

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
RADYO TELEVİZYON VE SİNEMA ANABİLİM DALI
İLETİŞİM BİLİMLERİ BİLİM DALI

ORYANTALİZM: TÜRK MEDYASINDA SELF-ORYANTALİZM

Yüksek Lisans Tezi

TURGAY YERLİKAYA

İstanbul, 2014

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
RADYO TELEVİZYON VE SİNEMA ANABİLİM DALI
İLETİŞİM BİLİMLERİ BİLİM DALI

ORYANTALİZM: TÜRK MEDYASINDA SELF-ORYANTALİZM

Yüksek Lisans Tezi

TURGAY YERLİKAYA

Danışman: PROF. DR. ALİ MURAT YEL

İstanbul, 2014



T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ

TEZ ONAY BELGESİ

RADYO, TELEVİZYON VE SİNEMA Anabilim Dalı İLETİŞİM BİLİMLERİ Bilim Dalı TEZLİ YÜKSEK LİSANS öğrencisi TURGAY YERLİKAYA'nın ORYANTALİZM : TÜRK MEDYASINDA SELF-ORYANTALİZM adlı tez çalışması, Enstitümüz Yönetim Kurulunun 27.05.2014 tarih ve 2014-19/34 sayılı kararıyla oluşturulan jüri tarafından ~~oy birliği~~ / oy çokluğu ile Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Tez Savunma Tarihi 11.06.2014.....

Öğretim Üyesi Adı Soyadı

İmzası

1. Tez Danışmanı	Prof. Dr. ALİ MURAT YEL	
2. Jüri Üyesi	Doç. Dr. MUKADDER ÇAKIR	
3. Jüri Üyesi	Prof. Dr. CENGİZ ANIK	

ÖZET

Bu çalışmada Oryantalizm olarak kavramsallaştırılan disiplin, öteki olarak kabul edilen Doğu ve İslam Dünyası'na hakim olma ve onu yönetme amacıyla üretilmiş emperyal bir bilgi sistemi olarak ele alınmıştır. Edward Said'in 1978 yılında yazdığı Orientalism çalışması, bu anlamda paradigma kurucu bir eser kabul edilmiş, çalışmanın teorik çizgisini de belirlemiştir. Said'e göre Oryantalizm "emperyalizmin keşif kolu" olarak araçsallaştırılmış ve Batı'nın Doğu'ya ilişkin söylemlerini her alanda meşrulaştırmıştır. Bu anlamda Doğu hakkında üretilen batılı literatür, olgusal bir gerçekliğe karşılık gelmekten ziyade kolektif muhayyilede üretilen bir epistemolojidir. Doğu ve İslam dini bu bağlamda durağan, pasif, tarihsiz, egzotik ve bilim karşıtı bir dünya olarak ele alınmıştır. Bu coğrafyanın en önemli birikimlerinden olan İslam dünyası, söz konusu algının mutlak hedefi olarak günümüze kadar varlığını sürdürmüştür.

Son zamanlarda Batı sosyo-politik yaşamında önemli bir mesele olarak görülen İslamofobyaya, sözünü ettiğimiz algısal hataların modern bir biçimidir. İslam karşıtlığının modern bir kavramsallaştırması olarak okunabilecek İslamofobyaya kavramı, 11 Eylül sonrası ortaya çıkan modern ve seküler bir hareket olsa da kökü Avrupa Ortaçağ'ına dayanan bir olgudur. Batı'nın kendi kimliğini Hegelyen bir perspektifle öteki üzerinden kurması, sadece Batı'ya özgü bir politika olarak kalmamış, Batı-dışı toplumların da modernleşme sürecinde karşılaştıkları bir proje olmuştur. Seküler elitlerin, Müslüman dünyada kolonizasyon sonrası süreçte uyguladıkları geleneksizleştirme ve İslamsızlaştırma politikaları, self-oryantalizm olarak tanımlanan yerli ötekilerin yaratılmasıyla sonuçlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Oryantalizm, İslamofobyaya, Medya, Self-oryantalizm

ABSTRACT

In this study, the discipline of Orientalism is discussed as an imperial knowledge system which was produced to dominate and to administer the otherized East and Islamic World. The book of Orientalism, written by Edward Said in 1978, was accepted as a constituent a paradigm, determines the theoretical horizon of this study. According to Said, Orientalism was instrumentalised as “vanguard of imperialism” and legitimated discourses of West on East in all fields. In this meaning, the Western literature about the East is an epistemology produced in a collective imagination rather than a fact. Aforementioned literature has defined the East and Islam as static, passive, non-historical, exotic, and anti-scientific. One of the most important savings of the geography Islam, has maintained to be absolutely targeted by the mentioned approach.

Islamophobia which is seen as a major issue of Western socio-politic life style recently, makes up the modern form of a similar imaginary error. Islamophobia which could be read as a modern conceptualization of opposition to Islam, is accepted as a modern and secular discourse following September 11, it actually is a phenomenon that has its roots back to the Middle Ages in Europe. Formation of West’s own identity on the other with a Hegelian perspective did not only remain as a policy particular to West but it was project faced by non-Western societies in modernization process. Non-traditionalization and non-Islamization policies enforced by the secular elites on the Muslim world after the colonization, resulted in creation of local others in these societies, described as generation of self-orientalization.

Key Words: Orientalism, İslamophobia, Media, Self-orientalism

İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	iii
ABSTRACT.....	iv
ÖNSÖZ EKLENECEK	vi
TABLO LİSTESİ.....	vii
GİRİŞ.....	1
BİRİNCİ BÖLÜM.....	5
1. ORYANTALİZM	5
1.1. ORYANTALİZM: KAVRAMSAL BİR GİRİŞ	5
1.2. ORYANTALİZMİN TARİHİ VE ORYANTALİSTLER.....	15
1.3. ORYANTALİZM DİSİPLİNİN ORTAYA ÇIKMASINDAKİ FAKTÖRLER ..	18
İKİNCİ BÖLÜM.....	30
2. ÖTEKİNİN ZİHİNSEL İNŞA SÜRECİ.....	30
2.1. DÜNDEN BUGÜNE İSLAM/DOĞU/ÖTEKİ ALGISİNİN KÖKENLERİ ÜZERİNE.....	49
2.2. İSLAMOFOBYA.....	67
İSLAM KARŞITLIĞININ MODERN BİR KAVRAMSALLAŞTIRMASI	67
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM.....	80
3. TÜRK MODERNLEŞMESİNİN İSLAMOFOBİK KÖKENLERİ VE MEDYATİK TEMSİL.....	80
3.1.OSMANLI TÜRK MODERNLEŞMESİ VE İSLAMOFOBİK KÖKENLER.....	81
3.2 TÜRK MEDYASINDA İSLAMOFOBİK ÖRNEKLER: KARİKATÜRLER ÜZERİNDEN BİR DEĞERLENDİRME	96
SONUÇ.....	103
KAYNAKÇA.....	108

ÖNSÖZ

Bu çalışma süresince kendisinden çok şey öğrendiğim, akademik birikimlerinden istifade ettiğim ve tez içeriklerinin oluşturulmasında teorik desteğini her daim yanımda gördüğüm değerli hocam Prof. Dr. Ali Murat Yel'e teşekkür ederim. Sadece bir danışman değil, kişisel sorunlarımıza da yardımcı olan bir akademisyenin bu destekleri, akademik hayatımın her anında saygıyla hatırlanacak bir dönem olacaktır.

Akademik hayatımın başında bana güvenen ve her zaman destek olan, çalışmalarımda beni daima teşvik eden bir insan olan değerli akademisyen Yrd. Doç. Dr. Hediyeullah Aydeniz'e de teşekkür ederim.

Tez dönemi boyunca önemli sıkıntılarda yükümü hafifleten ve beni yılmamam konusunda daima uyaran, uzun süre manevi desteğiyle yanımda olan Şeyma'ya teşekkür ederim.

Tezin son haline gelmesinde değerli yorumlarıyla katkıda bulunan Mehmet Emin Balcı ve Serhat Aslaner'e de teşekkürü bir borç bilirim.

TABLO LİSTESİ

Tablo 1	73
Tablo 2	96
Tablo 3	98
Tablo 4	99
Tablo 5	100
Tablo 6	101
Tablo 7	102

GİRİŞ

Oryantalizm kavramı 18 ve 19. yüzyıllarda genellikle oryantalist çalışmaları nitelemek için kullanılırdı. Oxford English Dictionary'e göre oryantalizm, doğu uluslarıyla ilişkilendirilen, doğu dillerini ve literatürünü iyi bilen akademisyenlerin çalışmalarını kimliklendiren bir kavramdı. Oxford'un bu tanımı, 2. dünya savaşını takip eden de-colonization dönemine kadar çok büyük bir farklılık göstermeden devam etti. Yaklaşık yirmi yıl sonra oryantalizm ve oryantalist kavramları, gündeme gelen yeni tartışmalarla anlam değişikliklerine uğradı. Bu tartışma ve çalışmalar sonucunda oryantalizm, Batı emperyalizminin bir enstrümanı, bir düşünce biçimi, batı ve doğu arasındaki epistemolojik ve ontolojik ayrım gibi tanımlamalarla beraber düşünülmüştür. Bu tanım değişiklikleri, hiç kuşkusuz önemli isimlerin katkılarıyla ortaya çıkmıştır. "Anouar Abdel Malek (Orientalism in Crisis), A. L. Tibawi (Critique of Englishspeaking Orientalists), Bryan Turner (Marxism and the end of Orientalism), Edward Said (Orientalism: Western Conceptions of the Orient) gibi isimlerin yapı-sökümcü çalışmaları, kavramın geleneksel referanslarında da radikal değişiklikleri beraberinde getirmiştir. Bu isimlerin kaleme aldıkları eserler, oryantalizmi sadece bir çalışma alanı olarak düşünen yerleşik algıları önemli ölçüde sarsmış, oryantalizmi yeni bir ırkçılık türü olarak ele almışlardır." Bir milat olarak kabul edilen Edward Said'in *Orientalism* çalışması, yarattığı etki ile paradigma kurucu bir eser olarak kabul edilmiştir. Foucault'nun söylem kavramını Orientalism'e uyarlayan Said, Batı'nın Doğu dünyasına ilişkin ürettiği bilginin bir hakikatten ziyade bir üretim olduğuna inanmaktadır. Doğu hakkında üretilen Batılı literatürün imaj oluşturma gücü göz önünde bulundurulduğunda, İslam ve Doğu'nun bu üretimde oldukça sorunlu bir anlatıya karşılık geldiği görülmektedir. Tezin ana konusu ve hipotezini oluşturan bu sorunlu algı, tarihsel bir sürekliliğe sahiptir. Yani İslam ve Doğu dünyası, farklı dönemlerde gerek teolojik gerekse de politik nedenlerden ötürü bir öteki olarak kabul edilmiştir. Öteki, sadece azınlık olarak hayatlarını sürdüren coğrafyalarda sınırlı kalmamış, modernleşme projesini uygulayan Batı-dışı ülkeleri de içine alacak bir genişliğe ulaşmıştır. Yani sadece Batı bir öteki üreterek kendi varlığını tanımlamamış, Türkiye örneğinde olduğu gibi Batı-dışı toplumlar da bir ötekine ihtiyaç duymuşlar ve o

ötekini üreterek kendi varlıklarını pekiştirmişlerdir. Modern dönemde bu karşıtlıklar politik gerekçelerle kullanılış ve gündelik hayatın hemen her alanında kendisini hissettirecek bir etki alanı ortaya çıkartmıştır.

Önyargıların ve teolojik ön kabullerin gölgesinde şekillenen İslam ve Müslüman algısı, sadece İslam dininin müntesipleri ile ilgili sınırlı kalmamış, inancın kaynağı olan Allah'ın vahyi Kuran ve onun insanlara aktarıcısı Hz. Muhammed'i kapsayacak kadar geniş bir ağa ulaşmıştır. İslam dinine ilişkin özelliklerin, modernliğin ve Batı değerlerinin önünde önemli bir engel ve tehdit olarak algılanması; Müslüman olduğunu iddia edenlerin sergiledikleri olumsuz eylemlerin de İslam diniyle bağlantılandırılmasında doğrudan rol oynamıştır. Dinin özellikle terör eylemlerinde motive edici bir unsur olarak görülmesi, doğrudan İslam ve Müslümanların tehdit kaynağı olarak görülmesi sonucuna neden olmuştur. Müslüman karşıtlığının sadece göçmenlerle sınırlı olmaması, Avrupa'da doğsa bile Müslümanların Batı için bir tehdit unsuru algılanmalarına neden olmuştur. İslam'ın Batı için bir tehdit olarak algılanması durumu, Müslümanların sosyal hayatın çeşitli alanlarında da türlü zorluklarla karşılaşmaları sonucunu doğurmuştur. Eğitim materyallerindeki İslam algısını araştıran çalışmalar, İslam ve Müslümanlara yönelik önyargıların ne derece yaygın olduğunu ortaya koymaktadır. Özellikle 11 Eylül saldırılarından sonra artan Müslüman karşıtlığı, politik aktörler tarafından desteklenmiş, bu durum da İslam karşıtlığının önemli ölçüde sosyal destek bulmasına yol açmıştır. Siyasi karar alıcılar bu süreçte, çok kültürlülüğü engelleyecek yasal düzenlemeler oluşturarak yabancı karşıtlığını hukuki bir zemine oturtmuşlardır. Aşırı sağ partilerin oy devşirme adına sergiledikleri ırkçı ve islamofobik tavırlar, Müslümanlar arasında tedirginliğe yol açmış, bu tedirginlik de entegrasyonu zora sokacak bir sosyo-politik zemini ortaya çıkartmıştır. Aşırı sağ partilerin önemli başarılar kazanması, Müslüman ve diğer göçmen gruplar arasında tereddütün artmasında doğrudan bir etken olmuştur. Bu tutum alışın aşırı sağla sınırlı kalmadığını gösteren çalışmalar, Müslüman karşıtlığının Danimarka ve Hollanda gibi ülkelerde liberal değerleri savunan politikacılar tarafından da dile getirildiğini ortaya koymaktadır. Liberal paradoks olarak adlandırılan bu durum, Batı toplumlarının savundukları özgürlükçü değerlerin, söz konusu İslam ve Müslümanlar olunca ne kadar da geçersiz olduğunu gözler önüne sermektedir. İslam ve Doğu karşıtlığının hemen her alanda yükselen bir tutum olması, bu argümanımızı destekleyecek niteliktedir.

Anti-İslamizm ve İslamofobik eylemler sadece Batı dünyasıyla sınırlı kalmamış, Batı model alınmak suretiyle modernleştirilmek istenen Müslüman coğrafyalarda da ciddi bir karşılık bulmuştur. Siyasi elitler tarafından yürütülen de-islamizyon politikaları zaman içerisinde yaygınlaşacak bir İslamofobik politikanın epistemolojik ve politik zeminini oluşturmuştur. Osmanlı-Türk modernleşmesinde “Tarihsel Blok”un önemli bir unsuru olarak görev yapan modern siyasi elitler, Batılılaşma adına önemli bir kültürel kopuş hareketine başvurmuşlardır. Bu siyasi tercih, geçmişle bağların önemli ölçüde koparılmasının yanı sıra öz değerlerin de ötelendiği ve modernliğe engel görüldüğü bir devrenin yaşanmasına neden olmuştur. Bu durum “self oryantalizm” olarak adlandırılan bir sürecin politik anlamda inşasına katkı sağlamış, bu sorunlu süreç de uzun sürecek bir bilinç yaralanmasına neden olmuştur. Bu sürecin daha ziyade modern sayılabilecek evresinde, özellikle Türk medyasında İslam ve Müslümanlara yönelik hakaret içerikli karikatür ve haberlere yer verilmiştir. İfade özgürlüğünün gerekçe gösterilerek bu tür yayınların yapılması, Türkiye gibi nüfusun önemli bir kısmının Müslüman olduğu bir ülkede, etkisini uzun dönem gösterecek birtakım yapısal sorunların yaşanmasına neden olmuştur. Söz konusu tarihsel gerçeklikler, Türk modernleşmesinin islamofobik kökenleri gibi bir nitelendirmenin varlığını gerekli kılmaktadır.

Bu çalışma boyunca, Batı olarak kavramsallaştırılan coğrafyanın değişmez ve tamamıyla sorunlu bir blok olduğu önyargısı söz konusu değildir. Bunun yanı sıra Batı derken bir zihniyete ve kolektif bir zihinsel algıya da işaret etmemekteyiz. Burada söz konusu olan, Batı Avrupa’da meydana gelen ve kamu hukuku tarafından sorunlu bulunmayan İslam karşıtlığının bu coğrafyada bir siyasi proje olarak kendisine yer bulabilmesinin nedenlerini ortaya koymaktır. Dolayısıyla batı olarak ifade ettiğimiz coğrafya, sözü edilen karşıtlıkların politik bir proje olarak kendilerini ifade edebilmelerine imkân tanıyan sosyolojik yapının kendisidir. İnsan hakları gibi evrensel değerlerin son derece hayati olduğu bir yerde, özellikle İslam karşıtlığının hukuki bir zeminde herhangi bir yaptırıma tabi tutulmaması ve bu karşıtlığın sosyal destek anlamında ciddi bir karşılığı olması, böyle bir kimliklendirme yapmamızı zorunlu kılmaktadır. Bu nedenle çalışma boyunca, Batı bir coğrafya veya bir ekonomik oluşumdan ziyade bir medeniyet söylemi ve bir siyasi projesi olarak kabul edilmiştir.

Batı'nın Doğu'yu tek ve özcü bir biçimde ele aldığını düşünmemiz, bu coğrafyaya yönelik herhangi bir karşıtlığa yol açmamış, aksine böyle bir önyargıdan mutlak surette kaçınılmıştır. Kaldı ki Oksidentalizm olarak tanımlanan Batı karşıtlığı da bu coğrafyanın içerisinde modernliğe yöneltmiş radikal eleştirilerin bir ürünüdür. Nitekim Batı karşıtlığı epistemolojik olarak bizzat Batı'da ortaya çıkmış bir tavır alıştır.

BİRİNCİ BÖLÜM

1. ORYANTALİZM

1.1. ORYANTALİZM: KAVRAMSAL BİR GİRİŞ

Oryantalizm “Doğu dünyası bilimi”, eski tabirle Şark ilmi demektir.¹ Oryantalist (orientaliste) kelimesine gelince genel olarak, Doğu dilleri ve Doğu Bilimleri uzmanı anlamında olup Doğu topluluklarının tarihini, dinini, dilini, edebiyatını, kültürünü ve diğer bazı noktalarını araştıran bilim adamı anlamında kullanılmaktadır.² Önceleri amatörce yapılan çalışma ve araştırmalar sonucu bir araştırma yöntemi ve disiplini olarak ortaya çıkan Oryantalizm, zamanla çeşitli alanlarda çalışmalar yapılmasına zemin hazırlamıştır. Oryantalist terimi başlangıçta bugünkü anlamından oldukça farklı bir anlama sahipti. 1683’te oryantalist terimiyle kastedilen “Doğu veya Yunan Kilisesinin bir üyesi” idi.³ The New Oxford Dictionary’de oryantalist: “Doğu dillerini ve edebiyatını bilen bir kimse” şeklinde tarif edilmektedir.⁴ Gerhard Endress, orientalist sözcüğünün İngiltere’de ilk defa 1779’da Edward Pocock tarafından, 1799’da ise Fransa’da Magasine encyclopedique’de orientaliste şeklinde kullanılmıştır.⁵ Bu bağlamıyla Şarkiyatçılık, en keskin deyişle, akademik bir çalışma alanıdır.⁶ Şarkiyatçılığın 1312’de Viyana’da toplanan kilise şurasının “Paris, Oxford, Bologna, Avignon ve Salamanca” üniversitelerinde “Arapça, Yunaca, İbranice ve Süryanice” kürsülerinin kurulmasıyla başladığı kabul edilmektedir.⁷

Oryantalizm kavramı 18 ve 19. yüzyıllarda genellikle oryantalist çalışmaları nitelemek için kullanılırdı. Oxford English Dictionary’e göre oryantalizm, Doğu uluslarıyla ilişkilendirilen, doğu dillerini ve literatürünü iyi bilen akademisyenlerin çalışmalarını kimliklendiren bir kavramdı. Oxford’un bu tanımı, 2. dünya savaşını takip

¹ Süleyman Derin, **İngiliz Oryantalizmi ve Tasavvuf**, İstanbul: Küre Yayınları, 2006, s.17.

² “Oryantal”, **Meydan Larousse Büyük Lügat ve Ansiklopedi**, C.9, İstanbul: Meydan Yayınevi, s.625.

³ A. J. Arberry, **British Orientalists**, Londra: William Collins of London. 1943 Aktaran: Yücel Bulut, **Oryantalizmin Kısa Tarihi**, 4.Basım, İstanbul: Küre Yayınları, s.8.

⁴ Derin, Age., s.17.

⁵ Bulut, Age., s.4.

⁶ Edward Said, **Şarkiyatçılık: Batı’nın Şark Anlayışları**, Berna Ülver (çev.), İstanbul: Metis Yayınları, s.59.

⁷ Said, Age., s.58.

eden de-colonization dönemine kadar çok büyük bir farklılık göstermeden devam etti. Yaklaşık yirmi yıl sonra oryantalizm ve oryantalist kavramları, gündeme gelen yeni tartışmalarla anlam değişikliklerine uğradı. Bu tartışma ve çalışmalar sonucunda oryantalizm, Batı emperyalizminin bir enstrümanı, bir düşünce biçimi, batı ve doğu arasındaki epistemolojik ve ontolojik ayrım gibi tanımlamalarla beraber düşünülmüştür. Bu tanım değişikliği, hiç kuşkusuz önemli isimlerin katkılarıyla ortaya çıkmıştır. “Anouar Abdel Malek (Orientalism in Crisis), A. L. Tibawi (Critique of Englishspeaking Orientalists), Bryan Turner (Marxism and the end of Orientalism), Edward Said (Orientalism: Western Conceptions of the Orient) gibi isimlerin yapı-sökümcü çalışmaları, kavramın geleneksel göndergelerinde ve referanslarında radikal değişiklikleri de beraberinde getirmiştir. Bu isimlerin kaleme aldıkları eserler, oryantalizmi sadece bir çalışma alanı olarak düşünen yerleşik algıları önemli ölçüde sarsmış, oryantalizmi yeni bir ırkçılık türü olarak ele almışlardır.”⁸ 19. yüzyılın yarısından itibaren sürdürülen oryantalist çalışmaların emperyalizmle ilişkisi çoklu perspektifler aracılığıyla dile getirilmiştir.⁹

Said’e gelmeden önce 1963 gibi erken bir tarihte “Orientalism in Crisis” adlı çalışmada Anouar Abdel Malek’in söyledikleri Macfie’yi destekleyecek niteliktedir. Malek’e göre:

Geleneksel oryantalizmin Doğu tasavvuru şu şekildedir: Problem karşısında duruş ve problematik düzeyinde iki grup da –“özne” veya “nesne” olup olmaması oldukça fark eden – “öteki” ile vurgulanmış Doğu ve Doğu’luyu, araştırmancının nesnesi olarak düşünür. Araştırmancının bu “nesne” si, alışlagelmiş olarak pasif, hiçbir şeye karışmayan, yalnızca tarihi bir öznelliğe sahip, her şeyden önce kendisi hakkında karar veremeyen, aktif olmayan ve özerklikten uzak bir karakter sergilemektedir. Bu Doğu, Doğulu veya “nesne” nihai noktada, felsefi olarak kendisine yabancılaştırılmış, yani başkaları tarafından konumlandığı, anlaşıldığı, tanımlandığı – ve harekete geçirildiği- kabullenilecektir. İncelenen Doğu’nun halklarını, milletlerini ve ülkelerini niteleyici etnik tipoloji ile ifade edecek bir özcü kavram benimsenir. Zamanla bu yaklaşım ırkçılığıdoğru ilerletilecektir.”¹⁰

Oryantalizmin bugünkü anlamı -özellikle Edward Said’den sonra- negatif bir niteliğe evrilmiştir. Bernard Lewis, Edward Said’in Orientalism adlı eserini

⁸ A. L. Macfie, **Orientalism**, Great Britain: Pearson Education, 2002, ss.3-6.

⁹ Cemil Aydın, “Orientalism by the Orientals? The Japanese Empire and Islamic Studies”, **İslam Araştırmaları Dergisi**, Sayı.14 (2005), s.1.

¹⁰ A. L. Tibawi, Enver Abdülmelik ve Hamid Algar, **Krizdeki Oryantalizm –Eleştiriler-**, İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1998, ss.13-14.

değerlendirdiği bir yazısında, Amerika ve Avrupa’da yer alan akademik çevrelerin oryantalist kavramına atfettikleri olumsuz anlamlardan yakınmış kavramın kirletildiğini iddia etmiştir. Bu nedenle 1973 yılının yazında toplanan “Uluslararası Oryantalistler Kongresinde” alınan bir kararla oryantalist kavramının kullanılmasından vazgeçilmiştir.¹¹ Kavramın olumsuz bir çağrışım uyandırması -ileriki sayfalarda daha ayrıntılı biçimde işleneceği gibi- hiç kuşkusuz Edward Said’in yarattığı paradigma krizinden kaynaklanmaktadır. Lewis oryantalizmini akademik bir uğraşla sınırlı tutarken, Said, hükümet yöneticilerinin maiyetinde çalışan akademisyenlerin raporlarının yanı sıra Şark hakkında yazılan seyahatname ve romanları da kapsayacak geniş bir alana teşmil etmiştir.¹² Bu iki ismin çalışmalarında oryantalizmi farklı şekilde değerlendirmeleri teorik anlaşmazlığın bir göstergesidir. Fakat sonraki dönemlerde Said’in alana yaptığı katkı post-kolonyal düşünün de oryantalist birikimi sorgulamasına imkan tanımış bu da kavramın kullanımdan kalkmasına yol açmıştır. Yücel Bulut, Oryantalist ve oryantalizm sözcüklerinin tedavülden kalkmasını iki temel faktörle açıklamaktadır:

Birincisi, Birinci ve İkinci Savaş arası dönemden itibaren başlayan, fakat asıl ortaya çıkışını ikinci Savaş koşullarının belirlediği ve zorunlu kıldığı oryantalist araştırmalar sahasındaki değişimlerdir. Bu dönemde, Doğu dünyası modern Batılı sosyal bilimlerin teknik, yöntem ve araçlarından yararlanılarak araştırılmaya başlandı ve Doğu incelenmek üzere uzmanlık alanlarına ayrıldı: Orta Doğu, Uzak Doğu, Çin, Japonya, Mısır, Suriye, Türkiye gibi bölge veya ülkelerin her biri, hepsi kendi alanında uzmanlaşmış araştırmacılar tarafından incelenmeye başlandı... Doğulu akademisyenlerin de Batılı oryantalistlerin çalışma halkalarına katılması ve çalışma sahalarını, uzmanlık alanlarını daha belirgin bir biçimde ifade edecek isimlerle anma istekleri eklenince, oryantalist teriminin kullanımı tartışılır hale geldi.

*İkincisi ise, oryantalizme yönelik eleştiriler-özellikle de Edward Said’in Oryantalizm başlıklı çalışması- nedeniyle oryantalizmin açığa çıkarılan yeni anlamlarıdır. Said, -M. Foucault’yu takip ederek- oryantalist bilgi ile ekonomik ve politik güçler arasında bir bağlantı kurar. Onun çözümlemesinde oryantalizm, Batı sömürgeciliğinin suç ortağıdır.*¹³

Oryantalizm disiplinine yöneltilen akademik/kültürel eleştiriler, bu alanda çalışanların eleştirilmesinde önemli bir milat teşkil etmektedir. Tüm bu eleştiriler

¹¹ Bernard Lewis, “The Question of orientalism”, **The New York Review Of Books**, (24 Haziran 1982), s.50.

¹² Mohd Hazim Shah, Edward Said ve Bernard Lewis, “On The Question Of Orientalism: A Clash Of Paradigm”, Arndt Graf, Schirin Fathi and Ludwig Paul (Ed.), **Orientalism and Conspiracy, Politics and Conspiracy Theory in The Islamic World** içinde, I.B.Tauris & Co. Ltd, 2011, s.48.

¹³ Bulut, Age., s.2.

oryantalist birikimin sorgulanmasını da beraberinde getirmiştir. Bu nedenle oryantalist terimi, kolonyal geçmişe yaptığı vurgular sebebiyle daha az tercih edilmiştir.¹⁴

Said'in oryantalist bilgi ile iktidar üretimi arasında kurduğu mikro/makro ilişkiler bir çözümleme sunmasının yanında önemli birçok tartışmaya da kapı aralamıştır. Avrupa-merkezci bakış açısının yapı-çözümünden hareketle Doğu hakkında üretilen Batılı bilginin nesnelliğine ilişkin şüpheler, bu çalışmalardan sonra daha fazla tartışmaya açılmış oldu. Edward Said'in eserlerinin -belirgin şekilde Oryantalizm'in- temel ön-kabulü, bilgi üretimi ile egemen iktidar yapısı arasında gizli işbirliği ve mantık bütünlüğü bulunduğuydu. Said'e göre emperyalizm döneminin siyasi tecrübesi ile kültürel yeniden-üretim süreçleri arasında sıkı bir işbirliği vardır ve bu, bilinçli veya bilinçsiz, Batı düşünce dünyasının belirgin özelliğidir.¹⁵

Paradigma- kurucu¹⁶ bir eser olarak kabul edeceğimiz Oryantalizm çalışması, tezimizde sürdüreceğimiz tartışmaların asli kaynağını teşkil edecektir. Edward Said, Oryantalizm'i birbiriyle ilintili tartışmalardan hareketle şu şekilde tanımlamaktadır:

Antropolog, sosyolog, tarihçi yahut dil bilimci olsun, özel yahut genel bir açıdan Şark'ı öğreten, yazıya döken yahut araştıran kimse Şarkiyatçıdır (oryantalist) ve yaptığı şey Şarkiyattır (oryantalizm)... Zenginliği, nakil usulü, ihtisas sahaları ve iletimi kısmen bu kitapta ele alınacak olan bu 'bilimsel gelenek' için Oryantalizm'in daha geniş bir manası vardır: Oryantalizm 'Doğu' ile 'Batı' arasında ontolojik ve epistemolojik ayırımı dayalı bir düşünme biçimidir. Aralarında ozanların, romancıların, felsefecilerin, siyaset kuramcılarının, iktisatçıların, imparatorluk yöneticilerinin de olduğu kalabalık bir yazar topluluğu, Şark'a, Şark'ın insanına, törelerine, aklına ilişkin kuramları, destanları, romanları, toplum betimlemelerini, siyasi kayıtları işleyip inceltirken, Doğu ile Batı arasındaki temel ayrımı başlangıç noktası saymışlardır...Şimdi Şarkiyatçılığın, diğer ikisine göre daha tarihsel, daha somut bir tanımı olan üçüncü anlamına geliyorum: On sekizinci yüzyıl sonlarını kabaca belirlenmiş bir başlangıç noktası kabul edersek, Oryantalizm Şark ile uğraşan, onu tanımlayan ve ona ilişkin görüşleri meşrulaştıran, onu belirleyen ve ona hakim olan bir Batı biçemi olarak incelenebilir, çözümlenebilir.¹⁷

Oryantalizm, Said'in özellikle üçüncü ve en belirgin tanımında işaret ettiği gibi, Şark hakkında düşünen, Şark'ı tasvir eden ve onun amiri olma adına hareket eden bu toplu müessesenin bulduğu bir yoldur. Oryantalizm-Şarkiyatçılık gibi bir alanın varlığı hiç kuşkusuz Doğu üzerine düşünmeyle başlamaktadır. Oryantalizm, gündelik

¹⁴ Said, **Orientalism**, New York: Pantheon Books, 1978, s.2.

¹⁵ Alim Arlı, "Edward Said'in Mirası", **Divan,İlmi Araştırmalar**, Sayı.15 (2003), s.175.

¹⁶ Mahmut Mutman, "Şarkiyatçılık: Kuramsal Bir Not", **Doğu Batı Dergisi**, Sayı.20 (2002), s.105.

¹⁷ Edward Said, **Şarkiyatçılık, Batı'nın Şark Anlayışları**, ss.12-13.

hayat söyleminden edebi ve bilimsel bir söyleme evrilmesi sürecinde temel bir ontolojik ön- kabulden hareketle hayatîyet bulmuştur.¹⁸ Bu ön-kabul nesnesi ise, üzerinde hemen her alanda bilgi üretilen ve speküle edilen Doğu'nun kendisidir. Fakat speküle nesnesi olan Doğu, salt bir coğrafyaya karşılık gelmekten ziyade kolektif muhayyilede üretilen imgelerin etkisinde biçimlenen muhayyel bir kategoridir. Aslında “Doğu/ Şark” , “Batı/ Garp” ya da “ Doğu/ Şarklı” , “Batılı/ Garplı” gibi terimler metafizik, ontolojik ve özcü yan anlamlara içkindir.¹⁹ Dolayısıyla oryantalist söylem, Doğu'yu sadece zihinsel olarak kuran ve onu tanımlayan bir çerçevenin dışında, daha derin bazı yapısal/kültürel bağlantıların ve mikro-makro iktidar ve hiyerarşik ilişkilerinin de tesis edildiği temel bir politikanın uzantısıdır.²⁰ Oryantalist söylem tarafından inşa edilen bu muhayyel Doğu kurgusu, Said'in deşifre ettiği biçimiyle belirli bir iktidar örgüsünün hizmetinde işlev icra etmektedir.

Oryantalist çalışmalar, yalnızca Avrupalı olmayı anlamak için değil, aynı zamanda farklı olanı denetim alma ve manipüle etme istencini de ifade etmektedir. Said'e göre Oryantalizm bu yüzden, Avrupalıların ve sonrasında Amerikalıların belli bir Şark imgesini veya dünyanın farklı bölgelerinin gerçekte nasıl tanımlandıklarıyla ilgilenmeyen “temsilini” yaratmış ve sürdürmüş oldukları tüm metinlere, kurumlara, imgelere, tahayyüllere ve yaklaşımlara işaret etmiştir.²¹ Bu nedenle, Doğu'yu kuran epistemolojik aklı ve söylemi ortaya çıkarmadıkça, Batı'nın doğu hakkında ürettiği söylemi de meşru kabul etmiş oluruz. Bu tartışmaların meşruiyetini sorgulamanın yolu Edward Said'in yöntemini takip etmekle mümkün olacaktır kuşkusuz. Said'in ifadesiyle “ Şarkiyatçılık bir söylem olarak incelenmedikçe, Aydınlanma sonrasında Avrupa kültürünün Şark'ı siyasal, sosyolojik, askeri, ideolojik, bilimsel, imgesel olarak çekip çevirebilmesini –hatta üretebilmesini- sağlayan o müthiş disiplini anlamak imkânsız olacaktır.”²² Oryantalizmi bir söylem olarak incelemenin elverişli bir kavramsal çerçeve

¹⁸ Arlı, **Oryantalizm, Oksidentalizm ve Şerif Mardin**, 2. Basım, İstanbul: Küre Yayınları, 2009, s.15.

¹⁹ Güliz Uluç, **Medya ve Oryantalizm, Yabancı, Farklı ve Garip**, İstanbul: Anahtar Kitaplar Yayınevi, s.142.

²⁰ Arlı, Age., s.16.

²¹ Zachary Lockman, **Hangi Ortadoğu: Oryantalizm, Tarih, Siyaset**, İstanbul: Küre Yayınları, s.268.

²² Said, Age., s.13., Edward Said, Oryantalizm'in bir söylem olarak anlaşılmadığı müddetçe, kendisinin ürettiği bilgilerin ve bu bilgiler neticesinde ortaya çıkan Batı'lı iktidar biçimlerinin anlaşılamayacağını ifade etmiştir. Said geliştirdiği bu söylem çözümlemesini Michel Foucault'nun *L'Archeologie du savoir (Bilginin Arkeolojisi) ile Surveillés et punir'de (Hapishanenin Doğuşu)* adlı eserlerinde tanımladığı söylem kavramıyla ilişkilendirmiş, kendisinin Foucault'ya olan akademik ilgisini de ortaya koymuştur. Ayrıntılı bilgi için bk. Andrew N. Rubin, “Edward Said”, Aytaç Yıldız (Ed.), **Oryantalizm Tartışma Metinleri** içinde, İstanbul: Doğu Batı Yayınları, ss.24-25., Zachary Lockman, **Contending Visions of the Middle East: The History and The Politics of Orientalism**,

çizeceğine inanan Said, Shahid Alam'a göre, oryantalizmin emperyalizmle olan ilişkisini teşhir etmiş, onun niyetlerini ve yöntemlerini açığa çıkartmıştır.²³

Michel Foucault'nun yöntemini kalkış noktası kabul eden Said, Doğu üzerine yazılmış bu farklı yazıları bir söylem olarak kabul ediyordu.²⁴ Said'in gözünde Renan, Flaubert, T. E. Lawrence ve diğerlerinin yazıları, Avrupa kültürünün "Doğu"yu yönetmesini ve üretmesini sağlayan bir disiplin oluşturmaktaydı. Bu disiplin Batı'nın bir söylem içerisinde Doğu'yu dönüştürme hikayesidir aslında.²⁵ Foucault'nun geniş bir sahayı kapsayan, karmaşık ve çoğunlukla anlaşılması zor çalışmaları, bilgi (knowledge) ile iktidar (power) arasındaki ilişkiye odaklanmıştır. Foucault'nun teorisi, iktidar ilişkilerinin işlevsel düzeyde söylemleri belirlediği tezine dayanıyordu. Said'in yaptığı şey, Batı'nın kültürel iktidarını nasıl kötüye kullandığının gösterilmesidir.²⁶ Foucault, cehaletin ve hurafenin körleştiriciliğinden arınmış, doğru kavramlarla ve yöntemlerle teçhizatlanmış insanoğlunun, gerçekliği gerçekte olduğu gibi kavrayacağı ve objektif olarak dünyanın doğru bilgisini üretebileceği Aydınlanma varsayımını reddetmiştir. Bunun yerine Foucault, bizim hakikat şeklinde algıladığımız şeylerin, aslında daima gerçekliği tasvir veya temsil eden belli bir biçimin ve söylemin (discourse) ürünü olduğunu iddia etmiştir.²⁷ Dolayısıyla bizim hakikat olarak gördüğümüz şey hakikatin yerine geçen söylemin bizzat kendisidir. Dolayısıyla Doğu denilen muhayyel kategori, Doğu'nun hakikatini yadsıyan söylemsel bir üretimdir. Bu nedenle hakikatin yerine ikame edilen söylem zihinlerdeki etkisiyle gerçekten daha gerçek bir hal almış olmaktadır. Lockman'a göre:

Kabaca söylenecek olursa, bir söylem, gerçekliğin bize nasıl gözüktüğünü, ne gördüğümüzü (veya görmediğimizi) ve onun nasıl gördüğümüzü belirleyen bir süzgeç işlevi gören, belli bazı şeyleri ön plana alan ve diğer şeyleri görünmez kılan, algıladığımız

Cambridge University Press, ss.184-185. Ayrıca Said, metodolojik olarak Derrida'nın yapı-söküm, Gramsci'nin kültürel hegemonya gibi modellerini de eserlerinde kullanmıştır. Bk. A. L. Macfie, **Orientalism**, Great Britain: Pearson Education, 2002.

²³ M. Shahid Alam, **Challenging the New Orientalism: Dissenting Essays on the "War Against İslam"**, America: İslamic Publications International, 2006, s.3.

²⁴ Andrew N. Rubin, "Edward Said", Aytaç Yıldız (Ed.), **Oryantalizm Tartışma Metinleri** içinde, İstanbul: Doğu Batı Yayınları, s.24.

²⁵ John M. MacKenzie, **Orientalism, history, theory and the arts**, Manchester: Manchester University Press, 1995, s.8.

²⁶ Bedirhan Muhip, **Oryantalistler ve İslamiyatçılar: Oryantalist İdeolojinin Eleştirisi**, Asaf Hüseyin, Robert Olson ve Cemil Kureşi (çev.), İstanbul: İnsan Yayınları, 1989, s.9.

²⁷ Lockman, Age., s.268.

şeylerin bizim için ne anlama geldiğini belirleyen “bilinçsizce taktığımız bir gözlüğe” benzetilebilir.²⁸

Lockman’ın ifade ettiği üzere söylem, bizim hakikate erişmemizi engelleyen bir unsur olarak karşımızda durmaktadır. Günümüz dünyasında söylemin, etkin bir mecra olarak kendini konumlandığı medya organları, bu yanlış bilincin kamusallaşmasına aracılık etmektedir. Politik/kültürel kurguların söylemsel düzeyde etkisini arttırma adına sistematik bir sürdürülebilirliği temin eden kitle iletişim araçları, modern dönemde demosu ikna etme adına önemli bir işlev üstlenmektedir. Adorno ve Horkheimer’ dan iktibasla söylersek, kitle iletişim araçları manipülatif teknik araçlar²⁹ olma durumunu gün geçtikçe tahkim etmekte var olan bu söylemin gerçek olarak algılanmasına katkı sağlamaktadır.

Said, Oryantalizmi bir akademik disiplin bir düşünce üslubu ve tüzel bir kurum olarak üç farklı düzeyde tanımlamaktadır. Dikkatimizi Doğulu toplumlar ve kültürlerle ait bilgilerle emperyalist ve sömürgeci güçler arasındaki kurumsal ve tarihsel ilişkiye çeker bu yaklaşım.³⁰ Çeşitli çalışmaların işaret ettiği gibi Oryantalist literatür, doğrudan akademik bir disiplin olmaktan ziyade belirli amaçları gerçekleştirmeye yönelik kolektif bir çabanın ürünüdür. Tüm bu çabalar, Doğu olarak adlandırılan coğrafyanın sistematik biçimde sömürülmesinin yolunu açmaktadır. Yücel Bulut’a göre bu durum, Doğu hakkında konuşulduğu her zaman devreye giren bir “menfaatler örgüsü” nden bahsetmemizi gerektirmektedir.³¹ Doğu biliminin ortaya çıkmasında sömürgeciliğin doğrudan bir rol oynadığı tezini savunan Jale Parla’ya göre:

Doğubilim (orientalism) 17 ve 18. yüzyıllarda Savary de Breves, Petis de la Croix, William Jones, Anquetil-Duperron gibi filologların öncülüğünde uzmanlaşmış bir uğraş alanı olarak gelişti. Bu saydığımız ilk Doğubilimcilerin hepsi de Doğu’yu kendi ülkelerinin devlet görevlisi olarak gittikleri yerlerden tanımuşlardı. Örneğin William Jones, İngiliz

²⁸ Lockman, Age., s.269.

²⁹Max Horkheimer ve Theodor W. Adorno, **Sosyolojik Açılımlar**, M. Sezai Durgun ve Adnan Gümüş (çev.), Ankara: Bilgesu Yayınları, s.101., Burada Horkheimer ve Adorno, kitle iletişim araçlarının etkisine dair üretilen tezler üzerine birtakım teorik yorumlar yapmışlardır. Doğrudan etki kuramı olarak adlandırılan ve tesir düzeyi çok yüksel görülen bu yaklaşımda, izleyicilerin, sinema, radyo, televizyon gibi yayın organlarında mevzu edilen meseleleri doğru ve kesin olarak kabul ettikleri, burada icra edilen propagandaların da muhatap kitlede amaçlanan hedefe yönelik katı bir tesir icra ettiği anlayışı hâkimdir. Adorno ve Horkheimer, bu kuramın etkisinin abartıldığını söylese de, burada kullandıkları “manipülatif teknik araçlar” kavramı meseleyi anlaşılır kılma açısından önemli bir kavramsal içeriğe sahiptir. Ötekinin medyatik temsili bölümünde üzerinde duracağımız bölümlerde, medyanın bu işlevi nasıl işlevselleştirdiğini inceleyeceğiz.

³⁰ Mahmut Mutman, “Oryantalizmin Gölgesi Altında: Batı’ya Karşı İslam”, **Oryantalizm, Hegemonya, Kültürel Fark**, Fuat Keyman, Mahmut Mutman ve Meyda Yeğenoğlu (drl.), 2. Basım, İstanbul: İletişim Yayınları, 1999, s.28.

³¹ Yücel Bulut, “Orientalism’in Ardından”, **Sosyoloji Dergisi**, Sayı.1 (2012), ss.1-57.

*sömürgesi Hindistan'a başhakim, Savary de Breves İstanbul'a, 4. Henri'nin Büyükelçisi, Petis de la Croix Levant'a siyasi ve ticari çevirmenlik görevleriyle atanmışlardı. Dolayısıyla Doğubilimciliğin doğuşu, doğrudan sömürgeciliğin çıkışına bağlıdır ve sömürgeciliğin hız kazandığı yöreler ile Doğubiliminin ilgisini yönelttiği kültürler arasında tam bir ilişki vardır. Buna uygun olarak, Fransa ve İngiltere'nin 16 ve 17. Yüzyıllarda Hindistan'a yönelik sömürüsü sonucunda ilk önce Hint klasikleri çevrilmiş, sömürgecilik alanının Hindistan'dan Ortadoğu'ya kaymaya başladığı 17 ve 18. yüzyıllarda ise hem edebiyatta, hem de doğubilimde Ortadoğu önem kazanmıştır.*³²

Oryantalist çalışmaların içeriğinden hareketle ortaya çıkartılan bu örtük gerçek, iktidar ve sömürgecilik arasındaki ilişkilerin nasıl bir zeminden hareketle ortaya konulduğunu göstermektedir. Said'in Orientalism'i 'Batı ve Doğu' hiyerarşik ikiliğine karşı yöneltilmişse de, metin boyunca sürekli daha başka ilişkiler ortaya çıkarır: mesela temsili ve gerçek olarak yahut görül veya anlatı olarak Şarkiyatçılık.³³ Anlatı türünün hakim olduğu oryantalist literatür, temsili ve sorunlu bir zeminden hareketle tartışmalı bir kültürel geleneğe zemin hazırlamaktadır. Sorunlu ve asılsız bir temsilden üretilen bu literatür, sadece gerçekliği çarpıtmamakta; aynı zamanda politik bir hedefin de gerçekleşmesine hizmet etmektedir. Oryantalist birikimin eleştirisini yapan Said'in temel argümanı da Batı'nın Doğu'ya tek, özsel, değişmez bir kimlik empoze ettiği ve bu kültürel nitelemenin yanlış olduğunu göstermektir. Dolayısıyla Said, bu asılsız ve sorunlu nitelemelerin, Batı'nın ihtiyaçları ve kültürel niteliklerini yansıtip emperyalizmi meşrulaştırması ve Hristiyanlığı yüceltmesi gibi bazı Batılı çıkarlara hizmet ettiği düşüncesini dile getirmiştir.³⁴ Benzer bir argümandan hareketle Said, Oryantalizmi resimden edebiyata, akademiden politikaya kadar bütün alanlarda hakim olan bir Batı'lı söylem biçimi olarak ele almış, bu söylem biçiminin de yüzyıllarca Avrupa emperyal gücünün bir parçası olduğunun iddia etmiştir. Said'e göre oryantalizmin kalbinde yatan ideolojik farklılık ve söylem Batı ve Doğu'yu iki farklı entite olarak ele almış, bu iki entitenin de birbirini dışladığı tezini işlemiştir.³⁵

Batı'nın Doğu'ya ilişkin söylemleriyle oluşan oryantalist birikimin temel çelişkisi, olgusal bir gerçeklikten ziyade algısal bir zemine dayanmasıdır. Doğu ve İslam'a dair sunulan Batı'lı tasvirler, bu algısal zeminden hareketle içerik

³² Jale Parla, "Byron, Lamartine ve Doğu", **Toplum ve Bilim**, Sayı.4 (1978), s.78.

³³ Robert Young, **Beyaz Mitolojiler**, İstanbul: Bağlam Yayınları, 2000, s.221.

³⁴ Leonard Binder, "Oryantalizmin Yapıçözümü", **Postmodernizm ve İslam, Küreselleşme Ve Oryantalizm**, Yasin Aktay ve Abdullah Topçuoğlu (dl.), 2. Basım, Ankara: Vadi Yayınları, 1999, s.202.

