

**T.C.
DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
AVRUPA BİRLİĞİ ANABİLİM DALI
AVRUPA ÇALIŞMALARI PROGRAMI
DOKTORA TEZİ**

**AVRUPA'DA İSLAM'IN ÖTEKİLEŞTİRİLMESİ VE YÜKSELEN
İSLOMOFOBİ'NİN ANALİZİ**

Caner Övsan ÇAKAŞ

**Danışman
Doç.Dr. Bekir Zakir ÇOBAN**

İZMİR – 2018

TEZ ONAY SAYFASI



YEMİN METNİ

Doktora Tezi olarak sunduğum “Avrupa’da İslam’ın Ötekileştirilmesi ve Yükselen İslamofobi’nin Analizi” adlı çalışmanın tarafımdan, akademik kurallara ve etik değerlere uygun olarak yazıldığını ve yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenler olduğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanılmış olduğunu belirtir ve bunu doğrularım.

Tarih

01/05/2018

Caner vсан AKAş

ÖZET

Doktora Tezi

Avrupa’da İslam’ın Ötekileştirilmesi ve Yükselen İslamofobi’nin Analizi

Caner Övsan ÇAKAŞ

Dokuz Eylül Üniversitesi

Sosyal Bilimler Enstitüsü

Avrupa Birliği Anabilim Dalı

Avrupa Çalışmaları Doktora Programı

Bu çalışmanın amacı 8’inci Yüzyıldan günümüze Avrupa toplumundaki İslam algısının ve İslamofobi kavramlarının içeriğinin analiz edilmesi ve bahse konu kavramların özneliliğinin, göreceliğinin, değişkenliğinin ve kurgusalılığının ortaya çıkarılmasıdır. Bu kapsamda çalışmada Avrupa toplumundaki İslam algısının ve İslamofobi’nin içeriksel değişiminin altında yatan değişkenlerin neler olduğu yapı bozumu yöntemi aracılığıyla aydınlatılmaya çalışılmıştır. Çalışmada ayrıca Avrupa toplumdaki İslam algısı ve İslamofobi kavramlarına Avrupa merkezli olmayan bir eleştirel bakış açısı yapılarak akademik literatüre özgün bir katkı sağlanması hedeflenmiştir. İslam ve Avrupa arasındaki ilişkiler 13 asırdan fazla süren bir geçmişe sahiptir. Bu uzun tarihsel süreç içerisinde İslam, Avrupa toplumunun kolektif anlayışında bir “öteki” olarak farklı şekillerde inşa edilmiştir. Ortaçağ Avrupa toplumunda İslam bir din ve medeniyet olarak iki farklı şekilde algılanmıştır. Bir din olarak İslam tamamen red edilirken, bir medeniyet olan İslam, merak edilmiş, saygı duyulmuş ve taklit edilmeye çalışılmıştır. Aydınlanma Çağı sonrası modern Avrupa toplumunda ise İslam, kendisini evrensel ve üstün medeniyet olarak tahayyül eden Avrupa tarafından medenileştirilmesi gereken bir ötekiye dönüştürülmüştür. 1970’li yıllardan günümüze kadar geçen süreç içerisinde yaşanan küreselleşme ve neoliberalizmin etkisiyle Avrupa toplumunda İslam, Batı tarafından demokratikleştirilmesi ve terörizme yönelmemesi için kontrol altında tutulması gereken bir öteki haline getirilmiştir. Tarihsel süreç dikkatte alındığında Avrupa’da çağın şartlarına göre değişen ama sürekli varlığını devam ettiren bir İslamofobi’den bahsedilebilir. Bu süreç yapı bozumuna uğratıldığında ise Avrupa toplumunda bilgi ve söylem üretim mekanizmasını kontrol eden iktidar elitlerinin kendi çıkarları doğrultusunda bir İslam kurgusu

yarattıkları ve bu kurgusal İslam'ı da İslam toplumlarında kurdukları veya kuracakları hegemonyalarını meşrulaştırmak için kullandıkları görülmektedir. Başka bir deyişle bu bilgi ve söylem üretim mekanizmasının amacı İslam'ın gerçekte ne olduğunu değil, aksine Avrupa'daki iktidar elitlerinin çıkarları doğrultusunda nasıl olması gerektiğini ortaya çıkarmaktır.

Anahtar Kelimeler: İslam, Avrupa, Bilgi, Söylem, Hegemonya, İslamofobi.



ABSTRACT
Doctoral Thesis
Doctor of Philosophy (PhD)
The Analysis of Otherization of Islam and Rising İslamofobia in Europe
Caner Övsan ÇAKAŞ

Dokuz Eylül University
Graduate School of Social Sciences
Department of European Union
European Studies Program

The purpose of this study is to analyze the content of the concepts of Islamic and Islamophobia in the European society from the 8th century and to reveal the subjectivity, relativity, variability and fictionality of the mentioned concepts. In this context, it has been tried to clarify the way in which the variables underlying the contextual change of Islamophobia and perception of Islam in European society are determined by the deconstruction method. The study also aimed to make a unique contribution to the academic literature by making a non-European critical perspective on the concepts of Islamic perception and Islamophobia in European society. Islam has been a significant that has been discussed by European scholars for more than thirteen centuries. In this long historical process, Islam has been constructed in different forms as an "other" in the collective understanding of European society. In the medieval European society, Islam is perceived as a religion and civilization in two different ways. While Islam as a religion has been totally rejected, Islam, as a civilization, has been tried to be curious, respected and imitated. In modern European society after the Enlightenment, Islam has been transformed into an other that has to be civilized by Europe, which envisions itself as universal and superior civilization. Through the globalization and neoliberalism that took place during the period from the 1970s to the present day, Islam has converted to an other who has to be democratized and kept under control by the European society, due to its so called predisposition of terrorism and fanaticism. When the historical process is carefully taken into account, it can be mentioned that in Europe there is an Islamophobia which changes according to the conditions of the times, but continues its existence.

When this process is deconstructed, it is seen that ruling elites who control the production mechanism of knowledge and discourse in European society have created an Islamic fiction in their own interests and that they use this fictional Islam in the Islamic societies to establish or to legitimize their hegemony. In other words, this production of information and discourse is not about what Islam is really about, but rather about how it should be in the interests of the ruling elite in Europe.

Keywords: Islam, Europe, Information, Discourse, Hegemony, Islamofobia.



AVRUPA'DA İSLAM'IN ÖTEKİLEŞTİRİLMESİ VE YÜKSELEN İSLAMOFOBİ'NİN ANALİZİ

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI	ii
YEMİN METNİ	iii
ÖZET	iv
ABSTRACT	vi
İÇİNDEKİLER	viii
KISALTMALAR	xi
TABLolar LİSTESİ	xii
ŞEKİLLER LİSTESİ	xiii
EKLER LİSTESİ	xiv
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

KURAMSAL ÇERÇEVE VE YAPI BOZUMU YÖNTEMİNİN AÇIKLANMASI

1.1. POZİTİVİZM VE POZİTİVİST EPİSTEMOLOJİ	9
1.2. ELEŞTİREL TEORİ VE YAPI BOZUMU TEKNİĞİ	14
1.2.1. Marksizm'in Pozitivist Ekonomik Determinizmi ve Epistemolojisi	15
1.2.2. Pozitivist Ekonomik Determinizmin Eleştirisi ve Eleştirel Teorinin Tarihsel Oluşum Süreci	18
1.2.2.1 Max Weber'in Eleştirel Bakış Açısı	18
1.2.2.2 Post-Marksist Eleştirel Bakış Açısı	20
1.2.2.2.1. Antonio Gramsci'nin Eleştirel Bakış Açısı	20
1.2.2.2.2. Frankfurt Okulu'nun Eleştirel Bakış Açısı	21
1.2.2.2.3. Post-Modernizmin Eleştirel Bakış Açısı	38
1.2.3. Yapı bozumu yöntemi	44
1.2.3.1. Derrida'nın Eleştirel Bakış Açısı	45

1.2.3.2. Foucault'un Eleştirel Bakış Açısı	56
1.2.4. İslamofobi ve Ötekileştirme Kavramlarının Tanımlanması ile Yapı bozumu yönteminin Araştırma Yöntemi Olarak Seçilmesinin Nedeni	67
1.2.4.1. İslamofobi ve Ötekileştirme Kavramları	68
1.2.4.2. Yapı bozumu yönteminin Araştırma Yöntemi Olarak Seçilme Nedenin Açıklanması	91

İKİNCİ BÖLÜM

AVRUPA'DA İSLAM ALGISININ TARİHSEL DEĞİŞİM SÜRECİ

2.1. 8-16'İNCİ YÜZYILLAR ARASINDA AVRUPA'DA İSLAM ALGISI VE İSLAM'IN ÖTEKİLEŞTİRME SÜRECİ	100
2.1.1. Karolenj İmparatorluğu'nun İnşa Ettiği Avrupa Kimliği ve İslam Algısı	101
2.1.1.1. Şarلمان ve Karolenj Devri Öncesinde Avrupa Toplumu	101
2.1.1.2. Şarلمان ve Karolenj Devrinde Avrupa Toplumu	106
2.1.2. 11 -16' ıncı Yüzyıllar Arasında Avrupa Toplumu ve İslam Algısı	135
2.1.2.1. Papa ile İmparator Arasındaki İktidar Mücadelesi ve Haçlı Seferleri	135
2.1.2.2. İslam Düşüncesinin Avrupa Düşüncesine Etkisi ve İslam Kavramının Yeniden Anlamlandırılması	141
2.2. 16-20'İNCİ YÜZYILLAR ARASINDA AVRUPA'DA İSLAM ALGISI VE İSLAM'IN ÖTEKİLEŞTİRİLMİSÜRECİ	169
2.2.1. 16-20'inci Yüzyıllar Arası Avrupa Kimliğinin ve Kollektif Anlayışının Değişimi	169
2.2.1.1. Rönesans ve Reform Hareketleri ve Sonuçları	170
2.2.1.2. Aydınlanma Çağı ve Sanayi Devriminin Sonuçları	211
2.2.1.3. Avrupa'nın Yeni Kollektif Kimlik ve Anlayışının Analizi	220
2.2.2. 16-20'inci Yüzyıllar Arasında Avrupa'da İslam'ın Ötekileştirilme Süreci ve Sonuçları	224
2.3. 1970'Lİ YILLARDA GÜNÜMÜZE AVRUPA'DAKİ İSLAM ALGISI VE İSLAM'IN ÖTEKİLEŞTİRİLMİSÜRECİ	317
2.3.1. 20'inci Yüzyılın İkinci Yarısında Avrupa'da Değişen Sosyo-Ekonomik Yapının İslam Algısı Üzerindeki Etkisi	317
2.3.2. 20'inci Yüzyılın İkinci Yarısında Avrupa'da Değişen Siyasi ve Kültürel Yapının İslam Algısı Üzerindeki Etkisi	345

2.3.3. Post Modern Düşüncenin İslam hakkındaki Yorumlarında Oryantalizmin İzleri	410
--	-----

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

TARİHSEL SÜRECİN VE İSLAMOFOBİ’NİN YAPI BOZUMCU ANALİZİ

3.1 TARİHSEL SÜRECİN YAPI BOZUMU	425
----------------------------------	-----

3.2. AVRUPA TOPLUMUNDAKİ İSLAMOFOBİ’NİN GELECEĞE YÖNELİK YAPI BOZUMU	435
--	-----

SONUÇ	440
-------	-----

KAYNAKÇA	453
----------	-----

EKLER	
-------	--

KISALTMALAR

AB	Avrupa Birliği
ABD	Amerika Birleşik Devletleri
AGİT	Avrupa Güvenlik ve İşbirliği Teşkilatı
AHDH	Avrupa Halklar Arası Dostluk Hareketi
AIYDM	Avrupa Irkçılık ve Yabancı Düşmanlığı İzleme Merkezi
ATCSA	Anti Terror Crime Security Act
BM	Birleşmiş Milletler
BMİHK	Birleşmiş Milletler İnsan Hakları Konseyi
IMFEM	Irkçılıkla Mücadele ve Fırsat Eşitliği Merkezi
İKÖ	İslam Konferansı Örgütü
s.	Sayfa No
ss.	Safyadan Sayfaya

