-oksidentalizm bağlamı içinde mutlak bir “karşıtlık” ve “ötekilik” konumunun varlığından hareket ederek söylemlerini geliştirmektedirler. Böylece, Batı’nın evrensel ve merkezi bir bilgi kategorisi olduğu varsayımı onaylanmaktadır. Her iki grubun aralarında farkın ne olduğuna bakılacak olursa, Batı’ya bakışlarında İranlı entelektüeller Arap entelektüellere göre daha fazla felsefi ve kültürel birikimleri göz önünde bulunduran çözümlere yer vermektedirler. Arap entelektüeller ise, daha hızlı siyasi çözümler üretmeye yönelik girişimlerde bulunmaktadırlar. Bunun sebebi, Arap dünyasının doğrudan Batılı güçler tarafından son iki yüzyıldır işgal edilerek sömürgeleştirilmesidir. Dolayısıyla, Arap elitler sömürgeleşmenin getirdiği ezilmişlik ve aşağılanmışlık ile daha reaksiyoner ve reddiyeci çözümler üretmişlerdir. İran’ın ise (sadece birinci ve ikinci dünya savaşları esnasında işgal edilmiş) dışarıdan müdahaleler yoluyla Batı’ya bağımlı hale getirilmesi elitler düzeyinde Batı ile daha farklı bir ilişki biçiminin kurulmasını sağlamıştır. İkinci fark ise, her iki grubun vardıkları somut sonuçlardır. İran devrim yoluyla Batı’yı reddeden ama onunla yaşamak zorunda olan teokratik bir toplum ve siyasi iktidara dönüşmüştür. Arap dünyasında ise, gerek sömürgeci müdahaleler gerek kimlik düzeyinde çok farklı sadakatlerin varlığı (millet, ümmet, etnik, mezhep ve kabile vs.) elitler ile iktidarın bölünmüşlüğüne ve entegrist/köktendinci siyasi eğilimlere yol açmıştır.

Genel olarak, modernizmin *cogito ergo sum* –düşünüyorum o halde varım- düşüncesi, Batı’nın kendi üstünlüğünü kurmasını ya da kendi bilincine varmasını, renkliler, barbarlar, akıl dışı varlıklar olarak “öteki” imajını altında aynılaştırılmasını sağlamaktadır. Fakat bunun karşısında sömürge ve Batı’nın bilgi, kültür, siyasi ve ekonomik sistemleriyle kendi yerli toplumsal kaynaklarından uzaklaşması sonucunda oluşan güçlü aşağılık hissiyatı, benzer bir akıl yürütmeye tersine çevrilerek ve Batı’nın ötekiliği kurularak Doğu’nun özne haline gelmesini sağlamaktadır. Bu durum, siyah-beyaz, güzel-çirkin, Batı-Doğu gibi ikili karşıtlık mantığını yeniden üreten ancak eşitliğin ikinci tarafından konuşan/hakim olan, tanımlayıcı olan bir pozisyona doğru evrilebilir. Günümüzde de bu kurgulama küresel sistem içinde aynı tarzda şekillenmektedir. Nitekim, Amerika Batı’nın kurucu öznesini temsil ederken, Latin Amerika, Ortadoğu, Afrika gibi çevre ve yarı-çevre ülkelerinin Batı’nın işaretlediği ötekilik rolüne karşılık gelen yeni bir ötekilik üzerinden oluşturulması süreci

yaşanmaktadır. Bu bağlamda, ötekine saygı fikrinin, güçlü olanın haklı olduğu günümüz uluslararası sisteminde pek olası gözükmediği söylenemez.

Bir başka noktadan konu değerlendirilirse, ikili anlatımları yaratan aslında onların dillendirilmiş ya da konuşma evreninde ifade edilmiş olmasıdır. Felsefi olarak üretilen kavramların zamanla kitleler tarafından kullanılması gerçekliğin yeniden üretilmesini sağlayabilir. Başka bir deyişle, doğu, batı, ırk, siyah, beyaz ve öteki gibi kavramların yazın ve konuşmalarda ifade edilmesi, bu kavramları sürekli meşru hale getiren bir “gerçeklik” alanının yaratılmasını hızlandırmaktadır. Ayrıca bu kavramlar, indirgemeci bir temsil rejimine sahip olmaya müsaittirler. Özellikle oryantalizm ve oksidentalizm, ötekiliklerin içindeki başkalıkları eriterek homojenleştiren bir söylem üretmesi bu indirgemeciliğe bir örnektir. Şöyle bir soru sorulabilir: Ayrımcılığı, farklılığı, ötekiliği ya da yabancılığı vurgulayan bu kavramlar, muhalif felsefi duruşlar tarafından eleştirmek için kullanılırken bile dil yoluyla zihinlerde olumlanmakta mıdır?