³⁵ Christina Klein, **Cold War Orientalism: Asia in the Middlebrow Imagination, 1945–1961**, Berkeley: University of California Press, 2003, s.11.

kazanmaktadır. Batı'nın çeşitli formlar aracılığıyla ürettiği Doğu'lu temsil, çoğunlukla bu algısal birikimden üretilen/türetilen imgelerdir. Tarihsel bir sürekliliğe sahip olan Batı zihnindeki imgesel yanılgı, politikadan medyaya, azınlık siyasetinden insan hak ve özgürlüklerinin de içinde yer aldığı oldukça geniş bir alanda etkisini göstermektedir. Oryantalizm bir söylem olarak, Doğu-Batı arasında karşılıklı ve kategorisel bir ilişki ağı ortaya koyar. Bu ağa göre, Doğu, egzotik, erotik ve ilginçliklerin var olduğu bir ağ olarak sunulur.³⁶ Said, geniş bir tarih dilimine yayılmış edebi, bilimsel ve diplomatik söylemlerden oluşturduğu küme üzerinde yaptığı incelemede, Batı, Doğu kültürleri ile halkları arasında “hayali bir coğrafi ayrım” kuran metinsel bir evrenin varlığına dikkatimizi çekmiştir.³⁷ Bu kurgusal üretimin nihai amacı, sömürgeciliği meşrulaştıracak bir düzenin varlığına katkı sunmak olmuştur. Metinsel ayrım ve anlatılarla örülü hayali ve kurgusal öteki olan Doğu, noksanlarıyla ve irrasyonelliğiyle sömürülmeye/medenileştirilmeye mecbur/muhtaç bir coğrafya olarak düşünülmüştür.

Edward Said'in deşifre ettiği ve sonraki eserlerinde ayrıntılı olarak işlediği metin-iktidar yapıları işbirliği, mevcut paradigmanın temelden sarsılması anlamına da geliyordu. Bu anlamda Said'in en büyük muhalifi ve eleştircisi olan Bernard Lewis'in oryantalizmi tanımlama biçimleri, mevcut/geleneksel paradigmanın oryantalizm disiplinini nasıl ele aldığını göstermesi açısından önemlidir. Lewis'e göre:

Oryantalizm geçmişte esasen iki anlama geliyordu. Birinci anlamda oryantalizm, Orta Doğu'yu, Kuzey Afrika'yı ziyaret etmiş ve gördüklerini veya hayal ettiklerini bazen romantik ve aşırı biçimde bazen de pornografik bir tarzda resmeden, çoğunlukla Batı Avrupalı bir grup ressam. İkinci ve daha yaygın anlamınsa birinciyle hiçbir bağı yoktu ve bu zamana kadar bir araştırmacılık dalını ifade ediyordu. Sözcük ve sözcüğün ifade ettiği akademik disiplin olarak oryantalizm, Batı Avrupa'daki Rönesans'tan itibaren başlayan büyük ilerleyişe kadar uzanır. Yunanlıları irdeleyen Helenistler, Latincileri inceleyen Latinciler, İbranileri inceleyen İbraniciler vardı; ilk iki gruptakiler kimi zaman klasikçiler, üçüncüler de Oryantalistler diye adlandırılıyordu... Bu ilk araştırmacılar temel olarak metinlerin elden geçirilmesini, incelenmesi, yayınlanması, yorumlanmasıyla ilgilenen

³⁶ Bryan S. Turner, **Orientalism, Postmodernism and Globalism**, New York: Routledge, 1994, s.21.

³⁷ Keyman, Yeğenoğlu ve Mutman, Age., s.108.

*filologlardı. Oryantalist sözcüğü o dönemde şimdi görüldüğü gibi muğlak ve müphem bir niteliğe sahip değildi.*³⁸

Lewis, Oryantalizm'in tarihsel süreç içerisinde üstlendiği rolü, akademik bir çalışma dönemi ve alanı olarak ele almış, oryantalistlerin de sadece araştırma yapan kimseler olduğunu ifade etmiştir. Ayrıca Lewis, önceleri oldukça kullanışlı olan bu kavramın, düşünsel kirlenme yoluyla zehirlendiğini dile getirmiş, kavramın olumsuz bir içeriğe karşılık gelmesine yol açan çalışmaları da sert bir şekilde eleştirmiştir.³⁹ Yakın zamana kadar Batı dünyasındaki sözlüklerde oryantalizm, Doğu dünyası bilimi olarak tarif edilmiş, bu alanda çalışan kişilerde oryantalist olarak adlandırılmıştır. Edward Said'in başarısı, tam da Batı düşünce ve akademilerindeki yerleşik algıları yeni bir sorgulamaya tabi tutmuş olmasıdır. Said'in yarattığı paradigma krizinin altında, gündeme getirdiği farklı bakış açılarının yanı sıra, önemli oryantalistlerin de hedefi haline gelmiş olması yatmaktadır. Said'e göre oryantalizm: akademik geleneğin yanı sıra, bir bilgi sistemi olarak Batı'nın Doğu'yu marjinalleştirmesi ve bunun neticesinde de kendi otoritesini dayatmasıdır.⁴⁰ En temel bir meselenin bile böyle bir sona evrilmesi, belirli yapıların sistematik çabasının ürünüdür Said'e göre. Said her oryantalistin bu amaca hizmet etmediğini söylese de 19. yüzyılda zirveye ulaşan bu faaliyetlerin belirli ve önceden belirlenmiş bir amaca hizmet ettiği kanısındadır. Yoğun ve muhteva açısından nitelikli olan Said'in eserleri, temelde söylem sorunu üzerine odaklanmış, bu söylem ve kültürel dokunun özcü yanlarını yapı-çözümüne uğratmıştır. Said, ele aldığı oryantalizm konusunu, araştırma bulgularının geçerliliği veya araştırma alanının tanımının doğruluğu anlamında epistemolojik bir sorun olarak ele alır.⁴¹ Bilgi üretim süreçlerinin şekillenmesinde ana fail olan Batı, ürettiği ve kategorize ettiği Doğu'yu bu epistemolojinin etkisinden bağımsız ele almamış, belirli bir sistematik içerisinde değerlendirmiştir.

³⁸ Bernard Lewis, **Oryantalizm Sorunu**, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2007, s.220.

³⁹ Lewis, Age., s.220.

⁴⁰ Fahrettin Altun, "Orientalization Practices in Mainstream Turkish Foreign News Coverage", **Perception: Journal Of International Affairs**, Vol.16, No.3 (Autumn 2011) , s.141.

⁴¹ Binder, Age., s.202.

1.2. ORYANTALİZMİN TARİHİ VE ORYANTALİSTLER

Oryantalizmin tarihi seyrine dair bilgilere geçmeden önce önemli bir tespitte bulunmamız gerekmektedir. Geç 18. yüzyıldan 20. yüzyıl'a uzanan zaman diliminde niceliğini arttıran oryantalist çalışmalar, farklı formlarda literatüre katkı sunmuşlardır. Belirli bir kavramsal çerçeveden hareketle epistemolojik zeminini oluşturan çalışmalar, Doğu ya da İslam'ı tanımaya yönelik bir merak saikiyle gerçekleştirilmediği için, birtakım eksik ve hatalı bilgilerin üretilmesine zemin hazırlamıştır. Bu nedenle akademisyenlerin, seyyahların ve hayali yazıların Doğu'su, bir yandan Doğu'yu tüketirken diğer yandan onu yeniden kurmuştur.⁴²

Oryantalizmin tanımındaki tartışmaların oryantalizmin tarihine ilişkin tanım ve yorumlarda da görülmesi kaçınılmazdır; çünkü bu alanda çalışma yapan isimlerin de net bir tarihselleştirme yapamadıkları görülür. Şarkiyatçılıkla ilgilenen ilk batılının kim olduğu ve bu konudaki çalışmaların ne zaman başladığı iyice bilinmemektedir. Bununla beraber, “bazı batılı rahiplerin, o zamanın azametli Endülüs'üne geldikleri, Kuran-ı Kerim ve Arapça eserleri dillerine çevirdikleri, felsefe, tıp, matematik başta olmak üzere, bütün ilimlerde Müslüman âlimlere talebelik yaptıkları bir gerçektir.”⁴³Kültürel geçişliliğin modern dünyanın imkânlarıyla kıyaslandığında çok düşük olduğu bu dönemde, farklılıkların tanınmasına yönelik girişimlerin varlığı çeşitli metinler aracılığıyla tespit edilebilmektedir. Oryantalizmin kapsadığı sahanın genişliği kadar ortaya çıktığı tarih konusunda da belirsizlikler mevcuttur.⁴⁴Her ne kadar Oryantalizm adı verilen akademik disiplinin kurumlaşması 18. yüzyılın son çeyreğinden itibaren ve asıl olarak da 19. yüzyılda gerçekleşmişse de, Batı'nın Doğu'ya ilgisinin ve Doğu hakkındaki muhayyilenin oluşumu Doğu ile Batı'nın varlığı kadar eskidir.⁴⁵ Ontolojik farkındalığın belirlenmesine yönelik girişimler, yani bizim bugün Said'yen anlamda kullandığımız oryantalizm kelimesinin çağrışımının tarihi ise oldukça yenidir. Fakat bu farklılığın günümüz dünyasında ortaya çıkan, belirgin ve katı çizgilerle ayrılmış kimliklere, coğrafyalara ve inançlara işaret ettiğini söylememiz de oldukça güçtür.

⁴² MacKeinze, Age., s.8.

⁴³ Mustafa Sıbai, **Müşterekler ve Hedefleri**, İstanbul: Sinan Yayınevi, 1971, s.15.

⁴⁴ Derin, Age., s.18.

⁴⁵ Bulut, **Oryantalizmin Kısa Tarihi**, s.14.

Aksine bu çatışma ve farklılığın ifade edilmesi, modern bir fenomen olmaktan ziyade, kökü geçmişte olan bir zihniyetin yansımalarıdır. Batı'nın kendisini İslam üzerinden tanımlaması tam da bu zihni yansımaların tarihsel sürekliliğine işaret etmesi açısından oldukça önemlidir. Özellikle Batı'da yerleşik bir söylem halini alan ve hemen her zeminde gözlemlenen negatif Müslüman imajının kökleri tarihsel olarak Haçlılara kadar geri götürülebilir.⁴⁶

Oryantalistlerin sistemleştirdikleri ve açıkladıkları anlamda, Doğu ve Batı farklılığının tarihsel temelleri kavramsal şekillenışı, Eski Yunan toplumuna kadar götürülebilir.⁴⁷ İlyada destanındaki Asya İmajı ve Grek olmayan Asya fikri bu şekillenişin ilk kaynakları olarak karşımıza çıkmaktadır. Kadim dünyada Doğu Batı karşıtlığının şimdiki anlamda bir karşılığı olmasa da Doğu Batı kırılmasının belirli bir tarihsel-siyasi sebepleri vardır.⁴⁸ Bu tarihsel sebeplerin başında İslam'ın ortaya çıkışı ve Hristiyanlığın İslam dinini yeni bir meydan okuma olarak algılaması gelmektedir. Oryantalizm tarihinin ilk dönemleri Hristiyan Batı ile Müslüman Doğu dünyası arasındaki dini ve ideolojik bir çarpışmanın tarihi olarak okunabileceği iddiası bu noktada önemlidir. M. Hamdi Zakzuk'a göre:

*Oryantalizm, Doğu medeniyeti ve inançlarını öğrenmeyi sağlayan Doğu dillerini bilme üzerine kurulduğuna göre, misyonerlikle bu noktada birleşiyor, çünkü misyonerlik de Hristiyanlaştırmak istediği kimselerin dinlerini bilmeyi zorunlu görüyor. Nitekim 13. yüzyıl misyonerlerinde Müslümanların dinlerini öğrenmenin gerekli olduğuna ilişkin tam bir kanaat vardı. Kendilerince Müslümanları Hristiyanlaştırma çabalarının başarıyla sonuçlanması buna bağlıydı. Daha sonra uygulama alanına konulan bu kanaat, oryantalizmin gelişmesinde önemli bir rol oynadı. O dönemlerde oryantalizmi misyonerlikten veya genel anlamıyla dini faktörlerden ayırt etmek kolay değildi. Çünkü oryantalizmin doğuşunda dini faktör ilk sırada yer alıyordu.*⁴⁹

Zakzuk'un da ifade ettiği gibi oryantalizmin sistematik bir disiplin olarak ele alınmasından önce yapılan çalışmalar belirli bir teo-politik yönelimi de içerisinde taşıyordu.

⁴⁶ Ali Murat Yel, "Mutual Perceptions of Islam and the West", **European Journal of Economic and Political Studies**, Vol.3, No. Spe. Issue (Oct. 2010), s.10., Özellikle Batı'da yerleşik olan negatif Müslüman imajı ifadesini kullanmaktaki amacımız İslam'ın çoğunluğun dini olduğu ülkelerde de bir nefret ve korku nesnesi olduğuna yönelik belirtilerin ve çalışmaların var olmasıdır. Self-orientalism ve yerli İslamofobia kavramları bu konunun çeşitliliğini göstermesi açısından önemlidir. İlerleyen bölümlerde konuya dair yapılan çalışmaların içeriği konu edinilecektir.

⁴⁷ Arlı, Age., s.16.

⁴⁸ Arlı, Age., s.17.

⁴⁹ M. Hamdi Zakzuk, **Oryantalizm veya Medeniyet Hesaplaşmasının Arka Planı**, Abdülaziz Hatip (çev.), İzmir: Işık Yayınları, 1993, s.11.

17 ve 18. yüzyıldaki gelişmeler bir bilme ihtiyacını doğurdu. Avrupalılar yeni ve farklı dünyaları keşfetmek ve neticede işgal etmek için artık hazırlardı. Oryantalizm isimli disiplin tam da bu ihtiyaçların gerçekleştirilmesi adına ihdas edilmiş bir disiplin olarak ortaya çıkmıştır.⁵⁰ İbrahim Kalın'ın ifadelerinden de anlaşılacağı üzere sözü edilen disiplinin salt bir epistemolojik kaygıyla değil, sosyo-politik bir amacın teminine yönelik de işlevselleştirildiğini görmekteyiz. Hristiyan Batı'da resmi biçimiyle Şarkiyatçılığın 1312'de Viyana'da toplanan Kilise Şurasında alına kararlar gereği çeşitli üniversitelere “Arapça, Yunanca, Süryanice, İbranice” kürsülerinin kurulmasıyla birlikte başladığı varsayılmaktadır. Bu tarihlerden önce Hristiyan Batı'nın İslam'a olan ilgisi akademik olmayan bir saikle incelenmiş, dinlerine meydan okuyan bir topluluğun inançlarını araştırmalarının kaçınılmazlığı ile çeşitli çalışmalar yapılmıştır.

Oryantalist çalışmaların çeşitli dönemleri göz önünde bulundurulduğunda, sözü edilen çalışmaların yapılmasının farklı bir unsura bağlı olarak ortaya çıktığını görmekteyiz. Bu, eski Yunan döneminde coğrafya ve kimlik iken, İslam'ın ilk dönemlerinde din olmuş, modernliğin entelektüel düzeydeki siyasi yansımaları olan modernizasyon aşamasında ise politik bir unsur olmuştur. Ya da aşağıda ifade edeceğimiz üzere çeşitli unsurların müşterek bir belirleyen olduğu çalışma dönemleri olmuştur. Oryantalizmin bir disiplin ve sistemli bir birikim olarak ortaya çıkıp farklı amaçları gerçekleştirmeye yönelik girişimlerin teminini tesis eden unsurlar şu şekilde açıklanabilir.

⁵⁰ İbrahim Kalın, **İslam Ve Batı**, 2. Basım, İstanbul: İsam Yayınları, 2007, s.117.

1.3. ORYANTALİZM DİSİPLİNİN ORTAYA ÇIKMASINDAKİ FAKTÖRLER

Oryantalizm disiplinin ortaya çıkmasında çeşitli faktörlerin etkisi olmuştur. Bir disiplin olarak kendi sistemini oluşturan Oryantalizm, dini, ticari, ilmi, siyasi ve ontolojik faktörlerin etkisiyle şekillendirilmiştir. Mustafa Sıbai'nin Müsteşrikler ve Hedefleri adlı eserinde ortaya koyduğu etkenler temel alınarak, oryantalizmin ortaya çıkmasında etken olan nedenler ayrıntılı biçimde açıklanmaya çalışılacaktır.

Dini Faktör:

Batılıları oryantalizm disiplini ihdas etmeye yönelten sebeplerin başında din olgusu gelmektedir. Pre-modern dönemde oryantalist çalışmalar genellikle teoloji alanında yapılmış, söz konusu bu çalışmalar Hristiyanlık misyonu etrafında şekillenmiştir. Teolojik çalışmaların ağırlığı 18. yüzyıl'a kadar sürmüştür, ancak bu dönemde teolojinin söz konusu baskınlığı ortadan kalkmıştır.⁵¹ Şarkiyatçılık rahiplerle başlamış ve zaman içerisinde farklı meslek gruplarınca sürdürülmüştür. Katolik Kilisesi, hem Haçlı seferleri sırasında hem de sonrasında 'Doğu' olarak işaretlenen ötekinin tanımlanmasının önderi konumdaydı. Rönesans ve Aydınlanma dönemlerinde bile (seküler ontoloji ve pozitif hukukun gelişimi sırasında dahi) bu etki metafiziksel kökeni (Hristiyan geleneği) itibariyle aynı kalmıştır.⁵² Mustafa Sıbai, rahiplerce yürütülen çalışmaların amacını şu şekilde ifade etmiştir: "bunların gayeleri İslam'ın etrafında şüphe toplayarak hakikatleri değiştirmek, rahiplerin tesirleri altında kalan milletlere, İslam'ın bu kadar yayılmaya değmez bir din olduğunu, Müslümanların, vahşi, hırsız ve kan dökmeyi seven bir millet olduğunu, dinlerinin ruhi yükselişten uzak, cinsi duyguları teşvik eden bir din olduğunu göstermektir."⁵³ İslam hem bir rakip, hem de gelişmeyi engelleyecek bütün olumsuzlukları içerisinde barındıran bir din olarak tasavvur edilmiştir.

⁵¹ Urs App, *The Birth Of Orientalism*, Philadelphia: University Of Pennsylvania Press, 2010, Preface.

⁵² Arlı, Age., s.18.

⁵³ Sıbai, Age., s.17.

İslam'ın ilk çağlarından itibaren farklı ülkelere yayılması ve Müslümanların sayıca artması, Batılı bilgin ve din adamlarını İslam'ı incelemeye sevk etmiştir.⁵⁴ Fakat Hristiyan din ve bilim insanları, İslam'ı Hristiyanlığın sapkın bir yorumu olarak değerlendirmiş, söz konusu çalışmalar da bu apriori bilgi ışığında geliştirilmiştir. Bu zihinsel önyargıların kılavuzluğunda İslam hakkında yapılan çalışmalar, onun esaslı ve özgün bir muhtevaya sahip olmadığı tezini kuvvetlendirecek argümanlar tarafından desteklenmiştir. Bu tezi dile getirenler, İslam'ın orijinal bir din olmaktan ziyade Yahudi ve Hristiyan öğelerin bir sentezi olduğu kanaatini dile getirmişlerdir. Batı/Hristiyan toplumlarının önceleri öğrenme ve savunma amacıyla yaklaştıkları İslam dini, özellikle 19. yüzyılda siyasi bir rakip olmasının yanı sıra medenileştirilmesi gereken bir öteki konumunda görülmüştür. Sömürgeciliğin zirve yaptığı bu dönemde, İslam'a yönelik olumsuz algılar sıcaklığını korumuş, birçok İslam ülkesi sömürgeci güçler tarafından işgal edilmiştir. İslam'ın doğuşu ve yayılışı döneminde metin düzeyinde vücut bulan savunmalar daha çok bir meydan okuma amacıyla geliştirilmişken, 19. yüzyılda Batı sömürgeciliğinin gelişimine paralel olarak bu savunma yerini siyasi meydan okumaya ve irredentist bir politikaya bırakmıştır.⁵⁵ Başta rahipler eliyle başlayan ve misyonerlik faaliyetleriyle işlevselleşen çalışmalar, zamanla yerini farklı formlara bırakmış ve devamlılığını sağlamıştır. Nihai noktada oryantalist çalışmaların muharrik gücünü din unsuru oluşturmuş, zamanla farklı dürtüler de çalışmaların seyrini belirlemede etkili olmuştur.

Ticari Faktör:

Haçlı seferleri Batı'nın Doğu ülkelerine ilk koloni kurma çabasıdır. Büyük İskender Asya içlerinde Hindistan'a kadar ilerlemişti fakat bu durum, yalnızca Avrupa'nın sınırını Asya topraklarında genişletmişti. Haçlı seferleri ile Avrupa, ilk kez

⁵⁴ Derin, Age., s.32.

⁵⁵ Ahmet Davutoğlu, "İslam Dünyasının Siyasi Dönüşümü: Dönemlendirme ve Projeksiyon", **Divan, İlmi Araştırmalar**, Sayı.12 (2002), s.3., Davutoğlu'na göre, saldırgan retorik ve son derece yıkıcı askeri uygulamalarına rağmen Haçlı seferleri, İslam ve Hristiyan dünyaları arasındaki siyasi-kültürel ilişkiler bakımından daha çok savunmacı bir meydan okuma idi. Haçlılar bu yüzleşmenin her safhasında İslam'ın üstünlüğüne şahit olduktan sonra, Müslüman topraklardan geri çekilmek zorunda kaldılar. Aynı şekilde 13. yüzyılda başlayan ve 16. yüzyıl'da Hindistan'ın işgal edilmesine kadar süren Moğol istilası da, İslam medeniyetinin fiziki ve yazılı mirasını yok olma tehlikesiyle karşı karşıya bırakmıştır. Her ikisi de askeri nedenlerden kaynaklanan bu meydan okumalar İslam dünyasında medeniyetsel bir bunalıma yol açmamıştır. İslam medeniyetinin daha erken dönemlerde karşılaştığı bu iki tehdidin aksine, Avrupa'nın modern çağdaki meydan okuyuşu ve bunun sömürgecilik şeklindeki siyasi tezahürü ise medeniyetin bütün alanlarına yansıyan külli bir meydan okuma olmuştur. İslam medeniyeti ve diğer tüm geleneksel medeniyetler bu külli meydan okuma karşısında ciddi bir çözümlemeyle karşı karşıya kalmıştır.

kendi sınırı olmayan bölgelerde, Asya içlerinde koloniler kurma başarısını göstermişlerdir.⁵⁶ Dini bir liderin çağrısıyla başlayan Haçlı seferleri, teolojik bir amacın gerçekleştirmenin yanı sıra politik, ticari, sosyal birtakım amaçların da gerçekleştirilmesinde doğrudan rol oynamıştır. Bu nedenle Haçlı seferlerini kolektif yönelimli bir dini hareket olarak yorumlamak mümkündür.

Batı, kapitalist modernleşme sürecini gerçekleştirme yolunda ilerlerken, önemli bir unsur olan pazar ihtiyacını gerçekleştirme adına doğu ülkelerini hammadde kaynağı olarak gördü. Bu gerçeklik, modern dönemde baskın bir rol oynadı ve kapitalist batı, sömürgecilik arayışına girdi. Misyonerler eliyle başlayan oryantalist çalışmalar, coğrafi keşiflerin gerçekleşmesiyle boyut değiştirdi. Misyoner çıkarlarla ticari çıkarlar 17. yüzyıl sırasında çakışmaya başladı. İngiltere, Fransa, Almanya, Portekiz, Hollanda ve İspanyalı kişiler Müslüman ve gayr-i Müslim topraklarda ticari şirketler kurmaya başladılar. Sürdürülen bu girişimlerde Müslüman ülkeler ana ilgi odağını oluşturuyordu.⁵⁷ Kültürel ve ticari geçişliliği arttıracak imkanların ortaya çıkması modern dönemlerden önce var olan ilişki biçimlerini de farklı bir forma büründürmüştür. Vasco da Gama tarafından 15. yüzyılda Hindistan'a deniz yolunun keşfi İngiliz, Fransız, Portekiz ve Hollanda imparatorluklarının dikkatini çekti. Ticaretin yeni alanlara taşınması için aralarında var olan rekabet bu yeni toprakların fethedilmesini de gerekli kılıyordu. Yeni cazibe merkezlerinin Moğol ve Osmanlı hâkimiyeti altında olması, İslam'a dair yerleşik algı ve merakı da canlı tutuyordu.

Sömürgeciliğin izlerini en net biçimde görebileceğimiz kurumsal yapı, İngiliz hâkimiyetindeki Doğu Hindistan Şirketi grubudur. Doğu Hindistan Şirketi bu anlamda hem ticari hem de siyasi amaçların gerçekleştirilmesine aracılık etti. Şirketin yöneticilerinin doğrudan oryantalist ve sömürge görevlileri olması da meselenin bu yönünün anlaşılmasına katkı sunmaktadır.⁵⁸ Hindistan'ı işgal eden ve orada kalıcı olmaya odaklanan İngiliz sömürge güçleri, Hindistan'ı medenileştirme misyonuyla hareket ettiklerini onlara kabul ettirmeye çalışmışlardır. Modern Batı bu yönüyle salt kültürel geçişliliği tesis eden bir çabadan ziyade, komplike ve sofistike bir tarz-ı siyaset

⁵⁶ Bulut, **Oryantalizmin Kısa Tarihi**, s.33.

⁵⁷ Asaf Hüseyin, **Oryantalizmin İdeolojisi**, Age., s.18.

⁵⁸ Derin, Age., s.34,

izlemiştir. Yukarıda ifade ettiğimiz gibi oryantalist çalışmaların itici güçleri zaman zaman farklılık ve ortaklık arz edebiliyordu. Yani söz konusu çalışmalar, salt ticari amaçla yapılmıyordu; yapılan bu çalışmalar nihayetinde önceden kararlaştırılmış bir amacın gerçekleştirilmesine hizmet ediyordu. Said'e göre:

Yıllar süren emperyal yayılma sırasında Avrupa kültürünün merkezinde, önüne geçilemeyen ve aralıksız bir Avrupa merkezilik yatmıştır. Bu süreç, deneyimleri, toprakları, insanları, tarihleri çoğaltıyor, inceliyor, sınıflandırıyor, doğruluyor ve Calder'in söylediği gibi, "Avrupalı işadamına büyük plan yapma olasılığı tanıyordu."⁵⁹

Ortadoğu'da sömürgeciliğin zayıflaması, oryantalist çalışmaların da ciddi bir güç yitimi yaşamasını beraberinde getirdi. 2. dünya savaşından sonra Amerika'nın önemli bir güç olarak dünya siyaset sahnesine çıkışı, üniversitelerin içerisinde çeşitli kürsü ve araştırma merkezlerinin kurulmasına imkan sağladı. 1951'de Sosyal Bilimler Araştırma Konseyi (Social Science Research Council) bir "Orta ve Yakın Doğu Komitesi" oluşturdu. Bu komite daha sonra Joint Committies the American Council of Learned Societies ile birleşerek Orta Doğu konusundaki araştırmaları desteklemeye başladı.⁶⁰ Daha sonra burada yetişen ve araştırmalarda etkin olan Oryantalistler, Amerika'nın bölgede edineceği siyasi ve ekonomik ayrıcalığı konumlandırmada etkin olmuş, yenedünya düzeninin kurulmasında rol oynamışlardır.

İlmi Faktör:

Antropolog, sosyolog, tarihçi yahut dilbilimci olsun, özel yahut genel bir açıdan Şark'ı öğreten, yazıya döken, yahut araştıran kimse Şarkiyatçıdır ve yaptığı iş Şarkiyattır diyordu Said Orientalism adlı eserinde. Tüm meslek gruplarının belirli ve kabul edilen anlamıyla Şark denen coğrafyayı incelemesi, belirli birtakım ilmi nedenlerle gerçekleşiyordu. Bu çalışmaların nesnesi olan Doğu, hem bir kültürel öteki hem de zamanla kendi değerler sistemine meydan okuyan bir dinin mekansal merkeziydi. Bu nedenle kendisi hakkında yoğun ve kapsamlı bilgi üretilmesi de bir mecburiyet halini alıyordu.

⁵⁹Edward Said, **Kültür ve Emperyalizm**, Necmiye Alpay (çev.), 3. Basım, İstanbul: Hill Yayınları, 2010, s.334.

⁶⁰ Asaf Hüseyin, Age., s.29.

Küreselleşme sürecinin yoğun biçimde hissedildiği modern dönemler, her anlamda geçişliliğin arttığı zaman dilimleri idi. Avrupalıların Doğu ülkelerindeki ekonomik ve siyasi çıkarlarına paralel olarak kültür, dil ve din gibi unsurların da öğrenilmesi gerekiyordu. Bu da İslam ve Doğu hakkındaki ilgilerin yeniden yoğunlaşması anlamına geliyordu. Bu merakın giderilmesi adına, Cambridge (1632) ve Oxford'da Arap araştırmaları kürsüleri kuruldu.⁶¹ Bu, ötekini tanıma ve tüm yönleriyle bilme ihtiyacını giderme adına çeşitli kurumların oluşturulmasını gerekli kıldı. Daha önce seyyahlar, tüccarlar ve rahipler eliyle yürütülen çalışmalar oldukça amatör ve yetersizdi. Tüm bu çalışmaların daha düzenli yapılması 18. yüzyılın sonunun beklemek zorundaydı. Başta İngiltere ve Fransa olmak üzere Avrupa'nın hemen her yerinde oryantalist çalışmaların kurumsallaşması teşvik ediliyordu. Bu çalışmaların akademik ayağı sayılabilecek yönü Fransa'da Berthelémy d'Herbelot de Molainville's'in Biblioth  que orientale'i yayınlamasıyla başlamıştır. Bilimsel oryantalizm olarak adlandırılabilen dönem ise Silvestre de Sacy'nin 1795'te Paris'te Ecoles Des Languages Orientales'i kurması ile başladığı düşünülmektedir. Doğu Hindistan Şirketi'nin Hindistan'daki hamisi İngiltere'nin çalışmaları ise bu kurumun temaslarıyla şekillenmiştir. Öncelikle Hindistan'da başlayan çalışmalar Bengal gibi ülkelerde de etkisini göstermiştir. İngiltere'nin girişimleriyle bölgeye matbaa getirilmiş ve çalışmaların hızlandırılması sağlanmıştır. 1783'te Oriental College, 1792'de Sanskrit College, 1784'de ise Asiatic Society⁶² gibi kurumların tesis edilmesiyle İngiltere'nin bölgedeki çalışmaları sürdürülmüştür. İngiltere ve Fransa'nın yanı sıra Macaristan, İtalya, Hollanda gibi Avrupa ülkelerinde oryantalist çalışmalara olan ilgileri yoğun biçimde devam etmiştir. Fakat bu kurumsallaşmaların salt bilgi edinme amacının gerçekleştirilmesine yönelik olmadığı tarihsel olgularla sabittir. Napolyon'un Mısır'ı fethi sırasında pek çok ilim adamını yanında götürdüğü ve Mısır üzerine 23 ciltlik bir kitap yazdırdığı bilgisi de bu yönüyle düşünüldüğünde hiç şaşırtıcı değil.⁶³ Benzer bir biçimde İngiltere'nin East India Company adlı şirketi bölgedeki oryantalistlerin sıkı temasta olduğu ve zaman zaman beraber çalıştıkları bir mekân olmuştur.

⁶¹ Hüseyin, Age., s.17.

⁶² Macfie, Age., s.29- 34.

⁶³ Macfie, Age., s.19.

Napolyon'un Mısır'a gelişi kendi ifadeleriyle bir toplumu barbarlıktan kurtarmak ve medeni bir konuma yükseltmektir. Modern dönem sömürgecilğin meşruiyetini tesis eden en önemli dayanak medenileştirme misyonu olarak göze çarpmaktadır. Bu misyon politik temsil makamları ve aydınlar tarafından da içselleştirilmiştir. Said'in ifade ettiği gibi:

Emperyalizmin Hindistan yaşamını durmadan kötü yönde etkileyip çarpıttığı ve İngiliz ihtiyaçlarından ve alışkanlıklarından beslenmiş Hindistan ekonomisinin bağımsızlıktan yıllar sonra bile bunun sonuçlarına katlanmayı sürdürdüğü görüşü var. Bazı İngiliz aydınları, politik simaları ve tarihçileri ise, bunun tersine –Süveyş, Aden ve Hindistan'la simgelenen- imparatorluğu bırakmanın hem İngiltere hem de “yerliler” için kötü olduğuna, iki tarafın da o vakitten bu yana her yönden kötüye gittiğine inanıyor.⁶⁴

Bu politik yöntem, Batı'nın modern dönem boyunca sömürgecilik yarışında kullandığı en tartışmalı metot olmuş ve post-kolonyal düşün tarafından yoğun bir eleştiriye tabi tutulmuştur. Batı ve İslam arasındaki ilmi yönelimlerin tarihi daimi surette çatışma ekseninde gelişmemiş, sınırlı bir zaman diliminde de olsa kültürel bir tanışmaya imkan tanımıştır. Bu kültürel tecrübelerin en önemlisi Endülüs'tür. Endülüs, hem bir arada yaşama (convivencia) tecrübesi hem de İslami kültürel çoğulculuğun sosyo-politik anlamdaki en önemli örneklerindendir. İslam'ın muayyen bir kültürel kimlik formunu emretmemesi⁶⁵, bu çoğulcu ve kültürel açıdan zengin dünyayı farklılıklara açık tutmuştur. Farklılıkların herhangi bir dayatıcı kimliğe maruz bırakılmaması ve monolitik bir yaşam tarzına izin vermemesi Hristiyan ve Yahudi bilginlerin de Endülüs'e gelmelerinde etkili olmuştur. Montogomary Watt ve Pierre Cachia'nın ifade ettiği üzere:

Irak, Suriye ve Mısır'da onların hakimiyetleri altında giren halklar asırlar boyunca üstün seviyeli maddi ve entelektüel kültürün hazzını tatmaktaydılar. Bu entelektüel kültür, Yunan felsefesini ve ona dayanan Hristiyan teolojisini de kapsamaktaydı. Bununla birlikte vakada görülen, yeni İslam medeniyetine yön veren Arapların kültürüydü ve eski daha üstün kültürün en yetkin unsurları da bu yeni kültürlere dahil edilmişti.⁶⁶

⁶⁴ Edward Said, **Kültür ve Emperyalizm**, ss.214- 215. Aktaran: J. B. Kelly, **Arabia, The Gulf and The West**, Londra: Weidenfeld and Nicholson, 1980.

⁶⁵ İbrahim Kalın, **Akıl ve Erdem, Türkiye'nin Toplumsal Muhayyilesi**, İstanbul: Küre Yayınları, 2013, s.219.

⁶⁶ Montogomary Watt, ve Pierre Cachia, **Endülüs Tarihi**, Cumhur Ersin Adıgüzel ve Qiyas Şükürov (çev.), İstanbul: Küre Yayınları, 2012, s.174. Yazarlar burada Endülüs siyasi ve sosyal tecrübesini inşa eden temel Müslüman unsurun Arap olduğunu ve Endülüs'ü ziyaret eden Müslüman olmayanların oralardaki eski Yunan ve Hristiyan entelektüel birikimden istifade etmek istemelerini konu edinmişlerdir. Bu da hem bir kültürel geçişliliği hem de ilmi bir müzakereyi temin ediyordu. Fakat bu tecrübe, İslam'ın 1492'de reconquista (yeniden fetih) hareketiyle Endülüsten silinişiyle kesintiye uğramıştır.

Oryantalist çalışmaların ilmi açıdan önem kazanmasını sağlayan bir diğer durum da Batı'nın yaşadığı medeniyet geriliminin, Doğu dünyasını yaşanabilir bir yer olarak düşünmesine imkân sağlamasıdır. 19. yüzyılda yaşanan 'Endüstriyel Devrim'in yarattığı sıkıntılardan kaçmak isteyen Batılı romantiklerin, Doğu'yu bozulmamış ve özgün bir coğrafya olarak düşünmeleri, birçok oryantalistin Doğu'yu yerinde görmek istemesiyle neticelenmiştir. Doğu, Romantikler için endüstriyel devrimin tahribatlarından kaçacak ve sığınılacak bir liman olarak görülmüştür. Doğu bu devrimin tesir etmediği bir kaçış noktasıydı, bir "topya" idi adeta.⁶⁷

Oryantalist geleneğin Said'yen anlamdaki teşekkülünde, Batı'lı burjuvazi ve aristokrasinin de önemli katkıları olmuştur. Doğu ve İşlam'ı merak eden bu sosyal grupların mensupları, ziyaret ettikleri coğrafya ve kültürleri çeşitli yönleriyle aktarmışlardır. Fakat bu aktarım, rasyonel, sistemli ve doğru olmaktan ziyade birtakım stereotiplerin ve önyargıların oluşmasında etki sahibi olmuştur. İşlam Medeniyetini yerinde gören aristokrat ve Batı'lı zengin elitler, sonraları Avrupa'da popüler olarak tüketilecek fantezi ve imgelerin egemen olduğu bir edebi literatürün oluşmasında birinci dereceden rol oynamışlardır.⁶⁸ Popüler bir tüketim nesnesi halen gelen İşlam ve Doğu, fantastik ve mitsel bir erveden istekli kamusal dinleyicilere aktarılmıştır. Söz konusu gezilerin ürünü olan seyahatname ve edebi türler Avrupa'nın olumsuz İşlam algısının köklerini büyük oranda belirleyen Haçlı zihniyetinin de önemli lde takipçisi olmuştur.

-Siyasi Faktör:

İşlam/Doğu Batı ilişkisi bu iki entitenin varlığı kadar eskidir. Bu iki yapının birbirlerine temas edişleri, günümüze kadar farklı gerekçelerle de olsa süregelmiştir. İşlam dünyası Batı'nın meydan okumalarına karşı ciddi bir reaksiyon gösteremediği zamanlarda, yıkıcı ve etkili bir tahribatla karşı karşıya kalmıştır. İşlam ve bir bütün olarak Doğu coğrafyasında, Batı dünyasının modern dönemdeki meydan okumasının en önemli etkisi kendisini epistemolojik ve ontolojik bir krizle dışa vurmuştur. Bu kültürel

⁶⁷ Semra Germener ve Zeynep İnanur, **Orientalism and Turkey**, The Turkish Cultural Foundation, 1989, s.21.

⁶⁸ Chris Allen, **Islamophobia**, England: Ashgate Publishing Company, 2010, ss.29-30.

anlamda ümitsiz siyasi anlamda da çıkış yolları arayan bir politik arayışı beraberinde getirmiştir. İbrahim Kalın'a göre:

Modern Avrupa'nın dünyanın yeni merkezi olarak ortaya çıkışı, farklı ama birbiriyle irtibatlı iki tarihin de doğmasına neden olmuştur. Modernite adını verdiğimiz yeni evren tasavvuru ve siyasi düzen, Avrupa-Batı ve İslam dünyası için farklı süreçleri ifade eder. Modernite Avrupa merkezli bir küresel sistemin kurulmasını işaret ederken; İslam dünyası, Hindistan, Afrika yahut Çin gibi Avrupalı olmayan toplumlar için sistemin dışına itilme, marjinalleştirilme ve son tahlilde fiilen işgal ve sömürüye uğrama anlamına gelir. 18. yüzyılın ikinci yarısında ivme kazanan ve günümüze kadar devam eden "Batı'nın yükselişi", Batılı olmayan toplumların modernleşmesinden çok, sömürgecilikle çatışma, direniş, uzlaşma ve asimile olma gibi farklı ilişki biçimlerinin öne çıktığı bir süreci ifade eder. 1850'li yıllarda İstanbul'da yahut Kahire'de yaşayan sıradan insanlar için Avrupa (ve modernite) Kartezyen akılcılığı, bilimin üstünlüğü veya Fransız ihtilalinin "hürriyet, müsavat, uhuvvet" sloganları değil, Avrupalı askerlerin Müslüman topraklara ayak basması anlamına geliyordu. Bunu kısa süre sonra kültür emperyalizmi izleyecektir.⁶⁹

Davutoğlu'nun da ifade ettiği gibi İslam Dünyası'nın maruz kaldığı üç önemli meydan okumadan en ciddi ve tahrip gücü en yüksek olanı, modern dönemde Avrupa'nın geçirdiği sosyo-kültürel dönüşümün Batı-dışı toplumlardaki siyasi/entelektüel tahrip gücünün yüksek olmasıdır. Modernliğin Avrupa-merkezci algılanışı, ötekinin kendine özgü bir biçimde de olsa modernleşmesine izin vermeyen, dolayısıyla moderniteyi kendisi dışında oluşmuş tarihsel imkanları kullanmaktan mahrum bırakan bir kavrayışa yol açmıştır.⁷⁰ Modern Avrupa'nın sömürgeci siyaset anlayışı onun Batı-dışı toplumlardaki kimlik ve algılanışına da önemli bir etki yapmıştır.

İkinci dünya savaşından sonra İslam'ın siyasal alandaki etkinliği, süregelen çalışmaların niteliğinde önemli bir değişiklik meydana getirdi. 1980'li yılların başından itibaren öncülüğünü E. Mortimer, D. Pipes, J. Esposito, M. Ruthven, E. Sivan, R. Dekmejian ve M. Watt gibi İslam dünyası üzerine yaptıkları çalışmalarla şöhret kazanmış akademisyenlerin yaptığı, gazetecilik üslubuyla karışık bir tarzda kaleme alınmış çok sayıda kitap yayınlandı. Yeni kavramsallaştırmalar, tasnifler, metodolojik aygıtlar ve bol miktarda araştırma merkezleri oluşturuldu.⁷¹ Bu merkezlerdeki epistemolojik süreç, hemen her alanda karşımıza çıkan ontolojik ayrım probleminden

⁶⁹ Kalın, **İslam ve Batı**, s.109.

⁷⁰ Ahmet Çiğdem, **Bir İmkan Olarak Modernite, Weber ve Habermas**, 4. Basım, İstanbul: İletişim Yayınları, 2012, s.82.

⁷¹ Ahmet Davutoğlu, "Medeniyetlerin Ben İdraki", **Divan, İlmi Araştırmalar**, Sayı.3 (1997), s.5.

ötürü, belirli bir eksikliği ve taraflılığı yansıtıyordu. Burada yapılan çalışmalar, Sovyetlerin çöküşü ile birlikte ivme kazanan İslam tehdidi kavramsallaştırması ile birlikte daha politik muhtevalı, daha kategorik ve dışlayıcı bir üsluba yönelmiştir.⁷² İslam'ın siyasi veçhesini inceleme adına yapılan çalışmalar akademik etikten uzak olduğu gibi herhangi bir objektifliği de gözetmiyordu. Bu çalışmaların özellikle Soğuk Savaş sürecinde objektif olmayışı Davutoğlu tarafından şu şekilde izah edilmektedir:

Bir tehdit analizi çerçevesinde yaygınlaşan ve kimi zaman kısır bir sembolizmin kısılcına takılıp kalan bu çalışmalar, İslam medeniyetinin özgün, objektif ve kapsamlı bir şekilde araştırılmasını imkansız kıldı. Bu tür çalışmaların odağındaki uyanışın iç siyasi yapıları ve uluslar arası sistemi ne şekilde etkileyebileceğine ve bu olgudan nasıl istifade edilebileceğine yönelik sorular olması dolayısıyla, pragmatik kullanımı olan önyargılı tanımlamalar, tasnifler, genellemeler ve basitleştirmeler ortaya çıktı. Bu kategorik tasniflerin dayandığı metodolojik temel, medeniyet dönüşümü ile ilgili çok boyutlu bir sürecin anlaşılmasından çok, stratejik ve politik tavır alışı zemin teşkil edecek anlık durum tespitleri yapmayı hedefliyordu. Bu çerçevede üretilen fundamentalist, radikal ve siyasal İslam gibi tasnifler, anlık politik kullanımlarda, kullananlara politik bir fayda sağlamışsa da uzun dönemli değişimi anlamlandırmada yetersiz kalmışlardır, çünkü oluşturulan bu kavramlarla ne açık ve objektif bir tanımlama alanı, ne de tutarlı bir kriterler bütünü oluşturabilmişlerdir.⁷³

İslam'ın doğuşunda ve ilk dönemlerinde var olan metin düzeyli saldırı ve eleştiriler, modern dönemde yerini siyasi bir tavır alışı bırakmış, bu tavır da metodolojik tarafsızlık ilkesini gözetmekten imtina etmiştir. Özellikle siyasi tavır alışın yoğun olduğu Soğuk Savaş döneminde, İslam'a dair var olan endişeler yerini korkuya bırakmış, bu korkunun algısal zeminini de medya araçları ve politik aktörler tesis etmişlerdir. Akbar Ahmed'in de ifade ettiği gibi Müslümanlar, 90'lı yılların başında "suçlu bir kültür" ün mensupları olarak etiketlenmiş ve Batı medyasında bu metinsellik içerisinde serbest bir biçimde işlenmiştir.⁷⁴ Batı'nın Doğu'yu ve İslam'ı olgusal ve reel olandan hareketle değil de, muhayyiledeki algıyla tasvir etmesi, Ahmed'e göre, bir paranoya ve zihinsel hastalığın dışavurumlarıdır.⁷⁵

⁷² Davutoğlu, Agm., s.5.

⁷³ Davutoğlu, Agm., s.6.

⁷⁴ Akbar Ahmed, **Postmodernism and İslam, Predicament and Promise**, London and Newyork: Routledge, 1992, s.2.

⁷⁵ Akbar Ahmed, "Mental illness, İslam or revenge?: Understanding terrorism from the Navy Yard to Pakistan to Kenya", **Washington Post**, 16 Eylül 2013. Ahmed bu makalesinde, Batı medyasının İslam dünyasında meydana gelen saldırı ve bombalamaları "terörist" eylem olarak yorumlayıp, bunu da bir dinle ilişkilendirerek cover ettiğini ifade etmektedir. Örneğin Pakistan'da ya da Irak'ta meydana gelen herhangi bir silahlı eylem, doğrudan terör eylemi olarak yorumlanırken aynı tür eylemin bir Batılı tarafından yapıldığında söz konusu etiketlenmeye maruz kalmadığını görülmektedir. Benzer reaksiyonların herhangi bir dinle ilişkilendirilerek Batı medyasında sunulması, Ahmed'in

Ontolojik Faktör:

Oryantalizmin akademik bir disiplin olarak kurumsallaşması her ne kadar 19. yüzyılda gerçekleşmişse de Batı'nın Doğu'ya olan ilgisinin tarihi ve Doğu hakkındaki muhayyilesinin oluşum süreci Doğu ile Batı'nın varlığı kadar eskidir. Dolayısıyla Batı'nın Doğu'ya ilişkin muhayyilesini belirleyen özellikler Doğu ile Batı arasındaki ayrımdaya yatar.⁷⁶ Said Doğu İle Batı arasındaki epistemolojik ve ontolojik farktan söz etmiştir. Aralarında ozanların, romancıların, felsefecilerin, siyaset kuramcılarının, iktisatçıların, imparatorluk yöneticilerinin de olduğu kalabalık bir yazar topluluğu, Şark'a, Şark'ın insanına, törelerine, "aklına", yazgısına vb. ilişkin kuramları, destanları, romanları, toplum betimlemelerini, siyasal kayıtları işleyip inceltirken, Doğu ile Batı arasındaki temel ayrımı başlangıç noktası saymışlardır.⁷⁷ Bu ayrım, en temel toplumsal göstergeler aracılığıyla değil de belirli ve monolitik birtakım kategoriler tarafından belirlenmiştir. Söz konusu belirlenim, herhangi bir tarafsızlığı temin etmediği gibi Doğu ve Batı coğrafyalarını ılelebet uzlaşmayacak mekanlar olarak düşünmüştür. Rudyard Kipling'in ifade ettiğı gibi: Doğu doğudur, Batı da batıdır ve bu ikisi asla birleşmeyecektir.

Bu ontolojik fark modern öncesi dönemlerde dinsel kimliğin ayırt edici unsur olması ile belirleniyorken, modern dönemde sanayi, teknoloji, endüstrileşme gibi göstergelerle ifade edilmektedir. Batı, nihai kertede kendisini tanımlayacak ve farklılığını teyit edecek bir ötekiye ihtiyaç duyuyordu ve bu Doğu idi. Hilmi Yavuz'a göre:

Avrupa düşüncesinin ayırt edici, giderek belirleyici bir özelliğı var: giderek karşıtıni üretiyor. Batı'nın zihinsel geleneğıne bakınız. Bu gelenek düşüncelerin kendi karşıtlarını üreterek devam ediyor. Hiçbir düşünce, kendi karşıtı var olmadan yola devam edemiyor... Batı medeniyetinin temsil ettiğı ne varsa, ona karşıt olan her şeyi temsil eden Doğu'dur ya da Batı dışında kalan bütün kültürlerdir. Ve ilginçtir ki, Batı kendi karşıtı olarak konumlandığı Doğu ile verimli ve bereketli bir diyalojik ilişkiye girmek yerine, onu

eserlerinde dile getirdiğı bir olgudur. Çalışmamızın ilerleyen bölümlerinde Müslümanların medyatik temsili ile ilgili müstakil bir bölümde konu kapsamlı bir şekilde ele alınacaktır. Benzer bir yorum için bkz. Ali Murat Yel, "Mutual perceptions of Islam and the West", *European Journal of Economic and Political Studies*, 2010.