TABLÖLAR LİSTESİ

Tablo 1: Wittgenstein'in Oyun Kavramı s. 66

Tablo 2: Demografik Büyüme ve Kişi Başına Düşen Milli Gelir Yüzde Olarak Artışları s. 318



ŞEKİLLER LİSTESİ

Şekil 1: “t” Tarihinde Vuku Bulan “X” Olayının Hikayeleştirilmesi	s. 60
Şekil 2: Foucault’un Ötekileştirme Süreci	s. 62
Şekil 3: Panoptikon Tarzı Hapishane Modeli	s. 63
Şekil 4: Azmeh’in Ters Türev Alma Örnekleri	s. 312
Şekil 5: Sermayenin Milli Gelirdeki Payı	s. 323
Şekil 6: AB’de Üretkenlik Artış Oranları	s. 326
Şekil 7: AB’de Ücretlerde Görülen Artış Oranları	s. 326
Şekil 8: AB Genlinde Yıllara Göre İşsizlik Oranları	s. 327
Şekil 9: AB’de Yıllara Göre Meydana Gelen Finans Akışı	s. 328
Şekil 10: AB Genelinde Sermaye Gelirlerinden Alınan Gelir Vergisi Oranları	s. 334
Şekil 11: AB Genelinde Yıllara Göre Emek Gelirlerinden Alınan Gelir Vergisi Oranları	s. 334
Şekil 12: Avrupa’nın Oryantalist Bilgi Üretim Mekanizması	s. 427

EKLER LİSTESİ

EK 1: İslam Fetihleri ve İslam'ın Avrupa'da Yayılışı	ek s. 1
EK 2: Cordoba Camii veya Katedrali	ek s. 2
EK 3: Haçlı Seferleri Haritası	ek s. 3
EK 4: Eugene Delacroix 'ın Sakız Adası Katliamı Tablosu	ek s. 4
EK 5: İsviçre Minare Referandumu Poster	ek s. 5



GİRİŞ

Avrupa toplumlarının İslam algısı ve onun Avrupa'nın kolektif anlayışındaki kavramlaştırılması ve ötekileştirilmesi çok uzun bir tarihsel sürecin içerisinde kopuşlar, değişimler, farklılaşmalar ve dönüşümler geçiren, tamamlanmamış, oluş halinde olan anlama sahip bir olgudur. İslam, Avrupa toplumları için tarihsel süreç içerisinde değişen koşullara göre kimi zaman korku ile karışık saygı duyulan zorlu bir rakip ve farklı bir dine sahip öteki, kimi zaman ehlileştirilmesi ve medenileştirilmesi gereken geri kalmış ve durağan bir kültüre sahip öteki, kimi zaman da medenileştirilmesi imkansız, saldırgan, kontrol altında tutulması ve güvelikleştirilmesi gerekli bir dini ve kültürel bir yapıya sahip öteki olarak algılanmıştır. Başka bir deyişle, Avrupa, İslam'ı ve onun temsil ettiği değerleri kendi ürettiği söylemsel yapılar içerisinde kendi arzu ve şartlarına göre değişen bir "nesne" olarak ele almış ve söylemlerle birlikte değişen bir "ötekileştirme" sürecine tabi tutmuştur. Bu süreç, Avrupa merkezli tarih anlayışının da dolaylı bir sonucudur. Bu anlayışa göre Avrupa kendisini bütün değer, norm ve eylemleri ile birlikte tarihin öznesi halinde kabul ederken, diğer kültürleri kendi arzu, istek ve çıkarlarının nesnesi haline getirmektedir. Bu nesneleştirme aynı zamanda diğer kültürlerin dilsizleşmesine ve kendilerini sadece Avrupa'nın meşru olarak dayattığı anlam ve söylem kalıpları ile ifade etmelerine, daha doğrusu ifade etmek zorunda kalmalarına neden olmaktadır. Bu bağlamda diğer kültürler ancak Avrupa'nın kendilerine imkan tanıdığı ölçüde kendilerinin meşrutiyetlerini öne sürebilmiş, Avrupa'nın kendi standartlarına uymayan her öznel değer ve norm; barbar, vahşi, durağan, aşağı, medenileşmemiş ve ilkel kabul edilmiştir. Avrupa'nın kendi öznel şart ve koşullarının bir ürünü olan kendisine ait değerleri, normları ve standartları bütün görecelikleri ve öznellikleri yadsınarak, evrimselci bir anlayışla evrenselleştirilmiş ve rasyonelliğin ölçüsü haline getirilmiştir. Bu evrenselleştirme sürecinin bir sonucu olarak da İslam, Avrupa'nın kolektif algı ve anlayışında gerçekte ne olduğundan ziyade Avrupa'nın tarihsel süreç içerisinde değişen istek, arzu ve çıkarlarına bağlı bir öteki olarak ne olması gerekiyorsa o şekilde inşa edilmiştir.

Bu çalışmanın araştırma konusu ise Avrupa toplumundaki bahse konu İslam algısının içeriğinin neden ve hangi değişkenlere bağlı olarak tarihsel süreç içerisinde değişime uğradığıdır. Bu nedenle çalışmada yukarıda belirtilen söz konusu inşa ve ötekileştirme sürecinin göreceliğinin, uzun bir tarihsel süreç içerisindeki değişebilirliğinin, anlamsal olarak süreksizliğinin analiz edilmesine ve Avrupa

toplumlarının kolektif bilinç ve anlayışlarındaki İslam algısının muhtemel nedenlerinin yapı bozumu yöntemi ile ortaya çıkarılmasına çalışılacaktır. Bu kapsamda Avrupa toplumunda, İslam hakkındaki kolektif algı, anlayış ve ötekileştirmenin kapsamının Avrupa mekan sınırlaması içerisinde tarihsel süreç (8-16'ıncı yüzyıllar ve 16.-20'inci yüzyıllar arasında) ve günümüz (1970'li yıllardan günümüze) içinde geçirdiği değişimlerin incelenmesi ve bu değişimlerin içeriklerine göre sınıflandırılması yapılacaktır. Bu içerik sınıflandırmasında dini determinizm, kültürel determinizm ve pozitivist determinizm türleri tanımlanacak ve bahse konu determinizm türlerinin anılan dönemlerle olası korelasyonları mercek altına alınacaktır. Kısacası bu tez çalışmasında öncelikle Avrupa toplumunun kolektif bilincindeki İslam algısının tarihsel süreç içerisindeki değişkenliği ele alınarak, günümüzde Avrupa'da mevcut İslam algısının göreceliğine dikkat çekilmesi, İslam'ın ötekileştirilmesinin geçirdiği evrim vurgulanması sonrasında da günümüzde Avrupa'daki olumsuz imajlara sahip İslam algısının altında yatan nedenlerin, 1970'li yıllardan itibaren değişen küresel siyasi, ekonomik, sosyal yapılarda da dikkate alınarak, ortaya çıkarılması hedeflenmiştir.

Bu hedefin gerçekleştirilmesi amacıyla da öncelikli olarak Avrupa toplumundaki İslam algısı ve İslamofobi'nin içeriği hakkındaki akademik literatür hem Avrupa'lı hem de İslam dünyasındaki düşünürlerin çalışmaları dikkate alınarak incelenmiştir. Bahse konu inceleme sonucunda Avrupa kaynaklı akademik literatürde İslam hakkında yapılan çalışmaların büyük oranda öznel bir biçimde, Avrupa toplumunun kolektif anlam ve anlayışına göre ve Avrupa merkezci bir bakış açısı ile yapıldığı tespit edilmiştir. Başka bir deyişle Avrupa kaynaklı akademik literatürün çoğunlukla İslam'ın kendi hakkındaki öznel bakış açısının dikkate alınmadığı, Avrupalı kavramları baz alan bir İslam imgesine dayandığı fark edilmiştir. Fakat bu nesnellikten uzak İslam imgesinin yine Avrupa kaynaklı akademik literatürde büyük oranda bilimsel bir olgu olarak da değerlendirildiği görülmüştür. İslam düşünürlerinin Avrupa toplumundaki İslam algısı hakkında yaptığı çalışmalar incelendiğinde ise 19'uncu Yüzyılın ikinci yarısına kadar ciddi bir akademik çalışma yapılmadığı tespit edilmiştir. 19'uncu Yüzyılın ikinci yarısında Namık Kemal, Cemaladdin Afgani gibi İslam düşünürlerince yapılan çalışmaların da daha çok Avrupalı düşünürlerce yapılan İslam hakkındaki taraflı çalışmalara bir tepki olarak ortaya çıktığı ve akademik bir eleştiriden ziyade polemiksel bir savunma şeklinde yazıldıkları görülmüştür. 20'inci Yüzyılda ise Muhammed Arkoun, Abdullah Laroui, Tarık Ramazan ve Fazlurrahman gibi İslam düşünürlerinin eserlerinin konuya daha

bilimsel bir bakış açısı ile yaklaşımlarına rağmen çalışmalarında kapsamlı ve teorik temellere dayanan bir eleştiri yapmadıkları tespit edilmiştir. Literatür incelemesinde ayrıca gerek Avrupalı gerekse İslam dünyasındaki düşürlerce yapılan çalışmalarda toplumsal gerçekliği oluşturan en önemli faktör olarak kabul edilebilecek bilgi ve söylem üretimini yönelik geniş çaplı bir eleştirel analiz yapmadıkları göze çarpmaktadır. Edward Said, Frantz Fanon ve Aziz El-Azmeh gibi oryantalizmin ve kolonyalizm karşıtı düşünürlerin eserleri incelendiğinde ise her ne kadar bilgi ve söylem üretimine eleştirel bir değerlendirme yaptıkları görölse de anılan düşünürlerin konuya çoğunlukla emperyalizm alanından baktıkları, Avrupa toplumundaki İslam algısının Ortaçağ'a kadar inen İslam karşıtlığını dar bir zaman aralığında değerlendirdikleri tespit edilmiştir. Bahse konu literatür çalışmasında fark edilen diğer bir unsur da Avrupa'da İslam hakkındaki akademik kurumsallaşmanın oldukça köklü ve güçlü bir yapıya sahip olmasıdır. Bu akademik kurumsallaşma Avrupa'ya İslam hakkında kendi kolektif bilinç ve anlayış yapısı çerçevesinde istediği gibi bilgi ve söylem üretme kabiliyetini sağlamıştır. Fakat İslam dünyasında Avrupa hakkında aynı oranda güçlü bir akademik kurumsallaşmanın olmaması Avrupa'daki yapılan İslamiyat çalışmalarının nitelikli bir eleştiriye tutulmasını önlemiştir. Bahse konu eleştirel bakış açısı eksikliği ise Avrupa toplumunda öznel şartlara bağlı olarak inşa edilen İslam algısının rasyonelleşmesine ve normalleşmesine rol açmıştır. Bu çalışmanın bilimsel literatüre en önemli katkısı ise bu eksikliğin bilgi ve söylem üretiminin analizine dayalı yapı bozumu yöntemi aracılığıyla ortaya çıkarılarak giderilmesine yönelik bir adım atmaktır. Çalışmada Avrupa toplumundaki taraflı İslam algısına ve akademik literatürüne dışarıdan bakılarak, İslam'ın kendi hakkındaki anlam dünyasını da dikkate alan nesnel ve akademik bir eleştiri yapılmasına çalışılacaktır. Başka bir deyişle Avrupa'nın kendi kolektif bilincine ve söz konusu kolektif bilincin ortaya çıkardığı kurgulanmış İslam imgesine eleştirel bir ayna tutulması ve bahse konu kurgulanmış İslam imgesini bilgi ve söylem üretim mekanizmasının yapı bozumuna uğratılması ile açıklayan güçlü bir teorik çerçeve çizilmesi bu çalışmanın akademik literatüre özgün bir katkısı olarak değerlendirilebilir.