Bu soruya belki Hans Georg Gadamer’in düşüncelerinden yola çıkarak cevap verilebilir. Metinlerin ve düşüncelerin değerlendirilişi aslında, kişilerin kendi beklentiler sistemine ya da ondan ne öğrenmek istediklerine bağlıdır. Bu beklentiler ve yargılar sistemi, metnin, otantik başkalığını göstermesini engeller. Bu yüzden Gadamer, kişilerin kendi görüşlerinin ve önyargılarının bilincinde olmasını savunur. Ancak bu şekilde metin, onu değerlendirenlerin ön-düşüncelerini aşarak kendi gerçeğini ve farklılığını üretebilir.³⁴⁵ Bu bağlamda, aynılığı ve farklılığı yüceltmeyen, diyalog yoluyla karşılıklı anlayışı tahkim eden ve bunu süreç içinde inşa eden bakış açılarına ihtiyaç vardır.

³⁴⁵ Hans Georg Gadamer, “Tarih Bilinci Sorunu”, Paul Rabinow ve William Sullivan, *Toplum Bilimlerde Yorumcu Yaklaşım* (İstanbul: Doğan Yayıncılık, 1990), ss. 79-106.

KAYNAKÇA

- Abu-rabi, İbrahim M. (2001). *İslami Hareketin Entelektüel Kökenleri*. (Çev: M.Ali Demirci). İstanbul: Yöneliş Yayınları.
- Abu Rabi, İbrahim M. (2005). *Çağdaş Arap Düşüncesi:1967 Sonrası Arap Entelektüel Tarihi Araştırmaları*. (Çev: İbrahim Kapaklıkaya). İstanbul: Anka Yayınları.
- Abdel-Malek, Anouar. (1981). *Social Dialectics:Civilization & Social Theory*. NewYork: State university of NewYork Pres.
- Abrahamian, Ervand. (2002). *Humeynizim*. (Çev: Mehmet Toprak). İstanbul: Metis Yayınları.
- Abrahamian, Ervand (1989). *Radical Islam: The Mojahedin*. London: I.B.Tauris.
- Abrahamian, Ervand. (1982). *Iran Between Two Revolutions*. Princeton: Princeton Universty Press.
- Adorno, Theodor W. ve Max Horkheimer. (1997). *Dialectics of Enlightenment* NewYork: Verso.
- Ahmad, Eqbal. (1982). “ Comments on Skocpol”. *Theory and Society*. S. 11/3, ss. 293-299.
- Akarsu, Bedia. (1979). *Çağdaş Felsefe*. İstanbul: Milli Eğitim Basım Evi.
- Alatlı, Alev. “Hoşgeldin, Alphonse de Lemartine”. *Zaman Gazetesi*. (12.12.2003).
- Al-Banna, Hasan. (1978). “Between Yesterday and Today”. Charles Wendell. *Five Tracts of Hasan el-Banna*. California: University of California.
- Al-Azm Sadik Jalal. (1981). “Orientalism and Orientalism in Reverse”. *Khamsin*. S.8, ss. 5-26.
- Amuzegar, Jahangir. (1991). *Dynamics of the Iranian Revolution: The Pahlavis' Triumph and Tragedy*. NewYork: State University of NewYork Pres.
- Appiah, Kwame Anthony. (1998). “The Illusions of Race”. Emmanuel C. Eze. *African Philosophy An Anthology*. GB: Blackwell publishers. ss. 275-291.
- Aristo (1983). *Politika*. (Çev: Mete Tunçay). İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Arkoun, Mohammed. (1999). *İslam Üzerine Düşünceler*. (Çev: Hakan Yücel). İstanbul: Metis Yayınları.
- Bammat, Haydar. (1963). *İslamiyet'in Manevi ve Kültürel Değerleri*. Ankara: Resimli Posta Matbaası.
- Barakat, Halim (1993). *The Arab World*. London: University of California Press.

- Bernal, Martin. (1998). *Kara Atena: Eski Yunanistan Uydurmacısı Nasıl İmal Edildi? 1785-1985*. İstanbul: Kaynak Yayınları.
- Bhabha, Homi. (2003). "Of Mimicry and Man: The Ambivalence of Colonial Discourse". Jonathan D. Culler. *Deconstruction: Critical Concept in Literary and Cultural Studies*. USA: Routledge. ss. 211-220.
- Bill, James. (1972). "Class Analysis and the Dialectics of Modernization on in the Middle East". *International Journal of Middle East Studies*. S. 3, ss. 417-434.
- Boroujerdi, Mehrzad (1996). *İran Entelektüelleri ve Batı*. (Çev: Fethi Gedikli). İstanbul: Yöneliş Yayınları.
- Boullata, Issa (1990). *Trends and Issues in Contemporary Arab Political Thought*. Albany: State University of New York Press.
- Browne, Edward G. (1978). *A Literary History of Persia*. London: Cambridge University Press.
- Brown, Daniel W. (1999). *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bulaç, Ali. "Selefiye", *Zaman Gazetesi*, 01.08.2005.
- Bulaç, Ali. (1985). "İslam Düşüncesinde Çifte Gerçeklik". *Toplum ve Bilim*. S. 29/30. ss. 117-143.
- Burr, J. Millard ve Collins, Robert O. (2006). *Alms for Jihad: Charity and Terrorism in the Islamic World*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Burton, Richard. (1973). *Sindh and the Races That Inhabit the Valley of the Indus; With Notices of the Topography and History of the Province*. London: Kessinger Publishing.
- Bury John Bagnell. (2005). *The Ancient Greek Historians*. London: Adamant Media Corporation.
- Cesaire, Aime. (2000). *Discourse on Colonialism*. New York: Monthly Review Press.
- Cesaire, Aime. (2006). *Boynu Vurulmuş Güneş: Seçilmiş Şiirler*. (Çev: Metin Cengiz ve Eray Canberk). İstanbul: Artshop Yayıncılık.
- Chehabi, Houchang E. (1990). *Iranian Politics and Religious Modernism: The Liberation Movement of Iran Under Shah and Khomeini*. New York: I.B. Tauris.
- Chen, Xiaomei. (1995). *Occidentalism: A Theory of Counter-discourse in Post-Mao China*. Oxford: Oxford University Press.