⁷⁶ Yücel Bulut, "Oryantalizm", *İslam Ansiklopedisi*, Cilt.33, ss.428-437.

⁷⁷ Said, *Şarkiyatçılık*, s.12.

*karşısına almayı tercih etmiş, kendi içinde dialogik'ini kurarken kendi dışındakilere Dogmatik akılla yaklaşmıştır.*⁷⁸

Avrupa'nın kendi dışında kalanları bir yabancı olarak ele alması, onlarla diyalektik ya da diyaloğa dayalı bir ilişki kurmaması, onları daimi surette ötekileştirmesine yol açmıştır. Öteki olarak kurulan yapı belirli bir özgünlüğü barındırmadığı gibi ontolojik farkındalığın beraberinde getirdiği eksikliği de bünyesinde barındırmıştır. Dolayısıyla oryantalizm: kendisini tamamıyla Şark ile -özelde de "İslam dünyası" ile- Batı'nın, iki ayrı ve tamamıyla farklı medeniyetler ya da varlıklar olarak ikilileştirmesine dayamıştır.⁷⁹ Bu ikilileşme ve farklılık, ontolojik olarak Batı'nın lehine bir farkındalığı işaret ediyordu. "Batılı toplumların, kültürlerin, dillerin ve zihniyetlerin, Doğulu olanlara üstün oldukları varsayılmaktaydı."⁸⁰

Modern kimliğin teolojik bir referans yerine seküler bir ontoloji ile belirlenmesi durumu, Avrupalı kimliğin kendisini ötekinden üstün görmesinde bugün Avrupamerkezcilik olarak adlandırılan ve eleştirilen bir merkezi referanslar sisteminin doğmasına neden olmuştur. Modern dönemdeki Batı hemen her yönüyle muasırı Doğu'dan daha ileride olduğu bir gelişmişlik düzeyine sahip olduğu iddiasındaydı. Avrupa merkezlik James Blaut'a göre şu iddialardan oluşmaktadır:

1. Kültürel evrimin Avrupa içinde (ve sadece orada M. Ö.) ilerlemesini görmek doğal ve normaldir.
2. Avrupa'daki kültürel evrimin ana sebebi son kertede fikri ve manevi bir kuvvet veya faktördür; bir (sosyal ve teknolojik) icatçılık, rasyonellik, yenilikçilik ve erdem kaynağı.
3. Avrupa dışında kültürel ilerleme beklenmemelidir; orada norm durgunluk, gelenekçilik ve benzeri şeylerdir.
4. Avrupa dışında görülen ilerleme, Avrupa'da icat edilen hususiyetlerin Avrupa'dan yayılmasını yansıtmaktadır.⁸¹

⁷⁸ Hilmi Yavuz, **Modernleşme, Oryantalizm ve İslam**, 3. Basım, Ankara: Buke Yayınları, 2000, s.47.

⁷⁹ Lockman, Age., s.267.

⁸⁰ Lockman, Age., s.283.

⁸¹ J.M. Blaut: **1492: The Debate on Colonialism, Eurocentrism and History**, Trenton, NJ: Africa World Press, 1992, s. 7 Aktaran: Mustafa Özel, "İktisadi Oryantalizmin Sonu", **Divan, İlmi Araştırmalar**, Sayı.8 (2000), s.7.

Avrupamerkezciliğin eleştirisini daha kapsamlı yaptığı bir eserde Blaut, Avrupa'nın modern dönemde hemen her alanda üstünlüğü iddiasının kolonyal bir yayılma (diffusion) ile eş zamanlılığı olduğunu ortaya koymuştur. Blaut, Avrupamerkezciliği "sömürgecilerin dünya modeli" olarak kavramsallaştırmış, onu sadece belirli bir alanda etkinlik gösteren düşünce değil de sosyolojiden psikolojiye, felsefeden herhangi bir teoriye kadar üstün bir düşün biçimi şeklinde yorumlamıştır.⁸² Avrupamerkezci tarih yazımının ürettiği öteki, Batı tarafından "irrasyonel, akli geçmişte, feminen ve çocuksu olarak görülmüş, bu da Batı'ya ırksal bir üstünlük sağlamasının yanında onun Doğu'yu sömürgeleştirmesini de meşru bir zemine oturtmuştur."⁸³ Son tahlilde Avrupamerkezcilik, kolonizasyon politikalarını meşrulaştırma aracı olarak işlev görmüştür.

⁸² James. M. Blaut, **The Colonizer's Model of the World, Geographical Diffusionism and Eurocentric History**, New York / London: The Guilford Press, 1993, ss.10-11.

⁸³ Christina Klein, *Age*, s.10.

İKİNCİ BÖLÜM

2. ÖTEKİNİN ZİHİNSEL İNŞA SÜRECİ

Ontolojik bir farklılık olarak ele alındığında hemen her benliğin bir ötekisi vardır. Buradaki mesele ötekinin varlığının hangi motivasyonla belirlendiğidir. Uzun bir çalışma ve disiplinin ürünü olan oryantalist literatürün ürettiği öteki, Batı'nın kendi benliği ve özbilincinin farkındalığına imkân tanıyan bir kimlik olmasının yanı sıra zamanla köleleştirilmeye ve mahkûm edilmeye yarayan bir özbilincin de dışavurumudur. Dolayısıyla buradaki esas sorun “ötekinin varlığı ve ona karşı zaman zaman geliştirilen patolojik reflekslerde değildir; ötekinin yerinden edilmesinde ve büsbütün inkar edilmesinde gizlidir. Onun için artık biz ve ötekiler değil, biz ve düşmanlar vardır.”⁸⁴ Bu da özbilincin kendi üzerine düşünmesinin ve kendi kimliğini tahkim etmesinin önemli bir unsurudur.

Hegel, köle efendi diyalektiği olarak bilinen meşhur metnine, “Özbilinç bir başka Özbilinç var olduğu ölçüde ve ondan dolayı kendisi için var olur; yani o ancak kabul edilmiş varlık olarak vardır” cümlesiyle başlar.⁸⁵ Buradaki özbilinç varlığının ikamesi diğer bir özbilincin varlığında mümkündür. Bu da bir bilincin varoluşsal olarak bir ötekiye mecburi kılması gerçeğini ortaya çıkartmaktadır. Fakat öteki burada ele alındığı anlamıyla diyalojik bir varlık olmaktan ziyade, monodik ve dikotomik bir niteliğe sahiptir. Yani ötekinin içine kapalı olduğu ve karşılıklılığa dayanmadığı bir iletişim/iletişimsizlik türüdür bu. Eski Yunan’da barbar olarak kabul edilen Persler, Hristiyanlığın yeni bir din olan İslam’la karşılaşmasında sahte olan İslam ve Müslümanlar, 19. yüzyılda Avrupa tarihinin asli bir unsuru olmayan köleler, yüzyıllar boyunca yurtsuz yaşayan ve sistematik bir katliamın sonucu soykırıma tabi tutulan Yahudiler, soğuk savaş döneminde modern dünyanın açık, şeffaf ve demokratik

⁸⁴ Güliz Uluç, Age., s.39.

⁸⁵ G. F. Hegel, *The Phenomenology of Mind*, B. Ballie (çev.), Newyork: Torchbooks, 1967, s. 229 Aktaran: Yücel Bulut, *Oryantalizmin Kısa Tarihi*, İstanbul: Küre Yayınları, 2010, s. 11.

toplumuna karşıt kutupta yer alan Sovyetler ve 3. dünya ülkeleri, soğuk savaşın akabinde tek kutuplu dünyada Batı'ya ve onun savunduğu değerlere sahip olmayan Doğu'lular ve Müslümanlar bu dikotomik ve diyalektik ilişkinin tarafları olmuşlardır.

Oryantalist paradigmanın zihnindeki imgelem, ötekinin yeni bir biçimlendirilmeye maruz kalmasına neden olmuştur. Yani teki, salt kendi varlığı ve bilinciyle karşımızda duran değil, onu öteki olarak kurgulayan iktidar tarafından biçimlendirilen bir öznedir. Bu biçimlendirme ve belirleme hali, ötekini bir özne olarak ele almamızı da önemli derecede sorunlu kılmaktadır; zira buradaki öteki, özne pozisyonundan el ektirilmiş ve nesne olarak kabul edilmiştir. Onun kendine ve varlığına dair söyleyebileceği bir şey kalmamıştır.

Kendisi gibi olmayanın betimlenmesi ve onun analitik bir çerçevenin dışında tutulması Batı'nın kendi kimliğini oluşturmasına olanak sağlamıştır. Lacan'cı anlamda söyleyecek olursak “znenin ötekinin alanında oluşması tekrar karşımıza çıkar.”⁸⁶ Yani Batı kendi kimliğini kendisinde olanla değil de kendi dışında olan bir benlikle tanımlama ihtiyacı hissetmektedir. Kurucu dışarı olarak seçilen ve belirli bir benliğin kendisini kimliklendirmesine olanak tanıyan bu yapılandırma işlemi, benliğini oluşturmasına olanak sağlayan ötekini de kendisinde olmayan özelliklerle tanımlamıştır. Bu tanımlama işlemi aynı zamanda bir belirleme ve kurgulama işlemidir de. Bu nitelendirmeler belirli, olgusal ve reel olandan hareketle yapılan bir tanımlamayı içermediği gibi, varsayımların olgular tarafından desteklendiği zihinsel kategorilerin de yardımına ihtiyaç duymaktadır. Yani Batı kendi ötekisini ampirik veriler aracılığıyla değil de birtakım tarihsel imgelerle değerlendirme yoluna başvurmuştur. Bu da hem öteki ile ilişkiyi ketlemekte hem de onu yabancılaştıran bir unsur olarak ele alınmasına neden olmaktadır. Lacan'ın teyit ettiği ve J. A. Miller'in ifade ettiği gibi “kendisinin dışında kalan bir alana doğmuş, onun tarafından oluşturulan ve onun düzenine tabi olarak tanımlanan bir öznenin yabancılaşması”⁸⁷ söz konusudur. Yabancılaşmanın özneler arası bir durum haline gelmesi, sorunun çözümü anlamında oldukça önemli bir engel anlamına gelmektedir. Claude Levi-Strauss en ünlü metni olan Yapısal

⁸⁶ Jaqques Lacan, **Psikanalizin Dört Kavramı: Öteki Okumaları**, Nilüfer Erdem (ev.), İstanbul: Metis Yayınları, 2013, s.220.

⁸⁷ Jaqques Lacan, *Age.*, s.228.

Antropoloji kitabında benlik ile öteki arasında birbirlerini anlama bakımından bir ikizlik ilişkisi olduğunu ve bunun etnografik deneyimde gözden kaçırılmaması gerektiği uyarısının⁸⁸ sömürgecilik bağlamında düşünüldüğünde anlamlı bir karşılık bulmadığı söylenebilir. Batı'nın özellikle modern dönem sömürgeciliğinde elverişli bir araç olarak kullandığı öteki figürü, dışsal bir tehdit olmasının yanında eğitilmeye muhtaç bir varlık olarak da tasavvur edilmiştir. Kolonize edilmiş hayat dünyalarında yaşayan ötekiler, kendi hayatlarını tayin etme hakkından yoksun bırakılmışlar ve kendilerini inşa eden öznenin elinde işlevsiz ve hareketsiz bir nesne olmuşlardır. Stuart Hall'a göre:

Sömürgeleşmiş öteki, şüphesiz, böylesi bir metropoliten bir merkezin temsil düzeni içerisinde kurulmuştur. O her şeyi kuşatan İngiliz bakışının doğası tarafından ötekiliklerinin içine, marjinalliklerine yerleştirmişlerdir. "İngiliz bakışı" her şeyi görür ama bir şeye bakanın kendisi olduğunu kavramakta pek başarılı değildir. Görüş alanının kendisi ile sınırlı hale gelir. Yine de tabi ki yapılanmış bir temsildir, kültürel bir temsildir, kültürel temsil de hep ikilidir. Demek istediğim hayli merkezidir; kendisinin nerede olduğunu, ne olduğunu bilir ve geri kalan her şeyi buna göre konumlandırır. İngiliz kimliğinin en etkileyici yanı da, sadece sömürgeleşmiş ötekini değil, herkesi konumlandırmış olmasında yatar.⁸⁹

Batı'nın tehdit algısı zaman ve mekana göre değişiklik arz etmekte, öteki kimliği konjonktürel farklılığa göre belirlenmektedir. İktidar ve çıkar ilişkileri çerçevesinde belirlenen öteki, herhangi bir eşitliği hak etmediği gibi, kendisine yöneltilen farklı davranışları da hukuki bir zeminde kabul etmek zorunda kalmıştır. Aydınlanma düşünürlerinin eserleri incelendiğinde bu durum açık bir biçimde gözlenebilmektedir. Robert Bernasconi'nin benzer bir temadan hareketle kaleme aldığı çeşitli makalelerinde, Avrupa düşüncesinin neşet etmesinde kilometre taşı olan filozof ve düşünürlerin, konu Doğu, Avrupa dışı coğrafya ve kimlikler söz konusu olduğunda nasıl etnosantrik bir pozisyon aldıkları ortaya koyulmaktadır. Liberal felsefenin önemli isimlerinden John Locke, eşitliği doğa durumu olarak eşitliği de insanın başka bir insanın iradesine boyun eğmeksizin, doğal özgürlük durumunda başkalarıyla aynı haklara sahip olma olarak kabul etmiş, bir yandan insanın özgür doğduğu tezini eserlerinde işlemiş bir yandan da köleliği meşru kılacak bir sessizliğe bürünmüştür. Bu bağlamda Bernasconi, Locke'un Afrika'da yürütülen köle ticaretine dair herhangi bir

⁸⁸ E. F Keyman, "Farklılığa Direnmek: Uluslararası İlişkiler Kuramında Öteki Sorunu", **Oryantalizm, Hegemonya Kültürel Fark**, Keyman, Yeğen ve Mutman (drl.). İstanbul: İletişim Yayınları, 1999.

⁸⁹ Stuart Hall, "Yerel ve Küresel: Küreselleşme ve Etniklik", **Kültür Küreselleşme ve Dünya Sistemi**, Anthony D.King (drl.), Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1998, s.41.

tereddüdü olmadığını söylemektedir.⁹⁰ Sömürgeciliği psikanalitik boyutlarıyla inceleyen ve sömürgecilik tecrübesini doğrudan yaşayan Frantz Fanon'un "Avrupa'nın refah ve ilerlemesi zencilerin, Arapların, Hintlilerin ve sarı ırkların ölü vücutları ve akıttıkları ter üzerine bina edilmiştir"⁹¹ ifadeleri Avrupamerkezciliğin ekonomik temellerine de kökten bir eleştiri getirmekte, kölelik kurumunun da sömürgeciliğe ne ölçüde hizmet ettiğini ortaya koymaktadır. Günümüz Batı üstünlüğünün egemenlik ilişkilerinden soyutlanarak ele alınamayacağını söyleyen Baykan Sezer, Batı'nın üstünlüğünü kendi içinde taşıdığı bir cevher sonucunda değil de Doğu ile olan ilişkilerin de kazandığını⁹² ifade ederek, söz konusu üstünlüğün masum bir endüstriyel çabadan ziyade, karışık bir eylemler dizgesine bağlı olduğunu işaret etmiş ve bu yönüyle de sömürgeciliğin ekono-politik yorumuna dikkat çekmiştir.

Avrupa'nın hegemon güç olduğu ve sadece siyasi yayılmacılığıyla değil fikirleriyle de kıtalar arası düşünömselliğe katkıda bulunduğu bir dönemde, bir filozofun böyle bir düzeni meşrulaştırması oldukça sorunlu bir bilim-etik ilişkisini ortaya çıkartmaktadır. Aynı şekilde evrensel bir insanlık tarihi anlatısı geliştirmeye çalışan Kant gibi bir düşünürün ırk kavramının mucidi olduğu iddiası benzer bir tezat teşkil etmektedir. Bunun yanında Kant'ın Avrupa düşüncesinin ve genel olarak Avrupa'nın hemen her alanda üstünlüğünü savunması, modern bir "tarihin sonu" tezinin öncüsü sayılmasına da neden olmaktadır. Benzer şekilde Hegel'in Avrupa merkezci düşünceleri, Fukuyama'nın belirli bir stratejinin yürütülmesinde teorik bir zemin teşkil edecek Tarihin Sonu tezinde önemli bir atıf mercii olması, bahsedilen sürekliliğin önemli bir işareti olarak yorumlanabilmektedir. Tüm bu isimlerin yapmaya çalıştıkları şey, Batı'nın diğer toplumlarla mukayeseli bir biçimde incelenmek suretiyle üstünlüğünün gösterilmesidir. Nitekim Fukuyama ve Huntington gibi isimlerin muhteva ve üslup farklılıkları ihtiva eden modern çatışma ve üstünlük tezleri, Batı medeniyetinin hegemonyasını sürdürmek için devreye soktuğu iki ayrı yüzünü temsil etmektedirler.⁹³

⁹⁰ Robert Bernasconi, **İrk Kavramını Kim İcat Etti? Felsefi Düşüncede İrk ve İrkçilik**, 3. Basım, İstanbul: Metis Yayınları, 2011, ss.13-15.

⁹¹ Frantz Fanon, **Cezayir Bağımsızlık Savaşının Anatomisi**, Kamil Çileçöp (çev.), 2. Basım, İstanbul: Pınar Yayınları, 2009, s.9.

⁹² Baykan Sezer, "Türk Toplum Tarihi Üzerine Tartışmalar", **Tarih ve Toplum**, Sayı.4 (1978), s.47.

⁹³ Ahmet Davutoğlu, "Fukuyamadan Huntington'a: Bir Bunalımı Örtme Çabası ve Siyasi Teorinin Pragmatik Kullanımı", **Medeniyetler Çatışması**, Murat Yılmaz (drl.), Ankara: Vadi Yayınları, 2006, s.447., Yazar burada

Batı düşüncesinin önemli yapıtaşlarını ortaya koyan ve bu düşüncenin mimarı olan isimlerin konuya dair benzer düşünceleri meselenin bireysel olmaktan çok, belirli bir kolektif algıya işaret ettiğini göstermektedir. Hegel'in Afrikalıları yargılamaları ve onları barbar, kapalı, zihinleri gelişmeye elverişli olmayan topluluklar olarak stereotipleştirmesi bu algının kolektifliğine açıklık getirmektedir. Örneğin David Hume köleliğe ve siyahların az gelişmişliğine dair şunları söylemektedir:

Siyahların beyazlardan daha aşağı olduğunu düşünmeye meyilliyim. Hiç gelişmiş bir medeniyet kurmamışlar. Aralarında eylem ve düşünce olarak öne çıkan biri de yok. Hüner gerektiren bir araçları gereçleri yok. Sanat yok, bilim yok. Buna mukabil en barbar ve kaba saba beyazlarla bile (mesela eski Germen kavimleri veya günümüzün Tatarları) bir tür mertlik, bir yönetim organizasyonu ya da başka şeyler görmek mümkün. Doğa tarafından belirlenmiş bir fark bulunmasaydı, farklı coğrafyalarda ve bu kadar farklı zaman dilimlerinde devamlı aynı manzara karşımıza çıkmazdı.⁹⁴

Aydınlanma düşünürlerinin bu vurgusu ötekinin ilkelliğini vurgulamaya yarayan bir değindir.⁹⁵ Bernasconi ve Zeybek'in ortaya koydukları bu gerçeklik, Avrupa düşüncesinin önde gelen düşünürlerinin eserlerine sinmiş, Avrupa'nın üstünlüğü tezinin teorik alt yapısını oluşturmuş ve sömürgeciliğin meşruiyetine de olanak teşkil etmiştir. Öteki, tüm bu süreç içerisinde iletişime açık bir varlık olarak görülmemiş, aksine ötekini inşa eden öznenin dışsal yansıması olarak kendi özbilinçliliğin idrakine ve sosyo-politik çıkarlarına hizmet etmiştir. Bu anlamda Batı'nın ortaya koyduğu teknolojik ve siyasi sömürü düzeni, epistemolojik bir içerikle de desteklenmiştir. Günümüz dünyasında yabancı düşmanlığı, ırkçılık, İslamophobia gibi ayrımcı düşüncelerin hemen hepsi böyle bir epistemolojik öteki kurgusunun öncülüğünde hayat bulmaktadır. Amerikan Başkanı George W. Bush'un 11 Eylül olaylarından sonra Ulusal televizyonda kendi sorduğu bir soruya verdiği cevabı, inşa edilen zihinsel kategorilerin bir öteki yaratmaya ne kadar da elverişli olduğunu gösteriyordu. "Niçin bizden nefret ediyorlar" sorusunun Amerikalılar tarafından uzun zamandır sorulduğunu ifade eden Bush'a göre; "bu nefretin nedeni, onların bizim özgürlüklerimizden, fikir ve inanç özgürlüğümüzden, konuşma özgürlüğümüzden, aynı

siyasi karar mekanizmaları ile siyaset teorisyenleri arasında ilginç bir hukukileştirme ve meşrulaştırma ilişkisi olduğunu iddia etmiştir. Yazara göre Huntington ve Fukuyama gibi isimlerin çalışmaları, Batı'nın oluşturmaya çalıştığı yenedünya düzenin meşrulaştırılmasına teorik destek sağlamaktadır.

⁹⁴ Ozan Zeybek, "The Footnotes of European Thought: Slavery and Colonialism", **İnsan ve Toplum**, Cilt.3, Sayı.6 (2014) s.101.

⁹⁵ Ozan Zeybek, Agm., s.101.

fikirde olmama özgürlüğünden kaynaklanmaktaydı.”⁹⁶ Bush’un konuşmasına yansıyan ve tarihsel sürekliliğinin izlerini taşıyan öteki algısı, daimi surette biz ve öteki karşıtlığı üzerinden şekillenmiştir. İslam özelinde Doğu’ya dair var olan bu algılar, post-oryantalist dönemde oryantalizme yöneltlen onca eleştiriden sonra, paradigmanın yarattığı algının devamına işaret etmektedir. Paradigmanın yaşadığı bunalım ve krizler onun bittiğine dair bir iddiayı da geçersiz kılmaktadır.

Tüm bu öteki algısının şekillenmesi belirli bir dönemden sonra daha farklı ve komplike bir hal almıştır. Modernliğin eylem hali olan modernleşme sürecinin kapitalizme eklenerek varlığını sürdürmesi yeni bir paradigma oluşumunu da beraberinde getirmiştir. Bu paradigma, Batı’yı tek bir çatı altında toplayacak ve kolektif bir birlik haline getirecekti. Önceleri diğer medeniyetler ve entiteler varlığını kendilerine atıfla sürdürürken modernlikten sonra bu, Batı denilen coğrafyayla ve düşün biçimine atıfla hayatıyet bulmuştur. Öyle ki 19. yüzyılda başlayan, Batı medeniyetinin zihinsel ve askeri sömürüsüne maruz kalan toplumlar, eleştirilerini Batı içi tartışmalardan hareketle oluşturmuş, Batı bu durumda kaçınılmaz olarak Yücel Bulut’un ifadesiyle “kendisini eleştirirken dahi kendisine atıf yaptığımız asli bir kaynak olmuştur.”⁹⁷ Bu süreçten sonraki Batı, dünyayı kendi merkezinden algılayan ve onu kendi paradigmasından yönetmeye çalışan bir medeniyete evrilmiştir. Söz konusu evrilme süreci Batı denilen coğrafyanın yeniden inşası ve kurgusunu da gerekli kılmaktadır. Yeni Batı, her türlü eylemi yapmaya yetkin bir konumda olmasının yanı sıra küresel oyunun ve yenedünya düzenin de hamisi konumunda olacaktır. Bu da Batı’nın medeniyet algısındaki kuşatıcılık ve evrensellik iddiasının çeşitli şekillerde gündeme getirilmesini gerekli kılmaktadır.

Batı medeniyetinin evrensellik iddiası onun demokrasinin öncüsü olması iddiasıyla paralellik arz etmektedir. Bu anlamda demokrasi ve insan haklarının öncüsü olduğu iddiasıyla topraklar işgal eden Batı, bu değerlerin tarihsel mirasçısı olduklarını iddia etmiş, demokrasi, insan hakları, özgürlük, eşitlik, felsefi değerler gibi evrensel iddiaları kanıtlamak için çeşitli vesilelerle Eski Yunan’a atıf yapmak zorunda kalmıştır.

⁹⁶Douglas Little, **American Orientalism: The United States and the Middle East since 1945**, Third Edition The University of North Carolina Press, 2008, s.3.

⁹⁷ Yücel Bulut, “Onu Eleştirirken Dahi Ona Başvurduğumuz Asli Kaynak”, **Sabah Ülkesi**, Sayı.38 (2014), ss.32-35.

Bu kurguda, Batı medeniyeti Eski Yunan'ın bir takipçisi konumundadır. Sözüünü ettiğimiz alan ve disiplinlerin Batı'da ortada çıktığına yönelik çalışmalar, dünyanın merkezinin Batı'ya taşınması amacını taşımaktadır. Felsefenin Eski Yunan'da ortaya çıktığına dair üretilen tezler, tam da bu Avrupamerkezci tezlerin nasıl işlediğine dair önemli bir ipucu vermektedir. Zeynep Direk bu tartışmalara istinaden yazdığı “felsefenin başlangıcı sorusu” adlı bir makalede konuyu şu şekilde ifade etmektedir:

Felsefe neden Eski Yunan'da başlamış olsun? Mısır'da, Hint'te, Pers düşüncesinde, Çin'de, Tevrat'ın yazıldığı Yahudi kültüründe neden olmasın felsefe? Neden Upanişadlar, Vedalar, Avesta, Ölüler kitabı Tevrat felsefesi olmasın? Neden felsefe tarihi buralardan, hatta Çin'den başlatmıyoruz da Eski Yunan'dan başlatıyoruz? Robert Bernasconi'nin bu konudaki tarihsel araştırması bize unutulmuş hatırlatıyor. Felsefeyi Eski Yunan'dan başlatmak tarihsel olarak yeni bir tavidir. On sekizinci yüzyılın ikinci yarısına kadar felsefe böyle okunmuyordu. Felsefenin Çin'de başlamasında acayip bir şey görülmüyordu. Doğu felsefesini felsefeden saymamak için bugün kullanılan en önemli argüman şudur: Doğu'da entelektüel gayret dini amaçlara aşkın hedeflere yöneliktir... Hegel Felsefe Tarihi Üstüne Derslerde Hint felsefesinin gerçekten felsefe olup olmadığını tartışmış, ve Hint felsefesinin amaçları bakımından Hint dininden ayrı olmadığını söylemiştir... Schlegel, Batı'daki tüm felsefeyi Hint'den kaynaklandığını öne sürdüğü halde Hegel, Hint ile Avrupa arasında felsefi bir bağ olduğu görüşünü reddetmiştir... Adam Smith, Doğu'da felsefe olamayacağını, zira felsefenin ancak tarihte birtakım siyasi kurumların yanı sıra ortaya çıktığını ve bu kurumlarında yalnızca Batı'da bulunduğunu ortaya koyar... Bu anlamıyla felsefe tarihinin yazıldığı an, Avrupa kültürünün diğer kültürleri inşa ettiği andır.⁹⁸

Avrupa merkeziliğin bir proje olarak ortaya konulduğu ve pratiğe geçirildiği durumda sadece felsefe değil, tüm tarih yazımı bu süreçten payını almıştır. “Batı kültürünün bütün alan ve veçhelerine sızmış bir Doğu imajı vardır ki, buradaki Doğu hangi biçim altında olursa olsun bin yıllık hareketsizlik içerisinde donmuş “sultanın despotizmi” ile “haremin sefahati” arasında sıkışıp kalmıştır. Böyle bir dünya görüşü çerçevesinde “geri kalmış” ve “pasif” Doğu, kaçınılmaz olarak dinamik ve “modern” Batı tarafından fethedilmek zorundaydı.”⁹⁹Ne yapılırsa yapılsın yerleşik algı değiştirilemeyecekti. Cemil Meriç'in ifadesiyle “bütün kuranları yaksak, bütün camileri yıksak, Avrupalının gözündeki Osmanlıyı; Osmanlı yani İslam, karanlık, tehlikeli, düşman bir yığın.”¹⁰⁰

⁹⁸ Zeynep Direk, **Felsefenin Başlangıç Sorusu, Başkalık Deneyimi**, İstanbul: YKY, ss.16-23.

⁹⁹ Pierre Beaudet, “Atina ve Mısır'da Antik Uygarlıklar ve Batı'nın İcat Edilmesi”, **Medeniyetler Çatışması**, Murat Yılmaz (drl.), 10. Basım, Ankara: Vadi Yayınları, 2006, s.368.

¹⁰⁰ Cemil Meriç, **Jurnal**, 2. Basım, Cilt.1, İstanbul: İletişim Yayınları, 1992, s.383.

Sosyolojinin önemli isimleri, aşağıda ayrıntılı biçimde ele alacağımız gibi bu tarih yazımında kendi disiplinlerinin üzerine düşen görevini yerine getirmişlerdir. Bu sorunlu literatürde Doğu, ikincil bir kategori olarak ele alınmış dünya sistemi içerisinde eksikliklerin alanı olarak tasavvur edilmiştir. Batı'nın icat edilmesini, modernlik ve kapitalizmin sistematik işbirliği neticesinde kendiliğinden ilerleyen bir süreç olarak değerlendirilen Pierre Beaudet, kapitalizmin Batı'ya bir kere yerleştikten sonra, çevreye doğru özellikle de Yakın Doğu'ya doğru yayıldığını ifade etmiştir. Beaudet'e göre eski Yunan, Batı Avrupa'nın kendi farklılığını vurgulama adına kendisi için bir tehdit gördüğü Doğu'yu sömürmenin meşrulaştırılması üzerine "yeniden icat" edilmiş bir uygarlıktır.¹⁰¹ Bu yeni uygarlık tarihsel gerçekliğin saptırılmasıyla oluşturulmuş ve Avrupa emperyalizminin rasyonalizasyonuna hizmet etmiştir Beaudet'e göre. Bir Türk aydınının Yunan medeniyetinin bu düzlemde algılanışına dair söyledikleri konunun nasıl bir yansıması olduğunu görmek açısından oldukça önemlidir. Yazara göre:

Avrupalının Yunan-ı kadim muhabbeti bir kendi kendine perestiş, histeriye varan bir perestiş. Sunner Maine, "tabiatla hareket eden ne varsa kaynağı "Yunan" diyor... Her mucizeyi reddeden Renan'a göre, güneş altında tek mucize vardır: Yunan mucizesi... Geçen asrın bütün Türk düşmanları Helenizm bayrağı altında toplanırlar. Yunan yüceldikçe, Osmanlı'ya karşı duyulan husumet de kabırır."¹⁰²

Cemil Meriç'in de ortaya koyduğu gibi yeni bir medeniyetin inşa edilmesi ve modern Avrupa medeniyetinin buraya atıf yapması diğer medeniyetlerin yok sayıldığı bir dünya düzeni anlamına gelmektedir. Bu algının tarihsel sürekliliğine yönelik yaptığımız yoğun vurgular, güncel tezlerle de sabittir. Uygarlıklar çatışması tezi, Modern Batı medeniyetine yönelik saldırıların diğer medeniyetlerden geldiğini ve bu medeniyetlerin yenedünya düzeninde bir araz teşkil ettiğini iddia etmiş, kendisini farklı bir düzlemde konumlandırmıştır. Batı medeniyetinin diğer medeniyetleri evrensel bir söylem inşasıyla yok saymasını Davutoğlu şu şekilde eleştirmektedir:

Kendini zamanın hem merkezine hem de geleceği belirleme hakkına sahip en ileri ucuna yerleştiren batı medeniyeti, geliştirdiği tarih bilinci ile, geçmişi ve geleceği kuşatan yegane medeniyet olduğu varsayımını diğer medeniyetlerin bireylerinin zihnine de yerleştirmektedir. Evrenselleşen yerleşik eğitim paradigması ve bu paradigmanın aracı olan ders kitapları, insanlık tarihi ile batı medeniyetini özdeşleştiren böylesi ben-merkezci bir yanılsamanın mutlak bir doğruluşçasına benimsenmesine yol açmaktadır. Batı medeniyetinin kendi antik kökeni olarak gördüğü Yunan ve Arî tarihi ile başlayan, Roma ve feodalizm ile devam eden Rönesans ve Reform hareketleri ile modern döneme geçen tarih

¹⁰¹ Beaudet, Age., s.371.

¹⁰² Cemil Meriç, **Umrandan Uygarlığa**, 18. Basım, İstanbul: İletişim Yayınları, 2011, s.10.

*anlayışı, bütün felsefî, iktisadî ve siyasî düşünce tarihî kitaplarının batı-eksenli zaman idrakine bağımlı bir şekilde kaleme alınmaları sonucunu doğurmuştur.*¹⁰³

Modern dünyanın tüm dinamiklerinin seferber edildiği uluslararası arenada, ötekinin inşası daha da problematik bir hal almaktadır. Irkçılığın ve dinin siyasi bir malzeme olarak politik karar alıcılar tarafından araçsallaştırılması meselenin vehametini bir kat daha arttırmaktadır. Fuat Keyman'ın¹⁰⁴ R. S. Khare'nin “The Other's Double-The Anthropologist's Bracketed Self: Notes on Cultural Representation and Privileged” adlı makalesinden yararlanarak oluşturduğu ötekinin sosyolojik ve antropolojik söylemlerdeki farklı yaklaşım biçimleri, konunun anlaşılmasında oldukça yararlı bir perspektif sunmaktadır. Bu perspektife göre öteki:

1. Ampirik bir nesne olarak öteki: bu yaklaşımda öteki, hakkında ampirik bilgi toplayarak anlaşılabilir bir nesne olarak görülür. Buradaki amaç öteki'ni onun hakkında sözde nesnel ve gerçeklere dayalı olan bilgiler sağlayarak açıklamaktır.
2. Kültürel bir nesne olarak öteki: modern/Batılı) olanla geleneksel (Doğulu) olan arasında kurulan modernizasyoncu iki kutuplu görüşü niteleyen özcülüğün bir sonucu olarak, Öteki ne olduğundan çok ne olmadığıyla tanımlanır. Varoluş şekli modern benin sahip olduğu her şeyin eksikliğini gösteren bir kültürel nesneyi oluşturur. Batı dışı kimliklere rasyonel ve düşünen bir özne olarak tanımlanan modern benlik kategorisiyle yaklaşılr ve Öteki modern olmayan olarak tanımlanır. Böylece Öteki modern benliğin “aynasındaki görüntü” olarak temsil edilir.
3. Bir varlık olarak öteki: yorumcu ve varoluşçu söylemlerde kullanılan ve bir varlık olarak nitelenen Öteki, benliğinin oluşum sürecine katkıda bulunan ve modern kimliğin anlaşılmasındaki “gözükmeyen gönderim noktasıdır.”
4. Söylemsel bir yapı olarak Öteki: bu şekilde bakıldığında Öteki çeşitli söylem ve kurumlara tarafından kurulan bir bilgi nesnesini oluşturur... Öteki Avrupa maddi uygarlık ve kültürünün ayrılmaz bir parçası olarak kurulur ve işlev görür.

¹⁰³ Ahmet Davutoğlu, “Medeniyetlerin Ben- İdraki”, **Divan Dergisi**, Sayı.1 (1997), s.25.

¹⁰⁴ Keyman, Agm., s.75-76.

5. Farklılık olarak Öteki: Said'in Öteki'nin söylemsel karakterini ortaya çıkarmakla konusundaki girişimi önemli bir çıkış olsa da, Doğu'nun söylemsel kurulamasıyla fazlaca ilgilenmesinden dolayı sömürge ve sömürge sonrası süreçlerin farklı kimliklerin kurulmasına nasıl etki ettiği ve nasıl farklı kimliklerin "ötekileştirildiği" sorularını yanıtsız bırakır.

Modern Batı'nın kurguladığı öteki, iki ve beşinci seçeneklerdeki öteki kavramıyla doğrudan irtibatlandırılabilir. Buradaki Öteki, pre-modern dönemde bir dinin temsilcileri şeklinde kurgulanırken, modern dönemde bir medeniyetin ve bir değerler kümesinin temsilcileri olarak ele alınmış ve kategorize edilmiştir. Egemen yaklaşım, söylemsel olarak kurduğu ötekini, evrensel değerler olarak sunduğu Batı'nın karşı kutbuna koymuş onu kendisinde olmayan vasıflarla tanımlama yoluna başvurmuştur. Bu form değişikliği daha bütüncül temsil ve ifadelerin (Doğu-Batı) de kullanılmasına neden olmuştur. Said'in bu anlamda yaptığı katkı, öteki sorununu temsiliyet mekanizmalarına yerleştirmek ve Batı dışı kültürlerin temsiliyet sistemine köklü eleştiriler getirmektir.¹⁰⁵

Bu bağlamda düşünüldüğünde, özellikle modern Batı medeniyetinin eski Yunan'ı ve doğrudan kendisini nasıl inşa ettiğini görebiliriz. Modern Batı medeniyeti, Benedict Anderson'un ifade ettiği gibi "muhayyel topluluklar" olarak ele alınabilir. Anderson ünlü kitabında¹⁰⁶ yeni devletlerin ulus inşa etme sürecinde kitle iletişimi, eğitim sistemi, idari düzenlemeler ve benzeri yollarla sistematik bir tarzda milliyetçi ideolojiyi inşa ettiğini ifade etmiştir. Bu tez bağlamında düşünüldüğünde, modern Avrupa'nın da benzer bir metotla inşa edildiğini görebilmekteyiz. Kitle iletişim araçları ve modern siyasi aygıtlar bu kimliğin oluşturulmasında ve pekiştirilmesinde önemli bir misyon icra etmektedirler. Avrupalı kimliği hayal edildiği şekliyle yeni dünya düzeni ve evrensel değerlerin temsilcisi konumundadır. Evrensel değerlerin temsilcisi olma rolü, Batı'ya diğer medeniyetleri tanıma, tanımlama ve modernleştirme misyonu yüklemektedir. Özgürlük ve demokrasi vaadiyle işgal edilen toprakların, modernleştirme gerekçesiyle meşrulaştırılmaya çalışılması, oldukça tanıdık bir

¹⁰⁵ Keyman, Agm., s.77.

¹⁰⁶ Benedict Anderson, **Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism**, London and New York: Verso. 2006. Türkçe çevirisi 1991 yılında Metis yayınları tarafından yapılmıştır.

metodolojinin izlerini taşımaktadır. Irak’a özgürlük götürme vaadiyle topraklar işgal eden Amerika’nın bölgede nasıl bir tahribat yarattığını Amin Maalouf çarpıcı bir dille ortaya koymaktadır:

Özgürlük, demokrasi, meşru müdafaa ve insan hakları adına, insanlar hırpalanıyor, dayak yiyor, öldürülüyor. Yedi yüz bin insan daha öldükten sonra, belli belirsiz bir özürlü ülkeden çekilecekler. Terörizme karşı mücadele vermek isteniyordu ama terörizm hiç bu kadar azmamıştı... Sözde demokrasi getirilecekti, ama buna öyle bir şekilde kalkışıldı ki kavramın kendisi bile uzun süreliğine gözden düştü.¹⁰⁷

Kültürel bir nesne olarak öteki ne olduğundan çok ne olmadığıyla tanımlanmıştır. Bu perspektifin mucidi konumunda olan Batı’ya göre, öteki modern olmayandır.¹⁰⁸ Bu yaklaşım biçimi, yeni bir dünya tasavvuru üreten modernite ile eşzamanlı olarak ortaya çıkmıştır. Batı kendi dışındaki kültürleri modern olmayan olarak nitelendirmiş, kendi özbilincini ve idrakini de bu yolla tesis etmiştir. Hakim paradigmadan yansıyan tezler, modernliğin ötekini üretmedeki etkisini açıkça ortaya koymaktadır. Ahmet Çiğdem’in ifade ettiği üzere:

Modernite ve modernizasyon arasında Habermas’ın kastettiği anlamda esaslı bir fark vardır ve bu farklılık, sadece Batılı toplumların değil, aynı zamanda Batılı olmayan toplumların da tarihsel evrimini belirlemiştir. Kısaca söylemek gerekirse modernite, bir projeye bir refleksiyona, modernizasyon ise bu projeyi, refleksiyonu mümkün kılacak kurumsal-yapısal evrime işaret eder. Bu çerçevede tekrarlanması gereken bir başka yargı, Batı dışı toplumların sadece “modernleştikleri”, ama “modern” olamadıkları yani ancak modernitenin kurumsal alt yapısı (modernizasyon) ile eklemlenebildikleridir. Batılılaşma, kolonizasyon ve kapitülasyon ikilisiyle kapitalist pazarın da büyümesini kapsadığından, tarihsel evrimin batı lehine olmak üzere eşitsiz gelişmesini içerir. Batılı olmayan toplumların hangi adlarla adlandırılmış olursa olsun, yaşadıkları ya da maruz kaldıkları “modern” pratikler asla “çağdaş” pratikler olmamıştır.¹⁰⁹

Etnosentrik bir anlatı geliştiren Batı, modernliğin kendi uhdesinde olduğu iddiasından yola çıkmış, modernleşebilirsiniz ama modern olamazsınız diyerek kendi kurduğu dünya içerisinde ötekisini belirlemiştir. Dolayısıyla öteki, bu rasyonel düzende irrasyonel olandır. Rana Kabbani’nin “Öteki rasyonel olarak değil, irrasyonel bir biçimde algılanmıştır. Ötekine ilişkin yargılar, akıl tarafından değil, imge tarafından

¹⁰⁷ Amin Maalouf, **Çivisi Çıkmış Dünya**, Orçun Türkay (çev.), 10. Basım, İstanbul: YKY, 2011, ss.54-55.

¹⁰⁸ Keyman, Agm., s.76.

¹⁰⁹ Ahmet Çiğdem, “Türk Batılılaşmasını açılmalı bir kavram: Türk Başkaldırısı, Batılılaşma, Modernite ve Modernizasyon”, Tanıl Bora ve Murat Gültekinil (Ed.), **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, Modernleşme ve Batıcılık** içinde, 4. Basım, İstanbul: İletişim Yayınları, 2007, s. 68

yönetilmiştir”¹¹⁰ ifadeleri bu kurgunun teorik çarpıklığını ortaya koymaktadır. Nihai kertede, tüm bu yargılamaları çıkarlar belirlemiştir. Çıkarların kolonizasyon döneminde önemli ölçüde belirleyici olduğu düşünüldüğünde, ötekileştirmenin de mantıksal örüntüsü meydana çıkmaktadır. Batı’nın kendisini inşa ederken ötekini kurma biçimi, reel olandan hareketle değil de yerleşik imgelemlerle oluşturulduğu için öteki burada çarpıtılmış ve içeriği zedelenmiş bir varlıktır. Yabancı kültürler, Avrupa tarafından kurulurken negatifleştirilmiş, yıkılmış, değiştirilmiş, ya da idealize edilmiştir.¹¹¹ Bu negatifleştirmenin temel amacı, kendi gibi olmayan kültürlerin modernleştirilmesinin önünün açılmasıdır.

Batı’nın kendi ötekisini inşa etmesindeki temel faktörün bizatihi Batı’yı meydana getirmesi, üzerinde durulması gereken bir konudur. Batı’nın modern dönemdeki ötekini kategorize etmesi, kendi öz bilincini oluşturmasında oldukça önemlidir. Bu nedenle Batılı olmayan üzerinden Batı tanımlanmış, bu tanımlamada Batı’ya merkezi bir güç ve rol atfedilmiştir. Zizek’e göre: “öteki, başlangıçta bir nesnedir, benim özsaydamlığımı engelleyen, yani benim ortaya çıkmam için dışlanması gereken şeyi cisimleştiren opak bir lekedir.”¹¹² Felsefi olarak düşünüldüğünde Zizek’in söyledikleri oldukça betimleyicidir. Özne kendisini kurarken hem bir ötekine ihtiyaç duymakta hem de onu dışlamaktadır. Yani kendisini kurarken kendisi gibi olmayan bir ötekine ihtiyaç duymaktadır. Burada önemli olan kendisi gibi olmayanın hangi ölçütlerle belirlendiğidir. Bu belirlenim, Batı ismini verdiğimiz öznenin modern dönemde ürettiği ve ötekine dayattığı paradigmayla yakından ilintilidir. Nesne olarak kurulan öteki, benim kendimin farkıma varabilmem için dışlanması gereken bir kimlik olarak ortaya çıkmaktadır. Batı’nın Mısır’daki sömürgeci faaliyetleri esnasında bir öteki kimliği ürettiği ve bu ötekinin Batı’nın dışarısı kılınmak suretiyle bir benlik ürettiğini Timothy Mihchell oldukça etkileyici biçimde ifade etmiştir. Mitchell, “Colonizing Egypt” adlı eserinde, oluşturulan öteki kategorisinin kurucu-dışarı olarak nasıl kurgulandığını şu şekilde ifade etmektedir:

¹¹⁰ Rana Kabbani, Avrupa’nın Doğu İmajı, Aktaran: Füsün Alver, **Basında Yabancı Tasarımı ve Yabancı Düşmanlığı**, İstanbul: Der Yayınları, s.68.

¹¹¹ Alver, Age., s.69.

¹¹² Slavoj Zizek, **Kırılğan Temas**, Tuncay Birkan (çev.), 2. Basım, İstanbul: Metis Yayınları, 2006, s.96.

Oryantalizm sadece doğu dilleri hakkında teknik bilgi, dinsel bilgi ve yönetim metodu sunmaz, bunun yanında Avrupa'nın negatif olarak algılanabilecek bir dizi kesin farklılıklar da sunar. Bu farklılıklar bir benliğin içerisindeki farklılıklar değildir, bu genellikle bölünmüş bir kimliktir; onların farklılıkları benlik ve karşıtı arasındadır, bu karşıtlık hayali ve bölünmemiş bir benliğin oluşturulmasını mümkün kılar. Doğu gerilerde, irrasyonel ve bozulmuş, bu şekilde Avrupa'nın düzen ve otorite ihtiyacı karşılanmıştır. Batı'nın batılı olmayanlar üzerindeki egemenliği, batı kimliğinin yaratılmasına bağlıdır. Batı'nın dışsal bir parçası olarak yaratılan doğu, Arap kasabası, sömürge şehri gibi ifadeler doğu'yu paradoksal olarak kendi dışarısı olarak kurgulasa da onu batı yapan ona kimliğini ve gücünü veren bu ayrılmaz parçadır.¹¹³

Batı'nın fail olma durumu onun egemen olma durumudur aslında. Egemen olanların kendi düşün yapılarını nasıl kabul ettirdikleri ise Marxist düşünün ortaya koyduğu gibi kimi zaman zorla kimi zaman da rıza ile gerçekleştirilmektedir. Marx'ın ifadeleriyle “egemen sınıfın düşünceleri, her çağda egemen düşünceler olarak varlığını korumuştur.”¹¹⁴ Egemen olan Batı'nın ürettiği öteki, kendisine uygun görülen yerde durmalı ve nesne konumunu içselleştirmelidir. Aksi durumda sömürü, politik karar alıcılar tarafından şiddet kullanmak suretiyle gerçekleştirilecektir. İnceoğlu'nun da ifade ettiği “egemenler “öteki” ni değiştirmek, dönüştürmek ve kendine benzetmek ister. Eğer bunu başaramazsa “öteki” ni susturmak ya da yok etmek ister.”¹¹⁵ Avrupa'nın sömürgecilikle imtihanı bu anlamda oldukça sorunlu bir geçmişi ortaya koymaktadır. Oryantalist söylemin ötekini inşa sürecinde iktidarla doğrudan bağlantılı birtakım imgeleri kullanması (peçe, harem) ve bu imgelerin ortadan kaldırıldığında modern olunacağı tezi, kolonyal müdahalelerin meşruiyetini tesis eden gerekçelerden olmuştur.

Simone de Beauvoir, 1949 yılında “kadın doğulmaz, kadın olunur” derken kadın olmanın ne demek olduğunu yanı sıra kadınlık ve erkekliği üreten kültürel süreçler üzerine de düşünmemizi sağlamıştır.¹¹⁶ Beauvoir'in vurguladığı şey, kadın

¹¹³ Timothy Mitchell, *Colonizing Egypt*, California: University of California Press, 1991, s.166.