Bu kapsamda çalışmanın birinci bölümünde öncelikli olarak yapı bozumu yöntemi hakkında bilgi verilecek, bahse konu yapı bozumu yönteminin çalışma sürecinde neden araştırma yöntemi olarak seçildiği ve nasıl kullanılacağı anlatılacaktır. Bu bölümde öncelikli olarak pozitivism ve pozitivist epistemoloji tanımlanacak, akabinde de bu epistemolojiye bir tepki olarak ortaya çıkan eleştirel

teorinin oluşum süreci incelenecektir. Sonrasında da yapı bozumu yönteminin ortaya çıkış süreci hakkında bilgi verilecektir. Yapı bozumu yöntemi hakkında bilgi verilirken Frankfurt Okulu'nun (Adorno, Horkheimer, Marcuse, Benjamin), Max Weber, Antonio Gramsci, Louis Althusser, Ernesto Laclau, Chantal Mouffe, Jean-François Lyotard, Jacques Derrida'nın ve Michel Foucault'un fikirlerinden kısaca bahsedilecek, anılan düşünürlerin fikirlerinin yapı bozumu yönteminin ortaya çıkmasındaki rolü hakkında teorik bilgi verilmeye çalışılacaktır. Sonra yapı bozumu yönteminin kurucusu olarak kabul edilebilecek Jacques Derrida ve Michel Foucault'un kavram, söylem ve anlama bakış açısı mercek altına alınacaktır. Bu bölümde yapı bozumu yöntemi ile Avrupa'da yukarıda belirtilen tarihsel süreç içerisinde değişen ötekileştirmeye dayalı İslam tasavvuru(başka bir deyişle Avrupa toplumlarının İslam hakkında ne düşündüğünün) arasındaki ilişki ele alınacak,söz konusu yapı bozumu yönteminin bahse konu tasavvurun süreksizliğinin, dönemsel olarak değişebilirliğinin ortaya çıkarılması için kullanışılığı hakkındabir değerlendirme yapılacaktır. Akabinde yapı bozumu yönteminin yakın dönemde Avrupa'da hakim olan İslam tasavvurunun gizli kalan, gerek akademik gerekse toplumsal yönden açıkça fark edilemeyen nedenlerinin analiz edilmesi amacıyla seçilmesinin sebebi üzerinde durulacaktır. Bu bölümde ayrıca çalışma boyunca kullanılacak "İslamafobi", "tekileştirme" ve "ırklaştırma" kavramlarının, bahse konu kavramlar hakkında akademik ve hukuki literatür dikkate alınarak, kısa bir tanımı, yapılmaya çalışılacaktır.

İkinci bölümde, Avrupa toplumunun kollektif bilincinde İslam algısının tarihsel süreci, 8-16. Yüzyıllar arasında, 16-20. Yüzyıllar arasında ve 1970'li yıllardan günümüze olmak üzere üç alt başlık altında kısaca incelenecektir. Bu bağlamda anılan dönemler içerisinde Avrupa'da İslam'ın oluşturduğu algının değişimi vurgulanmaya çalışılacak, bahse konu algının Avrupa'nın değişen şartlarına göre geçirdiği evrim ortaya çıkarılmaya çalışılacaktır.

İkinci bölümün ilk alt bölümünde, 8. yüzyıldan 16. yüzyıla kadar geçen süre zarfında Avrupa toplumundaki İslam algısı, İslam'ın bir öteki olarak nasıl inşa edildiği incelenecektir. Bu bölümde modern öncesi olarak da tanımlanabilecek Ortaçağ Avrupa'sındaki siyasi, kültürel ve ekonomik şartlar belirtilecek, anılan dönemde Avrupa ile İslam uygarlığının başta Endülüs (İber yarımadası), Sicilya, Doğu Akdeniz (Anadolu, Filistin, Suriye, Lübnan, Kıbrıs) olmak üzere temas noktaları hakkında bilgi verilecek ve akabinde bu süreç içerisinde Ortaçağ Avrupa'sının İslam hakkında ne düşündüğü, onu nasıl tanımladığı, değerlendirdiği ve tekileştirdiği, söz

konusu dönemde İslam'ın Avrupa'nın kendi kimliğini yaratmasındaki rolü, kolektif bilinç ve anlayış üzerinde dinin muhtemel etkisine de dikkat edilerek mercek altına alınacaktır. Bu bölüm içerisinde Müslüman İspanya ve Sicilya'da yaşanan "Convivencia" (insani değerlere ve kimliksel farklılıklara saygı göstererek barış içerisinde, çok kültürlü bir toplumda bir arada yaşama tecrübesi) ve Avrupa fetihlerinden (Reconquista) sonra yine aynı bölgede yaşanan farklı kimliklere karşı yapılan etnik temizlik hakkında da kısaca bilgi verilecektir. Bahse konu "Convivencia" ve "Reconquista" tecrübeleri ile Ortaçağ Avrupa toplumlarında hakim İslam tasavvurunun arasındaki ilişki üzerinde durulacaktır. Bu bölümde ayrıca din kavramının Avrupa toplumunun kimliği ve İslam'ın ötekileştirilmesi üzerindeki etkisi mercek altına alınacak, dini aidiyete dayalı bir "biz" kimliğinin etkilerinden bahsedilecektir.

İkinci bölümün ikinci alt bölümünde ise 16. yüzyıldan 1970'li yıllara kadar geçen süre zarfında Avrupa toplumunun kolektif algı ve anlayışında İslam'ın durumu, ne şekilde bir ötekileştirmeye tabi tutulduğu incelenecektir. Bu dönem Rönesans ile başlayan, Reform, Keşifler, Aydınlanma Çağı, Sanayi Devrimi ve Emperyalist İmparatorluklar Çağı ile devam eden Avrupa'nın teknolojik, siyasal, ekonomik, sosyal ve kültürel olarak yeryüzüne hükmettiği bir süreci kapsar. (Her ne kadar bu dönemin sonlarına doğru meydana gelen İkinci Dünya Savaşı sonrasında bu kesin üstünlük coğrafi olarak Avrupa'dan ABD. ve Sovyetler Birliği'nin hakim olduğu iki kutuplu bir dünya düzenine dönüşse de değişen sadece ülkelerin adıdır. Çünkü gerek ABD. gerekse Sovyetler Birliği, Avrupa medeniyetinin bir devamı, bir ürünü olarak kabul edilebilir. Kaldı ki bu çalışmada da Avrupa, kesin sınırları olan coğrafi bir bölge değil, belli kimliksel ve kültürel birliğe sahip bir medeniyet alanı olarak ele alınacaktır)

Bu alt bölümde, Avrupa toplumunun 16. yüzyıldan 1970'li yıllara kadar süren dönemde İslam hakkındaki algı ve anlayışları, Rönesans ile temelleri atılan ve Aydınlanma ile başat epistemolojik yöntem haline gelen pozitivist bakış açısı dikkatte alınarak incelenecektir. Ortaçağ'ın din merkezli bir dünya görüşünden Aydınlanma Çağı'nın akıl ve gözleme dayalı bir dünya görüşüne yönelen epistemolojik değişimin bir sonucu olarak anılan dönem içerisinde Avrupa'da İslam hakkındaki değişen tasavvurun bir ürünü olarak kabul edilebilecek "Şarkiyatçılık" (oryantalizm) akımına değinilecek, Ernest Renan, Silvester de Sacy, Edward William Lane gibi dönemin şarkiyatçıların savunduğu tezler üzerinde durulacak, Edward W. Said, Bryan Turner, Gordon E. Pruet, Aziz El-Azmeh gibi şarkiyatçılık karşıtı

düşünür ve yazarların fikirleri dikkate alınacak ve dönemin şartları altında her iki görüş de karşılaştırılmaya çalışılacaktır. Bu bölümde yukarıda belirtilen hususlar dahilinde Avrupa'da 19. yüzyıldan itibaren pozitivist epistemolojinin yöntemsel olarak doğa bilimlerinden sosyal bilimlere doğru bir yayılmasının Avrupa'da 1970'li yıllara kadar hakim İslam algısı ve anılan dönemde İslam'ın ötekileştirilmesi üzerindeki etkisi hususunda özellikle durulacaktır.

İkinci bölümün üçüncü alt bölümünde ise 1970'li yıllardan günümüze kadar olan süreç içerisinde Avrupa toplumlarının kolektif anlayışlarındaki İslam algısı ve bu algıya dayalı ötekileştirme mercek altına alınacaktır. Bu süreç içerisinde vuku bulan 1970'lerdeki Petrol Krizleri, Bretton Wood Sisteminin çöküşü, post-endüstriyel ekonomik sisteme ve post-fordist üretim sistemine geçişlerin Avrupa Refah Devleti Sistemi üzerinde yarattığı krizler, Soğuk Savaş ve Doğu Bloğu'nun çöküşü, radikal İslami hareketlerinin yükselişi, Avrupa Bütünleşme Süreci, tek kutuplu dünya sistemi, ekolojik krizler, 11 Eylül 2001 sonrası artan terörizm, Avrupa'da yaşanan göç krizleri ve aşırı sağ siyasi partilerin yükselişleri de dikkate alınarak anılan dönem içerisinde Avrupa toplumdaki oluşan İslam algısı tanımlanmaya çalışılacaktır. Bu bölümde anılan dönemde Avrupa'da İslam'ın nasıl bir güvenlik meselesi haline getirildiği ve ne şekilde bütün değerleri ile birlikte Avrupa kültürü ile uyum sağlaması imkansız, saldırgan, tehdit oluşturan bir ötekiye dönüştürüldüğü, İslamofobi'nin gerek medya gerekse popülist söylemlerle nasıl toplumsal bir patoloji haline getirildiği, geçmişin anti-semitist ırkçı gruplarının nasıl İslam karşıtlığı altında yeniden taban ve meşruiyet kazandığı incelenecektir.

Üçüncü bölümde, Avrupa'da İslam algısının üretiminin altında yatan unsurlar yapı-bozumu ile analiz edilmeye çalışılacak, bu analiz evresinde dini determinizm, pozitivist determinizm ve kültürel determinizm üzerinde durulacaktır. Öncelikle yukarıdaki bölümlerde Avrupa'da İslam algısının tarihsel süreç içerisinde değişimi göz önüne alınarak, söz konusu değişimin altında yatan zaman ve şartlara göre değişen hususlar ortaya çıkarılmaya çalışılacaktır. Bu bölümde günümüzde İslam'ın Avrupa tarafından nasıl tanımlandığı değil aynı zamanda neden bu şekilde tanımlandığı, ötekileştirmenin ve güvenlikleştirmenin altında ne gibi nedenlerin yattığı konusu yapı bozumu yöntemi ile aydınlatılmaya çalışılacaktır. Başka bir deyişle, bu bölümde ikinci bölümde yapılan konunun tanımlanmasına (descriptive) yönelik bir çalışmanın yapılmasına ilaveten günümüz için konunun açıklayıcı (explanatory) bir çalışması da yapılacak, nedensel değişkenlere (causal variables) ulaşılmaya çalışılacaktır.