- Coşkun, İsmail. (2007). "Öteki ile Karşılaşmalar: Gezi Edebiyatı ve Şarkiyatçılık". *Uluslararası Oryantalizm Sempozyumu*. İstanbul: İ.B.B.Kültürel ve Sosyal İşler Daire Bşk.Kültür Müd.Yay., ss. 159-169.
- Çırakman, Aslı. (2007). "Oryantalizmin Batısı ve Oryantalist Söylem". *Uluslar arası Oryantalizm Sempozyumu* İstanbul: İ.B.B.Kültürel ve Sosyal İşler Daire Bşk. Kültür Müd.Yay., ss.105-119.
- Delanty, Gerard. (2005). *Avrupa'nın İcadı*. (Çev: Hüsamettin İnaç). Ankara: Adres Yayınları.
- Daviş, Adid. (2004). *Arap Milliyetçiliği*. (Çev: Lütfi Yalçın). İstanbul: Literatür Yayınları.
- Deleuze, Giles ve Guattari, Felix. (1987). *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. Minneapolis: University of Minnesota.
- Du Bois, W.E.B. (2004). *The Souls of Black Folk*. USA: Kessinger Publishing.
- Du Bois, W.E.B. (1970). "The Conservation of Races". P.S. Foner. *W.E.B.Du Bois Speeches and Addresses 1890-1919*. NewYork: Pathfinders Press, ss. 73-85.
- El-Ahmed, Celal. (1988). *Garpzedeler: Batıdan Gelen Veba*. (Çev: B.Tuna). İstanbul: Nehir Yayınları.
- El-Ahmed, Celal. (2000). *Batılılaşma Hastalığı*. (Çev: Fatmanur Altun) İstanbul: Yöneliş Yayınları.
- Elias, Nibert (2000). *Uygarlık Süreci I*. (Çev: Ender Ateşman). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Elliott, Anthony (2000). "Psychoanalysis and Social Theory". Bryan Turner *The Blackwell Companion to Social Theory*. USA: Blackweel Publishers, ss. 133-191.
- Engels, F. (1997). "Engels'ten Marx'a mektup" K.Marx & F.Engels, *Sömürgecilik Üzerine*. Ankara: Sol Yayınları, ss. 341-342.
- Fanon, Frantz. (1998). *Black Skin White Mask*. London: Pluto Press.
- Ferro, Marc. (2002). *Sömürgecilik Tarihi*, (Çev: Muna Cedden). İstanbul: İmge Yayınları.
- Frazier, Franklin. (1997). *Black Bourgeoisie*. NewYork: Free Pres.
- Gadamer, Hans Georg. (1990). "Tarih Bilinci Sorunu". Paul Rabinow ve William Sullivan. *Toplum Bilimlerde Yorumcu Yaklaşım*. (Çev: Taha Parla). İstanbul: Doğan Yayıncılık, ss. 79-105.

- Garvey, Marcus A. (1994). "Africa For The Africans". Nathan Irvin Huggins. *Voices From The Harlem Renaissance*. Oxford: Oxford University Press, ss. 35-38.
- Gettleman, Marvin E. and Schaar, Stuart. (2003). *The Middle East and Islamic World Reader*. USA: Grove Press.
- Gewertz, D ve Errigton, F. (1991) "We think, Therefore They are? On Occidentalizing the World" *Anthropologist Quarterly*. S. 64, ss. 80-90.
- Gheissari, Ali. (1998). *Iran Intellectuals in Twentieth Century*. Texas: University of Texas Press.
- Grunebaum, G.E von. (1962). *Modern Islam: The Search for Cultural Identity*. Berkeley: University of California Press.
- Grunebaum, G.E von. (1969). *Medieval Islam: A Vital Study of Islam at its Zenith*. Chicago: University of Chicago Press.
- Haim, Sylvia. (1962). *Arab Nationalism: an Anthology*. California: University of California Press.
- Hall, Stuart. (1992). "The Question of Cultural Identity". Düz., Hall, S, Hell, D ve Mcgrew, T. *Modernity and its Future*. G.Britain: Polity Press, ss. 274-316.
- Halliday, Fred. (1982/83). "The Iranian Revolution: Uneven Development and Religious Populism". *Journal of International Affairs*. S.83, ss. 187-207.
- Hanefi, Hasan. (2007). "Oryantalizmden Oksidentalizme". *Uluslar arası Oryantalizm Sempozyumu*. (Çev: Hakan Çopur). İstanbul: İ.B.B.Kültürel ve Sosyal İşler Daire Bşk. Kültür Müd.Yay., ss. 79-91.
- Harris, Christian. (1964). *Nationalism and Revolution in Egypt: The Role of the Muslim Brotherhood*. The Hague: Mouton and Co.
- Harrison, Edith, H. Babin ve Kimberly. (1999). *Contemporary Composition Studies: A Guide to Theorists and Terms*. USA: Greenwood Pres.
- Hay, Denys. (1957). *Europe: The Emergence of An Idea*. Edindurgh: Edinburgh University Press.
- Hentch, Thierry. (1996). *Hayali Doğu: Batı'nın Akdenizli Doğu'ya Politik Bakışı*. (Çev: Aysel Bora). İstanbul: Metis Yayınları.
- Hourani, Albert. (2000). *Çağdaş Arap Düşüncesi*. (Çevirenler: Latif Boyacı ve Hüseyin Yılmaz). İstanbul: İnsan Yayınları.
- Hourani, Albert. (2001). *Avrupa ve Ortadoğu*. (Çev: Ahmet Aydoğan ve Fahrettin Altun). İstanbul: Yöneliş Yayınları.