¹¹⁴ Karl Marx ve Friedrich Engels, *Alman İdeolojisi*, Emir Aktan (çev.), Ankara: Alter Yayıncılık, 2011, s.46. Marx'ın ekonomi-politik eleştirilerinin temelini oluşturduğu Alman İdeolojisi adlı eser, sömürü dünyasının ekonomik anlamda nasıl işlevsel kılındığını anlatmaktadır. Marx, maddi gücü elinde bulunduranların üretim ilişkilerinde elde ettiği pozisyonel üstünlükle, sömürü dünyasındaki konumlarını inşa etmektedir. Ötekini belirlemede ekonomik faktörün ana etken olması, sömürgecilik çağında etkin ve açıklayıcı olan bu düşüncelerin günümüz dünyasında kavrayıcılık ve açıklayıcılık açısından yetersiz olması eleştirisini ortaya çıkartmıştır. Marx'ın Bryan Turner ve Edward Said gibi isimlerce oryantalist olarak nitelendirilmesi, yukarıdaki argümanı destekleyen görüşlerdir. Marx'ın gelenek içerisinde özellikle Gramsci tarafından geliştirilen hegemonya, Frankfurt okulu tarafından geliştirilen kültür endüstrisi ve otoriteren kişilik çalışmaları güncel bir öteki inşa etmede kültürel araçların konumuna önemli katkılar sağlamışlardır. 2. bölümde ele alacağımız öteki algısının içselleştirilmesi durumu, bu tezlerle açıklanacaktır.

¹¹⁵ *Azınlıklar, Ötekiler ve Medya*, Savaş Çoban ve Yasemin İnceoğlu (drl), İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013, s.8.

¹¹⁶ Aksu Bora, *Kadınların Sınıfı: Ücretli ev Emegi ve Kadın Öznelliğinin İnşası*, 3. Basım, İstanbul: İletişim Yayınları, 2010, s.37.

kimliğinin kültürel süreçler içerisinde ortaya çıkan söylemler tarafından nasıl inşa edildiğini ortaya koymaktı. Said'in benzer biçimde Doğu ve Batı kimliklerinin sonradan üretilen bir imgeselliğe işaret ettiği tespiti, bu anlamda önemlidir. Bu kimlikler kendilerini inşa eden ve belirleyenler tarafından kurgulandığı gibi, hayatlarının devam eden dönemlerinde de kendilerini inşa eden özneler tarafından denetlenmektedir. Özgürleştirici bir anlatı olduğu iddia edilen kadın kimliğinin modern dönemdeki inşası, tam da bu yeni öznelliklerin oluşturulmasıyla yakından ilgilidir. Özellikle Ortadoğu toplumlarında kadınların örtülü olması kadının modern olmadığına yönelik bir iddiayı da gündeme getirmiştir. İslam'ın, kadınların kapatılarak ve dışlanarak ikincileştirilmelerine neden olduğu¹¹⁷ tezi böyle bir modern-modern olmayan ayrımının neticesidir. İslam'ın etkili olduğu toplumlarda dinin gereği olarak kullanılan peçenin, modernliğe engel bir örtü olarak yorumlanması, kadınlara baskı yapmak amacıyla peçenin kullanılması gibi oryantalist düşünceler, peçeyi modernleşmenin önünde bir engel olarak görmüştür.¹¹⁸ Bu nedenle Peçeyi kaldıracak özne (Batılı özne) Doğu'yu medenileştireceğini varsaymıştır. Halbuki kadınların özgürleştirilmesine katkı sağlayacağı iddia edilen modern tezler, Aksu'nun da ifade ettiği gibi yeni öznelliklerin inşasına sebebiyet vermiştir. Bu yaklaşım, özgürleştirici bir işlev icra etmekten çok, dayatmanın ve zorlamanın yeniden formüle edilmesi anlamına gelmektedir. Dolayısıyla modernleştirici iddialar tikelliklerin yok olması adına tümel bir düzeni ve yaşam biçimini dayatmaktadır.

Batı'nın Müslüman kadını bir öteki olarak işaretlemesi hiç kuşkusuz Doğu coğrafyasının Doğululaştırılmasıyla mümkün olmuştur. Bu dönemden sonra ortaya çıkan anlatı türü, Müslüman kadını özcü bir yaklaşımla ele almış; İslam'ı seçmesinin ona bir tür mahkûm edici hayat yaşattığını iddia etmiştir. Avrupa medeniyetinin dünyayı kendi merkezinden algılamaya başlaması, kendisi dışında yer alan kimlikleri ötekileştirmesini gerekli kılmıştır. Sömürgecilik ile paralel düşünüldüğünde yeni bir ötekinin yaratılması ve onun üzerinden meşru bir sömürü politikası üretilmesi, 18 ve 19. yüzyılda sıkça kullanılan bir metot olmuştur. Batı edebiyatında Müslüman kadın imajını derinlemesine ele aldığı bir eserde Mohja Kahf şunları söylemektedir:

¹¹⁷ Aksu Bora, **Feminizm Kendi Arasında**, İstanbul: İletişim Yayınları, 2011, s.160.

¹¹⁸ Meyda Yeğenoğlu, **Colonial Fantasies. Toward a Feminist Reading of Orientalism**, Cambridge University Press, 1998, ss.99-100.

İslam'ın kadınların ezilmesiyle doğrudan ilişkilendirilmesi, on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıla kadar meyve vermekten uzaktır. (Edward Said'in ifadesiyle) Doğu, Doğululaştırıldığında, yani Batı'nın İslam dünyasını hakimiyet altına almasıyla eş zamanlı olarak, İslami öteki hakkında çok geniş ve karmaşık bir bilgi yığını vücut bulduğunda, bugün Batı'da tanınan şekliyle Müslüman kadın imajı da ortaya çıktı. İslam hakkındaki genel söylemin genel gelişmesiyle karşılaştırıldığında, Müslüman kadın karakterinin birdenbire (adeta Alice harikalar diyarındaki durmadan kaboran pastalardan birini yemiş gibi) bu söylemi çepeçevre kuşattığı görülür. Çelişki şurada ki, diğer taraftan bu figür kişisel ve coşkunluk açısından sürekli küçülmektedir. On sekizinci yüzyılda, Müslüman kadın karakter, apaçık bir harem esirine, mutlak despotizmin önemsiz bir kurbanına dönüşür ve cahil ve hayvani bir varlığa indirgenir.¹¹⁹

Batı medeniyetinin ürettiği Doğu/İslam algısı ve Doğulu ülkelerin bir türlü modern olamaması durumu, önemli sorunları ortaya çıkartmaktadır. Bu modernleşememe sancısı Batı-dışı toplumlar için yeni bir medeniyet bunalımı anlamına da gelmektedir. Batının kapsamlı iddialarının zamanla evrensel hale gelmesi, yeni ve yerel krizlerin doğmasına sebep olmuştur. Evrensel iddialarla yola çıkan ve ilerlemeci bir tarih anlayışına sahip olan Batı, zamanın sonunda kendileri tarafından ortaya konulan değerlerin sorgulanmasının da önünü kapatmıştır. Davutoğlu'na göre:

Bu çizgisel zaman idrakine göre insanoğlunun son zaman diliminde ulaştığı değerler, sorgulanmaksızın kabul edilmek zorunda olunan, bir bütünü oluşturur. Bu bütüne uygun davrananlar ilerici, bunu sorgulayanlar ise gericidir. Fukuyama'nın Tarih'in Sonu tezi bu zaman idrakinin tipik bir yansımasıdır. Böylesi bir zaman idraki açısından bakıldığında, insanlar tarihin sonunu getiren iyilerle, bu sona direnen kötüler şeklinde kategorik bir ayrıma tabi tutulmaktadır. Bu değer-bağımlı ayrıma dayanan teoriler aynı zamanda tarihin sonunun değerlerine, yani batı medeniyetinin temel varsayımlarına karşı direnen diğer medeniyet havzalarına yönelik her türlü stratejik içerikli ayrımı ve müdahaleyi meşru kılmaktadır. Aslında zaman idraki ile ilgili bu önerme son zaman dilimindeki hakim siyasi güçlerin statükoyu korumaları ve bu statükoyu tartışmaya açan diğer çevreleri susturmaları için uygun bir felsefi meşruiyet zemini hazırlamaktadır.¹²⁰

Bu tezlerin modernlikle beraber ortaya çıkması ve evrensellik iddiası taşıması, sorunlu bir çatışma alanının doğmasında doğrudan rol oynamıştır. Söz konusu çatışma, sadece Batı ve diğerleri arasında değil Batı-dışı toplumların kendi içlerinde de yaşanmıştır. Modernliğin ilerlemeci anlayışını benimseyen siyasi elitler, kendi toplumlarını modernleştirme adına geleneksel değerleri arka plana itmişlerdir. Batı'nın dışında yer alıp da modernleşmeye çalışan hemen her toplum, kendi içerisinde gerici-ilerici, çağdaş-çağdaş olmayan ikiliğini ileri derecede hissetmiştir. Antropolojik açıdan

¹¹⁹ Mohja Kahf, **Batı Edebiyatında Müslüman Kadın İmajı**, İstanbul: Küre Yayınları, 2006, ss.9-10.

¹²⁰ Ahmet Davutoğlu, **Medeniyetlerin Ben İdraki**, s.24.

meseleyi anlaşılır kılan Johannes Fabian’a göre, geçmiş ve şimdi zamanlarının izafi kullanımları, “nesnenin” oluşturulmasında son derece önemli bir rol oynamaktadır. Fabian’ın ortaya koyduğu, zamanın politik kullanımı ile “öteki”nin nasıl inşa edildiği gerçekliktir.¹²¹ Dolayısıyla Batı ile ötekiler arasındaki ilişkiler sadece fark olarak değil, zamanda ve mekanda bir mesafe olarak da tasavvur edilmektedir. Fabian, sömürgeci ve sömürge arasındaki bu “zamandaşlık inkarı”nın 19. yüzyıl Batı sömürgeciliğinin kalbinde yatan unsur olduğu fikrindedir.¹²² Az gelişmiş toplumların işaretlenmesi ve yeniden tanzim edilmesi amacıyla kullanılan bu zamandaş olmama hali, nesne konumundaki ötekinin sömürülmesinin önünü açmaktadır. Antropolojinin nesnesini inşa ederken onu ötekileştirmesi pratiği, en nihayetinde zamanın da politik bir kurgu olarak düzenlemesiyle mümkün olmuştur. Antropolojinin araçsal akılla sömürgecilik bağlamında işlevsel kılındığını iddia eden Asaf Hüseyin, öteki hakkında elde edilen bilginin kültürel bir birlikteliği tesis etmediğini, aksine onun sömürülmesine hizmet ettiğini söylemiştir. Hüseyin’e göre:

*Toplumsal antropoloji, sömürge yönetimi için önemli bir hale gelmişti. Üstten dayatılan reformlar ve doğrudan baskıcı yöntemler için önemli bir malzemeydi... Batılı olmayan toplumların kültürlerini inceleme işini antropologlar yapıyordu. Sömürgeci için bu bilgiler sonsuz yararlar sağlıyordu. Sömürdüğü toplumun kültürünü anlayabildikleri ölçüde, yönetim için gerekli olan zayıf ve kuvvetli noktaları da anlayabiliyordu. Bu halklar hakkında bilgi edinilmesi, bilgi aşkına değil, buraların batılılar tarafından soyulmasına yardımcı olmak içindi.*¹²³

Batı’nın diğer toplumların sosyo-kültürel yönelimlerini öğrenme amacıyla antropoloji biliminden yararlanmaları, statik ve belirli bir öteki kimliğinin üretilmesinde doğrudan rol oynamıştır. Yukarıda vurgulamaya çalıştığımız durum, kendisi hakkında üretilen bilginin ötekinin sömürülmesinde kullanılması gerçeğidir. Nitekim Edward

¹²¹ Johannes Fabian, **Time and The Other, How Anthropology Makes Its Object**, Columbia University Press, 1983, s.5. Fabian’ın buradaki temel tezi, zamanın politik kullanımı meselesidir. Zaman, sömürgeci bir idarenin elinde politik bir enstüman olarak kullanmak suretiyle emperyalizmin önemli bir katalizörü olmuştur. Yani zamanın politik kullanımı, Batı-dışı toplumların Batı tarafından ilerici-gerici olarak adlandırılması durumunu ortaya çıkartmış bu durum da sömürgeciliğe önemli ölçüde meşruiyet sağlamıştır. Batı-dışı toplumların kolonizasyon sonrası dönemlerini anlatırken başvuracağımız bu kavramsal çerçeve, özellikle self/içselleştirmiş oryantalizm konusunda da açıklayıcı bir izlek sunmaktadır.

¹²² Ussama Makdisi, “Osmanlı Oryantalizmi”, Aytaç Yıldız (Ed.), **Oryantalizm Tartışma Metinleri** içinde, İstanbul: Doğu Batı Yayınları, s.277. Said’in kullandığı metodu Osmanlı siyasi yapısına uygulayan Makdisi, Osmanlı’nın kendi çevresini temeddün politakalarıyla oryantalize ettiği görüşündedir. Makdisi’nin bu makelesinin eleştirisi için bk. Mehmet Akif Kayapınar, “Osmanlı Oryantalizmi ve Ussama Makdisi”, **Divan Dergisi**, Sayı.20 (2006), ss.311-317.

¹²³ Asaf Hüseyin, Age., s.20.

Said yazdığı bir makalede Şarkiyatçılık ve Antropoloji arasındaki ilişkiyi benzer bir temadan hareketle açıklamaktadır:

Şarkiyatçılık, benim görüşüme göre yalnızca bir bilim olarak değil partizan bir ideoloji olarak da egemen kanadını temsil ettiği ve işlediği emperyal bir mücadelenin en yoğun anında dikilmiş bir yapıdır. Şarkiyatçılık bu mücadeleyi, kullandığı bilimsel ve estetik deyimlerin altına gizlemiştir... ABD’de antropoloji pratiği yapmak, yalnızca büyük bir ülkede “ötekilik”i ve “farklılık”ı araştıran bilimsel çalışmalar yapmak demek değildir; bunları, oynadığı küresel rol bir süpürgeç rolü olan, muazzam etkili ve güçlü bir devlette tartışmak demektir... Antropoloji, epistemoloji, metinselleştirme ve ötekiliği konu alan, kapsamları ve ele aldıkları malzeme bakımından antropolojiden tarihe ve edebiyat teorisine kadar uzanan, okuduğum birçok yazıda, teorik tartışmaları etkileyen bir faktör olarak Amerika’nın emperyal müdahalesinden neredeyse hiç bahsedilmemesi bana ilginç geliyor. Antropolojiyle imparatorluğu birbirine çok kaba bir biçimde, hiç ayırmıştırmadan bağladığını söyleyenler olacaktır; ben de buna bunların birbirlerinden nasıl -gerçektende nasıl- ve ne zaman ayrıldıklarını soracak cevap vereceğim.¹²⁴

Geleneğin modern olma yolunda önemli bir engel teşkil ettiği iddiası, Batı’nın dışında kalan toplumların çeşitli yapısal değişikliklere maruz kalmasına neden olmuştur. Yapının ortadan kaldırıldığında işlevlerin kendiliğinden değişeceğini savlayan yapısal-işlevselci tezler, radikal sosyo-politik dönüşümler için oldukça elverişli bir teorik zemine sahiptir. Yapıların ortadan kaldırılması adına siyasi karar alıcılarının uyguladığı yöntemler, yeni bir geleneksizleştirme politikası anlamına geliyordu. “Gönüllü otoriter modernizasyon projelerinin (Türkiye, Çin) etkili olduğu durumlarda geçmişten ve gelenekten kopuş, sömürgeci modernizasyondan (Hindistan) daha radikal olmaktadır.”¹²⁵ Bu dikotomik savrulmaların yaşanması, sadece ontolojik üstünlük iddiasında olan Batı’nın diğerlerini ötekileştirmesi ile değil, Batı-dışı toplumların da kendi içlerinde bir öteki yaratmalarıyla sonuçlanmıştır. Bu çatışmaları yaşayan toplumlarda, hâkim paradigmanın dayattığı politik modernleşme anlayışına mukavemet eden unsurlar, mutlak surette ötekileştirilmiştir. Osmanlı-Türk modernleşmesinde, Batılılaşmanın başlarda nötr bir kavram olarak kullanılmasına rağmen sonralarda hızla politik bir içeriğe evrilmesi¹²⁶ ilerici kavramının da bizatihi siyasallaşmasına imkan sağlamıştır. Tüm bu değerlendirmeler, Batılılaşma ile modernleşmeyi eş zamanlı

¹²⁴ Edward Said, **Kış Ruhu**, Tuncay Birkan (çev.), 2. Basım, İstanbul: Metis Yayınları, 2006, s.53.

¹²⁵ Nilüfer Göle, “Batı Dışı Modernlik: Kavram Üzerine”, Tanıl Bora ve Murat Gültekinil (Ed.), **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, Modernleşme ve Batıcılık** içinde, 4. Basım, İstanbul: İletişim Yayınları, 2007, s.65.

¹²⁶ Hasan Bülent Kahraman, “Bir Zihniyet, Kurum ve Kimlik Kurucusu Olarak Batılılaşma”, Tanıl Bora ve Murat Gültekinil (Ed.), **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, Modernleşme ve Batıcılık** içinde, 4. Basım, İstanbul: İletişim Yayınları, 2007, s.125.

gerçekleştirmeye çalışan toplumlarda, bazılarının ilerici bazılarının ise gerici olduğu anlayışını yerleştirmiş, bu da yeni kategorik dışlamaları beraberinde getirmiştir. Batı-dışı toplumların iki paradigmayı ayna anda yaşamasının ürettiği problemleri oldukça başarılı biçimde ortaya koyan Daryush Shayegan “bizim benliğimiz hem modernlik nazarında, hem de gelenek nazarında az gelişmiş ve yabancılaşmış olarak kalmaktadır” demektedir.¹²⁷ Dolayısıyla kendi olmayı bir kenara iten toplumlar ne başkası olabilmekte ne de kendi gibi kalabilmektedir. Bu da geleneksel toplumlarda kültürel şizofreni sorununu yaratmış, bu şizofreni de Shayegan’ın ifadesiyle yaralı bir bilincin ortaya çıkmasına neden olmuştur.

Gelenek ve din’in ötekileştirilmesiyle Batı dışı toplumların siyasi elitlerinde bir reform çabası gün yüzüne çıkmıştır. Politik karar alıcılarının kendi halkını ötekileştirilmesiyle yürütülen bu süreç, zamanla halk-elit çalışmasını yaratmıştır. Decolonization döneminde ortaya çıkan reform çabalarını yorumlayan Bobby Sayyid’e göre:

*Hilafetin ortadan kaldırılmasıyla birlikte, İslam’ın yeniden yorumlanması ve ona eklemler yapılması durumu ortaya çıkmıştır. Bu yeniden tanımlanma girişimlerinden biri de kemalistler tarafından yapılmıştır. Kemalizm decolonization döneminde ortaya çıkmış bir rejimin ismidir. Kemalistler İslam’ı Batı ile çatışmalı bir din olarak yorumlarken, Batı’yı modern ve ilerlemeci telakki etmiştir. Bu yüzden İslam, Kemalist söylemde, geleneğe, hurafeye, bilgi karışıklığına ve batıla karşılık gelmektedir. Dolayısıyla modern olmak Batılı olmayla eşdeğer algılanmıştır.*¹²⁸

Bu tür cebri modernleşme uygulamaları sadece Türkiye’de değil, yukarıda da ifade ettiğimiz üzere modernleşmeyi siyasi bir proje olarak uygulayan Çin, Arnavutluk, Mısır ve İran gibi ülkelerde de yaşanmıştır. Modernleşmeyi yukarıdan aşağıya mutlak bir biçimde uygulayan siyasi elitler, seküler yönelimleri nedeniyle, gelenek adına ne varsa modernliğe engel görmüş ve o gelenekleri ortadan kaldırma girişimlerini devreye sokmuşlardır. Batılılaşmış yönetici elitler eliyle yapılan modernleşme girişimleri, dini toplumsal alanın dışına itildiğini kanısını oluşturmuş, bu kanı da sosyal hareketlerin muharrik gücü olmuştur. Ortadoğu toplumlarında ortaya çıkan ve dini bir söylemle hareket eden toplumsal hareketler, politik karar alıcıların işlevselci düşüncelerini de

¹²⁷ Daryush Shayegan, **Yaralı Bilinç: Geleneksel Topumlarda Kültürel Şizofreni**, 3. Basım, İstanbul: Metis Yayınları, 2012, s.74.

¹²⁸ Bobby S. Sayyid, **A Fundamental Fear, Eurocentrism and The Emergence Of İslamism**, London and Newyork: Zed Books Ltd., 1997, s.158.

önemli ölçüde sorgulanır kılınıştır. Nitekim Alev Erkilet'in de ifade ettiğı gibi, ortaya çıkan bu toplumsal hareketler, "işlevselci açıdan beklenmeyen ve istenmeyen sonuçlardır."¹²⁹ İslam toplumlarında ortaya çıkan toplumsal hareketlerin siyasi elitlerle girdiğı mücadele, onlarca yıl sürececek bir çatışma alanını doğurmakla beraber kolayca ortadan kalkmayacak bir "ötekiler" topluluğunu da ortaya çıkartmıştır. Burada ifade etmeye çalıştığımız durum, sadece Batı'nın kendi dışında bir öteki üretmediğı, aynı zamanda, özellikle bu reformların yoğun olduğı 20. yüzyılda yoğun bir toplumsal kargaşanın ortaya çıktığı Doğı toplumlarında da "öteki" kategorisini ortaya çıkarttığıdır. Sayyid'in, Kemalizmi salt Türkiye'ye özgü siyasi bir rejimin ismi olmaktan ziyade, Müslüman rejimlerin kolonizasyon sonrası dönemlerini ifade eden ortak bir eylem pratiğı olarak ele alması¹³⁰, bu topraklardaki ötekilerin nasıl üretildiğine dair geniş ve açıklayıcı bir kavramsal çerçeve sunmaktadır. Bu sorunlu politik inşa süreci, Batı-dışı toplumların da kendi içlerinde öteki olarak kategorize ettikleri bir topluluğı ortaya çıkartmıştır. En nihayetinde bu durum, sonraki sayfalarda kapsamlı olarak ele alacağımız bir yerli İslamophobia ve yerli/self oryantalizm sorununu gündeme getirmiştir.

¹²⁹ Alev Erkilet, **Ortadoğı'da Modernleşme ve İslami Hareketler**, İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1999, s.157.

¹³⁰ Bobby S. Sayyid, *Age*, ss.52-53.

2.1. DÜNDEN BUGÜNE İSLAM/DOĞU/ÖTEKİ ALGISININ KÖKENLERİ ÜZERİNE

Batı'daki İslam algısının kökleri üzerine bir araştırma bizi İslam'ın bir din olarak ortaya çıktığı dönemlere kadar geri götürmektedir. Bugün İslam'ın Batı toplumlarındaki negatif algısı, böyle bir tarihsel izleğin ele alınmasıyla açığa çıkarılabilir ancak. 8 ve 9. yüzyıllarda Bağdat'ta ortaya çıkan teolojik polemiklerden, 12 ve 13. yüzyıllarda Endülüs'te gördüğümüz birlikte yaşama (convivencia) tecrübesine kadar birçok etken, iki medeniyetin birbiri hakkında sahip olduğu yaygın algılamaya biçimlerini ve kuşkuları belirlemektedir.¹³¹ Semavi dinlerin sonuncusu olduğunu savunan İslam dini, ortaya çıktığı dönemden itibaren ciddi bir teolojik mukavemetle karşı karşıya kalmıştır. Nitekim İslam dini ortaya çıktığı ilk günden bu yana Hristiyan Avrupa için bir sorun olmuştur.¹³² Önceleri dini bir tartışmanın tarafı olan İslam, zaman içerisinde askeri ve politik bir düşman konumuna evrilmiştir. İbrahim Kalın, İslam'ın teolojik eleştirilerinin tarihsel seyri ve nedenleri üzerine şunları söylemektedir:

Theodore Ebû Kurre (ö. 820 veya 830) ile birlikte Aziz Yuhanna'nın İslâm'ın aslında Hristiyanlıktan bir sapış ya da kendi tabiriyle "İsmâîlilerin bir sapkınlığı" olduğu iddiası, ortaçağ İslâm tasavvurunun niteliğini belirlemiş ve Rönesans sonuna kadar bu alandaki en belirleyici unsur olmaya devam etmiştir. İslâm'ın aslında İsmâîlilerin göz boyayıcı bir hurafesi ve deccalin habercisi olduğu şeklindeki teolojik betimlemelerin birçoğu Aziz John'a dayanmaktadır. Bunun dışında Aziz John, İslâm Peygamberi'ni yalancı peygamber olmakla suçlayan ilk Hristiyan polemikçidir: "İslâm'ın kurucusu Hz. Muhammed, Yeni ve Eski Ahid ile tesadüf eseri karşılaşmış yalancı bir peygamberdir. Ayrıca sanki Aryan bir keşiş ile karşılaşmış gibi yaparak kendi sapkınlığını planlamıştır."¹³³

Sonraki dönemlerde ortaya çıkan İslam algısının teolojik zeminini teşkil eden Yahudi ve Hristiyan teologların dini tasvirleri, İslam'ın evrensel ve kuşatıcı olma iddiasıyla da yakından ilgilidir. İslam dininin zamanla Arabistan yarımadasının dışına doğru ilerlemesi onun bir tehdit olarak algılanmasını da beraberinde getirmiştir. Bu tehdit algısı, teolojik ve felsefi tartışmalarda İslam hakkında derin bir bilgi birikimine sahip olan kişilerin görüşlerine de etki etmiştir. 12. yüzyıl ve sonrasında Avrupalı teolog ve düşünürler, İslam'ı anlama adına birincil kaynaklardan yeterli bilgiler edinmişlerdir.

¹³¹ İbrahim Kalın, "Batı'daki İslam Algısının Köklerine Giriş", **Divan, İlmi Araştırmalar**, Sayı.15 (2005), s.1.

¹³² Albert Hourani, **Batı Düşüncesinde İslam**, Celal A. Kanat (çev.), İstanbul: Sarmal Yayınevi, 1994, s.19.

¹³³ İbrahim Kalın, *Ağm.*, s.5.

Fakat onların bilgi üretim süreçleri polemik bir tarz ile belirlenmiş, bu tarz da İslam dinini tahrip etmeye yönelik olmuştur. Tüm bu polemik ve teolojik saldırıların vardığı nokta, İslam'ın bir din olarak reddi ve Hristiyanlığın tek hakikat olduğudur.¹³⁴ Epistemolojik bir ön kabulden hareketle İslam'ı mahkûm eden bu düşünce, İslam'ın inkarı, kuran ayetlerinin batıllığı, peygamberin reddi, hadislerin uydurmalığı gibi iddiaları da gündeme getirmiştir. İslam hakkında üretilen yaygın kabuller, İslam'ın sahte bir din olduğu, Hz. Muhammed'in kendi iktidar arzularını gerçekleştirmeye çalışan bir kişi olduğu, İslam'ın Hristiyanlığın aksine irrasyonel bir muhtevaya sahip olduğu gibi mitler tarafından desteklenmiş, bu mitler de ortaçağdan bu yana şekil değiştiren İslam önyargısının kökenlerini oluşturmuştur.¹³⁵ Ortaçağ düşüncesinde Hz. Muhammed'in nasıl tasvir edildiği ve bu tasvirin süreklilik inşasında yaptığı katkıyı Dante'nin "İlahi Komedi" adlı eserinde görmek mümkündür. Dante'ye göre Hz. Muhammed cehennem 28. kantosunda ortaya çıkar. Muhammed'in şeytandan bir önceki katta yer alma nedeni Dante'ye göre, onun rezillik ve ayrılık tohumları atan kişiler arasında yer almasındandır.¹³⁶ Hz. Muhammed'in ebedi yazgısı budur. Tüm bu süreç içerisinde yaygın hale getirilen İslam ve Hz. Muhammed algısı, yüzyıllar sürececek bir algılama biçimini ortaya çıkartmıştır. İslam dininin özcü bir biçimde ele alınmasıyla ortaya çıkan mitler, zamanla saldırgan bir tutum almaya başlamıştır. İslam ve onun peygamberi hakkındaki asılsız iddialar, günümüz dünyasındaki tartışmaların içeriğini de önemli ölçüde belirlemektedir. Modern dönemde Müslümanlara yönelik dışlama, çatışma ve ayrımcılık gibi uygulamaların zihinsel köklerini burada aramak gerekmektedir.

Evrensellik iddiası taşıyan İslam dinine yönelik olumsuz algıların başlangıcını, Arapça konuşan ve Arap coğrafyasında Yuhanna ed-Dımeşki olarak bilinen Şamlı aziz John'da bulmak mümkündür. Sarecen olarak adlandırılan Müslümanlar, Aziz John'a göre Hristiyanlık doktrininden bir sapmadır. Heretik bir karaktere sahip olan İslam, yeni bir din olmadığı gibi Hristiyanlığın da çarpıtılmış bir yorumudur.¹³⁷ John'un babasının Emevi sarayında halifenin himayesinde çalışan bir kişi olması, kendisinin de

¹³⁴ A. L. Macfie, **Orientalism**, Great Britain: Pearson Education, 2002, s.42.

¹³⁵ A. L. Macfie, *Age*, s.43.

¹³⁶ Edward Said, **Şarkiyatçılık: Batı'nın Şark Anlayışları**, Berna Ülver (çev.), İstanbul: Metis Yayınları, s.78.

¹³⁷ Frederick Quinn, **The Sum of All Heresies: The Image of Islam in Western Thought**, Oxford University Press, 2008, s.38.

inançların çeşitli olduğu bir coğrafyada yaşamasına imkân sağlamıştır. İslam ve Müslümanlarla temas etmesi onun İslam hakkında çeşitli polemikleri de gündeme getirmesine olanak sağlamıştır. İslam karşıtı fikirlerin dolaşıma sokulmasında aktif ve öncü rol oynayan John, kendisinden sonraki kuşakların İslam algısında da kritik bir yere sahiptir. John'un çağdaşı olan ve Ortadoğu hakkında verimli çalışmalar yapan İngiliz Venrable Bede, İslam'ı tanımlayan ilk anglo-saxondur. Bede'ye göre İslam: uyuşuk, nefret edilen ve saldırgan bir dindir.¹³⁸ İslam peygamberini yalancı peygamber olmakla suçlayan John ve İslam'ı negatif tasavvur eden Bede gibi isimler, bu alanın öncüleri kabul edilmektedir. Aziz Yuhanna'nın İslam'ın aslında Hristiyanlık'tan bir sapış ya da kendi tabiriyle "İsmaililerin bir sapkınlığı" olduğu iddiası, ortaçağ İslâm tasavvurunun niteliğini belirlemiş ve Rönesans sonuna kadar bu alandaki en belirleyici unsur olmaya devam etmiştir.¹³⁹ Bede'den Luther' kadar uzanan bir çizgide Avrupa'nın İslam algısı onun Hristiyanlığın yoldan çıkmış bir değişkesi olduğunu göstermek üzerine bina edilmiştir.

Teolojik bir tartışmanın konusu olmakla birlikte, İslam hakkındaki suçlayıcı ve mahkûm edici fikirlerin imaj yaratma gücü, geçmişten bugüne etkisini sürdürmektedir. Kültürel farklılıkları göz önünde bulundurarak tek bir İslam olmadığını, yüzyıllar boyunca bu algının değişikliğe uğradığını ifade eden Quinn'e göre, bu düşünceleri sınıflandıracak ortak karakteristikler bulmak mümkündür. İslam algısının zaman içerisinde değişmesine rağmen günümüzdeki tasavvurları da belirleyen bir sınıflandırması Quinn tarafından şu şekilde yapılmıştır:

1. Peygamber (İslam Peygamberi) Hristiyan karşıtıdır. Heretik ve şeytanidir.
2. Peygamber bir büyücüdür ve başarısız olmuş bir Hristiyan keşiştir.
3. Peygamber cinsel anlamda sapkındır, çok eşlidir ve şarlatandır.
4. Peygamber ukala bir Doğuludur. Bilgeliği yok eden bir tutum sergilemektedir.

Geç ortaçağ Latin kültüründe, Müslüman ile eş anlamlı olarak kullanılan Saracen kimliği, bazı Batılı yazarlar tarafından heretik ve düşman olarak kodlanmıştır.

¹³⁸ Frederick Quinn, Age., s.39.

¹³⁹ Norman Daniel, **İslam and The West: The Making of an Image**, Oxford: Oneworld, 1993 Aktaran: İbrahim Kalın, "Batı'daki İslam Algısının Köklerine Giriş", **Divan, İlmi Araştırmalar**, Sayı.15 (2005), s.5.

Guibert of Nogent, Peter the Venerable, Robert of Ketton gibi isimlerin katkı sundukları literatür, bu algının yerleştirmesinde önemli rol oynamıştır.¹⁴⁰

12 ve 13. yüzyılda etkisini gösteren sistemli bir öteki sınıflandırılmasının ilk nüvelerini 11. yüzyılda bulmak mümkündür. Müslümanlar için negatif bir imgeselliği dolayına sokan Saracen ifadesi, Müslümanlar hakkında ortaçağ boyunca sürecek bir negatif algıyı da belirlemiştir. Düşman ve sapkın kavramlarıyla işaretlenen Müslüman kimliği, yüzyıllar boyu sürecek stereotipleşmenin de tarihsel arka planını oluşturmaktadır. İslam'ın evrensel bir din olarak dünya sahnesine çıkması, ardından fetihler aracılığıyla geniş bir coğrafyaya yayılması, bizatihi bir rakip olması durumunu söz konusu kılmıştır. İslam, bu dönem boyunca hâkim din olan Hristiyanlıktan bir uzaklaşma olarak yorumlanmış, İslam dininin temsilcileri de sapkın birer puta tapar olarak ele alınmıştır. İlk haçlı kabul edilen Guibert of Nogen, İslam düşmanlığına önemli katkılarda bulunmuştur. İslam peygamberi Hz. Muhammed hakkında büyük skandallara imza atan Guibert, peygamberi düşmanın sözcüsü olarak resmetmiş, onu kötülükler adına konuşan kişi konumunda değerlendirmiştir. İslam hakkına en aydınlatıcı çalışmaları yapan Even Peter, Sarecen kimliğini heretik ve Hrisyitan karşıtlığının öncüsü olarak değerlendirmiştir. Yapılan bu çalışmalarda ampirik verilerin göz ardı edilmesi ve önyargıların etkili olması çalışmaların nesnelliğini de tartışmaya açmaktadır. Nitekim Sarecen kimliğinin düşman olarak ötekileştirmesi ve popülerleştirilmesinde etkili olan yazarların yorumlarının kendi dini düşüncelerinin etkisinde kaldığı bir gerçektir.¹⁴¹ Ortaçağ düşününü tanzim eden olumsuz Müslüman algısının teolojik bir tartışmanın uzantısı olması, zamanla İslam'ın özcü bir biçimde ötekileştirilmesi sorununu da gündeme getirmiştir.

Önyargıların ve teolojik ön kabullerin gölgesinde gelişen İslam ve Müslüman algısı, sadece İslam dininin müntesipleri ile ilgili sınırlı kalmamış, inancın kaynağı olan Allah'ın vahyi Kuran ve onun insanlara aktarıcısı Hz. Muhammed'i kapsayacak kadar geniş bir ağa ulaşmıştır. Haçlılar zamanında üretilen literatürde ve Kuran'ın Robert of Chester tarafından bazı kısımlarının çevrilmesinde Hristiyan polemikler etkili olmuş bu

¹⁴⁰Micheal Frassetto, "The Image Of Sarecen As Heretic in The Sermons of Ademor of Chabannes", David R. Blanks ve Michael Frastetto (Ed.), **Westerns Views of İslam İn Medieval and Early Modern Europe, Perception of Other** içinde, St. Martin's Press, 1999, s.83.

¹⁴¹David R. Blanks ve Michael Frastetto, Age., 1999, s.84.

polemiklerde de İslam’a karşı saldırgan bir tavır ve üslup takınıldığı gözlemlenmiştir.¹⁴² İslam’ın bir din olarak tarih sahnesine çıkmasıyla erken dönemde ortaya çıkan bu İslam karşıtı yayın ve söylemlerin nedenleri üzerine araştırma yapan Katherine Scarfe Beckett, bu algının teolojik bir farklılıktan kaynaklandığını iddia etmektedir. Beckett, Müslüman ve Hristiyanlar arasındaki bölünmenin temel nedeninin, İsa ve Tanrının doğası hakkındaki düşüncelerinde yattığını ifade etmiştir. İsa, Kuran’a göre mucize gösterebilen bir peygamberdir, fakat bir insan’dır. Hristiyan inancında ise teslis (triminy) vardır ve İsa böyle değerlendirilmez o Tanrı gibidir. Müslümanlara göre Hz. Muhammed, örnek bir hayat yaşamış bir peygamberdir ama nihai kertede o bir insan’dır.¹⁴³ İslam teolojisine göre, Hristiyanlar, sonradan İsa’yı Allah’la karıştırmış, onu Tanrı olarak tasavvur etmişlerdir. Bu düşünce, İsa’nın hakikatte bir peygamber olduğunu kabul ediyor fakat onu Allah’ın oğlu kabul eden Hristiyanların içselleştirmiş öğretilerine karşı çıkıyorlardı.¹⁴⁴ “İslam’ın misyonu, bu günahı ve batıl birliği ortadan kaldırmak, insanın izafi kıymetini tasdik etmek (“melekler insana secde etti”, el- Bakara 2/34), Tanrı’yı mutlak bir şekilde tenzih edip ululamaktır.”¹⁴⁵

İslam’ın inkârı ile sonuçlanan Hristiyanlığın tek ve geçerli din olduğu iddiası şu teolojik gerekçelerle meşrulaştırılmıştır:

1. Hristiyanlık semavi dinlerin sonuncusudur ve ondan sonra hiçbir din gelmeyecektir. Çünkü Tanrı, oğlunun çarmıhta ölmesi üzerine bütün insanlarla uzlaşmış bulunmaktadır. Mademki insanoğlu Allah ile uzlaşmayı başarmıştır, o halde yeni bir dinin gelmesine gerek yoktur.
2. Öyleyse insanlığın kurtuluşu, Hz. İsa’ya Allah’ın oğlu olarak, yani Allah ile birlikte bir ilah olarak iman edilmesine bağlıdır.

¹⁴² Katharine Scarfe Beckett, *Anglo-Saxon Perception of The Islamic World*, Cambridge University Press, 2003, s.13.

¹⁴³ Katharine Scarfe Beckett, *Age.*, s.29.

¹⁴⁴ Graham E. Fuller ve Ian O. Lesser, *Kuşatılanlar: İslam ve Batı’nın Jeopolitiği*, Özden Arıkan (çev.), İstanbul: Sabah Kitapları, 1996, s.26.

¹⁴⁵ Aliya İzzetbegović, *Özgürlüğe Kaçışım: Zindandan Notlar*, Hasan Tucay Başoğlu (çev.), 11. Basım, İstanbul: Klasik Yayınları, 2011, s.172.

3. Hristiyanlıktan sonra gelecek bütün dinler batıldır, çünkü gerçek din, Hz. İsa ile zirvesine ulaşmış onunla nihayete ermiştir. Ondan sonra peygamberlik iddiasında bulunanlar yalancı ve sahtekârdır.¹⁴⁶

Orta Çağ'da üretilen bu sistematik karalama kampanyası, Kur'an'ın Latince çevirileri dahil Hz. Muhammed ve İslam hakkında da yoğun spekülasyonların yapılmasına neden olmuştur. Kültür dilinin Latince olduğu dönemlerde yapılan Kuran tercümeleri bu spekülatif tartışmaların etkisinde kalmıştır. Nitekim Ahmet Parlakışık'ın ifade ettiği üzere:

*Avrupa'da daha kültür ve ilim dilinin Latince olduğu devirde, Clugny manastırı için Kuran'ın Latinceye bir çevirisi yapıldı. (m. 1143) Ancak, bu tercüme 1543 yılına kadar yayınlanamadı. Sonraları, Basel'de yayınlanan bu nüshadan, Almancaya, İtalyancaya ve Hollanda diline çeviriler yapıldı. Schweigger'in Almanca tercümesi, Nuremberg (Bavaria)'da 1616'da basıldı. Bunu Baysen (1773), Whal (1828), Ullmann (1840)'ın çevirileri yapıldı. Rusça bir tercüme de St. Pertersburg'ta intişar etti (1776). Savory'nin Fransızca çevirisi (1783), Kasimirsky'nin yine Fransızca çevirisi (1840), yayımlandı... Bütün bu çevirilerin edebi değerleri noksan olduğu gibi, Arapça metni noksansız olarak vermekten ziyade, onu değerden düşürme çabası içerisindedirler. Maracci'nin ikinci çevirisinin gayesi ise, İslamiyeti kötü bir hüviyetle Avrupa'ya tanıtmak için, Kuran'ı tamamıyla tahrif etmek idi.*¹⁴⁷

İslam dinine yönelik itham edici ve aşağılayıcı iddiaların temel amacı onun Hristiyanlık karşısındaki konumunu sarsmaktır. Bu gayeyi gerçekleştirme adına üretilen argümanlar en temelde yukarıda ifade ettiğimiz sınırları belirli bazı iddialarca çizilmiştir. İslam'ın farklı dinlerin öğretilerinden müteşekkil bir sentez olduğu, Kuran'ın bir şiir kitabı, Muhammed'in ise kâhin olduğu gibi asılsız ithamlar bunların en başında gelmektedir.¹⁴⁸ Kuran ve İslam hakkındaki araştırmaların akademik bir metot ile ele alınması yerine polemikçi bir tavırla araştırılması söz konusu araştırmaların ciddiyetini de tartışılır kılmaktadır. Richard Southern'e göre:

*Ortaçağ'da bulmayı umut edemeyeceğimiz tek şey, Doughty'nin kahramanca seyahatlerinde olsun veya Carlye'in ateşli ve heyecanlı nesrinde olsun, son yüzyılda İslam araştırmalarının çoğunu karakterize eden tarafsız, akademik veya insancıl araştırma ruhuydu. Ortaçağ gözlemcisi için müsamaha göz yumulamayacak kadar tehlikeliydi.*¹⁴⁹

¹⁴⁶ Süleyman Derin, Age., s.23.

¹⁴⁷ Ahmet Parlakışık, **Oryantalizmin Soruları**, 2. Basım, İstanbul: İnsan Yayınları, 1995, ss.163-164.

¹⁴⁸ Ahmet Parlakışık, Age., ss.174-175.

¹⁴⁹ Richard W. Southern, **Ortaçağ Avrupasında İslam Algısı**, Ahmet Aydoğan (çev.), İstanbul: Yöneliş Yayınları, 2000, s.13.

İslam ve Müslümanların ötekileştirilmesinin tarihi yukarıda anlatıldığı biçimiyle oldukça eskilere gitmektedir. Batı ve Müslümanlar arasındaki fay hatları boyunca süren çatışma Huntington'ın ifadesiyle 1300 seneden beri süregelmektedir.¹⁵⁰ İslam ve Bizans arasında sekiz yüz yıl sürecek olan karşıtlık, Müslüman ve Hristiyan devletleri arasında ideolojik zeminde ifade bulan uzun bir güç mücadelesi halinde baş göstermiştir.¹⁵¹ 15. yüzyılda Konstantinopolis'in İslam hâkimiyetine girmesi, Hristiyan devletlerinin önemli bir güç kaybına uğramasıyla eş zamanlı gerçekleşmiştir. Bu, İslam ve Hristiyanlık arasında süregelen teolojik mücadelenin yeni bir evreye girmesi anlamına gelmektedir. Haçlı seferleriyle başlayan ve İstanbul'un fethiyle devam eden askeri mücadele bu iki dünya arasında topyekûn bir seferberliğin de başlamasına zemin hazırlamıştır. İslam'ın Endülüs'te tesis ettiği sekiz yüz yıllık birlikte yaşama tecrübesi, Müslüman, Yahudi, Hristiyan kültürlerinin yan yana geliştiği zengin bir kültürel, düşünsel ve ticari bir hayat yaratarak bütün Avrupa'da uygarlığın doruk noktalarından biri olmuştur.¹⁵² Fakat buna rağmen Müslümanlar, reconquista (yeniden fetih) ile yüzlerce yıl sürecek sistematik bir yıldırma programına maruz kalmışlardır. İspanya'da tek bir Müslüman kalmayana dek bu sistemli mücadele devam ettirilmiştir. Mücadelenin zamanla form değiştirmiş olması, İslam hakkındaki yerleşik imgelerin de geniş bir alana yayılarak varlığını sürdürmesini temin etmiştir.

İslam'ı analitik bir çalışma nesnesi olarak seçip onun hakkında tarafsız bilgi üretenler olmasına rağmen, söz konusu negatif imgeselliğin yayılarak ve etkisini arttırarak devam ettiğini söylemek çok da yanlış olmayacaktır. 18. yüzyılda peygamberin eşlerinin çokluğu ve İslamiyet'in silah yoluyla yayıldığı¹⁵³ iddiası bizim argümanımızı destekleyecek niteliktedir. İslam'ın silahla/kılıçla yayıldığı polemiği ilk zamanlarda çokça kullanılmamasına rağmen sonraları -özellikle Türk korkusuyla beraber- devamlı kullanılacak bir iddia olmuştur. Batı düşüncesinin kendi kimliğini ortaya koyma noktasında önemli bir parametre olan negatif İslam algısı Evangeliklerin yaptığı bir toplantıda William Muir'in "Muhammed tartışması" adlı makalesinde de etkisini göstermiştir. Yapılan bu tartışmada İslamiyet:

¹⁵⁰ S. P. Huntington, "The Clash of Civilizations", *Foreign Affairs*, Vol.72, No.3, s.31.

¹⁵¹ Graham E. Fuller, Ian O. Lesser, Age., s.28.

¹⁵² E. Fuller, Lesser, Age., s.29.

¹⁵³ Hourani, Age., s.33.

*Hristiyanlığın biricik aşıkâr ve korkutucu antagosidir... Etkin ve güçlü bir düşman... Yalnızca, göksel kökeni temsil ettiği ve Hristiyanlık'ın silahlarından birçoğunu ödünç almış olduğu içindir ki, Muhammedcilik böylesine tehlikeli bir hasımdır.*¹⁵⁴

Bu makaleyle aynı temayı paylaştan “Life of Muhammed” adlı bir kitap yazan Muir, İslamiyet hakkında şu ifadeleri kullanmıştır: “Onda pek fazla doğru yoktur; önceki bildirimlerden ödünç almış doğrular, dikkatleri daha fazlasına olan gereksinimden ayıracak şekilde, bir başka kalıba dökülmüştür.”¹⁵⁵ Ortaçağ Hristiyanlığının merkezi problemi olan İslam, özellikle bu dönemde, her yönüyle karşı durulacak ve ortak bir düşman etrafında birleşilecek kolektif bilincin temel parametresiydi. Yüzyıllar önce kaynağını oluşturan İslam’ın düşman olduğuna dair senaryo¹⁵⁶ İslam’a yönelik gündelik hayat pratiklerini ve algılarını da büyük ölçüde belirlemektedir.

Osmanlı imparatorluğunun Akdeniz’e gelişi, Batı’da Osmanlı imparatorluğunun uçsuz bucaksız topraklarında yaşayan tüm halkların Türklerle özdeşleştirilmesine neden oldu. 16 ve 17. yüzyıllarda İslam’ın Türklükle eş anlamlı kullanıldığını görmekteyiz. Nitekim Alman düşünür Kant, Türkleri Arap kökenli bir ulus olarak nitelendirmiştir.¹⁵⁷ İslam ve Türk kelimelerinin birbirlerinin yerine kullanılmasındaki temel etken, bu dönemde Osmanlı imparatorluğunun Avrupa için ciddi askeri bir rakip olmasıdır. Türklerin Avrupa’nın ortak düşmanı olması ise, İstanbul’la başlayan fetih hareketlerinin Avrupa’nın içlerine kadar ilerlemesinin bir sonucudur. Avrupa’da yaygın bir biçimde var olan İslam ve Türk özdeşliği, İslam hakkındaki olumsuz imgelerin doğrudan Türk’lere de izafe edilmesini gündeme getirmiştir. Özellikle Kanuni döneminde Türkler’in Avrupa’nın birçok yerinde kendisini göstermesi, Yeniçağda Türk korkusunun apriori değil aposteriori olması durumunu

¹⁵⁴ Hourani, Age., s.34.