Sonuç bölümünde ise tez çalışmasının genel değerlendirilmesi yapılacak, Avrupa’da İslam algısı ve İslam’ın ötekileştirilme sürecinin kısa bir özeti sunulacaktır. Sonuç bölümünde ayrıca günümüzde Avrupa’da popülist sağ partilerin çabaları ile çok ciddi bir kitlesel desteğe ulaşmış İslamfobi’nin ve güvenlik temelinde kültürel determinizme dayalı ötekileştirilmiş İslam algısının ne derece göreceli olduğu ve ne derece gerçeklik taşıdığı hakkında önyargı ve duygusal eğilimlerden arınmış bir değerlendirme yapılmaya çalışılacaktır.



BİRİNCİ BÖLÜM

KURAMSAL ÇERÇEVE VE YAPI BOZUMU YÖNTEMİNİN AÇIKLANMASI

Bu araştırmada yapı-bozumu yöntemi kullanılacaktır. Yapı-bozumu yöntemi, 20. yüzyılın ikinci yarısında gerek akademik literatürde gerekse edebiyat, sanat ve felsefe alanında farklı bir bakış açısı ortaya koyan eleştirel teorinin bir ürünüdür. Eleştirel teori, 19. yüzyılda bilim ve düşünce alanından hızla sosyal ve sanatsal alana doğru yayılan pozitivist epistemolojiye karşı bir başkaldırı şeklinde gelişen bir post-modernist bir akımdır. Başka bir deyişle, eleştirel teori ve onun bir yöntemi olan yapı-bozumu, pozitivist epistemolojinin ve modernizmin bir sonucu olan rasyonelleşmeye, toplumsal homojenleşmeye, tarihi ve toplumsal ilerlemeyi çeşitli deterministik açıklamalarla açıklamaya çalışan Marksizm, Liberalizm gibi indirgemeci sosyal teorilere bir tepki olarak ortaya çıkmıştır. Bu minvalde, eleştirel teori, toplumda “normal” olanın, “rasyonel” kabul edilenin sorgulanmasını, altında yatan gerçekliklerin geçerliliğinin mercek altına alınmasını hedefler. Bahse konu sorgulama ekonomiden, felsefeye; sosyolojiden, edebiyata; sanattan, teolojiye ve dil bilgisine kadar geniş bir alanı kapsar.

Bu bölümde, öncelikli olarak çalışma sürecinde kullanılacak yapı bozumu yöntemine teorik altyapı sağlayan eleştirel teori hakkında tarihsel ve teorik bilgi verilmesi hedeflenmiştir. Bu kapsamda, ilk olarak eleştirel teorinin kendisine bir tepki olarak geliştirildiği pozitivism ve pozitivist epistemoloji hakkında kısa bir tanımlayıcı bilgi verilecektir. Pozitivism hakkında kısa bir bilgi aktarımından sonra Eleştirel Teori'nin alt yapısının oluşmasında önemli bir rolü olan ve indirgemeci teorilere şüphe duyulması alanında ilksel bir örnek olan Gramsci'nin Hegemonya Teorisi'ne kısaca değinilecektir. Sonrasında, eleştirel teorinin kurucusu olan Frankfurt Okulu'nun üyeleri olan Adorno, Horkheimer, Benjamin, Marcuse'nin çalışmalarına yer verilecektir. Bunun akabinde, Althusser ve Lyotard'ın fikirleri incelenecek, Max Weber'in “rasyonelleşme” kavramı kısaca anlatılacak ve yapı bozumu yönteminin kurucuları olan Jacques Derrida ve Michel Foucault'un düşünceleri üzerinde esaslıca durulacaktır. Foucault ve Derrida'nın özellikle söylemin tarihselliği ve subjektifliği hakkındaki görüşleri anlaşılmaya çalışılacaktır.

Bu bölümde ayrıca yapı bozumu yönteminin, yukarıda ayrıntılı olarak incelenen tarihsel ve içeriksel veriler ışığında, neden Avrupa'da İslam'ın ötekileştirilmesinin ve İslamofobi'nin yükselişinin analiz edilmesi sürecinde araştırma

yöntemi olarak seçildiği üzerinde durulacak, bahse konu yapı bozumu yönteminin avantajları hakkında bir değerlendirme yapılmaya çalışılacaktır.

1.1. POZİTİVİZM VE POZİTİVİST EPİSTEMOLOJİ

Pozitivizm, 18. yüzyılın sonu ile 19. yüzyılın başında Fransız düşünürler Claude Henri Saint Simon ve Auguste Comte tarafından temelleri atılan bir düşünce sistemi ve epistemoloji türüdür. Genel olarak pozitivizm, gerçeğin duyu organları ile gözlemlenebilen ve deneylerle test edilebilen olgulardan oluşmasını, bu olgulara dayanmayan her bilgi ve gerçekliğin insanlığın gelişimini engelleyen metafizikle alanına atılmasını, doğa bilimlerinde kullanılan deneye ve gözleme dayalı epistemolojinin sosyal bilimlerde de kullanılabilineceğini savunan, bir düşünce sistemi, epistemoloji türüdür.¹ Başka bir deyişle, pozitivizm doğa bilimlerinde uygulanan araştırma yöntemlerinin aynısının sosyal bilimlerde de uygulanabilir olduğunu, tıpkı doğa bilimlerinde olduğu gibi sosyal bilimlerde de mutlak ve evrensel kurallara ulaşılabilineceğini savunur. Pozitivizmin kurucusu Comte'ye göre nesnel gözlem, deney ve akıl yürütme ile toplumu yönlendiren yasalar tıpkı doğa bilimlerinde olduğu gibi kesin olarak bulunabilir.²

Comte'nin düşüncesi evrimsel olarak gelişen üç hal yasasına dayanır. Bu yasalar insan düşüncesinin birbirini izleyen üç evresinden geçer. Bu evreler; teolojik, metafizik ve pozitivist evrelerdir. Teolojik evre aşamasında insan çevresindeki olguları, kendisi ile kıyaslayabileceği varlık ve güçler yardımıyla açıklar. Comte, teolojik evreyi 1300 yılından önceki toplumsal evre olarak kabul eder ve kadim mitolojileri ile Ortaçağ toplumsal anlayış sistemini bu evre içerisinde değerlendirir. Comte'nin 1300 ile 1800 yılları arasında hakim toplumsal evre olarak kabul ettiği metafizik evrede ise aynı açıklama işlemi somuttan soyut varlıklara geçilerek yapılır. Bu bağlamda, insan topluluklarının çevresinde vuku bulan olgular soyut varlıkların aracılığıyla açıklanmaya çalışılır. Son olarak pozitivist evrede ise olgular öncelikle gözlemlenir, daha sonra bu gözlemlere dayalı olarak aralarında var olabilecek veya var olan ilişkiler belirlenir. Bu kapsamda pozitivist evre nesnel gözlem ve akli sorgulama dışında bir gerçekliğin varlığını ret eder. Comte'ye göre pozitivist evre insanlık tarihinin ulaşabileceği en son evredir. Bu nedenle

¹ Anthony Giddens, **Pozitivizm ve Eleştiriler**, çev. Levent Köker, Kırmızı Yayınları, İstanbul, 2006, s.345; Immanuel Wallerstein, "Bilim İçin Bilimciliğe Karşı Olmak: Çağdaş Bilgi Üretiminin Çıkmazları", **Dipnot Aylık Sosyal Bilimler Dergisi**, Sayı: 3, 2010, ss.119-127.

² Auguste Comte, **Pozitivist Felsefe Kursları**, çev. Erkan Ataçay, Sosyal Yayınları, İstanbul, 2001, ss. 33-34.

kendisinden önceki bütün evreleri geçersiz kılar.³ Comte, oldukça pragmatik bir yaklaşımla sosyal bilimlerde önemli olanın olguların nedenlerini bulmak değil, aksine sadece onları düzenleyen yasaları bulmak olduğunu öne sürer. Bu bağlamda, sosyal bilimci doğa bilimlerinde nasıl objektif gözlem yapıyorsa aynı şekilde toplumun dışından bir noktada, toplumu bir doğal bir olgu gibi nesnel olarak gözlemlemeli ve onun gelişimi için uygun yasaları keşfetmelidir. Dolayısıyla Comte, insan duyularının ve aklının nesnel olarak gözlem yapma ve analiz etme kabiliyetini a priori olarak kabul etmektedir. Başka bir deyişle duyu ve algının göreceliği, öznelliği kesinkes göz ardı edilmektedir.⁴ Comte'ye göre Fransız Devrimi, Sanayi Devrimi ve Napolyon Savaşları nedeniyle düzen ve sükunetini kaybeden bir toplumda pozitivist evre gerekli olan düzen, ilerleme ve huzuru sağlayacaktır.⁵ Comte'nin toplumsal düzen ve huzur konusuna bu denli önem vermesinin diğer bir nedeni de yaşadığı dönemin özellikleridir. Comte, Eric Hobsbawn'ın çifte devrimler çağı adı verdiği 19. yüzyılın başında yaşamıştır. Hobsbawn, anılan dönemi Fransız Devrimi ile ulusal kimliğin, Sanayi Devrimi ile de kapitalist üretim biçimi ve ekonomik sistemin Avrupa'da yeşermeye, kök salmaya başladığı bir dönem olarak tanımlar. Başka bir deyişle, anılan dönemde Avrupa hem ulusa dayalı bir kolektif kimliğe geçişin, hem de kapitalist üretim ilişkilerine dayalı bir ekonomik sisteme entegre olmanın sancılarını yaşamakta, bu sancılı dönemin ortaya çıkardığı sosyal sıkıntıları tecrübe etmektedir.⁶ Kaldı ki Avrupa bu dönemde tarihin en çalkantılı dönemlerinden birisine şahit olmuştur. Fransız Devrimi ve arkasından gelen Napolyon Savaşları, 1830 ve 1848 Devrimleri, 1870 Devrimleri ve Sanayi Devrimin getirmiş olduğu sosyal ve ekonomik sıkıntılar, Avrupa'da mevcut toplumsal hayatı alt üst etmiştir.⁷ Dolayısıyla Comte'nin pozitivist sosyolojisini, bu çalkantılı dönemleri yakından yaşayan birisi olarak, "düzen" ve "ilerleme" gibi kavramlar üzerine kurması gayet anlaşılabilir bir durumdur. Comte'nin düzen arayışına yönelik tutumu kendisi ile aynı yüzyılda yaşayan ve aynı sosyal çalkantılara şahit olan Emile Durkheim gibi düşünürlerce de paylaşılmıştır.⁸

³ Alun Munslow, **Tarihin Yapısökümü**, çev. Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2000, ss.277-278; George Ritzer, **Classical Sociological Theory**, McGraw-Hill Education, New York, 2010, ss.15-18.

⁴ Martin Slattery, **Sosyolojide Temel Fikirleri**, çev. Ümit Tatlıcan, Sentez Yayıncılık, Ankara, 2012, ss.71-75.

⁵ Gulbenkian Komisyonu, **Sosyal Bilimleri Açın**, çev. Şirin Tekeli, Metis Yayınları, İstanbul, 1996, s.19; Ritzer, s.19.

⁶ Eric Hobsbawn, **Devrim Çağı**, çev. Bahadır Sina Şener, Dost Yayınları, Ankara, 1998, ss.15-17.

⁷ Charles Tilly, **Avrupa'da Devrimler:1492-1992**, çev. Özden Arıkan, Alfa Yayınları, İstanbul, 2016, ss.58-67.

⁸ Slattery, ss. 34.37; Ritzer, ss.20-21.