- Huggins, Nathan Irvin. (1994). "Introduction", Nathan Irvin Huggins. *Voices From The Harlem Renaissance*. Oxford: Oxford University Press.
- Johnson, James Weldon. (1994). "From Black Mnahattan", Nathan Irvin Huggins, *Voices From The Harlem Renaissance*. Oxford: Oxford University Press.
- Kabbani, Rana. (1993). *Avrupanın Doğu İmajı*. (Çev: Serpil Tuncer). Ankara: Bağlam Yayınları.
- Kadı, İsmail Hakkı. (2002). "Hollanda Şarkiyat Araştırmaları". *Doğu Batı*. S.20. ss.83-111.
- Kahraman, Hasan Bülent. (2002). "İçselleştirilmiş, Açık ve Gizli Oryantalizm ve Kemalizm". *Doğu Batı*. S. 20, ss. 153-181.
- Kalın, İbrahim. (2007). "Napolyon ile Ceberti Arasında: Modern Döneme Girenken Oryantalizmin Yeni Yüzleri". *Uluslararası Oryantalizm Sempozyumu*. İstanbul: İ.B.B.Kültürel ve Sosyal İşler Daire Bşk.Kültür Müd.Yay., ss. 169-185.
- Kant, Immanuel. (1991). "What is Enlightenment?". Düz., H.Reiss, Raymond Geuss ve Ouentin Skinner. *Kant: Political Writings*. Cambridge: Cambridge University Press, ss. 54-61.
- Karpat, Kemal. (1982). *Political and Social Thought in the Contemporary Middle East*. USA: Greenwood Publishing Group.
- Kaya, Ayhan. (2001). "Emmanuel Levinas ve Ötekinin Çıplaklığı Egoloji'denIdoloji'ye". *ToplumBilim*. S. 14 (Kültürel Çalışmalar Özel Sayısı, Ekim). ss. 167-173.
- Kaya, Ayhan ve Işık, Emre. (2001). "Giriş". *ToplumBilim*. S. 14 (Kültürel Çalışmalar Özel Sayısı, Ekim). ss. 9-17.
- Keddie, Nikki. (1982). "Comments on Skocpol". *Theory and Society*. No:11/3. 285-292.
- Keddie, Nikki. (2000). "Modernization and the Islamic Revolution". Seyyed Sadegh Haghghat. *Six Theories About The Islamic Revolution's Victory*. Tahran:Al Hoda Publishers. ss. 41-85.
- Khare, R.S. 1992 "The Other's Double-the Anthropologist's Arackered Self: Notes on Cultural Representation and Priviliged Discourse". *New Literary History*. S. 23. ss. 1-23.