¹⁵⁵ Hourani, Age., s.34-35. Arap Orta doğusundaki siyasi ve sosyal düşüncenin modernleşmeci eğilimine ilişkin kapsamlı incelemeler yapan Hourani bu kitabında, Batı düşüncesinde İslam algısını ele almıştır. Söz konusu kitaptan yaptığımız alıntılar, Batı’da halen dolaşımda olan negatif İslam algısını tescilleyecek niteliktedir. Fakat bu negatif İslam algısını tüm Batı’ya hasretmenin de uygun olamadığını söylemek gerekmektedir. Nitekim Hourani’nin İslam hakkında olumlu düşünceye sahip (az olsa da) kimselerden aldığı pasajlar da söz konusu metin içerisinde yer almaktadır.

¹⁵⁶ Ingmar Karlsson, **İslam ve Avrupa: İnanç Ayrılığı, Yaşam Birliği**, Gülseren Başar (çev.), İstanbul: Cem yayınları, 2004, s.30.

¹⁵⁷ Onur Bilge Kula, **Batı Düşüncesinde Türk ve İslam İmgesi**, İstanbul: Buke Yayınları, 2002, s.43.

ortaya çıkartmıştır.¹⁵⁸ Önceleri mitlere konu olan Türkler bu dönemde Avrupa'nın tüm alanlarına nüfuz etmiş, bu da muhayyilede var olan olumsuz Türk mitinin pekiştirilmesine neden olmuştur. Avrupalıların gözünden Türklerin nasıl göründüklerine dair bir çalışma yapan Silvio Marchetti şunları söylemektedir:

*Bugün İspanya'da ardında elli yıllık bir yaşam bırakan pek çok insan çocukluğunda "Türk geliyor" diye korkutulduğunu ve bu tehditle kendilerine her şey yaptırıldığını söylüyor. Köktü 16.yüzyıla kadar dayanan "mama i turchi" yani "anneciğim Türkler" ünlemi İtalya'da olduğu gibi Franco dönemi İspanya'sında da tüm tazeliğini koruyordu.*¹⁵⁹

Avrupalılar arasında yaygınlaşan düşman Türk imajı sadece halk arasında kullanılmamış, diplomatik dili de kapsayan geniş bir alanda kendisini göstermiştir. Özlem Kumrular, dönemin birincil kaynaklarından hareketle yaptığı çalışmada Türk algısını ortaya koyacak şu ifadelere ulaşmıştır:

*Avrupa'nın Türk nefesini her an ensesinde hissettiği Kanuni döneminde Türk imajı kıtada daha bir kemikleşirken, Türkler için kullanılan sıfatlar da sertleşmeye başlamıştır. Örneğin köpek sadece halk dilinde değil diplomatik dilde de kullanılan bir kelime olmuştur. (s. 111) Gök kubbenin altında Türklerden daha aşağı, zalim ve küstah canavarlar yoktur; onlar kimsenin yaşına ve cinsiyetine bakmadan acımasızca gençleri ve yaşlıları kesiyorlar ve hamile anaların karınlarından daha doğmamış çocukları koparıp alıyorlar. (s. 119)*¹⁶⁰

Bugün Avrupa kültüründe var olan ırkçı fikirlerin temelleri de bu negatif algılardan beslenmektedir. Avrupa dolayısıyla da Alman kültüründe var olan söz konusu olumsuz imgelerin başında Türklerin yapısal çirkinliğinin yanı sıra baskıcılığı, yıkıcılığı ve başka halkların uygarlaşmasını önleme gibi değerlendirmeler gelmektedir. Osmanlıların Avrupa kültürünün önemli kaynaklarından birini oluşturan Yunanlıları boyunduruk altına almaları Herder, Kant ve Hegel gibi isimlerin Türkleri barbar olarak nitelendirmesinde önemli bir gerekçe teşkil etmiştir.¹⁶¹ Söz konusu Türk imgesi, Batı edebiyatında Doğu'ya ilişkin yapıtların arttığı ve yolculukların yapıldığı "Doğu Rönesansı" olarak adlandırılan dönemde önemli derecede pekiştirilmiştir. Bu dönemde Türk, özellikle romantik akımın öncülerinden olan Lord Byron ve onun etkisinde kalan edebiyatçılar tarafından düşman, zalim ve hunhar olarak kabul edilmiştir. Yunan

¹⁵⁸ Özlem Kumrular, "Kanuni'nin Batı Siyasetinin Bir İzdüşümü olarak Türk İmajı", Özlem Kumrular (Ed.), **Dünyada Türk İmgesi** içinde, İstanbul: Kitap Yayınevi, 2008, ss.111- 119.

¹⁵⁹ Silvio Marchetti, "Avrupalıların gözüyle Türkler: Mito ve Yanlış anlaşılma", Özlem Kumrular (Ed.), **Dünyada Türk İmgesi** içinde, s.7.

¹⁶⁰ Özlem Kumrular, "Kanuni'nin Batı Siyasetinin Bir İzdüşümü olarak Türk İmajı", Özlem Kumrular (Ed.), **Dünyada Türk İmgesi** içinde, ss.111- 119.

¹⁶¹ Onur Bilge Kula, Age., s.45.

bağımsızlık savaşının yaşandığı bu dönemde Türk mitinin bu şekilde yayılmasının politik bir etkisi olduğuna değinen Parla “zalim ve hunhar Türk imajını bütünlemek için Byron’ın bir de mazluma ihtiyacı vardı; bu mazlum Child Harold’da Yunanistan oldu”¹⁶² diyerek Türk imgesinin oluşturulmasındaki politik faktöre de dikkat çekmiştir.

19. yüzyıl’da İslam hakkında süregelen tartışmalar, söz konusu tarihsel sürekliliğin izlerini taşımaktadır. Fakat bu dönemdeki tartışmalarda İslam bir din olarak ele alınmakta ve bu minvalde tezler geliştirilmektedir. Geniş bir etki alanı oluşturmakla birlikte, tartışmaların niteliği ve serencamını belirleyen ilk çalışma Ernest Renan tarafından yapılmıştır. Renan, 1883 yılında Paris’te “İslam ve Bilim” adlı bir konuşma yapmıştır. Renan’a göre İslam, inançlarının yanı sıra Arap-Semitik zihniyetinden ötürü modern bilimsel ilerlemeye engel teşkil etmektedir.¹⁶³ Yani İslam, tarihsel ve entelektüel gelişiminden hareketle ürettiği pratiklerle değil de ontolojik bir gerçekliğiyle değerlendiriliyordu. İslam’ın tarihsel tecrübesi incelendiğinde, durumun Renanvari bir değerlendirmeye imkân tanımayacağı açıktır. Nitekim modern dönemde kolonyal müdahalelere karşı ürettikleri tepkisellikle ortaya çıkan İslamcı düşünürler, Batı’da var olan din-bilim çatışmalarından haberdar olmalarına rağmen, İslam’ı bilimsel gelişmeye engel bir unsur olarak görmemişlerdir. Aksine modernist eğilimleri ağır basan ve eklektik bir düşün dünyasına sahip olan bu kişiler¹⁶⁴, İslam’ın kendi iç dinamikleri gereği bilimi teşvik ettiğini ifade etmişlerdir. İslamcı düşünürleri destekleyecek tezler Charles Mismar adlı Fransız bir pozitivist tarafından da dile getirilmiştir. Mismar, İslam ve bilim tartışmalarına ilişkin yazdığı metinlerde, Müslümanların bilimsel gelişmeye katkıda bulundukları gerçeğini işlemiştir.¹⁶⁵ Fakat Renan, İslam ve bilim arasında ezeli ve ebedi bir çatışmanın var olduğuna inanmıştır. Müslümanlar hakkında katı bir kötümser teoriye sahip olan Renan, Müslümanların Müslüman kaldıkları sürece “medeniyetin standartlarını” gerçekleştiremeyeceklerini iddia etmiştir.¹⁶⁶ Nihai kertede Renan, “İslam ve bilimin –ve dolayısıyla, ima ile İslam ve modern medeniyetin-

¹⁶² Jale Parla, **Efendilik, Şarkiyatçılık, Kölelik**, 5. Basım, İstanbul: İletişim Yayınları, 2012, s.52.

¹⁶³ Cemil Aydın, “The Politics of Conceptualizing İslam and The West”, **Ethics & International Affairs**, Vol.18, No.3 (2004), s.91.

¹⁶⁴ İsmail Kara, **Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi**, Cilt.1, İstanbul: Risale Yayınları, 1986, s.15. İslamcılığın modern ve ilerici bir hareket olduğuna yönelik ayrıca bk. Kemal Karpat, **İslam’ın Siyasallaşması**, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2001, s.27.

¹⁶⁵ Cemil Aydın, **The Politics of Anti Westernism in Asia, Vision of World Order İn Pan-İslamic and Pan-Asian Thought**, Columbia University Press, 2007, s.50.

¹⁶⁶ Cemil Aydın, *Age.*, s.50.

birbiriyle uyuşamayacağını savunmuştur.”¹⁶⁷ En temelde İslam toplumlarının politik/askeri çözümleri İslam dini ile açıklanmaya çalışılmış, İslam dininin özü gereği bu çözümleri yarattığı dile getirilmiştir. Zamanın en önemli oryantalistlerinden olan Renan, İslam’ı özcü bir biçimde değerlendirmiş İslam’ın niteliği gereği ilerleme ve bilime karşı olduğu iddiasını dile getirmek suretiyle yaşanan çöküntü ve geriliğin sebebini “İslam” da görmüştür. Aryan ırkına mensup olmayanların (özellikle Türk ve Arap) bilim üretemeyeceğini söyleyen Renan yaptığı konuşmada:

*Şark’ta ya da Afrika’da bulunmuş olan herkes inananın kafasının etrafını kuşatan, onu bilime mutlak biçimde kapatan ve onun kendini yeni herhangi bir şeye açmasını olanaksızlaştıran bir tür demir çemberle karşı karşıya gelmiştir.*¹⁶⁸

Benzer bir iddiayı dile getiren Hegel, Robespierre’nin “özgürlük terördür” özdeyişini “din terördür” özdeyişine dönüştürmüş, “İslam’ın ilkesi budur” saptamasını yapmıştır. Hegel’e göre Arap ülkelerinde doğan İslam’da düşün yalındır; biçimsizdir, orada anayurdundadır; çünkü çölde biçimlendirilecek bir şey yoktur.¹⁶⁹

Bilim ve İslam arasında var olduğu iddia edilen çatışma, İslam medeniyetine mensup birçok düşünürün ana gündem maddesi olmuştur. Renan’ın ortaya attığı bu tez, İslam medeniyetinin karşı karşıya kaldığı askeri-kültürel sömürüyü etkisiz kılma adına ortaya çıkan İslamcılık hareketinin entelektüel gündeminde başat yer işgal etmiştir. Cemaleddin Afgani, Muhammed Abduh, Reşid Rıza, Ahmet Mithat, Namık Kemal gibi İslamcı düşünürler, İslam’ın terakkiye mani olmadığını dile getirmiş bu konuda sayısız reddiye kaleme almışlardır. Hem Ahmet Mithat hem de Namık Kemal İslamiyet’in ilerlemeye engel olmadığına, aksine medeniyetin en ileri noktalarını temsil ettiğine ilişkin birer polemiksel savunuyu hazırladılar.¹⁷⁰ Bu reddiyelerin en çok ses getireni Kemal’in Renan Müdafaaanesidir. Namık Kemal’e göre Renan’ın İslam ve Müslümanlar arasında bu kadar taciz ve tahkir edici sözler sarf etmesinin sebebini, İslam’a duyduğu kin ve nefretten başka bir şeyle açıklamak mümkün değildir. Kemal’e

¹⁶⁷ Albert Hourani, **Çağdaş Arap Düşüncesi**, Latif Bıyacı ve Hüseyin Yılmaz (çev.), İstanbul: İnsan Yayınları, 1994, s.139.

¹⁶⁸ Hourani, **Batı Düşüncesinde İslam**, s.49.

¹⁶⁹ Onur Bilge Kula, Age., ss.110-111.

¹⁷⁰ Jale Parla, “Tanzimat Edebiyatında Siyasi Fikirler”, Tanıl Bora ve Murat Gültekinil (Ed.), **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt 1, Tanzimat ve Meşrutiyetin Birikimi** içinde, 8. Basım, 2009, s.231.

göre Renan, “malumat-ı kazibe ve tahkikat-i nakısa ehlindendir.”¹⁷¹ İslam dünyasında Renan’a yöneltilen reddiyeleri bibliyografik bir çalışma halinde ele alan Düccane Cündioğlu’na göre Renan, pozitivizmin genel din aleyhtarlığının ötesinde bir İslam düşmanlığı sergilemektedir. Yani Renan söz konusu Hristiyanlık ya da Yahudi dinleri olunca tarafsız bir tutum sergilerken, konu İslam olduğunda bu özeni göstermekten oldukça uzaktır. Yahudi ve Hristiyan dinleriyle ilgili olumlu tasavvurlar geliştiren Renan’ın İslam hakkındaki olumsuz tutumu Cündioğlu tarafından şu şekilde izah edilmektedir:

*Renan bu konuda pek öyle tarafsız değildir, olması da zaten beklenmemelidir. Çünkü onun nazarında insanlığı teşkil eden ailelerden her birinin, terakki’nin tarihte oynadığı rolün şeref derecesi aşağı-yukarı tayin edilmiştir... Sebebi ne olursa olsun Renan’ın iddialarından çıkan sonuç gayet açıktı: İslam terakki’ye manidir ve bunun arızı bir durum olduğunu sanıp Müslümanların geçmişleriyle övünmeleri gereksizdir. Çünkü Bilim adına Müslümanların geçmişte övünülecek bir başarıları olmamıştır, gösterilecek birkaç örnek de esas itibariyle Müslümanlara ait değildir; dolayısıyla Müslümanlar gelecekte de pek ümit var olmamalıdır.*¹⁷²

İslam’ın semitik kökenleri nedeniyle bilime elverişli bir yapıya sahip olmadığı tezi, sadece İslamcılar arasında yankı bulmamış, Fransa’da semineri takip eden günlerde önemli eleştirilerin kaleme alınmasına neden olmuştur. Charles Misser adlı Fransız, Renan’a ilk eleştiriye yönelten kişilerdendir. Ona göre Renan, hem İslam dinine hem de Müslümanlara haksızlık yapmıştır.¹⁷³ Bazı oryantalistler gibi Renan’ın da Arapça bilmiyor olmasının yanı sıra İslam kültürüne yabancı olması onun eleştireliliğine gölge düşürmektedir. Kaldı ki Renan’ın ilim ve fikir hayatına hâkim olan din-karşıtı söylem, onun İslam kültürü hakkında “bi-tarafane” ve “hakayık-ı cüyane” (tarafsız) bir çalışma yapmasına da izin vermemektedir.¹⁷⁴ Dolayısıyla 19. yüzyılda İslam hakkında konuşan isimler, İslam’ın gerçekte ne olduğu sorusunu cevaplama ihtiyacı hissetmediler.¹⁷⁵ Bu dönemde Renan ve onun gibi düşünenlerin öznel değerlendirmeleriyle kaleme aldığı çalışmalar, bugünkü tartışmalarda da önemli bir atıf kaynağı olarak kullanılmaktadır.

¹⁷¹ Düccane Cündioğlu, “Ernest Renan ve “Reddîyeler” Bağlamında İslam-Bilim Tartışmalarına Bibliyografik Bir Katkı”, **Divan: Disiplinler Arası Çalışma Dergisi**, Sayı.2 (1996), s.6.

¹⁷² Cündioğlu, Agm., s.7.

¹⁷³ Cündioğlu, Agm., ss.27-28.

¹⁷⁴ İbrahim Kalın, “Namık Kemal’le Renan’a Karşı”, **Anlayış Dergisi**, Sayı.10 (2004).

¹⁷⁵ Albert Hourani, **Avrupa ve Ortadoğu**, Ahmet Aydoğan ve Fahrettin Altun (çev.), İstanbul: Yöneliş Yayınları, 2001, s.59.

Söz konusu tartışmaların sürekliliği göz önüne alındığında İslam hakkındaki yerleşik algıların ne kadar etkili olduğu gözlemlenebilmektedir.

Batı değerlerinin evrenselleştirilmeye çalışıldığı bir dönem olan 19. yüzyıl dünyası, sosyo-politik dönüşümlerin önemli bir evresini teşkil etmektedir. Bu dönemde İslam/Doğu hakkında var olan ilgiler din düzlemiyle sınırlı kalmamış, etkisini sosyolojiden politikaya, edebiyattan iktisada kadar yer alacak geniş bir alanda hissettirmiştir. Bu nedenle asırlar boyunca süren İslam/Doğu/Türk algısı sözü edilen alanlarda yapılan katkılarla farklı boyutlara taşınmıştır. Ortaçağ'da teolojik bir görünüme sahip olan İslam karşıtlığı, modern dönemde boyut değiştirmiştir. Kısa ve basit bir semantik revizyonla Hristiyanlık ve modernizm sözcükleri değiş tokuş edilmiştir.¹⁷⁶ Modern dönemi kavramsallaştırmaya çalışan kurucu metinler incelendiğinde, söz konusu revizyonu destekleyecek argümanlar bulmak mümkündür.

İlerlemenin anahtar kavram olduğu 19. yüzyıl düşüncesi, tarihi ileri-geri şeklinde bir bölümlenme ile tasnif etmektedir. Bu çerçevede Marx, tarihsel ilerlemenin taşıyıcı olarak gördüğü aktif Batı uygarlığının karşısına durağan ve pasif Doğu toplumlarını koyarak birbirine zıt iki model oluşturmuştur.¹⁷⁷ En temelde bu düşünce, Batı Avrupa'da ortaya çıkan modern toplum biçiminin tarihin en gelişkin biçimi olduğunu, Doğu toplumlarının ise daha az gelişmiş bir biçimi temsil ettiğini savunmaktadır.¹⁷⁸ Bu teorik dikotominin bir sonraki basamağı tarihsiz yani ileri olmayan toplumların ileri toplumlarca modernleştirilmesidir.

İlerlemeci tarih anlayışını benimseyen Marx, Doğun toplumlarını “Atüt” ile kavramsallaştırmıştır. Batı üretim ilişkilerinin dışında yer alan Asya toplumlarında, toprakta özel mülkiyetin olmaması ve iktisadi denetimin tamamen devlet elinde olması şeklinde özetleyebileceğimiz bu ekonomik sistem, Marx'a göre ilerlemenin önünde ciddi bir yapısal engel oluşturmaktadır. Marx ve Engels'e göre Atüt toplumları devletin baskın bir figür olmasının yanı sıra özel mülkiyete de izin vermemesinden dolayı sınıf çatışmalarından yoksundurlar. Dolayısıyla bu yapısal engel ancak sisteme yapılacak

¹⁷⁶ Mehmet Evkuran, “Bir Kimlik Politikası Olarak İslamofobi”, Osman Alacan ve Betül Duman (Ed.), **İslamofobi Kolektif Bir Korkunun Anatomisi**, Ankara: Ankabat Matbaacılık, 2012, s.207.

¹⁷⁷ Lütfi Sunar, “Klasik Sosyolojinin Şarkiyatçı Kaynakları: Marx ve Weber'in Karşılaştırmalı Bir İncelemesi”, **İnsan ve Toplum**, Cilt.1, Sayı.2 (2011), s.35.

¹⁷⁸ Lütfi Sunar, **Marx ve Weber'de Doğu Toplumlari**, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012, s.234.

doğrudan bir müdahale ile ortadan kaldırılabilir. Marx ve Engels, Fransız ve İngiliz sömürgeciliğinin bu yapısal engeli aşacak bir güç olduğunu savunmuş, bu müdahalelerin de tarihsiz toplumları tarihli toplumlar kategorisine katacağını iddia etmişlerdir. Klasik sosyal teorinin kurucu isimlerinin şarkiyatçılıkla ilişkisini ele alan Bryan Turner, hem geleneksel sosyolojinin hem de tarihselci Marksizm'in Ortadoğu toplumlarını incelemede yetersiz kaldığını ifade etmiştir. Turner, özellikle Marx ve Engels'in yorumlarının sömürgeciliği haklı çıkarttıkları iddiasıyla eleştirildiğini dile getirmiş, bu gerçekliğin kendileri için ideolojik bir utanç kaynağı olduğunu ifade etmiştir.¹⁷⁹ Turner'ın eleştirisine gerekçe teşkil eden durum, Marx'ın İngiltere'nin Hindistan'daki varlığını tarihsiz toplumların kapitalizme geçmelerinin bir aşaması olarak görmesidir. Bu durumda tarihsiz toplumların sömürgeci güçlerle mücadele etmesi anlamsızdır. Nitekim Engels, Fransa'ya karşı girişilen “Abdülkadir İsyanı” nı toplumun barbarlık durumunun ümitsiz bir ifadesi şeklinde değerlendirmiş ve Cezayir'in Fransa tarafından işgalini uygarlığın ilerlemesi şeklinde yorumlamıştır. Marx Meksikalıları les derniers des hommes (insan türünün sonuncuları) olarak ele almakta Karadağları “davar hırsızları” olarak dışlamaktadır. Turner'a göre bu teorik modelle “Klasik Marksizm ulusal kurtuluş hareketleri için devrimci bir kaynak gibi gözükmemektedir.”¹⁸⁰

Max Weber'de benzer bir teorik muhtevadan hareketle Doğu toplumlarını oryantalist bir bakışla ele almıştır. Weber Doğu toplumlarını incelemek üzere yola çıkarken adeta Marx'inkine benzeyen determinist bir şemadan hareket etmiştir.¹⁸¹ Weber, Doğulu toplumsal yapıyı “patrimonyalizm” kavramıyla incelemiştir. Doğu'da herkesin hükümdarın kulu olduğu¹⁸² anlayışı söz konusu kavramsallaştırmanın en temel iddialarındandır. Üretim ilişkilerinin temel belirleyicisinin devlet olduğu bir toplumsal yapıda, herhangi bir bağımsız örgütlenmenin olamayacağını iddia eden bu düşünce, Doğu toplumlarının durağanlığını destekleyecek bir argüman olmuştur. Turner'a göre Marx ve Weber, teorik modellerinde Batı'nın Doğu'ya karşı statik ve yerleşik bakışını tevarüs etmişlerdir. Marx ve Weber'de Doğu, birleşik bir sistem ve durağanlıkla

¹⁷⁹ Bryan S. Turner, **Marx ve Oryantalizmin Sonu**, H. Çağatay Keskinok (çev.), İstanbul: Kaynak Yayınları, s.12.

¹⁸⁰ Turner, Age., s.15.

¹⁸¹ Emel Karagöz, **Max Weber'de Anlayış Sosyolojisi ve Din Olgusu**, İstanbul: Derin Yayınları, 2003, s.247.

¹⁸² Sunar, Age., s.240.

karakterize edildiğinden, sosyal değişim, modernleşme, orta sınıf kültürü ve sivil toplumun yokluğu¹⁸³ gibi kapsayıcı şemalarla analiz edilmiştir. Lütfi Sunar’a göre “Marx, bir karşılaştırma modeli modeli olarak zayıf kaynaklara dayanarak muhayyel bir doğu inşa ederken Weber, detaylı ampirik kaynaklara dayalı tamamen ötekileştirmiş bir Doğu oluşturmuştur.”¹⁸⁴ Din sosyolojisi üzerine oldukça kapsamlı çalışmalar yapan ve kapitalizmin doğuşunda ana aktör olarak gördüğü Protestanları yerinde inceleyen Weber, konu İslam olduğunda bu duyarlılığı sergilemekten oldukça uzaktır. Weber’in zihninde, İslam cihatla beraber kapalı bir savaşçılar topluluğunun ortak inancı şeklinde değerlendirilmiştir.¹⁸⁵ Bu isimler, Doğu toplumlarını yerinde incelemek yerine ikincil kaynaklarla yetinmeyi uygun görmüşler, bu durum da çalışmaların analitik değerlerinin sorgulanmasını gerekli kılmıştır. Özellikle Weber’in bir meseleyi kendi ortaya çıktığı şartlar dâhilinde incelemenin gerekliliğini savunan “anlayışçı sosyoloji” modeli Doğu toplumları söz konusu olduğunda pek de işlememektedir.¹⁸⁶ Max Weber gibi bir isim metodolojik olarak tarafsızlığı savunmasına rağmen söz konusu İslam olunca bu tarafsızlığını yitirmesi Ülgener tarafından şu şekilde eleştirilmektedir:

*Max Weber ki sosyal ilimlerde sübjektif değer yargılarından uzak durmanın gereğine belki herkesten fazla inanmış, hele mukayeseli din araştırmalarında taraflardan birinin hafife alındığı izlenimi yaratacak tasvirlerin tehlikesine dikkati çekmiş bir düşünür. Buna rağmen, İslam üzerine söylenenleri gözden geçiren tarafsız bir okuyucu, ortalama Batılının o konuda acele ve –daha kötüsü- taraf tutan yargıların burada da ne derece işin içine karışmış olacağını sormakta elbette haksız sayılmayacaktır.*¹⁸⁷

Oryantalist paradigmanın, modern sosyal bilimlerdeki etkisini filozoflar düzeyinde ele alan Ian Almond, ele aldığı isimlerin konu İslam ve Doğu olunca nasıl bir önyargıyla hareket ettiğini -ton farklılıkları olmasına- ortaya koymuştur. İslam, kimi zaman -Nietzsche’de olduğu gibi- araçsal bir gayeyle ele alınarak modernliğin karşısında konumlandırılmış, kimi zamanda -Borgeste olduğu gibi- kaderciliğin

¹⁸³ Bryan S. Turner, **Orientalism, Postmodernism and Globalism**, London and Newyork: Routledge, 2001, s.5.

¹⁸⁴ Sunar, Agm., s.47.

¹⁸⁵ Sabri F. Ülgener, **Zihniyet ve Din: İslam, Tasavvuf ve Çözülme Devri İktisat Ahlakı**, İstanbul: Derin Yayınları, 2006, s.71.

¹⁸⁶ Sunar, Age. ” Weber Sosyal Bilimlerin Metodolojisi” adlı eserinde, anlayışçı sosyoloji düşüncesinin teorik çerçevesini oluşturan modelin karşı çıktığı metodu şu şekilde izah etmektedir: “Olgulara dönük bilimsel tartışma ile değer biçmenin sürekli birbirine karıştırılması, halen, alanımızdaki çalışmaların en yaygın ve de en zararlı özelliklerinden birisidir.” s. 87 Bir başka yerde: “Bir insan mesleki sorumluluğunu yerine getirirken, kendisini yalnızca bununla sınırlandırmamalı ve harfi harfine buna uygun olmayan ne varsa –bilhassa sevgi ve nefretlerini- dışarıda bırakmalıdır.” s.30. Max Weber, **Sosyal Bilimlerin Metodolojisi**, Vefa Saygın Ögüt (çev.), İstanbul: Küre Yayınları, 2012.

¹⁸⁷ Ülgener Age., ss.167-168.

etkisinde biçimlenen ortaçağa ait bir fenomen olarak ele alınmıştır. Avrupalı oryantalistlerin Araplar ve Müslümanlar hakkındaki önyargıların Nietzsche’de de benzer bir biçimde yer aldığını ifade eden Almond, düşünürün İslam’ın “demokrasiden yoksun, fanatik ve savaş yanlısı, toplumsal anlamda adaletsiz” olması gibi oryantalist retorikleri benimsediğini ifade etmiştir.¹⁸⁸ Müslüman bir ülkeyi hiç ziyaret etmemiş ve Doğu’ya dair teması da çok sınırlı olan Nietzsche’nin, güvenilir bir oryantalist birikimden yararlanması¹⁸⁹, sözü edilen düşüncelerin ne kadar araçsal bir yönelimle kullanıldığını göstermektedir. Nietzsche, İslam’ı sadece Batı’nın karşıtı olarak görmüş, ilerlemeye olan eleştirel tavrını İslam diniyle tahkim etmeye çalışmıştır. Akademik alanda İslam hakkında oldukça fazla çalışma yapılmasına rağmen, İslam’ın özcu bir biçimde değerlendiren geç ortaçağ imajının devam ettiğini görmekteyiz.¹⁹⁰

Söz konusu araçsallık belirli bir disiplinle sınırlı kalmamıştır. Jale Parla’nın aşağıda alıntılatacağımız düşünceleri benzer bir araçsallaştırmanın edebi düşüncede de hakim olduğunu göstermektedir. Parla’ya göre Byron ve Lamartine gibi isimlerin Doğu’nun bazı özelliklerini Batı’ya örnek olarak göstermesi Batı’nın bazı eksikliklerinin giderilmesi amacına yönelik girişimler olarak değerlendirilebilir. Doğu yolculuğu anılarını kaleme alan isimlerin anılarında biraz peçe biraz harem, biraz da haremden yaşanan aşk katmasını, bu tür kitapların iyi satması için gerekli formüllerinden sayıldığı ifade edilmektedir.¹⁹¹ “Doğu’nun gerçekten nesnel biçimde hiç algılanmadığını, yalnızca kişiler arayışları yansıtan elverişli bir ayna gibi kullanıldığını söylemek daha doğru olur”¹⁹² diyen Parla, söz konusu araçsallığı ortaya koymaktadır. Edward Said’in Flaubert ile ilgili değerlendirmeleri de Batı burjuvazisinin sahip olmadığı şeylerin arayışı içerisine girdiklerini söylemektedir. Said “haremleri prensesler, prensler, köleler, peçeler, dansözler, köçekler, şerbetler, melhemler türünden Şark klişeleri”¹⁹³ nin anlatıların temel karakteristiğini olduğunu söylemektedir. Şark, Avrupa’da özgür biçimde yaşanamayan cinsel deneyimlerin, Şark’a giden yazarlar

¹⁸⁸ Ian Almond, **The New Orientalists, Postmodern Representations of Islam From Foucault to Baudrillard**, I.B.Tauris & Co. Ltd, 2007, s.11.

¹⁸⁹ Almond, Age., s.11.

¹⁹⁰ A. L. Tibawi, "English-Speaking Orientalists: A Critique of Their Approach to Islam and Arab Nationalism", **The Muslim World**, Vol.53, 1963, s.195.

¹⁹¹ Jale Parla, **Efendilik, Şarkiyatçılık, Kölelik**, 5. Basım, İstanbul: İletişim Yayınları, 2012, s.86.

¹⁹² Jale Parla, “Byron, Lamartine ve Doğu”, **Toplum ve Bilim**, Sayı.4 (1978), s.85.

¹⁹³ Edward Said, **Şarkiyatçılık: Batı’nın Şark Anlayışları**, Berna Ülver (çev.), İstanbul: Metis Yayınları, s.200.

tarafından yaşanılabilceği ve aranabileceği bir yer olarak görülmüştür. “1800’den sonraki dönemde Şark hakkında yazan ya da Şark’a giden, kadın olsun erkek olsun neredeyse hiçbir Avrupalı yazar, kendini bu arayışın dışında tutamadı: Flaubert, Nerval, Burton ve Lane bunların en önemlileri sadece.”¹⁹⁴ Doğu’ya yapılan bu gezilerin salt kültürel bir arayış gibi gösterilmesinin doğru olmadığını söyleyen Parla, bu arayışların siyasi bir egemenlik ve sömürgecilik pratiğiyle beraber okunması gerektiğini ifade etmektedir. Lamartine’in Türk dostu olarak bilinmesinin yanıltıcı bir düşünce olduğunu ifade eden Parla, bu düşüncesini Lamartine’nden aldığı bir pasajla desteklemektedir. Lamartin’e göre:

*Yapılacak şey şudur: Osmanlı imparatorluğu ile sınırı ve Akdeniz’de çıkarı olan büyük büyük kuvvetler bir kongre kurmalı ve hem prensip hem de uygulamada bir anlaşmaya varmalıdır. Avrupa, Osmanlı İmparatorluğunun içişlerine hiçbir şekilde karışmayacak ve her şeyi kendi haline bırakacaktır. İmparatorluğun yıkılması halindeyse (ister İstanbul’daki bir ayaklanma ister parçalanma sonucunda) Avrupa kuvvetlerinin her biri Osmanlı topraklarının Kongre’nin öngördüğü bir bölümde protektoratlar kuracaklardır.*¹⁹⁵

Lamartine’in doğrudan değil de vesayetçi bir sömürü sistemi önermesi hem araçsal bir yönelimin hem de siyasi bir projenin edebi bir yolla ifade edilmesidir. Benzer bir araçsallığın Goethe, Byron, Emerson, Joyce gibi isimlerde de görülebileceğini ifade eden Almond, İslam ve İslam kültürlerini kullanan birçok sanatçının bunu kendi eserlerini güzelleştirmek için yaptıklarını söylemektedir. Örneğin Borges de İslam kültürünün özelliklerini eserlerinde kullanması bu tür bir amacın gerçekleştirilmesine yöneliktir.¹⁹⁶

İslam dünyasında modernizm eleştirisinin revaçta olduğu postmodern dönemde, Derrida, Baudrillard gibi isimlerin önemli birer atıf kaynağı olduğu bilinmektedir. Ortadoğu toplumlarını yakından inceleyen Baudrillard, bölgeye ilişkin yazılarında oryantalist retoriğin etkisinde kalmıştır. Körfez Savaşı esnasında “Arap kitleleri” kavramını seçmiş olması belirli bir akımın ve yönelimin işareti olarak yorumlanmıştır Almond tarafından. “The Gulf War Did Not Take Place” (Körfez Savaşı hiç yaşanmadı) gibi bir teori ortaya atan Baudrillard, bu teorinin sosyolojik/siyasi gerekçelendirmelerini oldukça sorunlu bir dille ortaya koymuştur.

¹⁹⁴ Edward Said, Age., s.202.

¹⁹⁵ Jale Parla, Age., s.78. Bu pasaj Lamartine’in ünlü eseri “Voyage on Orient” isimli eserinden alınmıştır.

¹⁹⁶ Almond, Age., s.74.

- Bu savaş güvenilirliğini çok fazla kaybetmiştir. Arap kitleleri dışında hala kim inanabilir buna? (s. 32)
- Saddam Arap kitleler için bir kahraman rolünü sürdürür. Selahattin gibi o da bir CIA ajanı olarak düşünülür. (s. 66)¹⁹⁷

Baudrillard'ın Arap kitleleri kavramını kullanması ve onları oryantalist paradigmanın etkisinde düşünmesi sömürgeci imgelerin sürekliliğine dair önemli bir işaret olarak değerlendirilmektedir.

Almond'un kitabında değerlendirdiği isimlerin birçoğu Avrupa'nın Doğu ve İslam hakkındaki imgelerini kullanmışlar ve bu imgelerle bezeli yapıtlar ortaya koymuşlardır. Tezimizin hipotezi sayılan İslam ve Doğu algısının sürekliliği meselesi, Almond'un da ortaya koyduğu şekilde devam etmektedir. Nitekim Borges İslam peygamberi Muhammed'i arketip bir hile ve manipülasyon amblemi olarak grmekte¹⁹⁸ eselerinde İslam'ı sözünü ettiğimiz imgelerle düşünmektedir. Bu anlamda Almond, oryantalist birikimin ortaya koyduğu negatif imgeselliğin postmodern dönemde de süregeldiğini ortaya koymuş, tüm bu isimleri "yeni oryantalistler" şeklinde nitelendirmiştir.

¹⁹⁷ Almond, Age., ss.166-167. Arap Kitleleri ile ilgili değerlendirmelerin yer verildiği cümlelerin sonunda yer alan sayfa numaraları Baudrillard'ın "The Gulf War Did Not Take Place" adlı eserinden Almond tarafından alıntılanmıştır.

¹⁹⁸ Almond, s.73.

2.2. İSLAMOFOBİYA

İSLAM KARŞITLIĞININ MODERN BİR KAVRAMSALLAŞTIRMASI

İslam karşıtlığının modern bir kavramsallaştırması olarak okunabilecek bu kavram, İslam'dan hareketle yapılan tartışmaların odak noktasını teşkil etmektedir. Bu nedenle kavramın tarihsel bağlamının göz önünde bulundurularak açıklanması, söz konusu tartışmaların analitik bir değerlendirmesini de mümkün kılacaktır. Bu bağlamda İslamofobyaya kavramı her ne kadar güncel bir terminolojik üretim olsa da kavramın gönderme yaptığı tarihsel süreklilik vurgusu merkeze alınarak çalışma devam ettirilecektir. Nitekim İslamofobyaya kavramı 11 Eylül sonrasında Müslüman göçmenlerin yoğun olarak yaşadığı kamusal alanlarda görülen modern ve seküler bir söylem olarak kabul edilse de kökü Avrupa tarihinde yüzyıllar öncesine dayanan bir olgudur.¹⁹⁹

İslamofobyaya teriminin bugünkü anlamda kullanılması da ilk defa ele alındığı çalışma, 1925 yılında Etienne Dinet ve Slimen Ben İbrahim'in kaleme aldıkları “*accès de delire islamophobe*” adlı eserdir.²⁰⁰ Kavramın bugünkü anlamda kullanılması ise Runnymede Trust tarafından yapılan, *Islamophobia: A Challenge for Us All* (1997), adlı çalışma neticesinde gerçekleşmiştir. 1980'lerin sonunda yoğun biçimde kullanılan kavramın ilk defa basılı bir çalışmada yer alması ise 1991 yılında Amerika'da yayınlanan süreli bir yayında olmuştur. Runnymede Trust'ın yaptığı çalışmada İslam'a yönelik “temelsiz bir düşmanlık” olarak tarif edilen İslamofobyaya kavramının, Müslümanları ana akım politik ve sosyal hayattan dışlayacak adaletsiz bir ayrımcılığa da karşılık geldiği vurgulanmıştır.²⁰¹ İngiltere'deki İslamofobik eğilimlerin hangi neden ve tutumlardan kaynaklandığını araştıran bu çalışma, günümüz İslamofobyaya çalışanlarının vazgeçilmez bir başvuru kaynağı niteliğindedir. *Islamic Human Rights*

¹⁹⁹ Bülent Şenay, *Europe's Identity Crisis – Roots Behind Routes Ahead, New Europe: In search of a true inclusive and pluralistic Europe, Islamophobia: Construction-Deconstruction* içinde, Published, Office of the Prime Minister, Directorate General of Press and Information, s.127.

²⁰⁰ Chris Allen, *Islamophobia*, England: Ashgate Publishing Company, 2010, s.6.

²⁰¹ Report Of The Runnymede Trust Commission On British Muslims and Islamophobia, *Islamophobia A Challenge For Us All*, England, 1997, s.4., İslamofobyaya çalışmalarının başvuru niteliğindeki bu kaynak, Müslümanların İngiltere özelinde maruz kaldıkları ayrımcılık ve şiddet olaylarını ele almaktadır. Müslüman karşıtı önyargı ve suçların arttığı bir dönemde İslamofobyaya kavramının yeni bir konu olarak gündeme geldiğini ifade eden rapor, İslamofobyaya alanındaki çalışmaların da niceliğinde hızlı bir büyüme olduğunu dile getirmektedir. İslamofobyaya kelimesi şu şekilde tanımlanmıştır. “The term *Islamophobia* refers to unfounded hostility towards islam”

Commission'un (IHRC) İslamofobyaya terimini "İslam korkusu" olarak tanımlaması ise konunun sadece psikolojik boyutunu ele alması nedeniyle kapsayıcı bir tanımlama olmaktan uzaktır. İslamofobyaya üzerine yapılmış en bilindik çalışma olan Runnymede Trust raporu, İslamofobyayı sadece Müslümanlara duyulan bir kin ve korku olarak tanımlamakla kalmamış, Müslümanlara karşı ayrımcı ve dışlayıcı pratikler ile alarak değerlendirmiş, bu pratiklerin de onları sosyal, siyasi ve ekonomik hayattan dışlayacak bir ayrımcılığa neden olduğunu ortaya koymuştur.²⁰²

Klinik bir belirti olan fobinin İslam'la yan yana gelerek bir korku ve karşıtlık oluşturmalarının sosyal, kültürel, dini ve politik bir takım sebepleri bulunmaktadır.²⁰³ Runnymede raporunda yer verilen İslam karşıtlığının sürekliliği konusu, İslamofobik çevrelerin zihinlerini beslemesi açısından oldukça önemlidir. Tarihsel anlatıların kolektif bilinçte yarattığı tesirler göz önünde bulundurulduğunda, Batı'da yaşayan İslamofobiklerin zihin ve eylemlerini zinde tutmalarına imkân tanıyan etmenler açığa çıkartılmış olacaktır. Raporda yüzyıllar süren İslam karşıtlığının tarihsel izleği açık bir biçimde ortaya koyulmuştur. Tarihsel izleğin modern dönemden örnekler verilerek anlatılması, söz konusu sürekliliği tescil etmesi açısından oldukça önemlidir. Rapora göre bu izlek şu şekilde ele alınabilir:

*"1920 yılında Fransız ordusu Şam'a girdiğinde Ordu komutanı doğrudan Selahattin'in mezarına yürüdü ve şu ünlü sözleri söyledi: "Nous revolia, Selahattin" (tekrar geri geldik). 1095 yılında Papa 2. Urban'ın Müslümanlara karşı "haklı bir savaş" çağrısıyla başlayan haçlı seferlerinin bitmediğine inanıyordu komutan. Bu olay Haçlıların yanı sıra Osmanlıları da içerecek şekilde yayıldı. İstanbul 1453 yılında Osmanlı Türkleri tarafından düşürüldüğünde Kardinal Bessarion Venedik dükmesine şunları yazmıştır: "bu şehir bir zamanlar oldukça çeşitliydi, fakat insan olmayan barbarlar tarafından yıkıldı ve harap edildi." 19. yüzyılda Ernest Renan Müslümanlar yeni bir şey öğrenmeye açık değildir dedi. Bu düşünceler Avrupa kolonyalizmini meşrulaştırma adına kullanıldı."*²⁰⁴

Günümüzdeki İslamofobik düşünce ve eylemlerin tarihsel köklerini ortaya çıkartma adına sunulan bu izlek, modern bir kavrama karşılık gelen eylemlerin sürekliliğini ortaya koymaktadır. Haçlılardan ortaçağa, Osmanlı imparatorluğundan

²⁰² Ömür Orhun, "İslamophobia, The Last Hate Phenomenon", **New Europe: In search of a true inclusive and pluralistic Europe, İslamophobia: Construction-Deconstruction** içinde, Published, Office of the Prime Minister, Directorate General of Press and Information, s.161.

²⁰³ Özcan Hıdır, "Anti Semitizm ve Anti İslamizm: Benzerlikler ve Farklılıklar", Kadir Canatan ve Özcan Hıdır (Ed.), **Batı Dünyasında İslamofobi ve Anti Semitizm** içinde, 2007, ss.82-83.

²⁰⁴ Report Of The Runnymede Trust Commission On British Muslims and İslamophobia , **İslamophobia A Challenge For Us All**, England.

Avrupa kolonyalizmine ve oradan da 1990'ların İslamofobik eylemlerine uzanan bir hatta yaşanan her olay "biz geri geldik" in tarihsel husumetini yansıtmaktadır.²⁰⁵ Bu husumetin modern bir epistemolojiye dönüşmesi ve İslamofobyanın akademisyenlerce desteklenmesi, söz konusu karşıtlığın pekiştirilmesine neden olmaktadır. Nitekim İslam'ın sekülerizme, demokrasiye ve dolayısıyla Batı medeniyetine karşı bir tehdit olarak algılanması²⁰⁶, İslam ve Müslümanların birçok etkenden ötürü ortaçağa ait bir fenomen olarak görülmesi²⁰⁷, İslam korkusu ve düşmanlığının yaygınlaştırılmasında doğrudan rol oynamış, sözünü ettiğimiz korku ve karşıtlıkların da teorik zeminini teşkil etmiştir. İngiltere özelinde İslam ve Batı karşıtlığının nasıl ortaya çıkartıldığını anlatan Chris Allen, "bizim kültürümüz, bizim değerlerimiz, bizim kurumlarımız, bizim yaşamımız gibi söylemler aracılığıyla Batı- İslam gibi bir dikotominin İngiliz toplumunda üretildiğini" ifade etmiştir.²⁰⁸ Bu tarihsel izlek, yukarıda ifade edildiği üzere Batı'nın kolektif bilincini oluşturmakta ve bu bilinci pekiştiren bir işlev görmektedir.

Küreselleşmenin etkisiyle artan temaslar Müslümanların Batı'da daha fazla görünmesine imkân tanımıştır. Çok kültürlü bir toplum olduğu iddiasını taşıyan Batı toplumları, çeşitli nedenlerden ötürü bu görünürlüğü önemli bir tehdit olarak algılamışlardır. Özellikle 11 Eylül olaylarından sonra başta İngiltere ve Amerika olmak üzere çeşitli Avrupa ülkelerinde İslam'a ve Müslümanlara yönelik şiddet kullanımı, ayrımcı ve dışlayıcı uygulamalar gündeme gelmiştir. 11 Eylül olaylarının suçlusu olarak gösterilen Arap ve Müslümanlar²⁰⁹, bütün Müslümanları içerisine alacak bir mahkum oluşu da beraberinde getirmiştir. Chris Allen'in yeni bir ayrımcılık türü²¹⁰ olarak tanımladığı bu durum, İslam ve Müslümanların olumsuz ve zararlı gibi sıfatlarla da kodlanması durumunu beraberinde getirmiştir. İslam adına yapıldığı iddia edilen terör

²⁰⁵ **İslamophobia A Challenge For Us All**, Ağç., s.5.

²⁰⁶ Ali Murat Yel ve Alparslan Nas, "İnsight İslamophobia: Governing the Public Visibility Of İslamic lifestyle İn Turkey", **European Journal of Cultural Studies**, Ocak 2014, s.2.

²⁰⁷ John L. Esposito, **What Everyone Needs To Know About İslam**, Oxford University Press, 2002, s.61.

²⁰⁸ Chris Allen, "Reflections On The Crisis Of Europe's Multiculturalism", **New Europe: İn search of a true inclusive and pluralistic Europe, İslamophobia: Construction-Deconstruction** içinde, Published, Office of the Prime Minister, Directorate General of Press and Information, s.33.

²⁰⁹ Hatem Bazian, "National Entry-Exit Registration System: Arabs, Muslims, and Southeast Asians and Post-9/11 "Security Measures" ", **İslamophobia Studies Journal**, Vol.2, Sayı.1 (Spring 2014), s.84.

²¹⁰ Chris Allen, "From Race To Religion: The New Face Of Discrimination", Tahir Abbas (Ed.), **Muslim Britain: Communities Under Pressure** içinde, London and Newyork: Zed Books, 2005, s.50.

eylemleri²¹¹, Müslümanların potansiyel birer terörist olarak algılanmasına neden olmuş; bu da her alanda başlatılacak bir dışlayıcılığın habercisi olmuştur. 11 Eylül'den sonra zirve yapan İslam karşıtı yayın ve propagandalar, Müslümanları Batı için bir tehdit olarak görmeye başlamış bu doğrultuda onlara ayrımcılık uygulanmıştır. Hans Koechler'in "çok kültürlülük ikilemi"²¹² olarak adlandırdığı bu durum, ideal ve pratik arasındaki çatışmayı da gözler önüne sermektedir. Batı bir yandan çok kültürcülük politikaları üretmekte bir yandan da Müslümanları Avrupa'dan uzaklaştıracak politikalar üretmektedir.