Comte, geliştirdiği pozitivist epistemoloji ile toplumsal hayatı yönlendiren kuralları, doğa bilimlerinde olduğu gibi nesnel gözlem ve akıl yoluyla bulmayı ve bir toplumsal aksaklık olarak gördüğü, Avrupa'yı baştan sona değiştiren devrimlerin bir daha yaşanmaması için bahse konu kurallara dayalı, düzen, huzur ve ilerleme sağlayan evrensel değerlerin hakim olduğu bir toplum inşasını hedeflemiştir.⁹ Bu bağlamda, pozitivist epistemoloji Aydınlanma'dan gelen bir akımın, yani insanı evrenin merkezine yerleştiren hümanizmin bir ürünü olarak da değerlendirilebilir.¹⁰ Bu anlayışa göre insan, hiçbir metafiziksel veya soyut bir varlığın etkisinde kalmadan, duyuları ile algıladığı verileri kendi aklı ile işleyerek olguların ve şeylerin oluşuna hatta doğal veya toplumsal süreçlerin işleyişine dair kesin olarak geçerli kurallar tasarlayabilir, kendisini kusursuz yapacak yasaları keşfedebilir, belki de en önemlisi kendi toplumsal ve bireysel yaşamını bu yasalar çerçevesinde biçimlendirerek düzenli, ilerici ve kusursuz bir toplum inşa edebilir.¹¹ Fakat bu kusursuz toplum inşası hedefi ilerleyen dönemlerde çok farklı şekiller almış, hatta toplum inşası ile Darwin'in Evrim Teorisi'nin ilkeleri arasında korelasyon kurmaya  alışan Helbert Spencer'in geliştirdiği "Sosyal Darwinizm" ve Arthur de Gobineau'un  ne sürdüğü ırkların evrimsel olarak hiyerarşik bir şekilde sınıflandırıldığı " jenizm" gibi sonuçları ciddi sorunlar yaratabilecek teorilerin ortaya çıkmasına neden olmuştur.¹² Spencer, Darwin'in evrim teorisinden etkilenerek, doğa düzeninde olduğu gibi toplumsal düzende de "doğal seçilim" (natural selection) ve "en iyi uyum sağlayanın hayatta kalması" (survival of fittest) prensiplerinin geçerli olduğunu öne sürmüş, hatta bu iddiasını uyum sağlayamayan türün doğadan silinmesi gibi uyum sağlayamayan toplumsal grup ve bireylerin toplumsal yapıdan silinmesi gerektiği, aksinin doğanın gerçekliğinden bir sapma olduğu noktasına kadar savını genişletmiştir.¹³ Spencer'e göre toplumsal olarak geri kalmış toplumlar ya kendilerinden ileri seviyedeki toplumlara uyum sağlayacaklar, ya da tarihin karanlığına gömülecektir. Bu tarihsel ve toplumsal evrimin bir değişmez kuralıdır. Spencer, sosyal evrimci teorisini toplum içerisindeki dezavantajlı kişilere kadar genişleterek, uyum sağlayamayan bireylerin sosyal yardımlar nedeniyle doğaya

⁹ Alan Swingewood, **Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi**,  ev. Osman Akınay, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1998, ss.61-62; Tilly,ss.74-75.

¹⁰ Philip Pettit, Longman, Pricetown, **The Philosophies of Social Science, Teaching Papers**, <https://www.princeton.edu/~ppettit/papers/2006/Joint%20Actions%20and%20Group%20Agents.pdf> (10.06.2017)

¹¹ Auguste Comte, **The Essential Writings. Auguste Comte and Positivism**, Ed. Greund Lenzer, Transaction Publisher, Londra, 1997, ss. 320-334; Auguste Comte, **Introduction to Positive Philosophy**, edit. Frederic Ferre, Cambridge Univeristy Press, Cambridge, 2001, ss. 23-25.

¹² Jonathan Turner, "The Sociology of Helbert Spencer: The Spencer's Moral Philosophy, Social Statistics and Principles of Ethnics", **The Social Theory Journal**, Sayı:5, 2002, ss.54-86.

¹³ Ritzer, s.36.

aykırı bir şekilde tasfiyesinin engellediğini, söz konusu uygulamaların toplumsal gelişmeyi önlediğini, hatta doğaya ve topluma ihanet örneği teşkil ettiğini öne sürecek kadar savını radikallemişti.¹⁴ Bu bakış açısına göre toplum içerisinde marjinal ve dışlanmış kişiler toplumun üstünde külfettir. Bahse konu grup ve bireylerin marjinalleşmesinin nedeni kendi uyum sağlama başarısızlıklarıdır. Bu nedenle Spencer, onların başarısızlıklarının toplumunun diğer üyelerince sosyal yardımlar aracılığıyla telafi edilmesinin toplumsal gelişmenin evrimsel doğasına aykırı olduğunu öne sürer. Spencer, Adam Smith' in ekonomik liberalizminin laissez-faire (bırakınız yapsınlar) prensibinin aynı şekilde toplumsal hayatta da uygulanması gerektiğini, devletin toplumsal evrim sürecini sosyal yardımlar vasıtasıyla engellememesi gerektiğini savunur.¹⁵

19'uncu yüzyılda yaşayan Fransız düşünür Arthur de Gobineau ise pozitivist bakış açısından oldukça etkilenecek, Aryan Irk Teori'sini öne sürmüştür. Diğer bir adı da "öjenizm" olarak tanımlanan bu teori, ırklar arası bir evrimsel hiyerarşinin varlığını kabul ederek, bahse konu hiyerarşinin nedenini ırklar arasındaki biyolojik farklılıklara dayandırır. Gobineau, ırkların (beyaz, sarı ve siyahi) doğal bir bariyer olduğunu savunmakta ve söz konusu ırkların kendilerine özgü belli kültür yapıları oluşturduklarını öne sürmektedir. Bu teoriye göre her ırk grubu belli değişmez karakter ve kültür yapısına sahiptir. Bu karakter ve kültür yapıları birbirinden kesin ve mutlak sınırlarla ayrılmıştır. Gobineau'ya göre siyah ırk fiziksel olarak güçlü olmasına rağmen zihinsel olarak geri kalmıştır. Bu nedenle sadece güç gerektiren basit işleri yapabilir ve kesinlikle kendi kendini rasyonel bir şekilde idare etme kabiliyetinden yoksundur. Sarı ırk veya Asya'lılar fiziksel ve zihinsel olarak ortalama olmalarına rağmen fazla maddiyatçı ve yüzeysel olduklarından dolayı soyut yaratıcılıktan yoksundurlar. Dolayısıyla bu ırk çeşidi siyahların aksine ticaret gibi daha kompleks işlerle uğraşabilirler fakat kesinlikle yüksek sanat, bilim veya medeniyet alanında yaratıcılık gösteremezler.¹⁶ Beyaz ırk ise gerek fiziksel gerekse zihinsel olarak en mükemmel ırktır ve diğer insan ırklarından üstündür. Gobineau'ya göre beyaz ırk güzelliğin, rasyonalitenin ve gücün cisimleşmiş halidir. Bu alanlarda diğer ırklara kıyasla monopole sahiptir ve evrimsel gelişmenin en üst noktasını temsil eder. Bu bağlamda diğer ırklar ancak beyaz ırkı taklit ederek gelişebilirler.¹⁷

¹⁴ Ritzer, s.37.

¹⁵ Ritzer, s.107.

¹⁶ Wilhelm Reich, **The Mass Psychology of Fascism**, Farrar, Straus and Giroux, Colombia University Press, New York, 2000, s. 75.

¹⁷ Arthur de Gobineau, "The Inequality of Human Races, Heinemann, Londra, 1915, **Media Bloomsbury com**.

Gobineau daha sonra beyaz ırkı da kendi arasında hiyerarşik bir sınıflandırmaya tabi tutarak, Aryanları beyaz ırkın içinde en üstün grup olarak kabul eder. Avrupa’da Aryan olarak Germen ırkını kabul eden Gobineau, söz konusu Germen ırkını güzellik, yaratıcılık, zeka ve savaş gücü gibi pek çok özelliğin kaynağı olarak öne sürer.¹⁸ Gobineau bu iddiasını tarihsel gözlem aracılığıyla doğrulamaya çalışır. Gobineau, Fransa örneğinden yola çıkar. Ona göre Fransız aristokratları, yerli halkı Kelt ve Latin olan Roma vilayeti Galya’yı 5’inci yüzyılda ele geçiren Germen Frankların soyundan gelmektedir. Bu nedenle Fransız aristokratları evrimsel olarak üstün olduklarından dolayı alt tabaka halkı yönetme hakkına sahiptir.¹⁹ Kendisi de bir aristokrat olan Gobineau’un devrimler nedeniyle bütün ayrıcalıklarını hızlı bir şekilde kaybeden Fransız aristokratlarının yönetimde hak sahibi olmalarına meşruiyet kazandırmak için böyle bir tez öne sürmüş olabileceği de yüksek bir ihtimaldir.²⁰ Gobineau, ırklar arsında yukarıda arz edildiği gibi oldukça keskin sınırların varlığını kabul ederken, ırkların karışmasının da beyaz ırkın yok olmasına ve medeniyetin yıkılmasına yol açacağını savunur. Çünkü Gobineau’ya göre ırkların karışması sadece biyolojik bir karışma değildir, aynı zamanda kültürel bir karışmadır. Bu nedenle aşağı kültüre sahip bir ırk, beyaz ırkın arasına karışırsa beyaz ırkın kültürel yapısı da bozulur, hatta zaman içinde yok olur. Dolayısıyla beyaz ırkın saflığını korumak, insanlığın selameti için hayati bir önem arz eder. Gobineau bu fikirlerini desteklemek için tarihsel süreç içerisinde nitel ve nicel kanıtlar sunmaya çalışmış, öjenizmi pozitivist bir gerçeklik olarak öne sürmüştür. Çalışmalarında doğa bilimlerinin pozitivist yöntemlerini kullandığını iddia etmiştir. Gobineau’nun görüşleri döneminde yaşayan Wagner gibi sanatçılar tarafından destek görmüştür. Fakat en önemlisi bu bilimsellik adı altında değerlendirilen bu görüşler ilerleyen yıllarda Oryantalizm’den Nazi ideolojisine kadar yayılan bilimsel ırkçılığın temelini atmış, Alfred Rosenberg gibi Nazi ideologlarının ve bu çalışmanın ikinci bölümünde detaylı olarak değinilecek Ernest Renan, Silvester de Sacy, Edward William Lane gibi şarkiyatçı düşünürlerin fikirlerinin meşruiyet noktasını oluşturmuştur.²¹ Bu bağlamda Avrupa toplumunun diğer kültürleri ve toplumları

<http://media.bloomsbury.com/rep/files/primary-source-131-gobineau-the-inequality-of-the-human-races.pdf> (19.08.2015)

¹⁸ Gobineau, ss. 3-6; Peter Chrisp, Witness History Series, The Rise Of Fascism, Oxford University Press, Londra, 2000, s. 6

¹⁹ Reich, ss. 122-125

²⁰ Chrisp, ss. 20-33.

²¹ Jerry Bergman, “Darwinizm and Nazi Race Holocaust”, **Creation Ex Nihilo Technical Journal**, Sayı:13, No:2, 1999, ss.101-111; Chrisp, ss.23-34.

sömürmesinin, ötekileştirmesinin ve sistematik olarak aşağılanması entelektüel alt yapısını inşa etmiştir.

Yukarıda kısaca anlatılan iki düşünür pozitivistimin ne derece yanlış yönleri kayabileceğinin örneğidir. Nesnel gözlem ve insan aklına duyulan aşırı güven, bunların aracılığıyla evrensel kurallara ulaşılacağı yönündeki Aydınlanma düşüncesi ve pozitivism, sadece insanlığın yaşadığı iki büyük dünya savaşını ve soykırımları önleyememekle kalmamış, aynı zamanda Avrupa'nın kendi tikelini, evrenselleştirdiği, tümelleştirdiği bir süreçte önünü açmış, modernite adı verilen toplumsal olarak kitlelerin homojenleştirildiği bir süreci yaratmıştır.²² Bu bölümün devamında yukarıda kısaca anlatılan pozitivism ve epistemolojisinin insan akli ve gözleme dayalı gerçeklik anlayışına karşı yapılan eleştirinin bir ürünü olan Eleştirel Teori ve Yapı bozumu yöntemi ele alınacaktır.