- Keyman, Fuat. (1999). "Farklılığa Direnmek: Uluslar arası İlişkilerde Öteki Sorunu". Faut Keyman, Mahmut Mutman ve Meyda Yeğenoğlu. *Oryantalizm, Hegemonya ve Kültürel Fark*. İstanbul: İletişim Yayınları. ss. 71-107.
- Keyman, Fuat. (2007). "Edward Said ve Bir Modernite Eleştirisi Olarak Oryantalizm", *Uluslar arası Oryantalizm Sempozyumu*. İstanbul:İ.B.B.Kültürel ve Sosyal İşler Daire Bşk.Kültür Müd.Yay., ss. 119-131.
- Kohn, Hans. (1967). *Prelude to Nation-states: The French and German Experience 1789-1815*. Princeton N.J: Van Nostrand Co.
- Kutup, Seyyid. (1967). *İslam ve Kapitalizm Çatışması*. (Çev: Mustafa Uysal). Konya: Ülkü Basımevi.
- Kutup, Seyyid. (2003). *Yoldaki İşaretler*. (Çev: Abdi Keskinsoy). İstanbul: Pınar Yayınları.
- Kutup, Seyyid. (2000). "The America I Have Seen: In the Scale of Human Values".Kamal Abdel Malek, *America in an Arab Mirror: Images of the America in Arabic Travel Literature 1895-1995*. NewYork:St.Martins's Press.
- Kutup, Seyyid. (1973). *İslam Düşüncesi*. (Çev: Akif Nuri). İstanbul: Çığır Yayınları.
- Lacan, Jack. (2004). "The Mirror Stage as Formative of the Function of the I as Revealed in Psychoanalytic Experience". Alan Sheridan. *Ecrits: A Selection*. USA: W.W.Norton & Company.
- Lacan, Jack. (2004). "Aggressivity in Psychoanalysis". Alan Sheridan. *Ecrits: A Selection*. USA: W.W.Norton & Company.
- Lawrence, T.E. (2003). "Introduction". Charles Montagu Doughty. *Travels in Arabia Deserta:Selected Passages*. London:Dover Publications.
- Levinas, Emanuel (1986). "The Trace of the Other". Mark C. Taylor. *Deconstruction in Context*. Chicago: University of Chicago Press.
- Levinas, Emanuel. (1998). *On thinking of the other*. London: Althone Press.
- Loti, Pierre. (2002). *Doğu Düşleri Sona Erişen*. (Çev: Faruk Ersöz). İstanbul: Kitap Yayınevi.
- Llyod, David. (1991). "Race under Representation". *Oxford Literary Review*. S. 13/1-2. ss. 62-94.
- Maalouf, Amin. (1998). *Arapların Gözüyle Haçlı Seferleri*. (Çev: M.A.kılıçbay). İstanbul: Telos Yayınları.
- Mansfield, Nick. (2006). *Öznellik: Freud'dan Haraway'e Kendilik Kuramları*. (Çev: H.Çetinkaya ve R.Durmaz). Aralık Yayınları.

- Marshall, Ian ve Zohar, Danah. (2002). *Kim Korkar Schrödinger'in Kedisinden*. (Çev: Orhan Düz). İstanbul: Gelenek Yayınları.
- Marx, Karl. (1969). *The Eastern Question: Letters Written 1853-1856 Dealing With Events of The Crimean War*. London: Frank Cass & Co Ltd. ss. 2-10.
- Meddeb, Abdelwahab. (2005). *İslam'ın Hastalığı*. (Çev: Haldun Bayrı). İstanbul: Metis Yayınları.
- Minogue, K.R. (1967). *Nationalism*. NewYork: Basic Books.
- Milani, Mohsen (1994). *The Making of Iran's Islamic Revolution: From Monarchy to Islamic Republic*. USA: Westview Press.
- Mirsepassi, Ali. (2000). *Intellectual Discourse and the Politics of Modernization: Negotiating Modernity in Iran*. UK: Cambridge University Pres.
- Mitchell, Richard Paul. (1993). *The Society of the Muslim Brothers*. Oxford: Oxford University Pres.
- Moghadam, Val. (1987). "Socialism or Anti-Imperialism? The Left and Revolution in Iran". *New Left Review*. S. 166. ss. 5-28.
- Moshirzadeh, Homeire. (2000). "A Glance at Various Approaches in Studying the Iran Islamic Revolution". Seyyed Sadegh Haghghat. *Six Theories About The Islamic Revolution's Victory*. Tahran: Al Hoda Publishers. ss. 13-41.
- Musallam, Adnan A. (2005). *From Secularism to Jihad: Sayyid Qutb and the Foundations of Radical Islamism*. USA: Praeger Publishers.
- Mutman, Mahmut. (1999). "Oryantalizm Gölgesi Altında:Batıya Karşı İslam". F.Keyman, M.Mutman ve M.Yeğenoğlu, *Oryantalizm, Hegemonya ve Kültürel Fark*. İstanbul: İletişim Yayınları. ss. 25-71.
- Naipaul, V.S. (2002). *An Aera of Darkness: A Discovery of India*. London: Knopf Publishing Group.
- Nasr, Seyyid Hüseyin. (1985). *Western Sciences and Asian Cultures*. Pakistan: Iqbal Academy Pres.
- Nasr, Seyyid Hüseyin. (2004). *İslam ve Modern İnsanın Çıkmazı*. (Çev: Ali Ünal ve Sara Büyükduru). İstanbul: İnsan Yayınları.
- Nasr, Seyyid Hüseyin. (1985). *Batı felsefeleri ve İslam*. (Çev: Selahaddin Ayaz). İstanbul: Bir Yayıncılık.
- Newton-Smith, William H. (1994). *Logic: An Introductory Course* NewYork: Routledge,
- Parla, Jale. (2005). *Efendilik, Şarkiyatçılık, Kölelik*. İstanbul: İletişim Yayınları.