2005 yılında Londra'ya yapılan saldırılar İngiltere'de de çok kültürlülüğün tartışılmasına neden olmuştur. Çok kültürlülük krizi olarak değerlendirilen bu durumun yumuşatılmış bir "İslamofobyaya manifestosu" olduğunu söyleyen Chris Allen, buna paralel olarak İslam ve Müslümanlara yönelik aşırı bir nefret söyleminin ortaya çıktığını ifade etmiştir. Batı'nın değerler sistemine ve dünya düzenine ayak uydurmadığı gerekçesiyle İslam'ın düşman olarak değerlendirildiğini söyleyen Koechler, Müslümanlara karşı düşmanca bir tavır takınıldığını ifade etmiştir. İslam medeniyetine karşı artan saldırganlık ve düşmanlıkların anti-İslamizm²¹³ olarak değerlendirilmesini öneren Koechler, İslamofobyaya kavramının eksikliğine işaret etmiştir. Avrupa'da Yahudi karşıtı bir eylem ve düşüncenin anti-semitizm olarak adlandırıldığını bu kimselere semitifobik denilmediğini ve Avrupa'da kimsenin semitifobya kelimesini kullanmadığını söyleyen Koechler, Müslümanların maruz kaldığı bu saldırıların anti-islamizm olarak kavramsallaştırılması görüşündedir. Anti semitik eylemlerin düzenlenen yasal prosedürlerle engellenmesindeki hassasiyet, anti-islamizm söz konusu olduğunda yerini ciddi bir hoyratlığa ve umursamazlığa bırakmaktadır. Müslüman

²¹¹ John L. Esposito, **Unholy War: Terror In The Name Of İslam**, Oxford University Press, 2002, s.157. Esposito bu çalışmasında, İslam adına terör eylemlerine girişen birtakım grup ve bireylerin bu eylemlerini meşrulaştırma adına dini söylemlerden yararlanmalarının İslam dini açısından uygunsuzluğunu ortaya koymaktadır. Espositonun'da ifade ettiği üzere İslam dini, açık kuralları ve ahlaki normlarıyla insan öldürmenin yasaklandığı bir dindir. Cihad kelimesinin de asli anlamından uzaklaştırılarak bu tür eylemleri meşrulaştırma adına bir enstrüman olarak kullanıldığına değinen yazar, söz konusu faillerin icra ettikleri eylemlerin İslam'la bağdaşamayacağını Kuran'dan deliller sunmak suretiyle göstermiştir. Cihad kelimesinin anlamı için bk. , **What Everyone Needs To Know About İslam**, Oxford University Press, 2002, s.117. Özellikle 11 Eylül sonrasında Müslümanların Batı için ne anlama geldiğine dair bir çalışma için bk. John L. Esposito, The Future Of İslam'ın içinde, The Many Faces Of İslam and Muslims başlığı altında. **The Future Of İslam, Oxford University Press**, 2010, s.10.

²¹² Hans Koechler, "İslamofobyaya ve Avrupa'nın Çelişkileri", "**İslamophobia**" **Konuşmaları** içinde, Bisav, 2007-2008, s.9.

²¹³ Hans Koechler, Age., s.11.

Ülkelerin diplomatlar düzeyinde yürüttükleri çalışmalar bile İslamofobik eylemlerin yasal bir zeminde tartışılmasını mümkün kılmamıştır.

Müslümanların neden bu tür “ırkçı” müdahalelere maruz kaldığını araştıran rapor, Müslümanlara karşı girişilen eylemlerin hangi önyargılarla motive edildiğini ortaya koymuştur. Runnymede Trust’ın raporunda, İslam ve Müslümanlar denilince nasıl bir imgenin zihinlerde belirdiği açığa çıkartılmış, söz konusu imgelerin oluşmasındaki baskın algılar maddeler halinde ele alınmıştır. Rapora göre yaygın İslam algısı şu şekildedir:

- İslam dini çeşitlilik ve dinamizmden ziyade yekpare ve statik bir yapıya sahiptir.
- İslam tekidir ve bölünmüştür.
- İslam bayağı ve farklıdır.
- İslam bir ortaktan ziyade saldırgan bir düşman niteliğindedir.
- İslam dini maniplatifdir.
- Müslüman eleştirmenlerin yaptıkları Batı eleştirileri reddedilmelidir.
- Müslümanlara karşı ayrımcılık söz konusudur.
- Müslüman karşıtı söylemler doğal olarak görülmektedir.²¹⁴

Raporun ortaya koyduğu gerçeklikler Müslümanların karşı karşıya kaldığı ayrımcılık ve onlara duyulan nefreti ortaya koymaktadır. Bu algıyla hareket eden islamofobikler Müslümanların politikadan sosyal hayata, medyadan eğitime kadar birçok alanda baskı ve ayrımcılığa uğramasına neden olmaktadır. Özellikle 11 Eylül olaylarından sonra Müslümanlara karşı yapılan düşmanca eylemler sıra dışı olmaktan çıkıp olağan hale gelmiştir. Bu olaylardan sonra birçok gazete ve akademik dergi Müslüman karşıtı yayınlar yapmış, söz konusu yayınlar da Batı’nın ortak bir tavrı haline gelmiştir. Bu doğrultuda “İslamofobyaya hem Avrupa’da hem de dünyada İslam dinini ve Müslümanları baskı altına alma stratejisinin güçlü bir ifadesi haline gelmiştir.”²¹⁵

İslamofobyanın sadece zihinlerde yer alan bir psikolojik n yargı olmaktan ziyade sosyal hayatta da ciddi bir yansıması olduğuna değinen alışmalar,

²¹⁴ İslamophobia A Challenge For Us All, s.4.

²¹⁵ Hans Koechler, Age., s.15.

Müslümanlara yönelik ayrımcı tavırları da ampirik olarak ortaya koymaktadırlar. Bu ayrımcı tavırların olağan bir hale gelip yaygınlaşmasında en etkili araçlarından biri olan medya, algı üretiminde önemli bir işlev üstlenmektedir. İslam ve Müslümanların olumsuz bir içerikle medyatik temsili konusunu somut ve kapsamlı bir biçimde ele alan ilk isim Edward Said'dir. Said'in oryantalizmin devamı niteliğinde sayılabilecek çalışması "Covering İslam", özellikle İran İslam devrimi bağlamında Batı medyasının Müslümanlara yönelik nasıl bir algı ürettiğini ele almaktadır. Said'e göre medya bir öteki olarak tasvir ettiği Müslümanları, inandıkları din olan İslam'dan kaynaklanan bir şiddet sarmalı içerisinde değerlendirmektedir. "Şiddet İslam'dan kaynaklanıyor, çünkü İslamiyet zaten budur"²¹⁶ ifadeleri medyanın İslam'a karşı takındığı özcü tavırları ortaya koymaktadır. Said, "Amerika'da kolej ya da diğer elit üniversite öğrencilerine, İslamiyet kelimesinin ne ifade ettiğini sorun. Alacağınız yanıtlar kaçınılmaz olarak aynı olacaktır; baş düşmanları ABD'ye zarar vermeye çalışan silahlı, sakallı, fanatik teröristler"²¹⁷ cevaplarının alınacağını ifade ederek Amerika'da medyanın ürettiği Müslüman mitinin toplumsal alandaki karşılığını somut bir biçimde gözler önüne sermektedir.

Medya endüstrisinin gerçeklik üretme gücüne vurgu yapan Saied Reza Ameli, medyanın oluşturduğu sanal gerçekliğin var olan gerçeklikten daha baskın olduğunu dile getirmiştir. Müslümanlar hakkında yanlış bir hükme varıp o hükümden hareketle inananları mahkûm etmenin çifte ayrımcılık olduğunu ifade eden Ameli, bu ayrımcılığın kotarıldığı yer olarak medyayı işaret etmektedir. Son zamanlarda ciddi bir literatür oluşturan İslam ve Müslümanların medyatik temsili konusu, Batı ana akım medyasının Müslümanlara ilişkin söylem ve imajların olumsuz olduğu yönündedir.²¹⁸ 11 Eylül öncesi ve sonrasının gazete dilini karşılaştıran bir çalışma, Müslümanların suçluluğu iddiasını vurgulayan İslami fanatizm, İslami köktencilik İslami aşırıcilık gibi kelimelerin 11 Eylül'den sonra sıklıkla kullanıldığını gözlemlemiştir.²¹⁹ Aşağıda yer

²¹⁶ Edward Said, **Haberlerin Ağında İslam**, Alev Alatl (çev.), İstanbul: Babil Yayınları, 2000, s.23.

²¹⁷ Said, Age., s.27.

²¹⁸ Saied R. Ameli, Syed Mohammed Marandi, Sameera Ahmed, Seyfeddin Kara ve Arzu Merali, **British Muslims' Expectations of The Government: The British Media and Repesantation: The İdeology Of Demonisation İslamic Human Rights Commision**, Great Britain: Impex Publishing, 2007, s.10.

²¹⁹ İslamic Human Rights, 2010, s.16.

alan çalışma, İslam ve Müslümanların 11 Eylül öncesi ve sonrasında ne sıklıkla medyada yer aldığını ayrıntılı biçimde ele almaktadır:

Tablo 1

The 12 month period between early September 2000 and 2001 compared with 19 June 2001 to 19 June 2002.

(2000-2002 yılları ile 2001-2002 arasındaki dönemlerin mukayeseli incelemesi)

Table 1: Articles containing the word 'Muslim'			
Newspaper	2000-2001	2001-2002	% Increase
Guardian	817	2,043	250
Independent	681	1,556	228
Times	535	1,486	278
Telegraph	417	1,176	282
Mail	202	650	322
Mirror	164	920	561
Express	139	305	219
Sun	80	526	658
Star	40	144	360

Kaynak: Islamic Human Right Commision, Great Britain: Impex Publishing, 2007, s. 15.

Benzer bir ayrımcılığa Postmodernizm and İslam (Postmodernizm ve İslam) adlı çalışmasında değinen Akbar Ahmed, sıradan bir Müslüman'ın kendi fikirleriyle medyada yer almasının mümkün olmadığını, Müslümanların ancak düşmanca sözcük ve imajlarla haberlere konu edildiğini söylemiştir.²²⁰ Medyanın Müslümanları terörist,

²²⁰ Akbar Ahmed, **Postmodernism and İslam, Predicament and Promise**, London and Newyork: Routledge, 1992, s. 3. Müslümanların Tv ve yeni medya araçlarında benzer sıfatlarla anılması durumu, İslamofobik eğilimlerin yeni araçlarla da güçlendirildiğine kanıt olarak gösterilebilir. Bu noktada bir açıklama getirmenin gerekliliğine vurgu yapan Cemil Aydın ve Juliane Hammer, Müslümanların her ne kadar olumsuz sıfatlarla anılsa da bu tür yeni medya

vahşi gibi olumsuz sıfatlarla kodlamasının olumsuz sonuçlara yol açtığını ifade eden Ameli, verdiği bir örnekle konuya açıklık getirmektedir. Hiçbir zaman “Yahudi terörist” gibi bir gazete manşeti göremeyiz. Eğer böyle bir şey yaparsak, hemen akabinde Yahudi karşıtlığı ve anti-semitizmle suçlanırız. Ancak her gün, “Müslüman terörist”, “Pakistanlı Müslüman Terörist”, “Aşırı Dinci Müslüman” gibi başlıklarla sık sık karşılaşırız.²²¹ Müslüman olmanın potansiyel bir biçimde suçlu olma ile eşdeğer olduğunu ifade eden Ameli, Müslümanların karşı karşıya kaldığı ayrımcılığı gözler önüne sermektedir. Ötekileştirme söyleminin en katı biçimde sergilendiği yer olan medya, Müslümanları fundamentalist, terörist gibi stereotiplerle sunmak suretiyle Müslümanlara yönelik ayrımcılığı da kuvvetlendirmektedir. Batı medyasının taraflı yayınları, son zamanlarda “İslamcı terörizm”, “aşırı gruplar” gibi söylemlerin de yoğun biçimde kullanılmasına neden olmuştur.²²² Dünyanın herhangi bir yerinde (Oklahoma City, paris Metro) meydana gelen saldırıların doğrudan Müslümanlara izafe edilmesi, Müslümanların potansiyel terörist olduklarına dair algıyı da desteklemektedir. Sözü edilen eylemlerin Hristiyan ya da Siyonist köktencilik tarafından yapılsa bile Müslümanlarla ilişkilendirilmesi²²³ paranoya derecesinde bir önyargıya karşılık gelmektedir. İslami Fundamentalizm gibi bir kavramın akademik çevrelerce dillendirilmesi, yapılan her eylemin İslam ve Müslümanlarla ilişkilendirilmesi, İslam’ın kriminalize edilmesine ve halk arasında Müslüman karşıtlığının derinleştirilmesine neden olmaktadır. Akademik alanda üretilen bu karşıtlık ciddi bir finansman desteği de almaktadır. David Horowitz Freedom Center, Middle East Media Research Institute, Middle East Forum gibi

araçları ile kendi kimliklerini güçlendirdikleri iddiasını dile getirmektedirler. Çoklu iletişim araçlarını kullanan Müslümanlar aralarında iletişim kurabilmekte ve yeni alanlarda var olabilmektedirler. Virtual Ummah (Muslim Community) olarak kavramsallaştırılan bu yeni iletişim türü, Müslümanların siber alanlarda iki yüz yıl sonra birbirleri ile yeniden birleşmelerini imlemektedir. Bk. Cemil Aydın & Juliane Hammer, **Muslims and media: perceptions, participation, and change**, Cont Islam (2010) , ss.6-7.

²²¹ Saied Reza Ameli, “İngiliz Müslüman Kimliği ve İslamofobia, İslamofobia ve Avrupa’nın Çelişkileri”, “**İslamophobia**” **Konuşmaları** içinde, Bisav, 2007-2008, ss.20-22., Batı medyasının Müslümanlara yönelik önyargı ve düşmanlığının tarihsel sürekliliği konusu, tezimizin ana teması olarak önümüzde durmaktadır. Müslümanların bir bütün olarak Batı’nın karşı kutbunda yer aldığı gerçeği, modern bir fenomen olan medyanın pozisyon alışıyla da yakından ilgilidir. 1912-1913 yılında yaşanan Balkan savaşlarında İngiliz basınının Haçlılar İslam’a karşı savaşıyor şeklindeki haber ve yorumları, söz konusu tarihsel sürekliliğin medyatik yansımaları olarak ele alınabilir. Bk. Zafar İqbal, “İslamophobia or İslamophobias: Towards Developing A Process Model”, **İslamic Studies**, Vol.49, No.1 (2010), s.86.

²²² Tahir Abbas, “After 9/11: British South Asian Muslims, İslamophobia, Multiculturalism, and the State”, **The American Journal of Islamic Social Sciences**, Vol.21, No. 3, s.30.

²²³ Abu Sadat Nurullah, “Portrayal of Muslims in the media: “24” and the ‘Othering’ process”, **İnternational Journal Of Human Sciences**, Vol.7, No.1 (2010), s.1022.

organizasyonlar²²⁴, hem ciddi bir Müslüman karşıtlığı yapmakta hem de bu karşıtlığı sürdürecektir ekonomik desteğe bağışçılar aracılığıyla sahip olmaktadır. Yapılan bu bağışlar sözü edilen organizasyonların politik yönelimlerinin ciddi bir sosyal desteğe sahip olduğunu ortaya koymaktadır.

İslamiyet konusuna tahsis edilen 16 Nisan 1979 tarihli Time dergisinin kapağında yer alan oryantalist nitelikte bir yağlı boya tablosunun altındaki “Militan Uyanış”²²⁵ başlığı, Müslümanlar ile ilgili önyargıların somut bir örneği niteliğindedir. 11 Eylül sonrasında kendisini yoğun biçimde gösteren bu eğilim²²⁶, birçok TV filminde, dizisinde, talk şovunda karikatürlerde ve haber sunumlarında, Müslümanların medeni olmayan, modernlik karşıtı, terörist, fundamentalist, radikal, militan ve barbar²²⁷ olarak sunulmasına da kapı aralamıştır.. Politik sebeplerle üretilen karikatür krizlerinin örneklerinden birine 2007 yılında Columbus Post-Dispatch’da yer verilmiştir. İran ve diğer Ortadoğu ülkelerinin yer aldığı bir haritada, İran, diğer bölgelere de sıçrayan bir “hamam böceği” olarak resmedilmiştir.²²⁸ Tüm Ortadoğu ülkelerinin İranlaşacağını imleyen bu görsel, Batı’da yaygın olan İran fobisinin siyasi kaygılarla bezeli bir resmedilişidir. İslamofobik bir eylem olan bu tavır, yeni-muhafazakâr olarak bilinen Bush ve ekibinin zirve yapan İslam karşıtı politikalarının sahiplenilmesidir. Müslümanları hedef alan bu yayınlar sadece Müslümanlarla sınırlı kalmamış, İslam’ın peygamberi Hz. Muhammed’i de kapsayacak şekilde genişletilmiştir. Başta İslam dünyası olmak üzere dünyanın birçok yerinde tartışma yaratan Danimarka’daki karikatür krizi ise, ifade özgürlüğü gerekçe gösterilerek İslam’a yönelik yapılmış bir saldırıdır. Müslümanların peygamberi olan Hz. Muhammed’in Eylül 2005’te bir Danimarka gazetesi olan Jyllands-Posten’da 12 adet karikatüre konu olması ve olumsuz bir biçimde tasvir edilmesi, hem Müslümanları incitmiş hem de çeşitli şiddet olaylarının

²²⁴ Corey Saylor, “The U.S. Islamophobia Network: Its Funding and Impact”, *İslamophobia Studies Journal*, Vol. 2, No.1 (Spring 2014), ss.104-105, Daniel Pipes’in Middle East Forum’u en yoğun mali desteğe İslamofobik ağlardandır. Bu ağın ne kadar büyük bir mali desteğe sahip olduğunu ayrıntılı bir biçimde ortaya koyan Saylor, söz konusu ağların finansman boyutunu da okuyuculara sunmaktadır. Yine benzer biçimde Müslüman karşıtı bir film olan 2008 yapımı *Obsession* filmi de bu tür bir finansman desteğiyle ortaya çıkartılmıştır.

²²⁵ Edward Said, *Haberlerin Ağında İslam*, s.92.

²²⁶ Muhammad Safeer Awan, “Global Terror and the Rise of Xenophobia/İslamophobia: An Analysis of American Cultural Production since September 11”, *İslamic Studies*, Vol.49, No.4 (2010), s.525. 11 Eylül’ü bir milat kabul eden yazar bu dönemden sonra İslam ve Müslümanlara yönelik hemen her alanda başlatılacak bir “şeytanlaştırma”nın varlığından bahsetmektedir.

²²⁷ Abu Sadat Nurullah, Agm., s.1022.

²²⁸ Hamid Dabashi, *Post-Orientalism: Knowledge and Power In Time Of Terror*, New Brunswick and London, 2009, s.X.

yaşanmasına neden olmuştur.²²⁹ Peygamberin resmedilmesine sıcak bakmayan bir dine yönelik bu çarpık görseller, hem İslam'ın peygamberin resmedilemeyeceğine dair tarihsel geleneğe riayet etmemekte hem de peygamberi sarığına bomba olan bir terörist olarak resmetmektedir.²³⁰ İfade özgürlüğünün sınırlarını ihlal eden bu karikatürler, Avrupa'nın birçok yerinde yayınlanmış ve Batı'da İslamofobyanın güçlenmesinde önemli bir etken olmuştur.²³¹

Göçmen politikaları konusunda olumsuz tavır takınan ve çok kültürlülük politikaları desteklemekten uzak duran medya organları, basının 4. kuvvet olma özelliğini de sorgulanır kılmaktadır. Müslümanların yoğun biçimde yaşadığı bir yer olan Almanya özelinde yapılan alan çalışmaları da bu kanıyı destekler niteliktedir. Doğrudan ve açık biçimde ırkçı tavırlar gösterilmese de göçmenlerin Alman toplumuna uyum sağlayamadığı yönünde haberlerin medyada servis edilmesi, göçmenlere yönelik olumsuz algıları desteklemektedir. Dolayısıyla Alman medyasının göçmenlere yönelik algısı daimi surette negatif bir metinsellik içerisinde verilmektedir. Göçmen öğrencilerin okullarda başarısız olduğu, göçmenlerin entegrasyonda sorunlar yaşadığı gibi haberler içkin bir karşıtlığı imlemektedir.²³² Açık bir ırkçılık olmadığı fakat içkin bir karşıtlık olduğu gerçeği haberlerdeki içeriklerden de anlaşılmaktadır.

11 Eylül saldırılarından sonra artan Müslüman karşıtlığı, politik aktörler tarafından da desteklenmiştir. Politik karar alıcılar çok kültürlülüğü engelleyecek yasal düzenlemeler oluşturarak yabancı karşıtlığını hukuki bir zemine oturtmuşlardır. Aşırı sağ partilerin oy devşirme adına sergiledikleri ırkçı ve islamofobik tavırlar, Müslümanlar arasında tedirginliğe yol açmış, bu tedirginlik de entegrasyonu zora sokacak bir sosyo-politik zemini ortaya çıkartmıştır. Bu tutum alışın aşırı sağla sınırlı kalmadığını gösteren Liz Fekete, Müslüman karşıtlığının Danimarka ve Hollanda gibi ülkelerde liberal değerleri savunan politikacılar tarafından da dile getirildiğini ifade

²²⁹ "The Issue of Danish Cartoons", *İslamic Studies*, Vol.45, No.1 (2006), ss.129-130.

²³⁰ John Cerone, "The Danish Cartoon Row and the International Regulation of Expression", *İslamic Studies*, Vol.45, No.1, ss.134-135.

²³¹ *The Issue of Danish Cartoons*, Agm., s.130.

²³² Submission to the Changing Landscape of Citizenship and Security 6th PCRD of European Commission, *Securitization And Religious Divides In Europe Muslims In Western Europe After 9/11: Why the term Islamophobia is more a predicament than an explanation*, 2006, ss.156-157.

etmiştir.²³³ Liberal paradoks²³⁴ olarak adlandırılan bu durum, Batı toplumlarının savundukları özgürlükçü değerlerin söz konusu İslam ve Müslümanlar olunca ne kadar da geçersiz olduğunu göstermektedir. Müslüman karşıtlığının sadece göçmenlerle sınırlı olmadığını ifade eden Fekete, Avrupa’da doğsa bile Müslümanların Batı için bir tehdit unsuru olarak algılandıklarını ifade etmiştir.²³⁵

İslam’ın Batı için bir tehdit olarak algılanması durumu, Müslümanların sosyal hayatın çeşitli alanlarında da türlü zorluklarla karşılaşmalarına neden olmuştur. Eğitim materyallerindeki İslam algısını araştıran çalışmalar İslam ve Müslümanlara yönelik önyargıların da sebeplerini ortaya koymaktadır. İslam hakkındaki doğru bilgilerin göz ardı edilerek önemsenmemesi, İslam ve Müslümanlar hakkındaki olumsuz imajların artmasına neden olduğu gibi, Müslümanlara yönelik sözlü ve fiziksel şiddetin²³⁶ yaygınlaştırılmasında da doğrudan rol oynamaktadır. “Kurumsal islamofobyaya” şeklinde kavramsallaştırılan bu durum, hemen her alanda baş gösteren islamofobik tavırların algısal arka planını oluşturmaktadır. Avrupa’da İslamofobik önyargı ve tutumların gündelik hayattaki yansımalarını araştırma adına 2006 yılında European Monitoring Centre On Racism And Xenophobia (Avrupa ırkçılık ve yabancı karşıtlığı izleme merkezi) tarafından yapılan çalışma, İslamofobyanın gündelik hayat içerisinde nasıl pratize edildiğini ortaya koymaktadır. Müslümanlarla yapılan mülakatlar sonucunda ortaya çıkan araştırmada çarpıcı ifadeler yer almaktadır. Sözlü ve fiziksel saldırılara maruz kalan Müslümanlar, maruz kaldıkları olumsuz durumları açık bir biçimde ifade etmişlerdir. Avusturya’dan bir kadın ve Fransa’dan bir genç şunları söylemiştir:

Biz İslamofobyayla gündelik hayatta karşılaşıyoruz. Küçük olaylar, küçük şeyler. Örneğin bir kişi diğer bir kişiye şaka yapıyor veya açıklama yapıyor fakat yüksek bir ses tonuyla, bu yüzden sen onu duyuyorsun. Bu ülkede başörtüsü giyen herhangi biri hiçbir şey yapamaz. Veya köpeğiyle konuşan bir kişi ona fass diyor. Bunun manası onu yakala yani Müslüman’ı yakala. (Female, Austria)

²³³ Liz Fekete, **A Suitable Enemy: Racism, Migration and Islamophobia in Europe**, New York: Pluto Press, 2009, s.80.

²³⁴ Kate Zebiri, “The Redeployment of Orientalist Themes in Contemporary Islamophobia”, **Studies in Contemporary Islam**, 2008, s.37.

²³⁵ Liz Fekete, *Age.*, s.44.

²³⁶ Bülent Şenay, **Europe’s Identity Crisis – Roots Behind Routes Ahead**, *Age.*, s.134.

11 Eylül'den önce devamlı Arap olmaktan dolayı hakarete uğrardık. Bizim dinimizden hiç bahsedilmezdi. 11 Eylül'den beri ise Müslüman olduğumuz için hakarete uğruyoruz.(Young Male, France)²³⁷

Raporda yer verilen mülakatlar, Müslümanların yoğun biçimde maruz kaldıkları sözlü ve fiziksel istismarı gözler önüne sermektedir. 11 Eylül olaylarından sonra artan paranoya derecesindeki anti-islamist tavırlar, bir Sih'in sarık taktığı gerekçesiyle Müslüman zannedilmesi ve öldürülmesi, Havaalanında elinde oyuncak silah olan bir kadının vurulması gibi problemli olayların yaşanmasına da neden olmaktadır. Avrupa'da özellikle aşırı sağ partilerin var olduğu ülkelerde Müslümanların uğradığı sosyal baskılar, onların sağlıklı bir hayat yaşamasını engellemektedir. Potansiyel birer şüpheli olarak hayatlarına devam etmek zorunda olan Müslümanlar, sadece halk tarafından değil yaşadığı ülkelerin yöneticileri ve kamu personelleri tarafından da baskıya maruz bırakılmaktadırlar. Müslümanların polisler tarafından kötü uygulamalara tabi tutulmaları ve onlardan özür dilenmemesi, işe girecek bir Müslüman erkeğe eşinin başının açık olup olmadığı sorusunun sorulması, hukuk kurallarının Müslümanlar aleyhine düzenlenmesi²³⁸, söz konusu ayrımcılığın sosyal hayatın hemen her alanına sirayet ettiğinin açık örneklerindendir. Oryantalist retoriğin tarihsel bir momenti olarak değerlendirilebilecek İslamofobik temsiller, Batı-İslam karşıtlığını değerler üzerinden oluşturmaktadır. İfade özgürlüğü ve bireysel tercihe saygı gibi özgürlükçü söylemlere rağmen, Müslümanların kendi değer ve kimlikleriyle kamusal alan içinde yer almaları, Batı değerleri açısından bir tehdit olarak görülmektedir.²³⁹ Biz ve onlar şeklinde oluşturulan karşıtlıklar, Müslümanların daimi surette Batı kültürüne, değerlerine ve kurumlarına meydan okuyan bir yabancı şekilde algılanmalarına neden olmuştur.

Yaşanılan bu şiddet olayları sadece Batı'da yaşayan Müslümanlarla da sınırlı kalmamıştır. 11 Eylül olaylarından sonra Amerika ve İngiltere, failleri bulma adına çeşitli gerekçelerle Ortadoğu'daki toprakları işgal etmişlerdir.²⁴⁰ Bu dönemde politik bir enstrüman olarak kullanılan "terörle savaş" kelimesi İslam dünyasıyla savaşmak olarak

²³⁷ European Monitoring Centre On Racism and Xenophobia, **Perceptions Of Discrimination and Islamophobia, Voices From Members Of Muslim Communities In The European Union**, ss.44-45.

²³⁸ European Monitoring Centre On Racism and Xenophobia, ss.54-56.

²³⁹ Kate Zebiri, Aqm., s.16.

²⁴⁰ Stephen Lyon, "In The Shadow of September 11: Multiculturalism and Identity", Tahir Abbas (Ed.), **Muslim Britain: Communities Under Pressure** içinde, London and Newyork: Zed Books, 2005, s.80.

kodlanmıştır.²⁴¹ Yani politik aktörler İslam dünyasıyla savaşmanın aynı zamanda terörle de savaşmak anlamına geldiğini dolaylı yollarla ima etmişlerdir. İslamiyet ve Araplar hakkında dile getirilen iddiaların, İslam'ın asıl muhalifleri İsrail ve Amerika Birleşik Devletleri'nin bölgedeki icraatlarını örtme çabası²⁴² olarak yorumlanması, üzerinde durulması gereken bir konudur. Özgürlük ve demokrasi götürme adına yapılan işgaller, uzun zaman etkisini yitirmeyecek bir Batı algısının Doğu toplumlarında yer edinmesinde doğrudan bir etken olmuştur. Irak ve Afganistan'ın işgal bilançosuna bakıldığında Müslüman dünyada her yönüyle ne kadar etkin bir savaş yürütüldüğü de bu yönüyle anlaşılacaktır. Anti-İslamizm ve İslamofobik eylemler sadece Batı dünyasıyla sınırlı kalmamış, Batı model alınmak suretiyle modernleştirilmek istenen Müslüman coğrafyalarda da ciddi bir karşılık bulmuştur. Siyasi elitler tarafından yürütülen de-islamizyon politikaları zaman içerisinde yaygınlaşacak bir İslamofobik temayülün epistemolojik ve politik zeminini oluşturmuştur. Söz konusu durum bir sonraki bölüm olan Türk modernleşmesinin islamofobik kökenleri kısmında ayrıntılı biçimde ele alınacaktır.

²⁴¹ Juan Cole, "Islamophobia as a Social Problem", *Middle East Studies Association Bulletin*, Vol.41, No.1 (June 2007), s.7.

²⁴² Edward Said, *Haberlerin Ağında İslam*, s.22.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3. TÜRK MODERNLEŞMESİNİN İSLAMOFOBİK KÖKENLERİ VE MEDYATİK TEMSİL

Osmanlı Türk modernleşmesi, günümüz toplumunu da anlama adına önemli bir laboratuvar hükmündedir. Bugünün değişimlerinin tarihsel bir arka planı olduğu ön kabulü, günümüz sosyo-politik dönüşümlerinin de rasyonel bir değerlendirmesini mümkün kılacaktır. Bu açıdan modernleşme serüvenimizin sürekliliğine yönelik vurgular, tarihi teleolojik bir perspektifle yorumlayıp belirli bir politik düzenin meşrulaştırma çabalarını da sonuçsuz bırakacaktır. Bu nedenle son dönem modernleşme çabalarımızın sürekliliği meselesi çalışmanın son kısmının odak noktasını teşkil edecektir. Bu bölümde modernleşme pratiğimizin Batı'daki örneğinden bir hayli farklılık gösterdiği, Batı'daki sosyal zümrelerin mücadelesi olan modernliğin bu topraklarda farklı bir metodoloji ile yürütüldüğünü inceleyeceğiz. Türkiye sosyoloji göz önünde bulundurulduğunda, toplumsal tabakalaşmanın olmaması, değişimlerin sınırlı bir tarihsel blok'un ittifakıyla yapılmasına neden olmuştur. Bu tarihsel blok, değişimin dinamik yapısına engel olarak gördüğü din ve dinin toplumsal tezahürlerini sosyal ve siyasi hayattan tecrit etme politikasına başvurmuştur. Bu da Türk modernleşmesinin en netameli alanı olan din'in sürekli bir problem olması durumunu doğurmuştur. Çağdaş dönemde dine yönelik olumsuz söylem, haber ve karikatürlerin nedenini, modernleşme pratiğimiz içerisinde şekillenmiş din anlayışı etrafında açıklama girişimimiz, çalışmanın son bölümünün çerçevesini teşkil edecektir.

3.1. OSMANLI TÜRK MODERNLEŞMESİ VE İSLAMOFOBİK KÖKENLER

Müteveffa düşünür Eric Hobsbawm 19. yüzyılı 1789 ile başlatır ve cihan harbinin nihayete erdiği 1918 ile bitirir. 19. yüzyıl bu anlamda Osmanlı imparatorluğun da en uzun yüzyılı²⁴³ olarak değerlendirmiş ve bu sebeple de üzerinde en fazla düşünülen yüzyıl olmuştur. Söz konusu yüzyılı diğer yüzyıllardan ayıran ve ona bu denli önem atfedilmesine sebep olan husus, modernleşme denilen fikri, siyasi ve sosyolojik dönüşümlerin büyük ölçüde bu dönemde gerçekleşmesidir. Osmanlı Türk modernleşmesinin başlangıcına ilişkin birbirinden farklı tespitler var olsa da, genel kanı bu dönüşümün 19. yüzyılın ilk yarısında başladığı yönündedir. 3. Selim ve 2. Mahmut'un devlet kurumlarında ve onu tamamlamak için maarif teşkilatında başlattıkları reform hareketleri, modernleşme tarihimizdeki en önemli safhalardan biridir.²⁴⁴ Gülhane fermanının ilan edildiği 1839 sonrası, Türk sistematik modernleşmesinin başlangıcı; ondan sonrası da genel olarak modernleşme dönemi olarak adlandırılmaktadır.²⁴⁵ Tanzimat fermanına yapılan yoğun vurgular, fermana ismini veren bu dönemin, Türk düşünce hayatında dinamik bir başvuru kaynağı olmasına neden olmuştur. Tanzimat Fermanı bu yönüyle, hem döneminde hem de döneminden sonra ciddi bir uğrak noktası olmuştur.

Devlet bürokrasinin çözülmeyi önleme adına uyguladıkları yöntemler, Türk modernleşmesini diğer modernleşme yönelimlerinden ayıran en önemli özelliklerinden biridir. Zira modernleşme adına uygulanan girişimlerin nihai gayesi devleti kurtarmak olmuştur. Nitekim Şerif Mardin'in Türk modernleşmesi terkibi, bürokrasi ve tarihsel blok denilebilecek birtakım aktörlerin siyasi bir tercihi olarak yürürlüğe konulmasından dolayı, çağdaşlarından ve öncü modellerinden önemli ölçüde ayrılmaktadır. Batı dünyası, farklı örnekleri olsa da geniş bir sosyolojinin katılımı sonucunda süreci yönlendirirken, buradaki tecrübe sınırlı bir seçkinler zümresiyle yürütülmüştür.

²⁴³ İlber Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, 21. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları, 2005.

²⁴⁴ Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, İstanbul: Ülken Yayınları, 1979, s. 33.

²⁴⁵ Hasan Bülent Kahraman, *Türk Siyasetinin Yapısal Analizi-1, Kavramlar, Kuramlar, Kurumlar*. İstanbul: Agora Kitaplığı, s. 3.

Tanzimat fermanı, yönün batı olduğu bir kible değişimi olarak yorumlanmıştır.²⁴⁶ Tanzimat'ın bir kible değişikliği olarak yorumlanmasının nedeni, geleneksel değerlerin bir ölçüt olarak kullanılması durumunun değişmesidir. Yani, artık siyasi ya da sosyal bir değişimin değerlendirme ölçütü olan geleneksel değerler yerini Batı değerlerine bırakmıştır. İçlerinde Namık Kemal, Ali Suavi, Şinasi gibi isimlerin yer aldığı Yeni Osmanlılar grubu doğrudan Batı değerlerini ölçü alma yerine İslam ile Batı'nın uzlaştırılması gerektiğini savunmuşlardır. Jön Türkler olarak adlandırılan hareketin ise zamanla daha keskin bir metoda sahip olduğunu görmekteyiz. Batı'nın sunduğu imkânlar neticesinde en önemli medeniyet olduğu iddiası bu dönemde sıkça dile getirilen bir düşüncedir.

Kültür ve uygarlık tartışmaları içerisinde şekillenen modernleşme anlayışları, modern Türkiye'nin siyaset felsefesini oluşturmada önemli bir katkı sunmuştur. Namık Kemal'in başını çektiği ve İslamcı öğelerle siyaset yapan aydınlar, Batı'nın değişim dinamiği olarak gördükleri siyasi kurumların ithal edilerek İslami bir formata çevrilmesi taraftarı olmuşlardır. İlerlemenin İslam'da mündemiç olduğu iddiası, Batı dünyasındaki kurumların alınmasını meşrulaştıracak bir söylem olarak karşımızda durmaktadır. Bu yaklaşımın temsilcileri özetle Batı'nın teknolojisini alalım ama din ve kültür gibi geleneksel değerlerimize sadık kalalım fikrini savunmaktadır.²⁴⁷ Diğer bir yönelim olan Batıcılık da sürdürülen bu arayışların farklı bir boyutta harekete geçirilmesi düşüncesindedir. Batıcılık, Osmanlı İmparatorluğu'nda başlayıp Cumhuriyet Türkiye'sinde yeni boyutlar kazanan, Batı Avrupa'nın toplumsal ve fikrîsel bireşimini, erişilmesi gereken bir hedef olarak gösteren bir yaklaşımdır.²⁴⁸ Kökten bir değişimi savunan Batıcılık anlayışı, geleneksel değerlerin ilerleme yolunda engel oluşturacağı düşüncesine sahiptir. Batıcılık düşüncesinin en önemli temsilcisi kabul edilen Abdullah Cevdet, Le Bon'dan mülahem tezleri ile Osmanlı unsurlarının Batı ile eklemlenmesi düşüncesindedir. Batı medeniyetinin bütün kurum ve düşünceleri ile ithal edilmesi gerektiğine inanan Cevdet²⁴⁹, ancak böyle bir yönelimin Osmanlı'yı kurtaracağı

²⁴⁶ Coşkun Çakır, Türk Aydınının Tanzimat'la İmtihanı: Tanzimat ve Tanzimat Dönemi Siyasî Tarihi Üzerine Yapılan Çalışmalar, **Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi**, cilt 2, sayı 1, 2004, s. 10.

²⁴⁷ Şerif Mardin, **Türkiye'de Din ve Siyaset**, 5. baskı, İstanbul: İletişim Yayınları, 1998, s. 17.

²⁴⁸ Mardin, **Türkiye'de Din ve Siyaset**, s. 9.

²⁴⁹ Hilmi Ziya Ülken, **Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi**, İstanbul: Ülken Yayınları, 1979: s. 250. Batıcılık olarak adlandırılan ve Osmanlı'nın kurtuluşunu Batı kurumlarının kayıtsız şartsız ithalinde gören bu düşünce, kendi içerisinde de önemli farklılıklara sahiptir. Radikal bir düşünür olarak değerlendirilen Abdullah Cevdet'in, ari bir ırk

görüşündedir. Cevdet, “Türk milletinin biyolojik veraseti dahil olmak üzere her şeyiyle değişmesini istiyordu.”²⁵⁰ Cevdet’e göre “bir ikinci medeniyet yoktur. Medeniyet, Avrupa medeniyetidir.”²⁵¹

Batıcılık akımının geleceğin siyasi kadrosunda bıraktığı etki, Türk modernleşmesindeki kırılma ve kopuşların (süreklilik içerisinde bir kopuş) motivasyon kaynağı olarak değerlendirilmesini mümkün kılmaktadır. Abdullah Cevdet ve Gustave Le Bon’un düşüncelerinden kaynaklanan etki, ideolojik bir nitelik arz ederek günümüze kadar süregelmiştir. Kemalist milliyetçilerin İslam’a yaklaşımı bugün bile bu izleğin bir devamı niteliğindedir.²⁵² Cevdet ve diğerlerinin yayın organı olan “İçtihat” dergisinin, Cumhuriyet sonrası dönemde devlet desteğiyle çıkmaya devam etmesi, sürdürülen bu düşünsel geleneğin sürekliliğine yönelik önemli bir kanıt teşkil etmektedir. Laikleşme politikaları ve Atatürk devrimlerinin tematik açıdan birçok öncülüne bu dergide rastlamak mümkündür.²⁵³ Kılıçzade Hakkı’nın 1912 yılında İçtihad mecmuasının ilk sayısında yayınladığı 18 maddelik “pek uyanık bir uyku” başlıklı yazı “Cumhuriyet inkılaplarının açık bir habercisi gibidir.”²⁵⁴ Bu sürekliliğin hem entelektüel hem de politik yönlerine dikkat çeken Şükrü Hanioglu “Atatürk ne okudu” adlı yazısında konuya açıklık getirmektedir. Hanioglu’na göre:

Alman popüler materyalizmi, pozitivism ve Darwinizm'in karması bir bilimcilik (scientism); Gustave Le Bon'un "cumhur ruhu" yaklaşımının ürünü, "kendi çıkarlarını anlamasına izin vermeyen kitle psikolojisinin (cumhur ruhu) kurbanı olan halk"a doğru yolu göstermeyi hedefleyen seçkincilik; Durkheim kökenli sosyolojik olandan hızla fizikî antropolojiye kayan milliyetçilik; Rousseau üzerinden geliştirilerek ete kemiğe bürünmüş

olmayan Osmanlı’ların kurtuluşunu “melezleşme” teorisinde görmesi bu radikalliğin en önemli göstergesidir. Cevdet’e göre: mademki ırkların melezleşmesi yeni ve canlı ırkların doğmasına imkân verebilir, öyleyse ırkçılığın çizdiği tarihi kader sınırını aşmaya ve gelecekte ümitlenmeye imkân vardır. Bu da Türk ırkının üstün bir ırkla karışması ve melez bir ırkın ortaya çıkmasıdır. Gençliğinde dini bir hayat süren Cevdet’in ileriki dönemlerde dini arkaik bir unsur olarak değerlendirmesi ve tekâmül eden toplumlarda dinin yerinin olamayacağına dair fikirleri, Türk aydınının dini problemli bir alan olarak görmesine neden olan düşüncelerin erken dönem bir örneğini sunmaktadır. Bkz. Şerif Mardin, *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri*, 18. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları: 2012, s. 227-228.

²⁵⁰ Erol Güngör, *Türk Kültürü ve Milliyetçilik*, 19. basım, İstanbul: Ötüken Yayınları, 2009, s. 47.

²⁵¹ Şükrü Hanioglu, *Bir Siyasal Düşünür Olarak Abdullah Cevdet ve Dönemi*, İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1981, s. 359.

²⁵² Nurullah Ardic, *İslam and the Politics of Secularism: The Caliphate and Middle Eastern modernization in the early 20th century*, London and Newyork, Routledge, 2012, s. 304.

²⁵³ Şerif Mardin, *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri*, 18. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları: 2012, s. 232.

²⁵⁴ İsmail Kara, *Cumhuriyet Türkiyesi’nde Bir Mesele Olarak İslam*, 4. baskı, İstanbul: Dergah Yayınları, 2010, s. 25. Modernleşme din ilişkisi bağlamında önemli çalışmaları yapan Kara, Osmanlı son dönem modernleşme çabaları ile Cumhuriyet arasında ciddi bir sürekliliğin söz konusu olduğunu; fakat 1920 ve 1923 sonrası Cumhuriyet tecrübesinin Osmanlı modernleşmesinin beklenebilir bir uzantısı olmadığı görülecektir diyerek söz konusu sürekliliğin 23 sonrası dönemine ilişkin problemleri özellikle din alanında bir süreklilikten ziyade bir kopuşun olduğunu ifade etmektedir. s. 25-26

*halinin Fransız Üçüncü Cumhuriyet'i olduğu düşünülen cumhuriyetçilik, Atatürk'ün temel yaklaşımlarını şekillendirmiştir.*²⁵⁵

Modernleşme serüvenimizdeki en önemli alanlardan biri olan eğitim, bu süreci yönlendirecek olan güçlerin lokomotif hâkiminde bir işlev icra etmiştir. Eğitim ile bir toplumun değiştirileceği inancı, bu alanın devlet tarafından yönetilmesi politikasını ortaya çıkartmıştır. Cumhuriyet yönetimini de sirayet edecek olan bu kültür politikası, siyasetin kültürü kendi denetimi altına almasının tipik bir belirtisi olarak değerlendirilmektedir.²⁵⁶ Bu anlayış hem kültür politikalarını kontrol altına alan devletin alanını genişletmekte hem de dilediği yönde bir halk oluşturacak kültürel elitlerin yetişmesine olanak sağlamaktadır. Modernleşme serüvenimiz kırılma noktasını teşkil eden bu unsur, Tanzimat sonrası eğitim hayatındaki değişmelerde saklıdır. Abdülhamit, selefi Abdülaziz'den tevarüs ettiği rüştiye geleneğini geliştirmek suretiyle modern Türkiye'nin yönetici kadrolarının yetişeceği bir eğitim düzeni tesis etmiştir. Şerif Mardin'in dönemin eğitime ilişkin sunduğu istatistikî bilgiler, bu dönemde yetişen kadroların niceliğine ve niteliğine dair önemli bilgiler vermektedir. 1895'te, imparatorlukta faaliyet gösteren askeri rüştiyelerin sayısı, 1898'ye kadar İstanbul'da 8 ve taşrada 20 olmak üzere toplam 28 tanedir.²⁵⁷ Bu okullarda altı bin olan öğrenci sayısı 1889'da sekiz bin'e ulaşmıştır. Cumhuriyetin kurucu elitlerinin de yetiştiği bu rüştiyelerin eğitim modelinin Batı menşeli olması, eğitim müfredatındaki değişimlerle doğrudan ilintilidir. Devlet adamlarının yetişme alanı olan bu rüştiyelerin (özellikle tıbbiyeler) zamanla pozitivist yönelimlerden etkilenmeleri²⁵⁸, geniş bir alanı içerisine alacak değişim ve dönüşümlerin habercisi niteliğindedir. Materyalist ve pozitivist fikirlerin etkisinde yetişen öğrenciler, Osmanlı'nın içinde bulunduğu durumdan kurtulma yollarını da bu düşüncelerde aramışlardır. Biyolojik materyalizmin etkisinde kalan tıbbiye öğrencilerinin, kendilerine okutulan derslerde, hayatı Allah'ın bir ürünü olmaktan çok biyolojik ve fizyolojik süreçlerin bir toplamı olarak yorumlamaları²⁵⁹, cumhuriyetin kurucu kadrosunun dini ele alış biçimine de etki etmiştir. Mithat Cemal Kuntay'ın Üç İstanbul adlı romanında, dönemin tıbbiyelilerinin bilimi merkeze almak

²⁵⁵ Şükrü Hanioglu, "Atatürk Ne Okudu" **Sabah**, 10. 11. 2013.

²⁵⁶ Şerif Mardin, **Jön Türklerin Siyasi Fikirleri**, s. 226.

²⁵⁷ Mardin, **Jön Türklerin Siyasi Fikirleri**, s. 57.

²⁵⁸ Murtaza Korlaelçi, "Pozitivist Düşüncenin İthali" Tanıl Bora ve Murat Gültekinil (Ed.) **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi** içinde (214-223) 8. baskı, 2009, s. 214.

²⁵⁹ Atilla Doğan, **Osmanlı Aydınları ve Sosyal Darwinizm**, İstanbul: Küre Yayınları, 2012, s. 168.

suretiyle dine nasıl bir anlam yükledikleri oldukça başarılı bir biçimde resmedilmiştir. Doktor Haldun adlı karakterin bir sohbet esnasında uyuyan Tevfik hocaya söylediği “Molla! On dört asır uyudun, artık yeter; uyan! Uyan”²⁶⁰ cümlesi dinin dönemin şartlarında ne anlam ifade ettiğine dair önemli bir göstergedir. Pozitivizmin, hadisatın ve tecrübenin dışında hiçbir şey bilinemez kaidesi, dinin bir ölçüde inkârı anlamına gelmektedir. Dr. Haldun’un, “Hoca! Hoca! Fennin çelik dişi dinin çürük kafasını delik deşik etti, Sinan kalfanın kubbesi altında Allah’ı arayan bir sen kaldın, bir de kör hafız”²⁶¹ ifadeleri, bilim-din çatışmasının Batı’da var olduğu biçimiyle Osmanlı topraklarına aktarılması anlamına gelmektedir. Tüm bu nedenlerden ötürü, Batı medeniyetinin aktarılmasının esas gaye olduğu modern eğitim kurumlarında yetişen aydın tipi, laik ve gelenek karşıtı²⁶² bir tipoloji olmuştur.

Seçkin bir yaklaşımı benimseyen bu düşünürler, Osmanlı toplumunun belirli bir zümrenin yönetiminde kurtuluşa ereceği düşüncesine sahiptirler. Kitlelerin bilinçsiz oldukları gerekçesiyle yönetilmeye mecbur oldukları anlayışı, modernist Türk aydınının baskın bir özelliği olmuştur. “Münevvere göre halkın cahil, hurafeci, kıt ve dar görüşlü, her şeye kolayca kanan bir kitle”²⁶³ olması onların yönetilmeye muhtaç olduklarını da gerekçelendiren bir teorik zemini mümkün kılıyordu. Abdullah Cevdet’in yayımladığı ilk kitap olan Fünun ve Felsefe’de, amacını “tenevvür ve tenvir” olarak ifade etmesi, bu anlamda önemli bir ipucudur.²⁶⁴ Yine Cevdet’in “Milletin terakkisi bütün bir milletin terakkisi sonucu değil, birkaç dâhinin sonucudur”²⁶⁵ düşüncesi, modernist Türk aydınının elitist felsefi kodlarını da ortaya koymaktadır. Aydınlatma işleviyle kendisini yükümlü hisseden Türk aydını, bu görevini Cumhuriyet’in kurumsallaşma sürecinde fazlasıyla yerine getirecektir. Atatürk’ün “ayakları yere basıncaya kadar ve yolunu buluncaya kadar bu milleti kendi elimle yöneteceğim”²⁶⁶ sözleri, sözü edilen elitizmin

²⁶⁰ Mithat Cemal Kuntay, **Üç İstanbul**, 11. basım, İstanbul: Oğlak Yayıncılık, 2010, s. 102.