1.2. ELEŞTİREL TEORİ VE YAPI BOZUMU YÖNTEMİ

Bu alt bölümde 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren sanattan felsefeye, sosyolojiden bilime çok geniş çapta bir uygulama alanını kapsamaya başlayan, felsefi ve sosyal bilimler tekniklerinin karışımı olan eleştirel teorinin içeriği incelenecektir. Sonrasında bahse konu eleştirel teorinin içinde yer alan ve bu çalışma sürecinde araştırma tekniği olarak kullanılacak yapı bozumu yöntemi mercek altına alınacak, araştırma sürecindeki rolüne değinilecektir.

Eleştirel teori, temelde Marksizmin eleştirel bakış açısı örnek almasına rağmen zaman içerisinde değişen şartların ve Marksizmin aşırı determinist yapısına bağlı eksiklerinin nedeniyle kendi teoriksel temeli olan Marksizme karşı bir eleştiri olarak ortaya çıkmış, genişleyerek eleştirel bakış açısını moderniteye ve pozitivistime doğru genişletmiştir.²³ Bu bağlamda, eleştirel teorinin daha iyi anlaşılabilmesi için onun içinden bir eleştiri olarak çıktığı Marksizmin kısaca açıklanmasının, Marksizmin hangi eksiklerinin sonucu ortaya çıktığının incelenmesinin, akabinde de eleştirel teorinin nasıl bir yol izleyerek Aydınlanma, modernizm ve pozitivism karşı topyekün bir eleştiri haline gelerek yapı sökülümü tekniğine alt yapı oluşturmalarının üzerinde kısaca durulmasının yerinde olduğu kanaatindeyim. Bu nedenle bu bölümde eleştirel teorinin tarihsel olarak evrim süreci kısaca özetlenmeye çalışılacaktır.

²² Zygmunt Bauman, **Modernite ve Holokaust**, çev. Seha Sertabipoğlu, Alfa Yayıncılık, İstanbul, 2016, ss. 47-59.

²³ Stuart Sım ve Borin Van Loon, **Eleştirel Teori: Aydınlanmadan Postmodernizme Eleştirel Düşünce**, çev. Akın Emre Pirgir ve Emrah Arıcılar, NTV Yayınları, İstanbul, 2010, ss. 36-39.

1.2.1 Marksizm'in Pozitivist Ekonomik Determinizmi ve Epistemolojisi

Yukarıdaki bölümde anlatıldığı gibi 19'uncu yüzyıl Avrupa'da bir devrimler, savaşlar ve krizler çağıdır. Avrupa bu çağda bir yandan ulus devlet olmanın, diğer yandan endüstriyel kapitalist bir ekonomik sisteme geçmenin ağır siyasi, sosyal ve ekonomik sancılarını çekmekteydi. Dolayısıyla değişen toplumsal dengelerin hasarları yoğun olarak hissedilmekteydi.²⁴ Marx böyle bir ortamda mevcut toplumsal düzensizliklerin nedenlerini açıklayabilmek için anılan dönemde hakim toplumsal düzenin işleyişine dair bir eleştirel bakış açısı geliştirmeye çalışmıştır. Marx, Hegel'in tez, antitez ve sentez aşamalarından oluşan diyalektik düşünce sistemi (Hegel'in diyalektik düşünce tarzına göre her fikir (tez) kendisi "olumsuzlayan" bir karşıt fikir (antitez) yaratır. Bu ikisi arasındaki çatışmadan ise bir uzlaş (sentez) ortaya çıkar. Fakat bu sentez de kendi antitezi oluşturarak tekrar yeni bir sentez oluşturmak için kendisini olumsuzlaştırır. Fikirlerin bu çatışma ve uzlaşıları mutlak doğruya, yani Hegel'in tabiri ile tarihin sonuna ulaşılan kadar devam eder²⁵) ile Feuerbach'ın materyalist felsefesini (Feuerbach'a göre soyut düşünce, somut varlıktan önce gelemez. Soyut varlıklar, ancak somut olarak algılanan varlıkların zihinde yarattığı algıların bir ürünüdür. Bu bağlamda, bilgi ve gerçeklik somuttan soyuta doğru gelişen bir süreçtir. Gerçeklik arayışı soyut bilginin altında yatan somut gerçeklikler vasıtasıyla elde edilebilir. Başka bir deyişle, Feuerbach'a göre doğanın dışında hiçbir gerçeklik yoktur. Düşünce de doğanın bir ürünüdür ve maddi bir organ olan beyinden çıkmaktadır)²⁶ birleştirerek, kendi diyalektik materyalizm düşüncesini geliştirmiştir. Bu düşünce sistemi Hegel'in soyut bilinç için öngördüğü mutlak bilgiye ulaşma yöntemini Feuerbach'ın bakış açısı ile maddi dünyaya uyarlayarak eşit bir toplum inşası için kullanmayı hedeflemektedir.²⁷ Marx, toplumsal düzeni alt yapı ve üst yapıdan oluşan bir sistem olarak tanımlar. Toplumsal alt yapı bahse konu toplumun ekonomik yapısıdır. Bu yapı tarihsel koşullar dahilinde köleci, feodal, merkantilist, kapitalist veya sosyalist bir özelliğe sahip olmakla birlikte, toplumun üzerine inşa edildiği ana kaideyi oluşturur. Üst yapı ise din, politika, hukuk, eğitim sistemi, sanat gibi kültürel olan herşeyi kapsar. Marx, üst yapıyı kısaca hakim ideoloji olarak da tanımlar. Hakim ideoloji ise toplumca sorgulanmadan mutlak doğru

²⁴ Charles Tilly, ss. 224-257.

²⁵ İhsan Berk Özcangiller, "Tinin Fenomenolojisinin Amacı, İlerleşim Biçimi ve Yöntemi Üzerine Bir İnceleme", **Felsefi Düşün**, Sayı: 6, 2016, ss. 163-169.

²⁶ Ludwig Feuerbach, **Hristiyanlığın Özü**, çev. Oğuz Özügöl, Say Yayınları, İstanbul, 2008, ss. 100-145.

²⁷ Sidney Hook, **From Hegel to Marx: Studies in the Intellectual Development of Karl Marx**, Colombia University Press, New York, 1994, ss. 32-66.

kabul edilen öğretiler, bilgiler ve sistemler bütünüdür. Marx'a göre ideoloji ve onun bir ürünü kabul ettiği kültür (başka bir deyişle üst yapı) bu ideolojiden çıkar sağlayan bazı grupların kurmuş oldukları sömürü düzenini maskeleyemeye yaramaktadır. Bu bağlamda, Marx, siyaset, hukuk, sanat gibi kültürel olan her şeyin doğal olmayan (sömürü düzenine sahip) ekonomik sistemin gizlenmesi amacıyla kullanılan araçlar olduğunu öne sürer. Toplumda mevcut bütün ideolojik ve kültürel sistemleri kaba bir ekonomik determinizm içerisinde konumlandırır.²⁸ Başka bir deyişle, ideoloji, kültür ve bilgi (gerçeklik) üretimi mutlak bir şekilde ekonomik sistemin bir ürünüdür. Marx, ekonomik determinizmi daha da ileri götürerek tarihin işleyiş sürecini de ekonomik bir temele, sınıf çatışmasına, bağlar. Marx'a göre tarih ekonomik sınıflar (sömüren ve sömürülen) arasındaki çatışmaların ürünüdür. Dolayısıyla Hegel diyalektiğindeki mutlak bilincin kendisini gerçekleştirme gibi insanlık da birbirinin karşıtı olan ve tarih boyunca değişik adlar altında tanımlanan bu iki sınıfın, sömüren ve sömürülenlerin, sınıf çatışmasının önlenemez sonucu olarak mutlak eşit bir ekonomik sisteme (komünizme) ulaştığında toplumsal evrimini tamamlayacaktır. Marx'a göre bu süreç kaçınılmazdır, doğal sürecin bir vazgeçilemez bir sonucudur, oldukça pozitivist bir şekilde bilimsel verilerin desteklediği ilerlemenin kesin olarak varacağı noktadır. Bu minvalde, Marx'a göre küresel toplumsal ve ekonomik düzen proleteryanın galip çıkacağı bir sınıf savaşının ardından Hegelci bir tarzda mutlak iyiye ulaşacak, tarih ilerleşini durduracaktır.²⁹ Marksizmin bütün toplumsal yapıyı ve kültürü ekonomik ilişkilere dayandıran bu kaba ekonomik determinizmi Rus estetikçi Georgi Plehanov tarafından geliştirilen "yansıma teorisi" ile eklenilerek daha da radikalleştirilmiştir. Plehanov'a göre sanat ve kültür toplumsal gelişmeleri kaydeden bir araçtır. Belli bir dönemde belli bir toplumun sanatı incelenerek, bahse konu toplumda hakim ideoloji tespit edilebilir. Bu bağlamda sanat ve kültür tarihi bir nevi toplumsal sınıf mücadelesi tarihinin bir yansımasıdır.³⁰ Yansıma teorisi, 1930'lu yıllarda Sovyetler Birliği'nde "Sosyalist Gerçeklik" adı altında resmi bir kültür politikası haline almıştır. Sosyalist gerçekliğe göre sanatçı sadece Komünist Parti'nin uygun gördüğü, onun amaçlarına uygun şekilde sanatını icra etmelidir. Bu kapsamda sanatçılar sadece mevcut sistemi desteklemeye yönelik eserler vermek zorunda bırakılmış, bir nevi devlet memuru haline getirilmiş, partinin çizgisine ters Batı tarzı her sanatsal faaliyet, dolayısıyla modernizm, Sovyetler Birliği'nde yasaklanmış, bu yasağa uymayan Dimitri Şostakoviç gibi sanatçılar ağır bedeller

²⁸ Sidney Hook, ss. 45-54; Ritzer, ss. 59-65.

²⁹ Slaterry, ss. 101-112.

³⁰ Stuart Sim ve Borin Van Loon, s. 27.

ödemıştır.³¹ Bu çerçevede mevcut otoriter toplumsal sisteme bir eleştiri şeklinde çıkan Marksizm'in kendisi de zaman içinde otoriter bir hale gelmiştir. Burada vurgulamak istediğim bir nokta şudur; Marksizm her ne kadar 19. yüzyıldaki toplumsal sisteme bir eleştiri olarak ortaya çıksa da anılan dönemin pozitivist bilimci yaklaşımından ayrılmamıştır. Marx, pozitivist ve Aydınmacı bir bakış açısı ile nicel veriler eşliğinde toplumu incelemiş, toplumu düzenleyen mutlak kuralları bulmaya çalışmış ve kendi düşüncesinde ve Comte'nin öngördüğü pozitivist bakış açısı ışığında, "bilimsel kurallara" dayanan ideal bir toplumu yaratacak yasalar öne sürmüştür. Başka bir deyişle tarihin ilerleyişini, toplumsal inşa sürecini ve kültürel sistemlerin dayanak noktalarını tek bir teori içerisinde hapsederek, binlerce yıllık insalık medeniyetini dar bir ekonomik determinizm içerisinde değerlendirmiştir.³² Bu bağlamda ortaya sanattan kültüre, politikadan felsefeye, dinden edebiyata, ekonomiden tarihe her şeyi açıklayan, daha doğrusu açıklama iddiasında olan, bu işlemi de kaba bir ekonomik determinizmle yapmaya çalışan, bir mega teori (büyük anlatı) ortaya çıkmıştır.³³ Ayrıca bu büyük anlatı, zamandan ve mekandan bağımsız olarak, pozitivist anlamda nicel verilerin eşliğinde kesin toplumsal kuralları ortaya koyduğunu iddia eden bir tarzı benimsemiştir. Başka bir deyişle, Marksizm, Aydınlanma'nın sonucu olan insan aklına ve subjektiflikten bağımsız nesnel gözlemin kesin ve gerçek bilgi üretebileceğine duyulan inancın sosyal bilimlere uygulanmasının bir örneğidir. Bu bağlamda, her pozitivist teori gibi değişen toplumsal süreci göz ardı ederek, anlık ve tikel gerçekliği; evresel, tümel ve tüm zamanların gerçekliği haline getirerek, bir nevi eksik teorikleşmeye dayanan anlamı ve toplumsal yapıyı değişimlerden izole, dar kalıpların içerisine hapsetmeye çalışan bir bakış açısı ortaya koymuştur.³⁴ İşte eleştirel teori de Marksizm'in bu dar ve indirgemeci kalıplarına bir tepki olarak ortaya çıkmış, önce onun sav ve yöntemleri ile onu eleştirmiş, sonra bu eleştirel bakış açısını tüm Aydınlanma değerlerine, pozitivist ve moderniteye genişletmiştir. Aşağıda bu sürece kısa bir şekilde değinilecek ve akabinde bu sürecin bir ürünü olan yapı bozumu teorisi açıklanacaktır.