- Pirenne, Henri. (1983). *Ortaçağ Avrupasının Ekonomik ve Sosyal Tarihi*. (Çev: Uygur Kocabaşoğlu). İstanbul: Alan Yayıncılık
- Politzer, George. (1997). *Felsefenin Temel İlkeleri* (Çev: Enver Aytekin). İstanbul: Sosyal Yayınları.
- Ramazan, Tarık. (2005). *İslami Yenilenmenin Kökenleri*. (Çev: Ayşe Meral). İstanbul: Anka Yayınları.
- Ramm, Agahta. (1967). *Germany 1789-1919: A Political History*. London: Methuen.
- Randolph, A.Philip. (1994). "Garveyism". Nathan Irvin Huggins. *Voices From The Harlem Renaissance*. Oxford: Oxford University Press. ss. 27-35.
- Rosenberg, Dona. (2000). *Dünya Mitolojisi*. (Çev: Koray Atken ve Erdal Cengiz.) İstanbul: İmge Yayınları.
- Rıza, Reşit. (2003). *Gerçek İslam'da Birlik*. (Çev: Hayreddin Kahraman). İstanbul: İz Yayıncılık.
- Said, Edward (2001). *Oryantalizm, Batı'nın Şark Anlayışları*. (Çev: Berna Ünler). İstanbul: Metis Yayınları.
- Saussure, Ferdinand. (1976). *Genel Dilbilim Dersleri Cilt I,II*, (Çev: B.Vardar). Ankara: T.D.K.Yayınları,
- Sayyid, Salman. (2007). "Oryantalizmden Sonra". *Uluslar arası Oryantalizm Sempozyumu*. (Çev: Hakan Çopur). İstanbul: İ.B.B.Kültürel ve Sosyal İşler Daire Bşk.Kültür Müd.Yay. ss. 65-79.
- Schnapper, Dominique. (2005). *Sosyoloji Düşüncesinin Özünde Öteki ile İlişki*. (Çev: Ayşegül Sönmezay). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Senghor, Leopold. (1994). "Negritude: A Humanism of the Twentieth Century". P.Williams ve L. Chrisman. *Colonial Discourse and Postcolonial Theory*. NewYork: Columbia Universty Press. ss. 27-36.
- Serdar, Ziyaüddin. (1997). *Batı Irkçılığının Kaynakları*. (Çev: Fatih Bayram). İstanbul: Yöneliş Yayınları.
- Serdar, Ziyauddin. (2000). *Thomas Kuhn ve Bilimsel Savaşları*. (Çev: Ebru Kılıç). İstanbul: Everest Yayınları.
- Schick, Irvin Cemil. (2003). "Beyazlığın Tanımlanması Sürecinde Çerkez Güzeli". *Toplumsal Tarih*. S. 119. ss. 70-78.
- Schwab, Raymond. (1984). *The Oriental Renaissance*. New York: Columbia University Press.

- Sibai, Mustafa. (1993). *Oryantalizm ve Oryantalistler*. (Çev: Mücteba Uğur) İstanbul: Beyan Yayıncılık
- Skocpol, Theda. (1982). "Rentier State and Shi'a Islam in the Iranian Revolution". *Theory and Society*. S. 11/3. ss. 265-83.
- Smith, Anthony. (1996). *Toplumsal Değişme Anlayışı*. (Çev: Ülgen Oskay). Ankara: Gündoğan Yayınları.
- Spivak, Gayatri. (1990). "Criticism, Feminism and The Institution", Sarah Haraysm, *The Post-colonial Critic: Interviews, Strategies and Dialogues*. NewYork and London: Routledge,
- Southern, R.W. (2001). *Orta çağ Avrupasında İslam Algısı*. (Çev: Ahmet Aydoğan).İstanbul: Yöneliş Yayınları.
- Souza, Philip De. (2003). *The Greek and Persian Wars 499-386 Bc*. UK: Osprey Publishing,
- Şayegan, Daryuş. (2002). *Yaralı Bilinç: Geleneksel Topumlarda Kültürel Şizofren*, (Çev: Haldun Bayrı). İstanbul: Metis Yayınları.
- Şayegan, Daryuş. (2005). *Batı Karşısında Asya*. (Çev: Derya Örs). İstanbul: Anka Yayınları.
- Şenel ,Alaeddin. (1996). *Siyasal Düşünceler Tarihi*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Şeriati ,Ali. (1980). *İslam Sosyolojisi Üzerine*. (Çev: Kamil Can). İstanbul: Düşünce Yayınları.
- Şeriati, Ali. (1992). "Makineleşmenin Tuzağında İnsan". *İnsan ve Teknoloji*. (Çev: Taha Kılıç). İstanbul: İnsan Yayınları.
- Şeriati, Ali. (2005). *Medeniyet ve Modernizm*. (Çev: İsa Çakan). İstanbul: Yeni Zamanlar Yayınları.
- Şeriati, Ali. (2005). *İnsanın Dört Zindanı*, (Çev: Hüseyin Hatemi). İstanbul: İşaret Yayınları.
- Şeriati, Ali. (1980). *Marxism and Other Fallacies: An Islamic Critique*. Berkeley, CA: Mizan Pres.
- Şeriati, Ali. (2004). *Dine Karşı Din*. (Çev: Ali Aydın). Van: Bilge Adam Yayınları.
- Şeriati, Ali. (1987). *Man, Marxism and Islam*. Iran: Al Hoda Publishers.
- Tavassuli, Gulam Abbas. (1980). "Giriş: Biyografi Taslağı". Ali Şeraiiti. *İslam Sosyolojisi*. (Çev: Kamil Can). İstanbul: Düşünce Yayınları. ss. 15-43.
- Tibi, Bassam. (1998). *The Challenge of Fundamentalism: Political İslam and New World Disorder*. California: University of California Pres.