²⁶¹ Kuntay, Age., s. 103

²⁶² Erol Güngör, **İslamın Bugünkü Meseleleri**, 2. basım, Ötüken Yayınları, s. 201. 20. yüzyılın başlarında, Batılılaşmış, çoğu örnekte de bilinemezci (agnostik) ya da tanrıtanımaz (ateist) aydınlar ile alt sınıflar arasındaki kültürel uçurum, modernleşme hareketinin laik uygulayıcılarına yönelik bir kuşku yaratmış bulunuyordu. Bu da pozitivizm etkisindeki Türk aydınının halkla ilişkiye girmesini engelliyordu. Ayrıntılı bilgi için bkz. Şerif Mardin, **Bediüzzaman Said Nursi Olayı: Modern Türkiye’de Din ve Toplumsal Değişim**, Metin Çulhaoğlu, (çev.), 15. baskı, İstanbul: İletişim Yayınları, 2010, s. 240.

²⁶³ Erol Güngör, **Türk Kültürü ve Milliyetçilik**, s. 29.

²⁶⁴ Mardin, Age., s. 233

²⁶⁵ Atilla Doğan, Age., s. 154.

²⁶⁶ Ömer Çaha, **Aşkın Devletten Sivil Topluma**, 2. baskı, Gendaş Yayıncılık, İstanbul: 2003, s. 308.

sürekliliğine dair bir gösterge olarak değerlendirilebilir. Bu nedenle aydınlar, Batı'dan çeşitli şekillerde ithal ettikleri düşünce ve fikir akımlarının özlerine sadık kalmamış, bu fikirleri kendi amaçları doğrultusunda şekillendirmişlerdir. Nitekim Osmanlı aydınlarının pozitivist felsefi bir planda ele alma yerine siyaset sahasında kullanma isteği, araçsallaştırılmış bir pozitivist sosyal ve siyasi hayatta etkin kılmıştır. Enes Kabakçı'ya göre:

*Batı'nın kendi siyasi çözümlerini önleme adına ortaya atılan pozitivist fikirler, sağlam felsefi temellere ve güçlü bir epistemolojik arka plana dayanmaktadır. Doğu'da ise, epistemolojik yönüyle değil daha ziyade siyasal boyutuyla dikkat çekmiş ve politik-ideolojik saiklerle ithal edilip içselleştirilmeye çalışılmıştır. Bu bağlamda pozitivism, Osmanlı İmparatorluğu'nun son yıllarında devleti kurtarmak, Cumhuriyet'in ilk yıllarında ise toplumu şekillendirmek/Batılılaştırmak maksadıyla araçsallaştırılmıştır.*²⁶⁷

Nitekim bu mirası devralan Cumhuriyet'in kurucuları, değişimi kültürel kopuştan hareketle gerçekleştirmişlerdir. Cumhuriyet modernleşmesini yürüten Tarihsel Blok modernliğin iki farklı okulundan biri olan rasyonalist paradigma prensibini benimsemiştir. Kökenleri Rene Descartes'ın kartezen rasyonalizmine kadar uzanan ve “kökten değişimci, kurucu rasyonalist, tarihsel açıdan kopuşçu bir paradigmayı”²⁶⁸ savunan bu yaklaşımın esas gayesi, toplumu bir “tabula rasa” (boş levha) kabul etmek suretiyle onu akıl doğrultusunda değiştirmektir. “Sadece akla dayanılarak, tarihten ve deneyimden bağımsız olarak ideal bir toplumun belirlenebileceğini öngören Kartezyen felsefeyle”²⁶⁹ yeni baştan inşa edilen bir toplumsal düzen, din ve gelenek gibi unsurların paranteze alındığı, modern bir Türkiye ortaya çıkartmıştır. “Cumhuriyet döneminde ve 1950'li yılların ortalarına kadar, siyaset öğretisinden bilim anlayışına ve oradan eğitime kadar, hemen her alandaki uygulamalarda Fransız pozitivistizminin damgasını görmek mümkündür.”²⁷⁰ Din'in Şerif Mardin'in ifadesiyle toplumsal çimento işlevi gördüğü bir coğrafyada, din karışıklığına kadar vardırılabilecek bir siyasi projenin, birtakım problemleri ortaya çıkartması da kaçınılmaz olacaktır. Pozitivist metodoloji ve materyalist fikirlerden etkilenen devlet seçkinlerinin zamanla dini arkaik bir unsur

²⁶⁷ Enes Kabakçı, “Pozitivistizmin Türkiye'ye Girişi ve Türk Sosyolojine Etkisi”, **Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi**, Cilt 6, Sayı 11, 2008, s. 42.

²⁶⁸ Fırat Mollaer, **Çağdaş Üç Tarz-ı Siyaset Eleştiri Yazıları: Tekno Muhafazakârlık, Kemalizm ve Liberal Sol'un Eleştirisi**, İstanbul. Dergâh Yayınları, 2012, s. 16.

²⁶⁹ Bekir Berat Özipek, **Muhafazakarlık: Akıl, Toplum, Siyaset**, 4. baskı, İstanbul: Timaş Yayınları, 2011, s. 38.

²⁷⁰ Doğan Özlem, “Türkiye’de Pozitivistizm ve Siyaset”, Tanıl Bora, Murat Gültekinil (Ed.), **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Modernleşme ve Batıcılık** içinde (452-465, İstanbul: İletişim Yayınları, 4. baskı, 2007, s. 460,

olarak görmeleri, din ile modernleşmenin birlikte yürütülemeyeceği anlayışını ortaya çıkartmış, bu da dinin sosyolojik görünümünün hemen her alandan tecrit edilmesi politikasını doğurmuştur. Politik hayatın yanı sıra gündelik hayatın da radikal ve cebri bir değişime maruz kalması durumu, “dinin müdahale edilebilir ve üzerinde tasarrufta bulunulabilir”²⁷¹ bir alan olmasına neden olmuştur. Türk modernistleri kendilerine en yakın gördükleri model olan Fransız Jakobenizmini referans almış, bu doğrultuda yeni bir toplum tanzim etmeye başlamıştır.²⁷² İslam’ın kamusal alandan silinme isteğiyle yapılan fiziksel ve sembolik şiddet²⁷³ uygulamaları, halka rağmen halkı modernize etme girişimlerinin yansımaları olarak değerlendirilebilir. Toplumsal çimento işlevi gören ve toplumsal asabiye’nin en önemli unsuru olan dinin bu denli bir müdahaleye maruz bırakılması, seçkinler ile devlet arasında ciddi bir kopukluğun yaşanmasına neden olmuştur. Batıcılığı bir siyasi proje olarak uygulamaya koyan Türk modernistlerinin bu tutumu, önemli bir kırılmanın yaşanması anlamına gelmektedir. Batılılaşma adına yapılan yapısal reformların halk nezdinde bir karşılık bulamaması, Türk modernleşme projesinin önemli bir eksikliği olarak karşımızda durmaktadır. Robert Bellah tarafından erken bir dönemde konunun ele alındığı bir makalede, Japonya ve Türkiye örneklerinin modernleşme sürecinde, dinin nasıl ele alındığına dair mukayeseli bir perspektif sunulmaktadır. Japonya, modernleşme pratiği içerisinde dini kurumların desteğini alırken, benzer bir eğilimi Türkiye göstermemiştir.²⁷⁴ Değersizleştirilen geleneksel yapıların sunduğu kültürel birikimin Türk modernleştirici elitlerince yok sayılması, halk nezdinde Türk modernleşmesinin meşruiyetine dair sorunların da oluşmasına neden olmuştur. Feroz Ahmad’ın ifadelerinde somutlaşan:

*Laisizm, batılılaşmanın ayırt edici özelliklerinden biri olarak kabul edildi ve hemen yönetici elitin yeni bir dogması halini aldı. Cumhuriyet’in ilk kuşağında, CHP’ nin yönettiği Türk devleti, İslam’ı hep ihmal etti; elbette muhalefet grupları tarafından kullanıldığında onu ezmenin dışında. Ne var ki İslam, nüfusun yüzde 98’inin dini olarak kalmaya devam etti ve İslam’ı ihmal etmekle hükümet ve parti, yönettiği halktan yabancılaştı.*²⁷⁵

²⁷¹ Necdet Subaşı, **Ara Dönem Din Politikaları**, İstanbul: Küre Yayınları, 2005, s. 1.

²⁷² Nilüfer Göle, **İç İçe Geçişler: İslam ve Avrupa**, 2. basım, İstanbul: Metis Yayıncılık, 2010, s. 111.

²⁷³ Nurullah Ardic, *İslam and the Politics of Secularism*, s. 309.

²⁷⁴ Robert Bellah, “Religious Aspects of Modernization in Turkey and Japan”, **The American Journal of Sociology**, Cilt 64, Sayı: 1, 1958, s. 1–5.

²⁷⁵ Feroz Ahmad, **Demokrasi Sürecinde Türkiye 1945-1980**, Ahmet Fethi, (çev.), İstanbul: Hil Yayınları, 1992, s. 362

Şerif Mardin, dini kendi toplumsal modeli için bir engel olarak gören Kemalizm'in, "kültürün kişilik yaratıcı katında yeni bir anlam yaratmadığı ve yeni bir fonksiyon icra etmediği için rakip bir ideoloji rolünü üstlenemediğini"²⁷⁶ söylemiştir. Bu anlamda din, modern Türkiye'nin kurucu ideolojisi olan Kemalizm tarafından, sorunlu ve yeniden tanzim edilmesi gereken bir alan olarak düşünülmüş ve bu yönde adımlar atılmıştır. Atatürkçülük, dinin toplumsal yapıyla kesiştiği yönleri arka plan atmış; dini kişi ile Allah arasında özel bir bağ, bir alışveriş olarak görmüştür.²⁷⁷ Bu da bireyselliğin aksine toplumsal bir din olan İslam'ın yaşam alanını sınırlandırmıştır.

"Kemalizm'in içinde doğduğu topluma ve kendisini üreten koşullara Batılı bir oryantalist muhakeme ve mantıkla yaklaşması"²⁷⁸ yeni birtakım algısal problemlere neden olmuştur. Toplumsal alanda birleştirici bir güç olan İslam'ın vicdanlara hapsedilmek istenmesi, yapısal sorunların başlangıcı anlamına gelmektedir. Türkiye'nin uzun süre yaşadığı ve yakın zamanda kısmen çözdüğü başörtüsü problemi, söz konusu yapısal sorunların en açık örneklerindendir.

Batı-dışı ülkelerin tarihinin Batı modernitesinden bağımsız ele alınamayacağını ifade eden Nilüfer Göle'ye göre, "Batılı olmayan toplumların tarihsel ve entelektüel güzergâhında, Batı'ya göre geri kalmışlık bilinci ve modernite arzusu derin izler bırakmıştır."²⁷⁹ Bu arzu, geri kalınmışlığın ancak hızlı ve otoriter bir modernleşme pratiğiyle giderilebileceğinin mümkün olduğunu varsaymıştır. Gönüllü otoriter modernizasyon projelerinin (Türkiye, Çin) etkili olduğu durumlarda geçmişten ve gelenekten kopuş, sömürgeci modernizasyondan (Hindistan) daha radikal olmaktadır diyen Göle, Türk seçkinlerinin gelenekle kurduğu ilişkiye de ışık tutmaktadır.²⁸⁰ Osmanlı'nın sorunlu ve reddedilmesi gereken bir geçmiş olarak kabul edilmesi, bu birikimin her yönüyle yok sayılmasına neden olmuş²⁸¹, modernize etme çabaları da gelenekten kopuşla mümkün olmuştur. Türk seçkinleri ve devlet yöneticileri, Osmanlı

²⁷⁶ Şerif Mardin, **Din ve İdeoloji**, 2. baskı, İstanbul: İletişim Yayınları, 1983, s. 109.

²⁷⁷ Şerif Mardin, **İdeoloji**, 11. basım, İstanbul: İletişim Yayınları, 2006, s. 179.

²⁷⁸ Hasan Bülent Kahraman, "İçselleştirilmiş, Açık ve Gizli Oryantalizm ve Kemalizm", **Doğu-Batı**, 2004, s. 20, ss. 154-178

²⁷⁹ Nilüfer Göle, **İç İçe Geçişler: İslam ve Avrupa**, s. 94.

²⁸⁰ Nilüfer Göle, "Batı Dışı Modernlik: Kavram Üzerine", Tanıl Bora ve Murat Gültekinil (Ed.), **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, Modernleşme ve Batıcılık** içinde (56-67) 4. baskı, İstanbul: İletişim Yayınları, 2007, s. 65.

²⁸¹ Fred Halliday, **Nation and Religion in the Middle East**, United States of America, Lynne Rienner Publishers, 2000, s. 179.

bakiyesini sadece politik yapısı nedeniyle reddetmemiş, aynı zamanda ürettiği toplumsal modele de itibar etmeyerek onu her yönüyle yok saymıştır. Bu nedenle, Cumhuriyet devrinin bürokrat kadrosu, gelenekçiliği yok etmek ve Batılılaşmayı bütün kurumlarıyla yerleştirmek taraftarıydı.²⁸² “Tarık Bin Zeyyad’ın İberya’ya çıkarken gemileri yaktırmasına benzer biçimde, geçmişle bağların kopartılması”²⁸³ imgelemi, bu dönemin ne kadar sorunlu algılandığını gösteren etkili bir metafordur. Bu bağlamda düşünüldüğünde, Doğu’nun doğululaştırılması meselesi Türk modernleşmesinin sorunlu bir alanına karşılık gelmektedir. De-İslamization (İslam’ın görünürlüğünün ve etkisinin azaltılması) olarak adlandırılan bu modernleşme girişimi, Batılılaşma adına kendi geçmişini yok sayma politikasını ortaya çıkartmıştır. Bobby Sayyid’in A Fundamental Fear’de anlattığı gibi:

*İslam Doğulu kimliğin önemi bir işareti sayılmıştır. Kemalizm bu nedenle Batılılaşmak için İslam’ın etkisini azaltmayı (de- İslamize) gerekli görmüştür. Yani İslam’ın sosyal görünümünü ortadan kaldırmıştır. Bu sadece İslam’ı ortadan kaldırarak Türkiye’yi Doğulu olmaktan koparmıyor aynı zamanda bütünüyle Batılı yapıyordu.*²⁸⁴

Edward Said’in Doğu’nun doğululaştırılması olarak kavramsallaştırdığı olgu, Türk modernleşmesinin yapısal bir izahını sunmaktadır. Türk seçkinlerinin pozitivistten aldıkları ilhamla toplumu dönüştürme misyonu, sözü edildiği üzere oryantalist bir tarzda gerçekleştirilmiştir. Arif Dirlik’in “self oryantalizasyon”²⁸⁵ olarak kavramsallaştırdığı bu yönelim, Batı-dışı toplumların modernleşme sürecindeki politikalarını da eleştirel ve özgün bir kavramla izah etmektedir. Yani “emperyalizmin keşif kolu” olarak ideolojik bir hüviyet kazanan Doğu’nun oryantalizasyonu sadece belirli bir kültürel coğrafyanın marifeti değildir.”²⁸⁶ Oryantalizm, Fırat Mollaer’in ifadesiyle “zincirleme trafik kazası gibidir ve bir adım daha Batı’da olan, bir adım Doğudakini oryantalize eder.”²⁸⁷ “Yerli halkın kendini yönetemeyeceği ve yönetilmesi

²⁸² Naci Bostancı, **Cumhuriyet’i Anlamak**, İstanbul: Timaş Yayınları, 2008, s. 86.

²⁸³ Mete Tunçay “İkna (İnandırma) Yerine Tecebbür (Zorlama)” Ahmet İnsel (Ed.), **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Kemalizm** içinde (92-96) 6. Baskı, 2009, s. 92.

²⁸⁴ Bobby Sayyid, **A Fundamental Fear: Eurocentrism and the Emergence of Islamism**. Londra: Zed Books, 1997, s. 69.

²⁸⁵ Arif Dirlik, “Chinese History and the Question of Orientalism”, **History and Theory**, Vol. 35, No. 4, 1996, s. 96.

²⁸⁶ Fırat Mollaer, **Türkiye’de Liberal Muhafazakarlık ve Nurettin Topçu Örneği**, İstanbul: Dergah Yayınları, 2008, s. 21.

²⁸⁷ Mollaer, Age., s. 22.

gerektiği tezi ve bunun popülist bir içerikle “halk için halka rağmen”²⁸⁸ şeklinde sloganize edilmesi “yerli oryantalizm” politikasının meşrulaştırıcı ifadeleri olarak kabul edilebilir.

Jakoben bir modernlik anlayışıyla hareket eden Türk modernistlerinin dini toplumsal alandan uzaklaştırma girişimlerinden söz etmiştik. Bunun uzun dönemli bir sorun olması ve sürekliliğini her alanda hissettirmesi, İslam korkusu ve karşıtlığı olarak ifade edilebilecek bir yönelimin de ortaya çıkmasına neden olmuştur. İslami hayat pratiklerinin kamusal alanda görülmesi, sadece aydın ve seçkinlerle sınırlı bir zümrenin tedirginliği ile sınırlı kalmamış, modern ve seküler vatandaşları da içine alacak geniş bir kitlenin endişe ve korku kaynağı olmuştur. Bu nedenle İslami bir ritüelin pratize edildiği hemen her etkinlik, “şeriat geliyor” gibi bir korkuyla bastırılmıştır. Bu anlamıyla laiklik bir siyasi proje olarak araçsallaştırılmış ve hâkim sınıfın iktidarını pekiştirmede önemli bir işlev görmüştür. Laikliğin ihtiyaçlara göre yorumlanması ve belirli kesimler tarafından bir ideoloji olarak kullanılması²⁸⁹, istenmeyen ve uygun görülmeyen taleplerin bastırılarak homojen bir toplum yaratılmasına neden olmuştur. Bu nedenle sadece Batı bir kurucu dışarı olarak İslam’ı ele almamış, aynı zamanda modernleşmeye çalışan, nüfusunun ezici bir çoğunluğu Müslüman olan Türkiye gibi ülkelerde de benzer bir eğilimle hareket edilmiştir. Yani modern cumhuriyet de kendi ötekisini yaratmış ve o öteki üzerinden kendi varlığını tahkim etmiştir. Bu yönüyle Öteki hakkında üretilen mit ve korkular, cumhuriyet elitlerinin siyasi ve sosyal pozisyonlarını sürdürmede önemli bir rol üstlenmiştir. “Yüzyıllarca Müslüman ve barbarı, yani Avrupalılar için “öteki”ni simgelemiş olan Türkler, şimdi ironik bir biçimde kendi ötekilerini üretmişlerdir.”²⁹⁰ Modernist Türk seçkinlerin uzun bir dönem ötekisi olan Müslüman mütedeyyin kesimler, hem bir korkunun kaynağı olarak gösterilerek iktidarlara pekiştirme adına araçsallaştırılmış, hem de uzun bir müddet kamusal alanın önemli bir bölümünde kendi olarak var olmaktan mahrum edilmişlerdir. Bu toplumsal kesimlerin

²⁸⁸ Welat Zeydanlıoğlu, “The White Turkish Man’s Burden: Orientalism, Kemalism and the Kurds in Turkey”, Guido Rings and Anne (Ed.), **Neo-colonial Mentalities in Contemporary Europe? Language and Discourse in the Construction of Identities** içinde, (155-174), Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2008, s. 5. Zeydanlıoğlu bu çalışmada, modern Türkiye’nin siyasi felsefesine karşılık gelen Kemalizm’in, yeni bir ulus yaratma sürecinde, taşıyıcı ve geleneksel değerleri yok sayarak onları yeniden tanzim etme girişiminde bulunduğunu ele almıştır. Söz konusu çalışma, Kürt toplumunun bu süreçte etnik temelde yeniden tanzim edildiğini ve oryantalist bir mantıkla medenileştirilmeye çalışıldığını ifade etmiştir.

²⁸⁹ Kemal Karpat, **Türk Demokrasi Tarihi**, İstanbul, Timaş Yayınları, 2010, s. 59

²⁹⁰ Nilüfer Göle, **Melez Desenler: İslam ve Modernlik Üzerine**, 3. basım, İstanbul: Metis Yayınları, 2008, s. 67

Weberyen anlamda statü grupları oluşturduğu ve yaşam biçimlerine göre kendilerini ayırttıkları²⁹¹ düşüncesini göz önünde bulundurduğumuzda, modernist Türk seçkinlerinin böyle bir tabakalaşmaya karşılık geldiğini söyleyebiliriz. “Göle’nin ifadesiyle, Türkiye’de laikliğin nötr bir anlamdan ziyade yaşam biçimleriyle şekillenmiş statü grubunun iktidar alanına karşılık gelmesi, din ve dinin toplumsal görünümünün engellenmesinin nedenlerini de analitik biçimde ortaya koymaktadır. Bir tehdit olarak algılanan İslam’ın kamusal görünümünün yol açtığı durumları sosyolojik bir analize tabi tutan Göle’ye göre:

Kimse geleneksel “dindar anneanne” ya da başörtülü gecekondulu kadın imajından rahatsızlık duymamaktadır. Üniversitelerde türban, kentlerde çarşaf ise tiksintiye varan tepkilerini harekete geçirmektedir. Farklı kastlara mensup bedenlerin aynı mekânları paylaşması saflığın bozulması anlamına gelmektedir... Dokunulmazlar görünmeye, söz almaya, iktidar olmaya başlamışlardır. Toplumsal temas arttıkça “beyaz” Türkiye’nin “tikinti” ve “kirlenme” duygularını harekete geçirmektedirler. Beraberinde gelen arınma ihtiyacı Atatürkçülüğü neredeyse dinsel bir ritüele dönüştürmüştür.²⁹²

Çevrenin merkeze doğru ilerlemesi şeklinde ifade edilebilecek bu kamusal görünürlükler, Kemalist modernleşme projesinin öngöremediği bir durumdur. Hegemonik bir söylem ve eylem pratiği sergileyen Kemalizm’in, planladığı bir toplumsal örüntünün ve sistemin dışına çıkılması, tarihsel blok’un aktörleri tarafından kesintiye uğratılmaktadır. Tarihsel blok’un en önemli konumdaki aktörü olan asker’in Türk siyasi hayatındaki rolü bu kırılmaların açık örneklerindendir. 1950’den sonra çevrenin merkeze ilerlemesi olarak adlandırılan siyasal katılım süreci, önemli bir atılımın ardından askeri bir darbeye kesintiye uğratılmıştır. Benzer bir eylemi, 1971 muhtırasıyla yapan askerler, İslami kültürün siyasal ve sosyal hayatın çeşitli yönleriyle görünür olduğu 28 Şubat’ta da aynı tutumu sergilemişlerdir. Ömer Çaha’nın ifadesiyle “Toplum, devlet seçkininin öngördüğü istikametinin dışında bir eğilim gösterdiği anda,

²⁹¹ Göle, Age., s. 90.

²⁹² Göle, Age., s. 91. Hindistan’daki kast sistemini örnek gösteren Göle, benzer bir şekilde bu modelin Türkiye’de de yaşandığını ifade etmiştir. Kast sisteminde olduğu gibi belirli bir statü grubuna dâhil olabilmek için belirli yeme içme ve giyim alışkanlıklarına sahip olmak gerekmektedir. Alttaki kast üyeleriyle temasta bulunmamak, yani “saflığı” korumak ve “kirlenmemek” gerekir. Hatta eski bir anlayışa göre en alt kasttakilerin gölgesi bile üst kasttakileri kirlilecektir. s. 90, Göle’ye göre: “ Türkiye’de kadının konumu, modernleşme atılımının tarihsel gelişme süreci içinde biçimlenmiştir. Gelenekler ve özellikle İslam karşısında Batı evrenselciliğini seçen modernleşme düşüncesinde kadın merkezi bir yer tutar. Batıcı seçkinler Batı evrenselciliğine ulaşmanın tek yolunun kadının İslami gelenekten koparak özgürleşmesi olduğunu savunmuşlardır” diyerek kadının modern seçkinlerce algılanış biçimini ortaya koymuştur. Bkz. Nilüfer Göle, **Modern Mahrem: Medeniyet ve Örtünme**, 10. basım, İstanbul: Metis Yayıncılık, 2010, s. 49.

askeri darbeler yoluyla harekete geçilmiş”²⁹³ ve bu tür farklı tecrübelerin yaşam hakkı ellerinden alınmıştır. Tarihsel blok içerisinde önemi bir aktör olan ve modernleşmenin taşıyıcı grubu olarak adlandırılabilir bürokrasi ise hâkim olduğu alanlarda bu görünürlükleri en aza indirmişdir. Başörtüsü yasağı, katsayı problemi gibi meselelerin uzun bir süre tartışılması ve halen tam anlamıyla çözüme kavuşturulamaması, hâkim sınıfın Kemalist hegemonyayı sürdürmedeki ısrarından kaynaklanmaktadır. Başörtüsünün siyasal bir simge yapılmak suretiyle istismar edildiği iddiası, söz konusu kısıtlamaların ideolojik meşruiyetini de sağlayacak teorik bir zemin yaratmış, bu zemin de uzun yıllar sürececek bir mağduriyetin kurumsal ayağını oluşturmuştur. YÖK, 1982 yılında askeri yönetimin talimatıyla başörtülü öğrencileri okullardan uzaklaştırmıştır. İdari bir denetim sistemi uygulayan Danıştay ise söz konusu yasağın kaldırılmasına yönelik talepleri reddederek ideolojik bir içerikle devletin baskı aygıtı rolünü oynamıştır. Hukuki bir kurum olan Danıştay, Anayasa Mahkemesi tarafından emsal kabul edilerek alıntılanan bir kararında şu ifadeleri kullanmıştır:

Yeterli öğretim görmemiş bazı kızlarımız hiçbir özel düşünceleri olmaksızın içinde yaşadıkları toplumsal çevrenin gelenek ve göreneklerinin etkisi altında başlarını örtmektedirler. Ancak bu konuda, kendi toplumsal çevrelerinin baskısına veya gelenek ve göreneklerine boyun eğmeyecek ölçüde eğitim gören bazı kızlarımızın ve kadınlarımızın, sırf laik Cumhuriyet ilkelerine karşı çıkarak dine dayalı bir devlet düzenini benimsediklerini belirtmek amacı ile başlarını örttükleri bilinmektedir. Bu kişiler için masum bir alışkanlık olmaktan çıkarak kadın özgürlüğüne ve Cumhuriyetimizin temel ilkelerine karşı bir dünya görüşünün simgesi haline gelmektedir... Aydın, uygar ve Cumhuriyetçi gençler yetiştirmekle görevli eğitim kurumlarının bazı kuralları öğrencilere uygulaması doğaldır. Bu kurallar herkesçe bilinen ve benimsenen Cumhuriyetin kurallarıdır... Bu nedenle yükseköğrenim görmek üzere okula geldiği sırada dahi başörtüsünü çıkartmamakta direnecek ölçüde laik devlet ilkelerine karşı bir tutum içinde bulunan davacının okuldan uzaklaştırılmasında yasalara aykırılık yoktur. (Danıştay, 13 Aralık 1984; sayı1984/1574)²⁹⁴

Danıştay ve Anayasa mahkemesinin uzun müddet sürececek ve benzeri taleplerde emsal karar olarak işlev görecektir bu hükmü, metnin içerisinde de görüleceği üzere çeşitli tartışmalara yol açmıştır. Hukuki bir metin olmaktan ziyade doktriner bir içeriğe sahip olan bu karar, tarihsel blok olarak adlandırdığımız modernist seçkinlerin yargı kanadındaki direncinin açık bir örneğidir. Turgut Özal’ın girişimleriyle, uzun bir

²⁹³ Ömer Çaha, **Bitmeyen Beraberlik: Modern Dünyada Din ve Devlet**, İstanbul: Timaş Yayınları, 2008, s. 179.

²⁹⁴ Ahmet Kuru, **Pasif ve Dışlayıcı Laiklik: ABD, Fransa ve Türkiye**, Eylem Çağdaş Babaoğlu (çev.), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2011, s. 188

dönemden sonra görelî bir özgürlük ortamının yaratılması, başörtüsü konusunda da özgürlükçü bir politika izlenmesine vesile olmuştur. Özal dönemindeki yasal düzenlemelerle serbest bırakılan başörtüsü, Kenan Evren'in düzenlemeyi Anayasa Mahkemesine götürmesiyle yeni bir evreye girmiştir. Mahkeme, Danıştay'ın yukarıda değinilen kararından alıntılarla yasağı şu şekilde gerekçelendirmiştir:

“Giysi durumu, salt bir biçimsel görünüm konusu değildir. Laiklik, düşünsel yapının değiştirilmesidir. Çağdaş, sağlıklı toplum oluşturunun koşuludur... Giysi, kişiliği yansıtan bir araçtır. Dinsel olsun olmasın, çağdaşlığa aykırı, devrim yasalarının öngördüğü düzenlemeyle çelişen giysiler uygun karşılanamaz. Dinsel nitelikli giysiler ayrıca laiklik ilkesine ters düştüğünden daha yoğun bir aykırılık oluşturur. (Anayasa Mahkemesi, 7 Mart 1989, sayı 1989/12.)”²⁹⁵

Tüm bu yasaklar göz önünde bulundurulduğunda “Türk Devleti'nin, özellikle okullarda, dine yönelik politikaları pasif laikliğin hâkim olduğu ABD'ye oranla çok daha kısıtlayıcı ve hatta “dışlayıcı laikliğin” egemen olduğu Fransa'dan bile daha sınırlayıcıdır.”²⁹⁶ Modern demokrasilerde, eğitim sisteminin simgesel şiddetin²⁹⁷ başat uygulayıcılarından biri olması, seküler yaşam biçimlerinin bir norm olarak meşrulaştırılmasını ve sosyal hiyerarşilerin devamını sağlamaktadır. Özel bir denetimle kamusal alanın bazı bölümlerine engel getiren bu anlayış, modernleşme anlayışının “patriyarkal denetim mantığını”²⁹⁸ da gözler önüne sermektedir. Müslüman başörtülü kadın'ın kendi olarak var olmak istediği kamusal alanın belirli bölgeleri, bir süre daha kendisine cevap vermeyecek görünmektedir.

Göle'nin Weber'den iktibasla söylediği, statü gruplarının kendi sosyal pozisyonlarını sürdürme adına dini bir alt kültür formu olarak yorumlamaları, elit-halk ikiliğinin çatışmalı alanlarına karşılık gelmektedir. Türkiye ve özelde İstanbul örneği göz önünde bulundurulduğunda, sosyo-ekonomik açıdan gelişkin olan bölgelerde dinin kamusal görünürlüğü'nün önemli bir problem olarak algılanması, statü gruplarının din tasavvuruna da ayna tutmaktadır. “Din sıradan insanlar (lay people) için bir rehber iken

²⁹⁵ Kuru, Age., s. 189.

²⁹⁶ Kuru, Age., s. 197.

²⁹⁷ Cihad Öksüz, “Pierre Boudieu, Simgesel Şiddet, Eğitim, İktidar”, **Cogito**, sayı: 76, 2014, s. 295. Eşitsizliğin ve sosyal ilişkilerin hiyerarşik yapısını sürdürmede sembolik şiddet'in kullanılması için bkz. Pierre Bourdieu, **Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste**. Cambridge, MA: Harvard University Press.

²⁹⁸ Necmi Erdoğan, “Neo-Kemalizm, Organik Bunalım ve Hegemonya” Ahmet İnsel (Ed.), **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Kemalizm** İçinde (584-592), 2009, s. 586.

bilim elitlerin dinidir”²⁹⁹ sözü, modernleşme tarihimizde dinin algılanışına dair sürekliliği göstermektedir. Oryantalist bir muhakeme ile İslam’ın bilimle ve gelişmeyle bağdaşmadığı tezi, Türkiye’deki seçkinlerde de önemli bir karşılık bulmuştur. Kemal Karpat, Elitler ve Din kitabında konuyu şu şekilde değerlendirmektedir:

*Yönetici kesimin zaten yüksek olan sosyal statüsü bilimin yarattığı aurayla pekişirken sıradan Müslümanlar inançlarıyla damgalanıp aşağılara itildi ve böylece seçkinlerle kitleler arasındaki mevcut çatlak daha da genişledi.*³⁰⁰

Pozitivist bir laiklik anlayışından hareketle toplumsal mühendislik faaliyetlerini sürdüren kadro ve laisist seçkinler, dinin sosyal hayattaki tezahürlerini sınırlandırmak istemişlerdir. Türkiye’nin son yıllarında dine görece olumlu yaklaşan ve birçok yasağın kalkmasına aracı olan bir siyasi ortam bile İslam’a yönelik korku ve karşıtlıkları ortadan kaldıramamıştır. İslam’ın özellikle medyatik temsili meselesi ele alındığında, oryantalizmin içselleştirilmesi olarak adlandırılabilir bir yönelimin varlığı kendisini açık biçimde hissettirmektedir. İslami yaşam stillerinin kamusal görünümünün medyatik algılanışına dair yapılan bir çalışma³⁰¹, bize Türkiye gibi bir ülkede İslamofobyanın ne denli güçlü olduğunu göstermektedir. Kemalist modernleşme anlayışının İslami yaşam biçimlerinin görünümüne yönelik reaksiyonları, söz konusu algının sürekliliğine dair önemli bir işarettir.

Türkiye’de özellikle dış habercilik ve karikatür gazeteciliği göz önünde bulundurulduğunda, yerli islamofobyaya olarak adlandırılabilir bir yönelimden söz etmek mümkündür. Türkiye’de ana akım medyanın dış habercilik içeriğini analiz eden bir çalışma, yoğun bir oryantalizasyon pratiğinin varlığına işaret etmiştir. Söz konusu çalışmada, Doğu dünyası ile ilgili haberlerde, olaydan çok öze yoğunlaşıldığı ifade edilmiştir. Yani habere konuya olan aktör, haberin zamanı ve benzeri ayrıntılara odaklanmak yerine olayın faili üzerinden bir tartışma ortamı yaratmaktadır.³⁰² “Sydney Çarşafı Soygunu Konuşuyor”, adlı bir gazete haberini örnek veren yazar, söz konusu haberin soyguna odaklanmak yerine çarşafa odaklandığını, soygundan daha fazla çarşafı

²⁹⁹ Nurullah Ardic, *İslam and the Politics of Secularism*, s. 304.

³⁰⁰ Kemal Karpat, *Osmanlı’dan Günümüze Elitler ve Din*, 4. baskı, İstanbul: Timaş Yayınları, 2010, s. 252.

³⁰¹ Ali Murat Yel ve Alparslan Nas, “İnsight Islamophobia: Governing the Public Visibility Of Islamic lifestyle In Turkey”, *European Journal of Cultural Studies*, Ocak 2014, s. 2.

³⁰² Fahrettin Altun, “Orientalization Practices in Mainstream Turkish Foreign News Coverage”, *Perceptions*, Cilt: XVI, Sayı: 3, 2011, 159-160

ön plana çıkardığını ortaya koymuştur. Özellikle Ortadoğu ile ilgili haberlerin egzotizm, gizemlilik ve terör ile ilişkilendirilmesi, Batı'nın doğuya yönelik algılarının Türkiye'deki haber pratiklerine de yansıdığının açık bir işaretidir.

3.2 TÜRK MEDYASINDA İSLAMOFOBİK ÖRNEKLER: KARİKATÜRLER ÜZERİNDEN BİR DEĞERLENDİRME

Tablo2. Ercan Akyol: Başörtüsü Karikatürü



Kaynak: Milliyet: 27 Ocak 2013

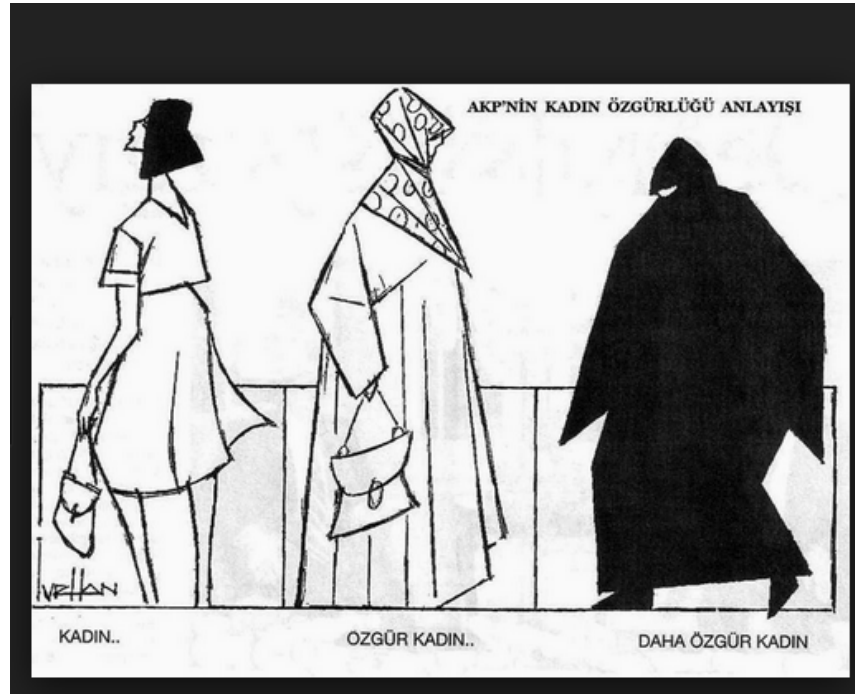
“Benim gibi olmak için senelerce okuyup avukat olmaya ne gerek vardı” cümlesi belirli bir modernlik algısına karşılık gelmesi anlamında oldukça belirleyici bir yere sahiptir. Bu karikatürde cisimleşen modern ve eğitilmiş olma algısı, dolaylı bir yolla başı açık olmaya indirgenmiştir. Yani öğrenim düzeyi belirli bir seviyenin üstünde olan bir bayan, doğrudan başı açık olmak zorundadır. Alt metinde vurgulanan ve verilmek istenen mesaj, bir kadının okudukça ve öğrenim düzeyi yükseldikçe kendinden başını açacağıdır. Şekli modernleşme anlayışının sistematik bir biçimde yürütüldüğü bu

coğrafyada, bu tür sorunlu algıların varlığı kaçınılmaz olmaktadır. Pozitivist metodolojinin hakim yönetim felsefesi olması, söz konusu sorunlu algıların medyada da temsil edilmesine neden olmaktadır. Avrupa’da teolojik ve politik gerekçelerle ortaya çıkan İslamofobi ve en temelde İslam karşıtlığı, Türkiye gibi bir ülkede de kendisine söylem alanı bulabilmektedir. İslami bir simgenin, değer yüklü ve oldukça normatif bir kavram olan çağdaşlığa aykırı görülmesi, modern Türkiye’nin din ve dinin görünümüne yönelik katı ve biçimsel tepkileri olarak görülmelidir. Pozitivizmin gelişimine paralel olarak din ve gelenekle ilgili simge ve değerlerin ortadan kalkacağına dair öngörünün gerçekte bir karşılık üretmemesi, görsel karşılık anlamında hakaret içerikli karikatürlerin ortaya konulmasına neden olmuştur. Sorun Türkiye gibi nüfusunun önemli bir kısmının Müslüman olduğu bir toplumda bu tür karikatürlerin nasıl ve ne gerekçelerle üretildiğidir? Avrupa’da var olan gerekçelerin bu topraklardaki pratikleri açıklaması pek de mümkün görünmemektedir. Çünkü Türkiye’de bu durum daha çok “kültür savaşları” şeklinde cereyan etmektedir.³⁰³ Yönetim erkini uzun müddet kendi elinde tutmuş ve halkının değerlerine yabancılaşmış bir yönetici topluluğunun sosyal anlamda azımsanamayacak ölçüde bir destek bulması, sözü edilen kültürelliğin yansımalarıdır. Yani hakim bir azınlığın uzun süre devletin bütün alanlarında yönetme gücüne sahip olmasıdır. Bir diğer husus da statü konusudur. Nilüfer Göle’nin de ifade ettiği üzere Türkiye’de statü gruplarının kendi iktidarlarını tehlikede görmelerine neden olan başörtüsü ve dinin kamusal görünümüne, bir iktidarın paylaşılma isteğidir aslında. Yani başörtülü bir insanın evinde oturması ve düşük profilli kabul edilen mesleklerde yer alması, egemen güçlerin kendileri için bir tehdit olarak algılanmamaktadır. Ta ki onlar hakim, savcı, doktor olmak isteyene kadar. Ercan Akyol’un karikatüründe somutlaşan bir düşüncenin Türkiye’de uzun bir müddet egemen paradigma olması, yıllarca çözilemeyecek sıkıntıların başlıca nedeni olarak görülmelidir. Bu nedenle söz konusu karikatür “Kemalist modernleşme projesinin bir alegorisidir.”³⁰⁴

³⁰³ Şükrü Hanioglu, “Siyaset ve Kültürel Çatışma” **Sabah**, 07. 07. 2013.

³⁰⁴ Ali Murat Yel ve Alparslan Nas, “İnsight İslamophobia: Governing the Public Visibility Of İslamic lifestyle İn Turkey”, **European Journal of Cultural Studies**, Ocak 2014.

Tablo3: Turhan Selçuk: AKP'nin Kadın Özgürlüğü Anlayışı Karikatürü

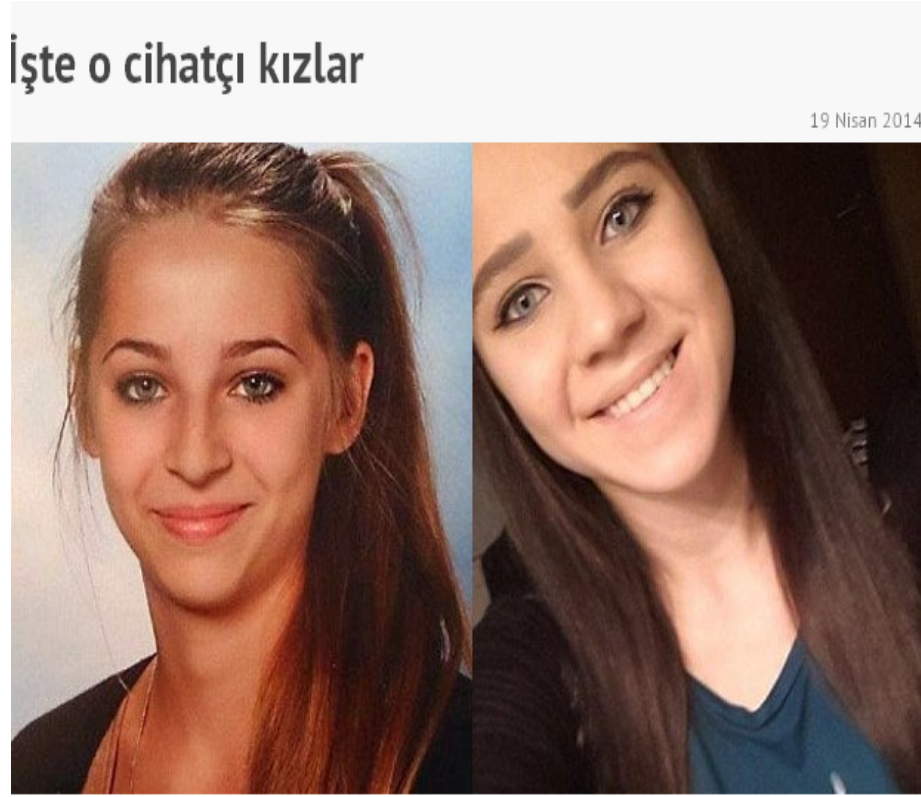


Kaynak: Cumhuriyet Gazetesi: 2010

Dinin kamusal görünümüne yönelik kısıtlayıcı tavrın görece esnetildiği bir dönem olan Adalet ve Kalkınma Partisi yılları uygulamaları, uzun bir süre “şeriat gelecek” kaygısıyla eleştirilmiştir. Başörtüsüne yönelik hukuki engellerin kısmen kaldırılması, iktidar partisinin “gizli bir gündem” i olduğuna dair eleştirilere de kapı aralamıştır. Batı’da Türkiye’ye ilişkin haberlerde rastlanılan sunum biçimleri de ulusal medyamızda kendisine yer bulmaktadır. Acaba şeriat mi gelecek, Türkiye İran mı olacak, bu isimlerin ve yöneticilerin gizli bir gündemi³⁰⁵ mi (secret agenda) var soru ve sorgulamaları, Türkiye medyasında yoğun biçimde tartışılmıştır. Özgürlüğün şekli bir düzenlemeye indirgenmesi ve özgür kadının başı açık kadın olarak yorumlanması, bu sorunlu algıların yüzeydeki işaretleri okunmalıdır. Modernleşmeye yönelik şekli bir takım düzenlemelerin halk nezdinde önemli bir karşılık bulmaması, bu tür değerlerin eğitim ve öğrenimle ortadan kaldırılabilir ilkel birer alışkanlıklar olarak görülmesinde yatmaktadır. Bu sorunlu algı yüz elli yıllık bir birikimi olan modernleşme pratiğinin, görsel bilince aktarılması anlamında da önemli verilere sahiptir.

³⁰⁵ Ertan Aydın, “Talking Turkey: Orientalism strikes back”, **Al Jazeera English**, 11.12.2013.

Tablo4: İşte O Cihatçı Kızlar Haberi



Kaynak: Hürriyet: 19 Nisan 2014

Arap Baharı olarak adlandırılan toplumsal hareketlerin, Türkiye medyasında yansıtılma biçimleri de oldukça sorunlu olmaktadır. Bölgeye ilişkin haberlerin sunum biçimleri ve üslupları oryantalist bir bakışla yansıtılmaktadır. “Ortadoğu bataklığı”, “kan gölü” gibi tasvir ve sıfatlar, haber sunumlarına yansıyan sorunlu ve eksik betimlemeler olarak karşımızda durmaktadır. Yukarıdaki haberde evlerinden kaçan iki Bosnalı kızın bölgeye gidişleri Türkiye medyasında “cihatçı kızlar” haberiyle servis edilmiştir. İslami terminolojide “cihat kelimesinin ne anlama geldiğini gözardı eden bu sunum biçimi, cihat kelimesine batı’da kullanıldığı şekliyle savaş gibi olumsuz bir anlam yüklemektedir. Örnekte yer verdiğimiz haber, belirli bir algının kendisini dışa vuruş biçimi olarak okunmalıdır. Söz konusu örnekte görülen oryantalist algı ve o algının sunum şekli medyada sıkça karşılaşılan bir durumdur.

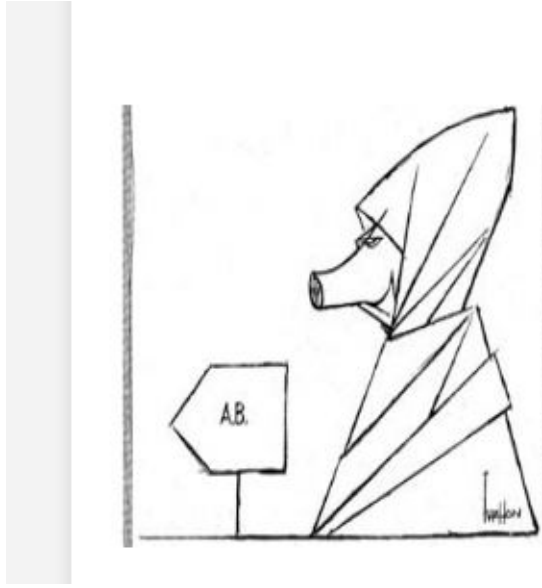
Tablo5: Penguen Dergisi Karikatürü



Kaynak: Penguen Dergisi: 14 Şubat 2011

Yukarıda yer alan ve uzunca bir süre tartışılan Penguen dergisinin bu karikatürü, İslami değerlere açıkça bir saldırı niteliği taşımaktadır. Sütunun içerisinde yer alan ve dikkatlice bakıldığında görülebilecek “Allah yok din yalan” sözleri pozitivist ve materyalist düşüncenin görsel bilince yansımaları olarak değerlendirilebilir. İnanan insanların değerlerine yönelik bir aşağılama eylemi olarak kabul edilen söz konusu karikatür, eleştirilerin artmasına paralel olarak bir özrü de beraberinde getirmiştir. Penguen dergisi yukarıda yer alan karikatürden ötürü bir açıklama yapmış ve özür dilemiştir.