³¹ Simon Sebag Montefiore, **Stalin: The Court of Red Star**, Wiedenfield&Nicholson, New York, 2003, ss.43-64.

³² Rolf Tedemann, "Tarihsel Materyalizm veya Siyasal Mesihçilik", **Frankfurt Okulu**, ed. ve çev. Emre Bağçe, DoğuBatı Yayınları, Ankara, 2015, ss. 284-303.

³³ Stuart Sim ve Borin Van Loon, ss.14-15.

³⁴ Thomas McCarthy, "Eleştirel Kuram ve Fesefe ile İlişkisi Üzerine", **Frankfurt Okulu**, ed. ve çev. Emre Bağçe, DoğuBatı Yayınları, Ankara, 2015, ss. 58-75.

1.2.2. Pozitivist Ekonomik Determinizmin Eleştirisi ve Eleştirel Teorinin Tarihsel Oluşum Süreci

1.2.2.1 Max Weber'in Eleştirel Bakış Açısı

Karl Mark'ın toplumsal inşa sürecini kaba bir ekonomik determinizm aracılığıyla açıklamaya çalışan indirgemeci görüşlerine ilk ciddi eleştiri 20. yüzyılın başında Alman sosyolog Max Weber'den gelmiştir.³⁵ Mark'ın toplumsal yapıyı son tahlilde ekonomik alt yapının belirlediği savını eleştiren Weber, "Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu" adlı eserinde bu savı çürüten karşıt savlarda bulunmuştur. Weber'e göre mevcut kapitalist sistem ve üretim ilişkileri Mark'ın üst yapı olarak tanımladığı kültür ve ideolojinin bir nedeninden ziyade bir sonucu olabilir. Bu bağlamda, Weber, Mark'ın alt yapıdan (ekonomik sistem ve üretim ilişkileri) üst yapıya (kültür, din ideoloji, sanat..vb) doğru gelişen nedensel zincirini baş aşağı çevirmiştir.³⁶ Yukarıda arz edilen eserinde Hristiyanlığın iki önemli mezhebi olan Katoliklik ve Protestanlığı (Püritenizm, Kalvenizm gibi alt mezhepleri de dahil olmak üzere) mercek altına alan Weber, bu iki mezhep ile kapitalist sistemin arasındaki ilişkiyi, tarihsel süreci de dikkate alarak, analiz etmiştir. Weber'e göre Katoliklik yoksulluğu kurtuluşa giden bir yol olarak ruhani olarak yüceltir ve cennetin ölümden sonra elde edilen bir ödül olarak görürken,³⁷ Protestanlık kişisel zenginliği tanrının inayetinin bir göstergesi ve kurtuluştan önce kendilerine verilen cennet müjdesinin fark edilir bir simgesi olarak kabul etmiştir.³⁸ Bu bağlamda Protestanlar, Katolikliğin aksine kar yapma ve zengin olma eylemlerinin üzerindeki olumsuz algının etkisinden kurtulmuş ve dünya hayatında zengin olmanın aslında cennet müjdesinin vekurtuluşa ermenin bir ön belirtisi olarak kabul etmişlerdir. Bu nedenle, Protestan ahlakına göre kişi iyi bir mesleğe sahip olmalı, kar yapmalı, tutumlu olmalı ve tasarruflarını yatırıma dönüştürerek tanrının kurtuluşa ermiş bir kişisine uygun olarak yaşamalıdır. Başka bir deyişle, Protestan ahlakına göre tanrının vaat ettiği kurtuluşa ermenin rolü, faydalı bir meslek sahibi olmak ve tutumlu davranmaktan geçer.³⁹ Weber, Protestanlığın bu maddi kazanç ile dini yaşamı iç içe geçiren bu bakış açısının Sanayi Devrimi ve kapitalizmin doğuşu için gerekli ideolojik şartları

³⁵ Slattery, ss. 79-85.

³⁶ Ritzer, ss. 146-151.

³⁷ Max Weber, **Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu**, çev. Gökhan Rızaoğlu, Roman Yayınları, İstanbul, 2004, ss. 73-95.

³⁸ Max Weber ss. 105-117.

³⁹ Max Weber ss. 128-129.

sağladığını öne sürer.⁴⁰ Weber, bu savını desteklemek için Avrupa'da kuzeyin Protestan ülkeleri ile güneyin Katolik ülkeleri arasındaki endüstriyel ve finansal gelişmişlik farkını örnek gösterir. Weber'e göre tıpkı Katoliklik gibi İslam'da bireyi, maddi kazanca dayalı tatmini, Protestanlığın aksine ikinci plana attığı için, aynı gelişmişlik seviyesini yakalayamamıştır.⁴¹ Weber, Mark'ın kaba ekonomik determinizminin herşeyi ekonomik alt yapıya bağlayan savının ciddi olarak sarsacak önermeler öne sürerek, aslında bilimsellik ve pozitivist rasyonellik adı altında meşrulaştırılmaya çalışılan indirgemeci bir epistemolojiye karşı önemli bir eleştiri yapmıştır. Bu eleştiri, Marksizm'e ve onun pozitivist indirgemeciliğine karşı bir eleştiri olarak ortaya çıkan eleştirel teorinin oluşumunda önemli bir basamaktır.

Weber sadece Mark'ın ekonomik determinizmini değil ayrıca onun Aydınlanma değerleri üzerine kurulmuş pozitivist determinizmine karşı da dolaylı bir eleştiride bulunmuştur. Weber'e göre modern sanayi toplumları (kapitalist veya sosyalist) hesaplı, planlı, mantıklı düşünce ve eylem planlarına sahip rasyonel yapılardır. Bu kapsamda bireyler toplumca kabul edilen yasalara, normlara ve parçası oldukları organizasyonların taleplerine göre hayatlarını sürdürürler. Toplumun sahip olduğu bu sosyal yapıyı bu oluşturan olgular pozitivist bir biçimde bilimselleştirilirler ve normalleştirilirler. Weber bu işleme "rasyonelleştirme" adını verir. Bu rasyonelleşme süreci aynı zamanda Weber'in "bürokratikleşme" adı verdiği sistem aracılığıyla denetlenir ve uygulanır. Bürokratikleşme, modern toplumların kurumsallaşmış iş bölümüdür. Bu iş bölümünde iktidar ve toplum arasındaki hiyerarşik bir düzen tahsis edilir.⁴² Bu iş bölümü, nesnel gözlem ve aklın yardımıyla rasyonelleşmiş eylem ve normların uygulanmasını sağlayan itici güçtür. Weber, bu noktada karamsar bir biçimde rasyonelleşmenin aşırı bir hal alacağı ve bireysel inisiyatif ve yaratıcılığı baskı altına alan bir çelik kurallar ve düzenlemeler kafesi haline geleceği endişesinde bulunur.⁴³ Weber'e göre toplumun bu rasyonelleşme süreci bireyin özgürlüğünü, öznelliğini ve yaratıcılığını, kısacası benliğini yok edecek, farklı olanı irrasyonellik damgası ile etiketleyen ruhsuz bir toplum yaratacaktır. Bu ruhsuz toplum a priori olarak rasyonelleştirilmiş olanı mantıklı, mantıklı olanı da doğru olarak kabul eden ve sorgusuzca uygulayan bir makine halini alacaktır.⁴⁴ Weber'in Aydınlanma ve pozitvizmin nesnel gözlem ve akıl

⁴⁰ Max Weber, **Economy and Society: An Outline of Interpretative Sociology**, Bedminister Press, Londra, 1968, ss. 34-49.

⁴¹ Max Weber, ss. 53-74.

⁴² Ritzer, ss. 136-142.

⁴³ Slattey, ss. 46-47.

⁴⁴ Fred C. Pampel, **Max Weber and Spread of Rationality**, Macmillian, Basingstoke, 2000, ss. 30-56.

aracılıyla olguları mutlak rasyonelleştirme sürecine dayalı epistemolojisini eleştiren bu görüşleri kendisinden sonra gelecek pek çok düşünür ve yazarı etkilemiştir. Örneğin, George Orwell'in artık bir klasik haline gelmiş romanı "Bin Dokuz Yüz Seksen Dört", Weber'in rasyonelleşme ve bürokratikleşme düşüncelerinin uygulamada varabileceği radikalleşmeyi hikayeletiren önemli bir eserdir.⁴⁵

1.2.2.2 Post-Marksist Eleştirel Bakış Açısı

20. yüzyılın başında, Marksistlerin en önemli çıkmazı devrimin neden gelişmiş kapitalist toplumlarda ortaya çıkmadığının ve niçin söz konusu toplumlardaki proleterlerin devrime karşı isteksiz davrandığının açıklanması sorunudur.⁴⁶ Bu başarısızlığa pek çok düşünür farklı şekillerde farklı açıklamalar geliştirmiştir. Konumuz açısından önemli olan husus Marksizm'in neden başarısız olduğundan ziyade bu düşünürlerin önceleri Marksizm'nin kaba determinist anlayışına, sonrasında topyekün Aydınlanma ve pozitivistlik karşı geliştirdikleri eleştirel bakış açısının farklı bir seyir güderek modern toplumun rasyonelliğini sorgulayan bir hal almasının ve eleştirel teorinin temelini atması sürecinin analiz edilmesidir. Başlangıçta Marksizm'e karşı olan eleştiri zaman içinde gelişerek moderniteyi, insan haklarını, Aydınlanmacı pozitivist ve rasyonel toplum inşa sürecini, kültürü, dili, varlığı ve anlamı sorgulayan geniş çaplı bir entelektüel başkaldırı halini almıştır. Bu bağlamda, eleştirel teori adı altında toplanan bu entelektüel akım, günümüzdeki toplumsal bilgi üretiminin, rasyonelliğin, normalliğin ve öteki algısının ne derece kaygan ve rasyonellik adı altında gizli irrasyonel temeller üzerine kurulmuş olduğunu ortaya çıkarmaya çalışmıştır. Bu nedenle aşağıda, Marksizm'in epistemolojik eleştirisi ile başlayan bu sürecin adım adım nasıl modern toplumun tüm değer sistemlerine karşı topyekün bir eleştiri halini aldığı kısaca incelenmeye çalışılacaktır.

1.2.2.2.1. Antonio Gramsci'nin Eleştirel Bakış Açısı

İtalyan düşünür Antonio Gramsci, Marx'ın öne sürdüğü gibi sömürülen proleter sınıfın nesnel olarak kendi çıkarları doğrultusunda devrimi en uygun eylem olarak görecekları şeklindeki kaba determinist savını ret etmiştir. Gramsci'ye göre

⁴⁵ George Orwell, **Bin Dokuz Yüz Seksen Dört**, Can Yayınları, İstanbul, 2013, ss. 25-99.