- Timur, Taner. (2003). "Oryantalizm(ler) Tartışması". *Toplumsal Tarih*. Kasım, S. 119. ss. 64-70.
- Tocqueville, Alexis De. (2003). *Democracy in America and Two Essays on America*. New York: Penguin Classics.
- Venn, Couze. (2000). *Occidentalism, Modernity and Subjectivity*. London: SAGE Publications.
- Voll, John O. (1994). "Fundamentalism in the Sunni Arab World: Egypt and Sudan", Martin E. Marty ve R. Scott Appleby, *Fundamentalism Observed*. Chicago: University of Chicago Press.
- Voltaire. (1977). *Felsefe Sözlüğü cilt II*. (Çev: Lütfi Ay) İstanbul: İnkilap ve Aka Basımevi.
- Wallerstein, Immanuel. (1997). "Eurocentrism and its Avatars: The Dilemmas of Social Science". *New Left Review*. S.226. (November-December). ss. 107-119.
- Warraq, Ibn. (2003). "Said ve Saidciler ya da Üçüncü Dünya Entelektüel Terörizmi". *Cogito*. No:37. <http://www.ykykultur.com.tr>.
- West, Cornell (1998). "Moral Reasoning versus Racial Reasoning". E. Eze *African Philosophy An Anthology*. Great Britain: Blackwell Publisher. ss. 155-161.
- Yeğenoğlu, Meyda. (2003). *Sömürgeci Fanteziler: Oryantalist Söylemde Kültürel ve Cinsel Fark*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Young, Robert. (1995). *Colonial Desire: Hybridity in Theory, Culture and Race*. New York and Londra: Routledge.
- Yörükan, Turhan. (2005). "Zeus'un Aşklarıyla Akdeniz'de Kurulmak İstenen Sosyo Kültürel Ve Politik İlişki Ağı". *Doğu Batı*. S. 34. ss. 13-49.
- www.unia-acl.org/info/historic.htm
- http://www.kuranikerim.com/islam_ansiklopedisi/S/60.htm