Tablo6. Turhan Selçuk: Karikatür



Turhan Selçuk: Cumhuriyet Gazetesi, 16 Nisan 2006

Turhan Selçuk'un Cumhuriyet gazetesinde yer alan başörtülü domuz karikatüründe, politik eleştirinin sınırlarını ihlal edilerek İslami bir simgeye doğrudan hakaret edilmiştir. Başörtüsünün yoğun biçimde tartışıldığı bir dönem olan 2006 yılında, bu tür hakaret ve karikatürlerin sıkça yapıldığı bilinmektedir. Müslüman bir ülkede, söz konusu yıllarda başörtüsü ve İslami değerlere bu derece yoğun bir nefret söyleminin varlığı, kamusal alanda yaşanan iktidar krizlerinin doğrudan yansımalarıdır. Türkiye'nin tek parti basını incelendiğinde de benzer bir yönelimin varlığı görülmektedir. Özellikle dine yönelik hakaret içerikli haber ve karikatürler o dönemde de oldukça fazla basında yer almıştır. Türkiye'deki modernleşme algısının sürekliliği meselesi bu alanda da kendisini göstermektedir. Bu yönelimin sürekliliği sadece karikatür gazeteciliği incelense bile ortaya çıkartılabilecek bir gerçekliktir.

Herhangi bir yorum yapmaksızın aşağıda yer vereceğimiz karikatür, 1875 senesinde yayınlanan bir süreli yayına aittir. Bu karikatür, modernleşme algımızın görsellik üzerinden nasıl tahkim edildiği ve nasıl algılandığına dair önemli bir veridir. Tezimizin hipotezini oluşturan ve modernleşme serüvenimiz boyunca algısal anlamda sürekliliğini muhafaza eden bu bilinç, uzun bir süre daha etkisini hissettirecek gibi

görülmektedir. Bu bilincin açık ve karşılaştırmalı bir analizini yapma adına Ercan Akyol'un yukarıda yer verilen karikatürü ile Hayat dergisinde yayınlanan bu karikatür oldukça verimli bir tartışma alanı açmaktadır.

Tablo7: 1875 yılında Osmanlı Topraklarında çağdaşlığın algılanışına dair bir karikarür



Kaynak: Hayat Dergisi: Yıl: 1875

Diyalog:

- 1: Kız bu nasıl kıyafet? Utanmız mısın?
- 2: Bu asrı terakkide sen utan kıyafetinden?

SONUÇ

Paradigma- kurucu bir eser olarak kabul edeceğimiz Orientalism çalışması, Edward Said'in, oryantalist bilgi ile iktidar üretimi arasında kurduğu mikro/makro ilişkilerin bir çözümlemesini sunmaktadır. Avrupa-merkezci bakış açısının yapı-çözümünden hareketle Doğu hakkında üretilen Batılı bilginin nesnelliğine ilişkin şüpheler, Said'in çalışmasından sonra daha fazla tartışmaya açılmış oldu. Said'e göre emperyalizm döneminin siyasi tecrübesi ile kültürel yeniden-üretim süreçleri arasında sıkı bir işbirliği vardır ve bu, bilinçli veya bilinçsiz, Batı düşünce dünyasının belirgin özelliğidir.

Oryantalizm Doğu ile Batı arasında ontolojik ve epistemolojik ayırıma dayalı bir düşünme biçimidir. Oryantalizm Şark ile uğraşan, onu tanımlayan ve ona ilişkin görüşleri meşrulaştıran, onu belirleyen ve ona hâkim olan bir Batı paradigması olarak incelenebilir. Bu paradigma, gündelik hayat söyleminden edebi ve bilimsel bir söyleme evrilmesi sürecinde temel bir ontolojik ön- kabulden hareketle hayatiyet bulmuştur. Bu ön-kabul nesnesi ise, üzerinde hemen her alanda bilgi üretilen ve speküle edilen Doğu'nun kendisidir. Fakat speküle nesnesi olan Doğu, salt bir coğrafyaya ve sosyolojiye karşılık gelmekten ziyade kolektif muhayyilede üretilen imgelerin etkisinde biçimlenen muhayyel bir kategoridir. Oryantalist söylem tarafından inşa edilen bu muhayyel Doğu kurgusu, Said'in deşifre ettiği biçimiyle belirli bir iktidar örgüsünün hizmetinde işlev icra etmektedir. Yani oryantalist literatür Doğu'yu, Rana Kabbani'nin ifadesiyle, geriliğin ve noksanlıkların diyarı olarak resmetmekte ve bu noksanlıkların tamamlayıcısı olarak Batı'ya bir tür kurtarıcılık atfetmekte ve onu yardıma çağırmaktadır. Dolayısıyla oryantalist söylem, Doğu'yu sadece zihinsel olarak kuran ve onu tanımlayan bir çerçevenin dışında, daha derin bazı yapısal/kültürel bağlantıların ve mikro-makro iktidar ve hiyerarşik ilişkilerinin de tesis edildiği temel bir politikanın uzantısıdır.

Said'in Foucault'dan mülhem bir metodoloji ile Oryantalist paradigmaya karşı yönelttiği eleştiri, bilen özne olarak Batı'nın Doğu'ya karşı kültürel tahakkümünün ifşa edilmesi olarak okunmalıdır. Foucault, cehaletin ve hurafenin körleştiriciliğinden

arınmış, doğru kavramlarla ve yöntemlerle teçhizatlanmış insanoğlunun, gerçekliği gerçekte olduğu gibi kavrayacağı ve objektif olarak dünyanın doğru bilgisini üretebileceği Aydınlanma varsayımını reddetmiştir. Bunun yerine Foucault, bizim hakikat şeklinde algıladığımız şeylerin, aslında daima gerçekliği tasvir veya temsil eden belli bir biçimin ve söylemin ürünü olduğunu iddia etmiştir. Dolayısıyla bizim hakikat olarak gördüğümüz şey hakikatin yerine geçen söylemin bizzat kendisidir. Bu bağlamda, Doğu denilen muhayyel kategori, Doğu'nun hakikatini yadsıyan söylemsel bir üretilimdir. Bu nedenle hakikatin yerine ikame edilen söylem zihinlerdeki etkisiyle gerçekten daha gerçek bir hal almış olmaktadır. Zachary Lockman'a göre: bir söylem, gerçekliğin bize nasıl gözüktüğünü, ne gördüğümüzü (veya görmediğimizi) ve onun nasıl gördüğümüzü belirleyen bir süzgeç işlevi gören, belli bazı şeyleri ön plana alan ve diğer şeyleri görünmez kılan, algıladığımız şeylerin bizim için ne anlama geldiğini belirleyen "bilinçsizce taktığımız bir gözlüğe" benzetilebilir. Said'in yerinde tespitiyle biz oryantalizmi bir söylem olarak algılayıp onu çözümlemedikçe amacımıza ulaşmış sayılmayız.

Anlatı türünün hakim olduğu oryantalist literatür, temsili ve sorunlu bir bağlamdan hareketle tartışmalı bir kültürel geleneğe zemin hazırlamaktadır. Sorunlu ve asılsız bir temsilden üretilen bu literatür, sadece gerçekliği çarpıtmamakta; aynı zamanda politik bir hedefin de gerçekleşmesine hizmet etmektedir. Oryantalist birikimin eleştirisini yapan Said'in temel argümanı da Batı'nın Doğu'ya tek, özsel, değişmez bir kimlik empoze ettiği ve bu kültürel nitelemenin yanlış olduğunu göstermektir. Dolayısıyla Said, bu asılsız ve sorunlu nitelemelerin, Batı'nın ihtiyaçları ve kültürel niteliklerini yansıtır emperyalizmi meşrulaştırması ve Hristiyanlığı yüceltmesi gibi bazı Batılı çıkarlara hizmet ettiği düşüncesindedir.

Batı'nın Doğu'ya ilişkin söylemleriyle oluşan oryantalist birikimin temel çelişkisi, olgusal bir gerçeklikten ziyade algısal bir zemine dayanmasıdır. Doğu ve İslam'a dair sunulan Batılı tasvirler, bu algısal zeminden hareketle içerik kazanmaktadır. Batı'nın çeşitli formlar aracılığıyla ürettiği Doğu'lu temsil, çoğunlukla muhayyel birikimden üretilen/türetilen imgelerdir. Tarihsel bir sürekliliğe sahip olan Batı zihnindeki imgesel yanılgı, politikadan medyaya, azınlık siyasetinden insan hak ve

özgürlüklerinin de içinde yer aldığı oldukça geniş bir alanda etkisini hissettirmektedir. Son dönemde Batı sosyo-politik yaşamının önemli bir meselesi olarak görülen İslamophobia, benzer bir imgesel yanılginın modern bir formunu oluşturmaktadır.

İslam karşıtlığının modern bir kavramsallaştırması olarak okunabilecek İslamophobia kavramı, 11 Eylül sonrasında Müslüman göçmenlerin yoğun olarak yaşadığı kamusal alanlarda görülen modern ve seküler bir söylem olarak kabul edilse de kökü Avrupa tarihinde yüzyıllar öncesine dayanan bir olgudur. Haçlılardan ortaçağa, Osmanlı imparatorluğundan Avrupa kolonyalizmine ve oradan da 1990'ların İslamofobik eylemlerine uzanan bir hatta yaşanan her olay söz konusu tarihsel imgelerin pratikteki yansımalarıdır. Bu yansımaların modern bir epistemolojiye dönüşmesi ve İslamofobyanın akademisyenler ve politikacılar tarafından destek görmesi, Batı/Doğu-İslam dikotomisinin pekiştirilmesine neden olmaktadır. Nitekim İslam'ın sekülerizme, demokrasiye ve dolayısıyla Batı medeniyetine karşı bir tehdit olarak algılanması, İslam ve Müslümanların birçok etkenden ötürü ortaçağa ait bir fenomen olarak görülmesi İslam korkusu ve düşmanlığının yaygınlaştırılmasında doğrudan rol oynamış, sözünü ettiğimiz karşıtlıkların da teorik zeminini teşkil etmiştir.

Özellikle 11 Eylül olaylarından sonra başta İngiltere ve Amerika olmak üzere çeşitli Avrupa ülkelerinde İslam'a ve Müslümanlara yönelik şiddet kullanımı, ayrımcı ve dışlayıcı uygulamalar gündeme gelmiştir. John Esposito'nun yerinde tespitiyle, İslam adına yapıldığı iddia edilen terör eylemleri, Müslümanların potansiyel birer terörist olarak algılanmasına neden olmuş; bu da her alanda başlatılacak bir dışlayıcılığın habercisi olmuştur. 11 Eylülden sonra zirve yapan İslam karşıtı yayın ve propagandalar, Müslümanları Batı için bir tehdit olarak görmeye başlamış bu doğrultuda onlara ayrımcılık uygulanmıştır. Said'in oryantalizmin devamı niteliğinde sayılabilecek çalışması "Covering İslam", özellikle İran İslam devrimi bağlamında Batı medyasının Müslümanlara yönelik nasıl bir algı ürettiğini ele almaktadır. Said'e göre medya bir öteki olarak tasvir ettiği Müslümanları, inandıkları din olan İslam'dan kaynaklanan bir şiddet sarmalı içerisinde değerlendirmektedir. Şiddet İslam'dan kaynaklanıyor, çünkü İslamiyet zaten budur ifadeleri medyanın İslam'a karşı takındığı özcü tavırları ortaya koymakta, İslam ve Doğu imgeselliğinin tarihsel sürekliliğini tescil etmektedir.

Günümüz dünyasında söylemin, etkin bir mecra olarak kendini konumlandığı medya organları, bu yanlış bilincin kamusallaşmasına aracılık etmektedir. Politik/kültürel kurguların söylemsel düzeyde etkisini artırma adına sistematik bir sürdürülebilirliği temin eden kitle iletişim araçları, modern dönemde demosu ikna etme adına önemli bir işlev üstlenmektedir. Adorno ve Horkheimer'dan iktibasla söylersek, kitle iletişim araçları manipülatif teknik araçlar olma durumunu gün geçtikçe tahkim etmekte var olan bu söylemin gerçek olarak algılanmasına katkı sağlamaktadır. Medya endüstrisinin gerçeklik üretme gücüne vurgu yapan Saied Reza Ameli, medyanın oluşturduğu sanal gerçekliğin var olan gerçeklikten daha baskın olduğunu dile getirmiştir. Müslümanlar hakkında yanlış bir hükme varıp o hükümden hareketle inananları mahkûm etmenin çifte ayrımcılık olduğunu ifade eden Ameli, bu ayrımcılığın kotarıldığı yer olarak medyayı işaret etmektedir. Son zamanlarda ciddi bir literatür oluşturan İslam ve Müslümanların medyatik temsili konusu, Batı ana akım medyasının Müslümanlara ilişkin söylem ve imajların olumsuz olduğu yönündedir. 11 Eylül öncesi ve sonrasının gazete dilini karşılaştıran bir çalışma, Müslümanların suçluluğu iddiasını vurgulayan İslami fanatizm, İslami köktencilik İslami aşırıcilık gibi kelimelerin 11 Eylül'den sonra sıklıkla kullanıldığını gözlemlemiştir. Benzer bir ayrımcılığa Postmodernism and Islam adlı çalışmasında değinen Akbar Ahmed, sıradan bir Müslüman'ın kendi fikirleriyle medyada yer almasının mümkün olmadığını, Müslümanların ancak düşmanca sözcük ve imajlarla haberlere konu edildiğini söylemiştir. Hans Koechler'in "çok kültürlülük ikilemi" olarak adlandırdığı bu durum, ideal ve pratik arasındaki çatışmayı da gözler önüne sermektedir. Batı bir yandan çok kültürcülük politikaları ihdas etmekte bir yandan da Müslümanları Avrupa'dan uzaklaştıracak politikalar üretmektedir

Batı'nın kendi kimliğini Hegelyen bir perspektifle öteki üzerinden kurması, sadece Batı'ya özgü bir politika olarak kalmamış, Batı-dışı toplumların da modernleşme sürecinde karşılaştıkları bir proje olmuştur. Seküler elitlerin, Müslüman dünyada kolonizasyon sonrası süreçte uyguladıkları geleneksizleştirme ve İslamsızlaştırma politikaları, bu toplumlarda yerli bir ötekinin yaratılmasında, İbrahim Kalın'ın ifadesiyle yerli İslamophobia'ların üretilmesinde doğrudan bir etken olmuştur. Nilüfer Göle'nin *Alternative Modernities* ve Bobby Sayyid'in *A Fundamental Fear* çalışmaları,

Batı-dışı toplumların kendi ötekilerini nasıl ürettiklerine dair etkili bir tarihsel ve teorik zemin ortaya koymaktadırlar. Türkiye gibi bir ülkenin uzun modernleşme serüveninde karşılaştıkları güçlükler, söz konusu yerliliğin önemli bir örneğini sunmaktadır. Self-oryantalizm olarak kavramsallaştırılan bu soyolojik gerçeklik, Türkiye medyasında da önemli bir soruna işaret etmektedir. Türk medyasında self-oryantalizm meselesi, haber ve karikatür örnekleri göz alındığında ciddi bir sorun olarak karşımızda durmaktadır. Çalışmaya isim veren Türk medyası ve self oryantalizm konusu, sınırlı bir biçimde ele alınmış, söz konusu tutumu ortaya çıkartan tarihsel ve sosyolojik sebepler göz önünde bulundurularak analiz edilmeye çalışılmıştır. Yerli İslamofobyaya meselesi, Ortadoğu coğrafyasının sosyo-politik konjonktürü göz önünde bulundurulduğunda, önemli bir sorunsal olarak karşımızda durmaya devam edecektir.

KAYNAKÇA

Abbas, Tahir. "After 9/11: British South Asian Muslims, İslamophobia, Multiculturalism, and the State". **The American Journal of Islamic Social Sciences**. Vol.21, No. 3, s.30.

Ahmad, Feroz. **Demokrasi Sürecinde Türkiye 1945-1980**. Ahmet Fethi (çev.). İstanbul: Hil Yayınları, 1992.

Ahmed, Akbar. "Mental illness, Islam or revenge?: Understanding terrorism from the Navy Yard to Pakistan to Kenya", **Washington Post**. 16 Eylül 2013.

Ahmed, Akbar. **Postmodernism and İslam, Predicament and Promise**. London and Newyork: Routledge, 1992.

Alam, M. Shahid. **Challenging the New Orientalism: Dissenting Essays on the "War Against İslam"**. America: İslamic Publications International, 2006.

Allen, Chris. "From Race To Religion: The New Face Of Discrimination", Tahir Abbas (Ed.). **Muslim Britain: Communities Under Pressure** içinde, London and Newyork: Zed Books, 2005, s.50.

Allen, Chris. "Reflections On The Crisis Of Europe's Multiculturalism", **New Europe: İn search of a true inclusive and pluralistic Europe, İslamophobia: Construction-Deconstruction** içinde. Published, Office of the Prime Minister, Directorate General of Press and İnformation, s.33.

Allen, Chris. **İslamophobia**. England: Ashgate Publishing Company, 2010.

Almond, Ian. **The New Orientalists, Postmodern Representations of Islam From Foucault to Baudrillard**. I.B.Tauris & Co. Ltd, 2007.

Altun, Fahrettin. "Orientalization Practices in Mainstream Turkish Foreign News Coverage". **Perception: Journal Of İnternational Affairs**. Vol.16, No.3, Autumn 2011, s.141.

Ameli, Saied R, Syed Mohammed Marandi, Sameera Ahmed, Seyfeddin Kara ve Arzu Merali. **British Muslims' Expectations of The Government: The British Media and Representantion: The İdeology Of Demonisation İslamic Human Rights Commision**, Great Britain: Impex Publishing, 2007.

Ameli, Saied Reza. "İngiliz Müslüman Kimliği ve İslamofobya, İslamofobya ve Avrupa'nın Çelişkileri", **"İslamophobia" Konuşmaları** içinde. Bisav, 2007-2008, ss.20-22.

Anderson, Benedict. **Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism**. London and New York: Verso., 2006.

App, Urs. **The Birth Of Orientalism**. Philadelphia: University Of Pennsylvania Press, 2010.

Arberry, A. J. **British Orientalists**. Londra: William Collins of London, 1943. Aktaran: Bulut, Yücel. **Oryantalizmin Kısa Tarihi**. 4.Basım. İstanbul:Küre Yayınları, 2010.

Ardıç, Nurullah. **İslam and the Politics of Secularism: The Caliphate and Middle Eastern modernization in the early 20th century**. London and Newyork: Routledge, 2012.

Ardıç, Nurullah. **İslam and the Politics of Secularism: The Caliphate and Middle Eastern modernization in the early 20th century**. London and Newyork: Routledge, 2012.

Arılı, Alim. “Edward Said’in Mirası”. **Divan,İlmi Araştırmalar**. sayı: 15, 2003, s.175.

Arılı, Alim. **Oryantalizm, Oksidentalizm ve Şerif Mardin**. 2.Basım. İstanbul: Küre Yayınları, 2009.

Awan, Muhammad Safeer. “Global Terror and the Rise of Xenophobia/İslamophobia: An Analysis of American Cultural Production since September 11”. **İslamic Studies**. Vol.49, No.4, 2010, s.525.

Aydın, Cemil ve Juliane Hammer. “Muslims and media: perceptions, participation, and change”, **Cont Islam**, 2010, ss.6-7.

Aydın, Cemil. “Orientalism by the Orientals? The Japanese Empire and Islamic Studies”, **İslam Araştırmaları Dergisi**. Sayı.14, 2005, s.1.

Aydın, Cemil. “The Politics of Conceptualizing İslam and The West”. **Ethics & International Affairs**. Vol.18, No.3, 2004, s.91.

Aydın, Cemil. **The Politics of Anti Westernism in Asia, Vision of World Order İn Pan-İslamic and Pan-Asian Thought**. Columbia: Columbia University Press, 2007.

Aydın, Ertan. “Talking Turkey: Orientalism strikes back”, **Al Jazeera English**. 11.12.2013.

Bazian, Hatem. “National Entry-Exit Registration System: Arabs, Muslims, and Southeast Asians and Post-9/11 “Security Measures”. **İslamophobia Studies Journal**. Vol.2, No.1, Spring 2014, s.84.

Beaudet, Pierre. “Atina ve Mısır’da Antik Uygarlıklar ve Batı’nın İcat Edilmesi”, **Medeniyetler Çatışması**. Murat Yılmaz (drl.). Ankara: Vadi Yayınları, 2006, s.368.

Beckett, Katharine Scarfe. **Anglo-Saxon Perception of The İslamic World**. Cambridge University Press, 2003.

Bellah, Robert. "Religious Aspects of Modernization in Turkey and Japan". **The American Journal of Sociology**, Vol.64, No.1, 1958.

Bernasconi, Robert. **İrk Kavramını Kim İcat Etti? Felsefi Düşüncede İrk ve İrkçilik**. 3. Basım. İstanbul: Metis Yayınları, 2011.

Binder, Leonard. "Oryantalizmin Yapıçözümü", **Postmodernizm ve İslam, Küreselleşme Ve Oryantalizm**. Yasin Aktay ve Abdullah Topçuoğlu (drl.). Ankara: Vadi Yayınları, 1999, s.202.

Blaut, James. M. **The Colonizer's Model of the World, Geographical Diffusionism and Eurocentric History**. New York / London: The Guilford Press, 1993.

Bora, Aksu. **Feminizm Kendi Arasında**. İstanbul: İletişim Yayınları, 2011.

Bora, Aksu. **Kadınların Sınıfı: Ücretli ev Emeği ve Kadın Öznelliğinin İnşası**. 3. Basım. İstanbul: İletişim Yayınları, 2010.

Bostancı, Naci. **Cumhuriyet'i Anlamak**. İstanbul: Timaş Yayınları, 2008.

Bourdieu, Pierre, **Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste**. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1984.

Bulut, Yücel. "Onu Eleştirirken Dahi Ona Başvurduğumuz Asli Kaynak". **Sabah Ülkesi**. Sayı.38, 2014, ss.32-35.

Bulut, Yücel. "Orientalism'in Ardından. **Sosyoloji Dergisi**. Sayı.24, 2012, ss.1-57.

Bulut, Yücel. "Oryantalizm", **İslam Ansiklopedisi**. C.33.

Bulut, Yücel. **Oryantalizmin Kısa Tarihi**. 4. Basım. İstanbul: Küre Yayınları, 2010.

Cerone, John. "The Danish Cartoon Row and the International Regulation of Expression". **İslamic Studies**. Vol.45, No.1, ss.134-135.

Choudhury, Tufyal, Mohammed Aziz, Duaa Izzidien, Intissar Khreeji ve Dilwar Hussai. "European Monitoring Centre On Racism and Xenophobia, Perceptions Of Discrimination and İslamophobia, Voices From Members Of Muslim Communities İn The European Union", **European Monitoring Centre On Racism and Xenophobia Report**. 2006.

Cole, Juan. "İslamophobia as a Social Problem". **Middle East Studies Association Bulletin**. Vol.41, No.1, June 2007, s.7.

Cündioğlu, Dücan. “Ernest Renan ve “Reddiyeler” Bağlamında İslam-Bilim Tartışmalarına Bibliyografik Bir Katkı”. **Divan: Disiplinler Arası Çalışma Dergisi**. Sayı.2, 1996, s.6.

Çaha, Ömer. **Aşkın Devletten Sivil Topluma**. 2. Baskı. İstanbul: Gendaş Yayıncılık, 2003.

Çaha, Ömer. **Bitmeyen Beraberlik: Modern Dünyada Din ve Devlet**. İstanbul: Timaş Yayınları, 2008.

Çakır, Coşkun. “Türk Aydınının Tanzimat’la İmtihani: Tanzimat ve Tanzimat Dönemi Siyasî Tarihi Üzerine Yapılan Çalışmalar”. **Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi**. Cilt.2, Sayı.1, 2004, s. 10.

Çiğdem, Ahmet. “Türk Batılılaşmasını açılaiıcı bir kavram: Türk Başkalığı, Batılılaşma, Modernite ve Modernizasyon”, Tanıl Bora ve Murat Gültekingil (Ed.). **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, Modernleşme ve Batıcılık İçinde**. İstanbul: İletişim Yayınları, 2007, s. 68.

Çiğdem, Ahmet. **Bir İmkan Olarak Modernite, Weber ve Habermas**. 4. Basım. İstanbul: İletişim Yayınları, 2012.

Çoban, Savaş ve Yasemin İnceoğlu. **Azınlıklar, Ötekiler ve Medya**. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013.

Dabashi, Hamid. **Post-Orientalism: Knowledge and Power İn Time Of Terror**. New Brunswick and London: Transaction Publishers, 2009.

Daniel, Norman. **İslam and The West: The Making of an İmage**. Oxford: Oneworld, 1993. Aktaran: İbrahim Kalın, “Batı’daki islam Algısının Köklerine Giriş”. **Divan, İlmi Araştırmalar**. Sayı.15, 2005, s.5.

Davutoğlu, Ahmet. “ Medeniyetlerin Ben İdraki”. **Divan, İlmi Araştırmalar**. Sayı.3, 1997, s.5.

Davutoğlu, Ahmet. “Fukuyamadan Huntington’a: Bir Bunalımı Örtme Çabası ve Siyasi Teorinin Pragmatik Kullanımı”, **Medeniyetler Çatışması**. Murat Yılmaz (drl.). Ankara: Vadi Yayınları, 2006, s.447

Davutoğlu, Ahmet. “İslam Dünyasının Siyasi Dönüşümü: Dönemlendirme ve Projeksiyon”. **Divan, İlmi Araştırmalar**. Sayı.12, 2002, s.3

Derin, Süleyman. **İngiliz Oryantalizmi ve Tasavvuf**. İstanbul:Küre Yayınları, 2006.

Direk, Zeynep. **Başkalık Deneyimi**. İstanbul: YKY, 2005.

Dirlik, Arif. "Chinese History and the Question of Orientalism". **History and Theory**. Vol. 35, No. 4, 1996, s. 96.

Doğan, Atilla. **Osmanlı Aydınları ve Sosyal Darwinizm**. İstanbul: Küre Yayınları, 2012.

Erdoğan, Necmi. "Neo-Kemalizm, Organik Bunalım ve Hegemonya", Ahmet İnsel (Ed.). **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Kemalizm** içinde. 2009, s. 586.

Erkilet, Alev. **Ortadoğu’da Modernleşme ve İslami Hareketler**. İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1999.

Esposito, John L. **Unholy War: Terror In The Name Of İslam**. Oxford University Press, 2002.

Esposito, John L. **What Everyone Needs To Know About İslam**. Oxford University Press, 2002.

Esposito, John L. **The Future Of İslam**, Oxford University Press, 2010.

Evkuran, Mehmet. "Bir Kimlik Politikası Olarak İslamofobi", Osman Alacan ve Betül Duman (Ed.). **İslamofobi Kolektif Bir Korkunun Anatomisi** Ankara: AnkaMatbaacılık, 2012, s.207.

Fabian, Johannes. **Time and Other, How Anthropology Makes Its Object**. Columbia: Columbia University Press, 1983.

Fanon, Frantz. **Cezayir Bağımsızlık Savaşının Anatomisi**. Kamil Çileçöp (çev.). İstanbul: Pınar Yayınları, 2009.

Fekete, Liz. **A Suitable Enemy: Racism, Migration and Islamophobia in Europe**. New York: Pluto Press, 2009.

Frassetto, Micheal. "The Image Of Sarecen As Heretic in The Sermons of Ademor of Chabannes", David R. Blanks ve Michael Frastetto (Ed.). **Westerns Views of İslam İn Medieval and Early Modern Europe, Perception of Other** içinde. St. Martin’s Press, 1999, s.83.

Fuller, Graham E. ve Ian O. Lesser. **Kuşatılanlar: İslam ve Batı’nın Jeopolitiği**. Özden Arıkan (çev.). İstanbul: Sabah Kitapları, 1996.

G. F. Hegel, "Lordship and Bondage" The Phenemology of Mind, B. Ballie, (çev.), Newyork: Torchbooks, 1967, s. 229 Aktaran: Yücel Bulut, **Oryantalizmin Kısa Tarihi**. İstanbul: Küre Yayınları, 2010, s. 11.

Germener, Semra ve Zeynep İnankur. **Orientalism and Turkey**. The Turkish Cultural Foundation, 1989.

Göle, Nilüfer. “Batı Dışı Modernlik: Kavram Üzerine”, Tanıl Bora ve Murat Gültekingil (Ed.). **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, Modernleşme ve Batıcılık** içinde. İstanbul: İletişim Yayınları, 2007, s.65.

Göle, Nilüfer. **Melez Desenler: İslam ve Modernlik Üzerine**. 3. Basım. İstanbul: Metis Yayınları, 2008.

Göle, Nilüfer. **İç İç Geçişler: İslam ve Avrupa**. 2. Basım. İstanbul: Metis Yayıncılık, 2010.

Göle, Nilüfer. **Modern Mahrem: Medeniyet ve Örtünme**. 10. Basım, İstanbul: Metis Yayıncılık, 2010.

Güngör, Erol. **İslamın Bugünkü Meseleleri**. 2. Basım. İstanbul: Ötüken Yayınları.

Güngör, Erol. **Türk Kültürü ve Milliyetçilik**. 19. Basım. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2009.

Hall, Stuart. “Yerel ve Küresel: Küreselleşme ve Etniklik”, **Kültür Küreselleşme ve Dünya Sistemi**. Anthony D.King (drl.). Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1998, s.41.

Halliday, Fred. **Nation and Religion in the Middle East**. United States of America: Lynne Rienner Publishers, 2000.

Hanioğlu, Şükrü. **Bir Siyasal Düşünür Olarak Abdullah Cevdet ve Dönemi**. İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1981.

Hanioğlu, Şükrü. “Siyaset ve Kültürel Çatışma” **Sabah**, 07. 07. 2013.

Hanioğlu, Şükrü. “Atatürk Ne Okudu” , **Sabah**. 10.11.2013.

Hıdır, Özcan. “Anti Semitizm ve Anti İslamizm: Benzerlikler ve Farklılıklar”, Kadir Canatan ve ÖzcanHıdır (Ed.). **Batı Dünyasında İslamofobi ve Anti Semitizm** içinde. Ankara: Eskiyei Yayınları, 2007, ss.82-83.

Horkheimer, Max ve Theodor W. Adorno. **Sosyolojik Açılımlar**. M. Sezai Durgun ve Adnan Gümüş (çev.). Ankara: Bilgesu Yayınları, 2010.

Hourani, Albert. **Batı Düşüncesinde İslam**. Celal A. Kanat (çev.). İstanbul: Sarmal Yayınevi, 1994.

Hourani, Albert. **Çağdaş Arap Düşüncesi**. Latif Bıyacı ve Hüseyin Yılmaz (çev.). İstanbul: İnsan Yayınları, 1994.

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

Huntington, S. P. "The Clash of Civilizations". **Foreign Affairs**. Vol.72, No.3,1993, s.31.

İqbal, Zafar. "İslamophobia or İslamophobias: Towards Developing A Process Model". **İslamic Studies**. Vol.49, No.1, 2010, s.86.

İslamic Studies. "The Issue of Danish Cartoons". Vol. 45, No.1, 2006, ss.129-130.

İzzetbegoviç, Aliya. **Özgürlüğe Kaçışım: Zindandan Notlar**. Hasan Tucay Başoğlu (çev.). İstanbul: Klasik Yayınları, 2011.

Kabakçı, Enes. "Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi veTürk Sosyolojine Etkisi". **Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi**. Cilt.6, Sayı.11, 2008, s. 42.

Kabbani, Rana. Avrupa'nın Doğu İmajı. Aktaran: Füsün Alver. **Basında Yabancı Tasarımı ve Yabancı Düşmanlığı**. İstanbul: Der Yayınları, 2003.

Kahf, Mohja. **Batı Edebiyatında Müslüman Kadın İmajı**. İstanbul: Küre Yayınları, 2006.

Kahraman, Hasan Bülent. "Bir Zihniyet, Kurum ve Kimlik Kurucusu Olarak Batılılaşma", Tanıl Bora ve Murat Gültekingil (Ed.). **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, Modernleşme ve Batıcılık** içinde. İstanbul: İletişim Yayınları, 2007, s.125.

Kahraman, Hasan Bülent. İçselleştirilmiş, Açık ve Gizli Oryantalizm ve Kemalizm. **Doğu-Batı**. Sayı. 20, 2004, ss.154-178.

Kahraman, Hasan Bülent. **Türk Siyasetinin Yapısal Analizi-1, Kavramlar, Kuramlar, Kurumlar**. İstanbul: Agora Kitaplığı. 2010.

Kalın, İbrahim. "Namık Kemal Renan'a Karşı". **Anlayış Dergisi**. Sayı.10, 2004.

Kalın, İbrahim. "Batı'daki islam Algısının Köklerine Giriş". **Divan, İlmi Araştırmalar**. Sayı.15, 2005, s.1.

Kalın, İbrahim. **İslam Ve Batı**. 2. Basım. İstanbul: İsam Yayınları. 2007.

Kalın, İbrahim. **Akıl ve Erdem, Türkiye'nin Toplumsal Muhayyilesi**. İstanbul: Küre Yayınları, 2013.

Kara, İsmail. **Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi**. İstanbul: Risale Yayınları, 1986.

Kara, İsmail. **Cumhuriyet Türkiye'si'nde Bir Mesele Olarak İslam**. 4. baskı, İstanbul: Dergah Yayınları, 2010.

Karagöz, Emel. **Max Weber’de Anlayış Sosyolojisi ve Din Olgusu**. İstanbul: Derin Yayınları, 2003.

Karlsson, İngmar. **İslam ve Avrupa: İnanç Ayrılığı, Yaşam Birliği**. Gülseren Başar (çev.). İstanbul: Cem yayınları, 2004.

Karpat, Kemal. **İslam’ın Siyasallaşması**. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2001.

Karpat, Kemal. **Osmanlı’dan Günümüze Elitler ve Din**. 4. Baskı. İstanbul: Timaş Yayınları, 2010.

Karpat, Kemal. **Türk Demokrasi Tarihi**. İstanbul: Timaş Yayınları, 2010.

Kayapınar, Mehmet Akif. “Osmanlı Oryantalizmi ve Ussama Makdisi”. **Divan Dergisi**. Sayı.20, 2006, ss.311-317.

Keyman, E. F, “Farklılığa Direnmek: Uluslararası İlişkiler Kuramında Öteki Sorunu”, **Oryantalizm, Hegemonya Kültürel Fark** içinde. Keyman, Yeğen ve Mutman (drl.). İstanbul: İletişim Yayınları, 1999.

Klein, Christina. **Cold War Orientalism: Asia in the Middlebrow Imagination, 1945–1961**. Berkeley: University of California Press, 2003.

Koechler, Hans. “İslamofobya ve Avrupa’nın Çelişkileri”, **“İslamophobia” Konuşmaları** içinde. Bisav, 2007-2008, s.9.

Korlaelçi, Murtaza. “Pozitivist Düşüncenin İthali”, Tanıl Bora ve Murat Gültekingil (Ed.). **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Tanzimat ve Meşrutiyet’in Birikimi** içinde. İstanbul: İletişim yayınları, 2009.

Kula, Onur Bilge. **Batı Düşüncesinde Türk ve İslam İmgesi**. İstanbul: Büke Yayınları, 2002.

Kumrular, Özlem. “Kanuni’nin Batı Siyasetinin Bir İzdüşümü olarak Türk İmajı”, Özlem Kumrular (Ed.). **Dünyada Türk İmgesi** içinde, 2008, ss.111- 119.

Kuntay, Mithat Cemal. **Üç İstanbul**. 11. Basım. İstanbul: Oğlak Yayıncılık, 2010.

Kuru, Ahmet. **Pasif ve Dışlayıcı Laiklik: ABD, Fransa ve Türkiye**. Eylem Çağdaş Babaoğlu (çev.). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2011.

Lacan, Jaques. **Psikanalizin Dört Kavramı: Öteki Okumaları**. Nilüfer Erdem (çev.). İstanbul: Metis Yayınları, 2013.

Lewis, Bernard. “The Question of orientalism”. **The New York Review Of Books**. 24 Haziran 1982, s.50.

Lewis, Bernard. **Oryantalizm Sorunu**. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2007.

Little, Douglas. **American Orientalism: The United States and the Middle East since 1945**, Third Edition, The University of North Carolina Press, 2008.

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

Lockman, Zachary. **Hangi Ortadoğu: Oryantalizm, Tarih, Siyaset**. İstanbul: Küre Yayınları, 2012.

Lyon, Stephen. “İn The Shadow of September 11: Multiculturalism and Identity”, Tahir Abbas (Ed.). **Muslim Britain: Communities Under Pressure** içinde. London and Newyork: Zed Books, 2005, s.80.

Maalouf, Amin. **Çivisi Çıkmış Dünya**. Orçun Türkay (çev.). İstanbul: YKY, 2011.

Macfie, A. L. **Orientalism**, Great Britain: Pearson Education, 2002.

MacKenzie, John M. **Orientalism, history, theory and the arts**. Manchester: Manchester University Press, 1995.

Makdisi, Ussama. “Osmanlı Oryantalizmi”, Aytaç Yıldız (Ed.). **Oryantalizm Tartışma Metinleri** içinde, İstanbul: Doğu Batı Yayınları, s.277.

Marchetti, Silvio. “Avrupalıların gözüyle Türkler: Mitos ve Yanlış anlaşılma”, Özlem Kumrular (Ed.). **Dünyada Türk İmgesi** içinde, 2008, s.7.

Mardin, Şerif. **Din ve İdeoloji**. 2. Baskı. İstanbul: İletişim Yayınları, 1983.

Mardin, Şerif. **Türkiye’de Din ve Siyaset**. 5. Baskı. İstanbul: İletişim Yayınları, 1998.

Mardin, Şerif. **İdeoloji**. 11. Basım. İstanbul: İletişim Yayınları, 2006.

Mardin, Şerif. **Bediüzzaman Said Nursi Olayı: Modern Türkiye’de Din ve Toplumsal Değişim**. Metin Çulhaoğlu (çev.). 15. baskı, İstanbul: İletişim Yayınları, 2010.

Mardin, Şerif. **Jön Türklerin Siyasi Fikirleri**. 18. Baskı. İstanbul: İletişim Yayınları: 2012.

Marx, Karl ve Friedrich Engels. **Alman İdeolojisi**. Emir Aktan (çev.). Ankara: Alter Yayıncılık, 2011.

Meriç, Cemil. **Jurnal**. 2. Basım. İstanbul: İletişim Yayınları, 1992.

- Meriç, Cemil. **Umrandan Uygarlığa**. 18. Basım. İstanbul: İletişim Yayınları, 2011.
- Mitchell, Timothy. **Colonizing Egypt**. California: University of California Press, 1991.
- Mollaer, Fırat. **Türkiye’de Liberal Muhafazakarlık ve Nurettin Topçu Örneği**. İstanbul: Dergah Yayınları, 2008.
- Mollaer, Fırat. **Çağdaş Üç Tarz-ı Siyaset Eleştiri Yazıları: Tekno Muhafazakarlık, Kemalizm ve Liberal Sol’un Eleştirisi**, İstanbul: Dergah Yayınları, 2012.
- Muhip, Bedirhan. **Oryantalistler ve İslamiyatçılar: Oryantalist İdeolojinin Eleştirisi**. Asaf Hüseyin, Robert Olson ve Cemil Kureşi (çev.). İstanbul: İnsan Yayınları, 1989.
- Mustafa Özel “İktisadi Oryantalizmin Sonu”. **Divan, İlmi Araştırmalar**. Sayı.8, 2000, s.7.
- Mutman, Mahmut. “Oryantalizmin Gölgesi Altında: Batı’ya Karşı İslam”, **Oryantalizm, Hegemonya, Kültürel Fark**. Fuat Keyman, Mahmut Mutman ve Meyda Yeğenoğlu (drl.). İstanbul: İletişim Yayınları, 1999, s.28.
- Mutman, Mahmut. “Şarkiyatçılık: Kuramsal Bir Not”. **Doğu Batı Dergisi**. Sayı.20, 2002, s.105.
- Nurullah, Abu Sadat. “Portrayal of Muslims in the media: “24” and the ‘Othering’ process”. **International Journal Of Human Sciences**. Vol.7, No.1, 2010, s.1022.
- Orhun, Ömür. “İslamophobia, The Last Hate Phenomenon”, **New Europe: In search of a true inclusive and pluralistic Europe, İslamophobia: Construction-Deconstruction** içinde. Published, Office of the Prime Minister, Directorate General of Press and Information, s.161.
- Ortaylı, İlber. **İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı**. 21. Baskı. İstanbul: İletişim Yayınları, 2005.
- Oryantal’”, **Meydan Larousse Büyük Lügat ve Ansiklopedi**.C.9. İstanbul: Meydan Yayınevi.
- Öksüz, Cihad, “Pierre Boudieu, Simgesel Şiddet, Eğitim, İktidar”, **Cogito**, sayı: 76, 2014, s. 295.
- Özipek, Bekir Berat. **Muhafazakarlık: Akıl, Toplum, Siyaset**. 4. Baskı. İstanbul: Timaş Yayınları. 2011.
- Kumrular, Özlem, “Dünyada Türk İmgesi”, **Dünyada Türk İmgesi** içinde, Özlem Kumrular” (Ed.). İstanbul: Kitap Yayınevi, 2008, s.7.

Özlem, Doğan. “Türkiye’de Pozitivizm ve Siyaset”, Tanıl Bora, Murat Gültekingil (Ed.). **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Modernleşme ve Batıcılık** içinde. İstanbul: İletişim Yayınları, 2007, s.460.

Parla, Jale. “Byron, Lamartine ve Doğu”.**Toplum ve Bilim**. Sayı.4, 1978, s.78.

Parla, Jale. “Tanzimat Edebiyatında Siyasi Fikirler”, Tanıl Bora ve Murat Gültekingil (Ed.). **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt 1, Tanzimat ve Meşrutiyetin Birikimi** içinde. İstanbul: İletişim Yayınları, 2009, s.231.

Parla, Jale. **Efendilik, Şarkiyatçılık, Kölelik**. 5. Baskı. İstanbul: İletişim Yayınları, 2012.

Parlakışık, Ahmet. **Oryantalizmin Soruları**. 2. Baskı. İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.

Quinn, Frederick. **The Sum of All Heresies: The Image of Islam in Western Thought**. Oxford University Press, 2008.

Report Of The Runnymede Trust Commission On British Muslims and İslamophobia, **İslamophobia A Challenge For Us All**, England, 1997.

Rubin, Andrew N. “Edward Said”, Aytaç Yıldız (Ed.). **Oryantalizm Tartışma Metinleri** içinde. İstanbul: Doğu Batı Yayınları, 2007. ss.24-25.

Said, Edward. **Orientalism**. New York: Pantheon Books, 1978.

Said, Edward. **Haberlerin Ağında İslam**. Alev Alatlı (çev.). İstanbul: Babil Yayınları, 2000.

Said, Edward. **Kış Ruhü**. Tuncay Birkan (çev.). İstanbul: Metis Yayınları, 2006.

Said, Edward. **Kültür ve Emperyalizm**. Necmiye Alpay (çev.). 3. Basım, İstanbul: Hill Yayınları, 2010.

Said, Edward. **Şarkiyatçılık: Batı’nın Şark Anlayışları**. Berna Ülver (çev.). İstanbul: Metis Yayınları, 2012.

Saylor, Corey. “The U.S. İslamophobia Network: Its Funding and Impact”. **İslamophobia Studies Journal**. Vol. 2, No.1, Spring 2014, ss.104-105.

Sayyid, Bobby S.. **A Fundamental Fear, Eurocentrism and The Emergence Of İslamism**. London and Newyork: Zed Books Ltd., 1997.

Sezer, Baykan. “Türk Toplum Tarihi Üzerine Tartışmalar”. **Tarih ve Toplum**. Sayı.4, 1978, s.47.

Shah, Mohd Hazim, Edward Said ve Bernard Lewis. “On The Question Of Orientalism: A Clash Of Paradigm”, Arndt Graf, Schirin Fathi ve Ludwig Paul (Ed.). **Orientalism and Conspiracy, Politics and Conspiracy Theory in The İslamic World** içinde. I.B.Tauris & Co. Ltd, 2011, s.48.

Shayegan, Daryush. **Yaralı Bilinç: Geleneksel Toplumlarda Kültürel Şizofreni**. 3. Baskı. İstanbul: Metis Yayınları, 2012.

Sıbai, Mustafa. **Müsteşrikler ve Hedefleri**. İstanbul: Sinan Yayınevi, 1971.

Southern, Richard W. **Ortaçağ Avrupasında İslam Algısı**. Ahmet Aydoğan (çev.). İstanbul: Yöneliş Yayınları, 2000.

Subaşı, Necdet. **Ara Dönem Din Politikaları**. İstanbul: Küre Yayınları, 2005.

Submission to the Changing Landscape of Citizenship and Security 6th PCRD of European Commission, **Securitization And Religious Divides İn Europe Muslims İn Western Europe After 9/11: Why the term Islamophobia is more a predicament than an explanation**, 2006, ss.156-157.

Sunar, Lütfi. “Klasik Sosyolojinin Şarkiyatçı Kaynakları: Marx ve Weber’in Karşılaştırmalı Bir İncelemesi”. **İnsan ve Toplum**. Sayı.2, 2011, s.35.

Sunar, Lütfi. **Marx ve Weber’de Doğu Toplumlari**. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012.

Şenay, Bülent. “Europe’s Identity Crisis – Roots Behind Routes Ahead”, **New Europe: İn search of a true inclusive and pluralistic Europe, İslamophobia: Construction-Deconstruction** içinde. Published, Office of the Prime Minister, Directorate General of Press and İnformation, s.127.

Tibawi, A. L. Enver Abdülmelik ve Hamid Algar. **Krizdeki Oryantalizm –Eleştiriler-**. İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1998.

Tibawi, A. L.. "English-Speaking Orientalists: A Critique of Their Approach to İslam and Arab Nationalism". **The Muslim World**. Vol.53, 1963, s.195.

Tunçay, Mete. “İkna (İnandırma) Yerine Tecebbür (Zorlama)”, Ahmet İnel (Ed.). **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Kemalizm** içinde. İstanbul: İletişim Yayınları, 2009.

Turner, Bryan S. **Marx ve Oryantalizmin Sonu**. H. Çağatay Keskinok (çev.). İstanbul: Kaynak Yayınları. 1984.

Turner, Bryan S. **Orientalism, Postmodernism and Globalism**. London and Newyork: Routledge, 2001.

Uluç, Güliz. **Medya ve Oryantalizm, Yabancı, Farklı ve Garip**. İstanbul: Anahtar Kitaplar Yayınevi. 2009.

Ülgener, Sabri F. **Zihniyet ve Din: İslam, Tasavvuf ve Çözülme Devri İktisat Ahlakı**. İstanbul: Derin Yayınları, 2006.

Ülken, Hilmi Ziya. **Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi**. İstanbul: Ülken Yayınları, 1979.

Watt, Montgomery ve Pierre Cachia. **Endülüs Tarihi**. Cumhur Ersin Adıgüzel ve Qiyas Şükürov (çev.). İstanbul: Küre Yayınları, 2012.

Weber, Max. **Sosyal Bilimlerin Metodolojisi**. Vefa Saygın Öğütle (çev.). İstanbul: Küre Yayınları, 2012.

Yavuz, Hilmi. **Modernleşme, Oryantalizm ve İslam**. 3. Basım. Ankara: Buke Yayınları, 2000.

Yeğenoğlu, Meyda. **Colonial Fantasies. Toward a Feminist Reading of Orientalism**. Cambridge University Press, 1998.

Yel, Ali Murat ve Alparslan Nas. “İnsight İslamophobia: Governing the Public Visibility Of İslamic lifestyle İn Turkey”. **European Journal of Cultural Studies**. Ocak 2014, s.2.

Yel, Ali Murat. “Mutual Perceptions of Islam and the West”. **European Journal of Economic and Political Studies**. Vol.3, No.Spe. Issue, Oct. 2010, s.10.

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

Zakzuk, M. Hamdi. **Oryantalizm veya Medeniyet Hesaplaşmasının Arka Planı**. Abdülaziz Hatip (çev.). İzmir: Işık Yayınları, 1993.

Zebiri, Kate. “The Redeployment of Orientalist Themes in Contemporary Islamophobia”. **Studies in Contemporary İslamf**. No:10, 2008, s.37.

Zeybek, Ozan. “The Footnotes of European Thought: Slavery and Colonialism”. **İnsan ve Toplum**. C.3. Sayı .6, 2014, s.101.

Zeydanlıoğlu, Welat. “The White Turkish Man’s Burden: Orientalism, Kemalism and the Kurds in Turkey”, Guido Rings ve Anne (Ed.). **Neo-colonial Mentalities in Contemporary Europe? Language and Discourse in the Construction of Identities** içinde. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing.2008.

Zizek, Slavoj. **Kırılğan Temas**. Tuncay Birkan (çev.). İstanbul: Metis Yayınları, 2006.