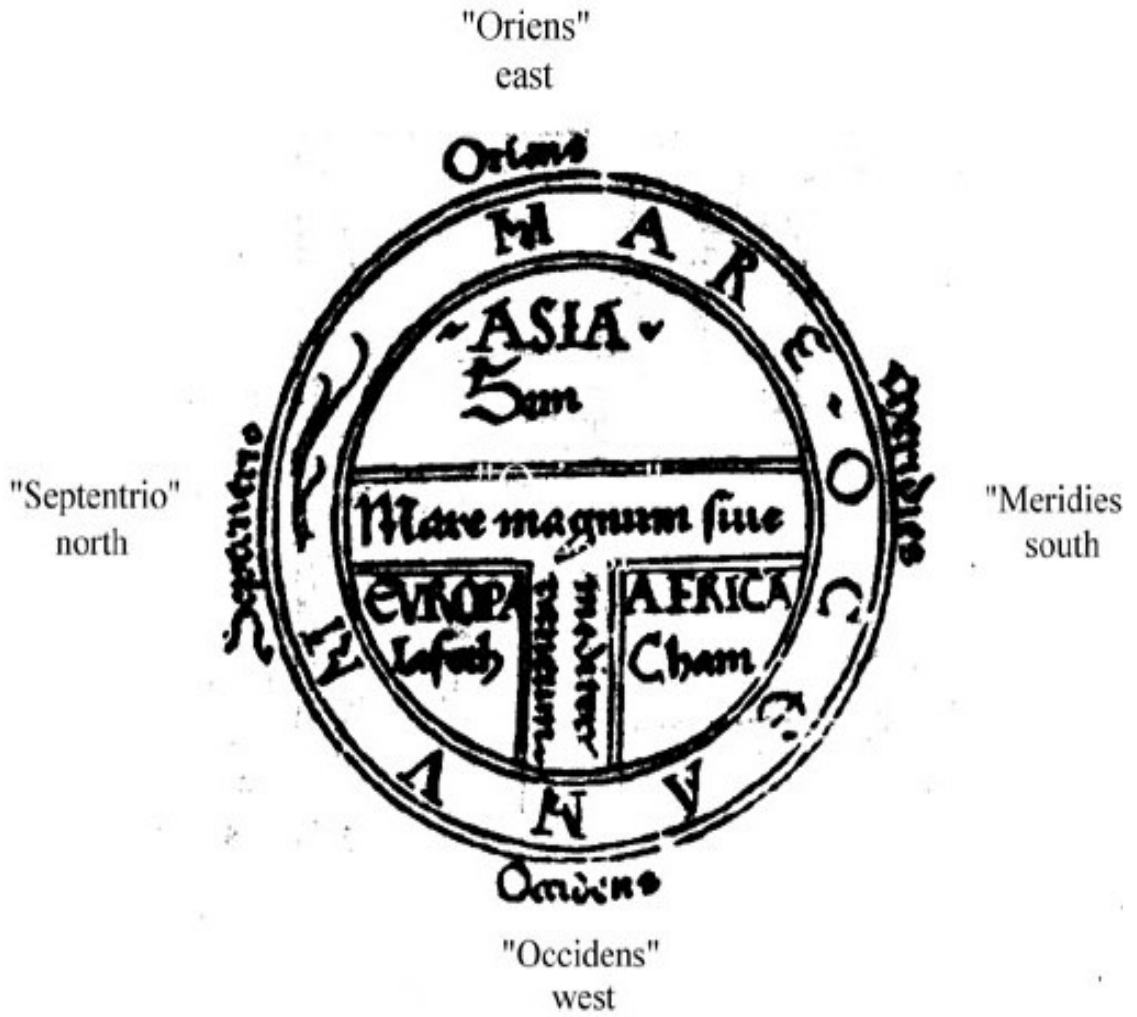
RESİMLER

RESİM 1: Tanrıça Avrupa'nın ırzına geçilmesi



Mosaic at Roman Villa, Lullingstone.
(Denys Hay, Europe: The Emergence of an Idea).

RESİM 2: T-O dünya haritası



Sevilla'lı Isidoros'un *Etymologiae* adlı yapıtında yayımlanan Hristiyanların T-O biçimli dünya haritası.(1472).

T harfi, üç kıta olan Asya, Avrupa ve Afrika'nın ortasından geçen Akdeniz temsil eder. O harfi ise, tüm kıtaları çevreleyen okyanus ırmağını simgeler. Ortaçağ'daki kilesinin dünya anlayışını ifade eder.(Predrag Matjeviç, Akdeniz'in Kitabı).

RESİM 3: Kraliçe Avrupa



Sebastian Münster'in 16. yüzyılda ki *Cosmographia* adlı yapıtında Avrupa'nın kraliçe temsilidir. Kraliçenin kafası, İspanya'nın Avrupa siyasetindeki karar alma gücünü, elindeki taç ve asa ise, Papalık Devletinin dini gücü ile yükselen Birleşik Krallığın siyasi gücünü temsil etmektedir. Ayrıca bu harita, Hristiyan yerleşim ve yönetim alanlarını da göstermektedir. (Denys Hay, *Europe: The Emergence of an Idea*).

EKLER

EK 1: ZENCİ

Bir zenciyim ben:

Gece kadar karanlık,
Afrika kadar karanlık.

Bir köleyim ben:

Sezar'ın evinin merdivenlerini temizlerim.
Washington'un botlarını fırçalarım.

Bir işçiyim ben:

Ellerimin altında piramitler yükselir.
Woolworth inşaatı için harç yaparım.

Bir şarkıcıyım ben:

Afrika'dan Georgia'ya
Kederli şarkılarımı götürürüm.
Jazz söylerim
Bütün yollar boyunca.

Bir kurbanım ben:

Kongo'da ellerim kesilir.
Mississippi'de hala linç edilirim.

Bir zenciyim ben:

Gece kadar karanlık,
Afrika kadar karanlık.

Langston HUGHES

(Nathan I.Huggins, Voices From Harlem Renaissance'in içinde)

EK 2: DOĞU VE BATI

Batılılar için hayat çalgısı akıldır. Doğulular için evrenin sırrı aşktır.

Akıl, aşktan dolayı Hakk'ı tanır.

Aşkın işi de akıl sayesinde sağlam temele oturur.

Akıl ve aşk yan yana gelince başka bir dünyanın planını çizer.

Kalk ve başka bir âlemin planını çiz. Zekâ ve aşkı birleştir.

Frenklerin alevi ıslanmıştır. Onların gözleri dikkatli, gönülleri ölüdür.

Kendi kılıçları ile birkaç kere yaralanmışlardır. Kendi avları gibi kesilmeye hazırlanmışlardır.

Onların üzüm kütüğünde coşkunluk ve sarhoşluk arama. Onların feleklerinde bir çağ daha yoktur.

Hayatın coşkunluğu ve harareti seni ateşindedir. Yeni dünyalar yaratmak senin işidir.

(...)

Muhammed İKBAL
(Cavidname, Said Halim Paşa I'den bir bölüm)

EK 3: PİYER LOTİ

*“Esrar!
Tevekkül!
Kısmet!
Kafes, han, kervan
Şadırvan!
Gümüş tepsilerde raks eden sultan!
Mihrace, padişah,
Bin bir yaşında bir şah.
Minarelerden sallanıyor sedef nalınlar,
Burunları kınalı kadınlar
Ayaklarıyla gergef dokuyor.
Rüzgârlarda yeşil sarıklı imamlar ezan okuyor!”*

İşte Frenk şairinin gördüğü şark!
İşte
Dakikada 1.000.000 basılan
Kitapların
Şarkı!
Lakin
Ne dün
ne bugün
ne yarın
böyle bir şark
yoktu,
olmayacak!
Şark
üstünde çıplak
esirlerin
aç geberdiği toprak!
Şarklıdan başka herkesin
orta malı olan memleket!
Açlığın kıtlıktan öldüğü diyar!
Ağzına kadar
buğdayla dolu ambar!
Avrupanın ambarı!
(...)

Nazım HİKMET
(Piyer Loti şiirinden bir bölüm)