⁴⁶ Stuart Sım ve Borin Van Loon, s. 36-37.

Marx, toplumsal yapıda hakim olan ideolojinin yani Mark'ın tabiri ile üst yapının maskeleyiği, görünmez hale getirdiği gerçeğini fark edememiştir. Gramsci, toplumu oluşturan bireylerin çevresindeki dış dünyayı nesnel gözlemlerle değil, yazılı ve görsel iletişimi elinde tutan iktidarın dayattığı gerçeklikler dahilinde sorgusuz sualsiz kabul ederek algıladığını öne sürmüştür.⁴⁷ Gramsci, iktidarı elinde bulunduran hakim grupların kendi çıkarları doğrultusunda tasarladıkları hayat tablosunun, rasyonelliğin, normalliğin, kültürün, sağduyunun ve doğal kabul edilen tutum ve olguların toplumun geneline yine iktidarı elinde tutan hakim gruplarca başta kitlesel medya olmak üzere yazılı ve görsel araçlarla rızaya dayalı bir dayatma ile benimsettiklerini öne sürer.⁴⁸ Gramsci bu düşüncesini “hegemonya teorisi” altında teorileştirmiştir. Gramsci, “kültür”, “hegemonya” ve “ideoloji” terimleri üzerinde önemle durur. Gramsci'ye göre kültür, bir toplumu işler hale getiren tutumlar, değerler ve normlar bütünüdür ve kesinlikle ahlaki açıdan nesnel değildir. İdeoloji ise iktidardaki hakim grupların çıkarları doğrultusunda tasarlanmış bir soyut olgu ve düşünceler bütünüdür. Gramsci'ye göre modern toplumda kültür, hakim grupların çıkarlarını koruyup arttırmak için tasarlanmış ideolojinin bir görünümü haline gelmiştir. Başka bir deyişle, ideoloji ile kültür iç içe girmiş, aynılaştırmıştır. Bu bağlamda, hegemonya ise bu sürecin, ideolojiyi kültüre dönüştürme sürecinin, başka bir deyişle, hakim grupların çıkarları doğrultusunda tasarlanan bir toplumsal sistemin, herkesce “normal” ve “doğal” kabul edilme işlemini yerine getirilmesini sağlar.⁴⁹ Bu bağlamda, toplumun kontrol altında tutulan çoğunluğu kendi çıkarlarından ziyade iktidar gruplarının çıkarlarını normal ve doğal olarak kabul eder. Gramsci'ye göre bu kültürün ideolojiye, onun da hegemonyaya dönüşüm işlemini geçmişte kilise ve eğitim kurumları yaparken, günümüzde kitlesel medya büyük oranda aynı işlevi devralmıştır.⁵⁰ Gramsci'nin bu görüşleri başta Frankfurt Okulu ve Michel Foucault olmak üzere, pek çok post-markist düşünürce benimsenmiştir.

1.2.2.2.2. Frankfurt Okulu'nun Eleştirel Bakış Açısı

Frankfurt Okulu ekolü, 1923 yılında Almanya'nın Frankfurt şehrinde Max Horkheimer, Erich Formm, Herbert Marcuse ve Theodor W. Adorno gibi düşünürlerce kurulan Frankfurt Sosyal Teori Okulu'nun öne sürmüş olduğu

⁴⁷ Antonio Gramsci, **Hapishane Defterleri**, Belge Yayıncılık, İstanbul, 2014, ss. 45-92.

⁴⁸ Antonio Gramsci, ss. 100-133.

⁴⁹ Antonio Gramsci, ss. 135-144; Slatery, ss. 240-247.

⁵⁰ Rupert Woodfin ve Oscar Zarate, **Marksizm: Sınıflar ve Sınıf Mücadelesi**, çev. Erkan Ünal, NTV Yayınları, İstanbul, 2012, ss. 124-125.

sosyoloji, felsefe, kültür ve sanat gibi çok disiplinli düşünceler bütünü temsil eden bir eleştiren analiz çeşitidir. Öncelikle Marksizm'e karşı bir eleştiri olarak gelişen bu ekol, zaman içerisinde totaliterizme, modernizme, pozitivist ve topyekün Aydınlanma mantığına karşı bir eleştiri halini alarak evrilmiştir. 1930'lı yıllarda Nazi Almanyası'nın otoriter rejiminden dolayı ABD.'de Columbia Üniversitesi'ne taşınan okul, 1949 yılında tekrar Frankfurt'a geri dönmüştür. 1980'li yıllarda Jürgen Habermas, Zygmunt Bauman, Michel Foucault, Jacques Derrida gibi eleştirel düşünürlerin de düşünce sistemlerinin gelişiminde ilham kaynağı olan Frankfurt Okulu'nun en önemli mirası da aileden kitle iletişim araçlarına, ekonomiden sosyolojiye, psikolojiden bilime pek çok alanda tarihsel ve kültürel analize dayalı bir eleştiri geleneği yaratarak, post-modernizm, yapı sökümü, post-kolonyalizm, feminizm, yeni sol gibi bir çok eleştirel düşünce sistemine örnek teşkil etmesidir.⁵¹ Başka bir deyişle, Frankfurt Okulu, o güne kadar hakim epistemoloji olan pozitivistin mutlaklığına, indirgemeciliğine ve determinizme karşı geliştirilmiş çok yönlü ve çok disiplinli bir eleştirel kuram halini almıştır.⁵² Frankfurt Okulu'nun bu denli radikal denilebilecek bir eleştirel bakış açısına yönelmesinde okulun kuruluş aşamasında hakim küresel siyasi, sosyal ve ekonomik yapıların da önemi büyüktür. Dolayısıyla dönemin mevcut dinamikleri göz ardı edilerek bu eleştiren bakış açısının çıkış nedenleri anlaşılamaz. Frankfurt Okulu'nun çalışmalarını sürdürdüğü 20'inci yüzyılın ilk yarısı insanlık tarihinin belki de en acı soy kırımlarına, savaşlarına, kitlesel katliamlarına ve ekonomik çöküşlerine sahne olmuştur. Bu toplumsal travmalar Frankfurt Okulu'nun düşünürleri üzerinde derin etkiler bırakmış, Aydınlanma ve pozitivist epistemolojiye karşı çok ağır bir eleştiri yapmalarına neden olmuştur. ⁵³ 1944 yılında Adorno ve Horkheimer'in yazdığı "Aydınlanmanın Diyalektiği" adlı eserlerinde düşünürler öncelikli olarak insan aklını yücelten Aydınlanma mantığını ve nesnel gözlem ve akli sorgulanmaya dayalı pozitivist epistemolojiyi dönemin şartlarında eleştirel bir bakış açısı ile analiz etmişlerdir. Düşünürlerin yapmış olduğu bu eleştiride gerek kapitalist Batı toplumları gerekse komünist devletler aynı düşünce sisteminin, Aydınlanmacı ve pozitivist düşünce sisteminin, farklı şekillerdeki ürünleri olarak kabul edilmiş ve her ikisinin de özde bireyi nesneleştiren, açık veya gizli şekillerde tahakküm altına alan, toplumu baskı

⁵¹ Slattey, ss. 204-213.

⁵² Bağcı, s.9.

⁵³ Stuart Sim ve Borin Van Loon, ss. 40-41.

aracılıyla homojenleştiren bir sistemin iki farklı yüzü olarak değerlendirmişlerdir.⁵⁴ Adorno ve Horkheimer'e göre Aydınlanma'nın pozitivist ilerleme kültüne dayalı sistemi ve nesnelliğe dayalı epistemolojisi rasyonellik adı altında insanlığa çok büyük felaketler getirmiştir. Çünkü 20'inci yüzyılın ikinci yarısında yaşanan iki dünya savaşı, polgromlar ve holokost, Sovyetler Birliği'nin gulaglarında ölen milyonlarca insan, atom bombasının yol açtığı katliam, Avrupa'da baştan başa yıkılmış, yok olmuş şehirler ve birbirini katleden halklar bunların hepsi rasyonel olduğunu iddia eden sistemlerle yönetilen devletlerin bıraktığı mirastır. Adorno ve Horkheimer, bu çelişkili durumu aşırı rasyonelliğin yarattığı irrasyonelleşme olarak tanımlar. Başka bir deyişle, Aydınlanma ve pozitivistimin etkisi ile rasyonelleşme sarmalına kapılan toplumsal sistem, zaman içinde aşırı rasyonelleşmeye dayalı bir sapma yaşamış ve rasyonelleşme adı altında irrasyonelleşmiştir. Çünkü insanlığın ilerlemesine dayalı bir Aydınlanma düşüncesinin böylesine yıkım üreten bir sistem haline gelmesinin başka bir açıklaması olamaz.⁵⁵ Adorno ve Horkheimer, Aydınlanma ve pozitivistimin yarattığı bu irrasyonelleşmenin faşizme, otoriterizme ve totaliterizme yol açarak toplum üzerinde homojenleştirici bir baskı yarattığını öne sürer. Her iki düşünürü göre yaşanan acı tecrübelerle rağmen dünya hala Aydınlanmanın bu irrasyonelleştirme sürecinden kurtulamamıştır. Adorno ve Horkheimer, bu savlarına örnek olarak hem Sovyetler Birliğini hem de Batı toplumlarını örnek gösterirler. Onlara göre nasıl Sovyet sisteminde Komünist Parti ve Politbüro egemenliğinde bir nevi totaliter kırmızı faşizm bireyleri sistemin rasyonelliği adı altında baskı ile homojenleştirmeye çalışıyor ve farklılıkları yok etmeye çalışıyorsa, Batı'nın kapitalist toplumlarında da aynı homojenleştirme süreci yine rasyonellik adı altında, kültür endüstrisinin baskıcı uygulamaları aracılığıyla, yöneticilerin dikte ettiği şekilde düşünmeye ve tüketmeye programlayarak yapılmaktadır.⁵⁶ Fakat her iki durumda da bireylerin sistematik olarak homojenleştirilmesi söz konusudur. Bu homojenleştirme süreci sistemin rasyonel ve ilerici olmasından bağımsız olarak devam etmektedir. Çünkü Adorno ve Horkheimer'e göre her sistem elindeki baskı unsurları aracılığıyla, irrasyonel sonuçlara sahip bile olsa kendini rasyonelleştirme kapasitesine sahiptir.⁵⁷ Adorno ve Horkheimer'in öne sürdüğü irrasyonel olan olgunun rasyonelleşmesi beraberinde aynı olmayanın, farklı olanın mevcut sistem tarafından önce dışlanmasının (ötekileştirilmesinin), sonrasında kontrol altına alınarak,

⁵⁴ Theodor W. Adorno ve Max Horkheimer, **Aydınlanmanın Diyalektiği**, çev. Nihat Ülner ve Elif Öztarhan Karadoğan, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul, 2014, ss. 19-67.

⁵⁵ Theodor W. Adorno ve Max Horkheimer, ss. 223-246.

⁵⁶ Theodor W. Adorno ve Max Horkheimer, ss. 252-260.

⁵⁷ Theodor W. Adorno ve Max Horkheimer, s. 263.

toplumun “normal” ve “biz” olarak tasarlanmış kitle ile temasının kesilmesinin (Bauman bu işlemi gayri insanileştirilme olarak adlandırır.)⁵⁸ daha sonra da imhasına kadar giden süreci getirir.⁵⁹ Zygmunt Bauman, “Modernite ve Holokaust” adlı eserinde bu irrasyonelliğin rasyonelleşmesi üzerinde durur. Bauman, İkinci Dünya Savaşı sırasında yapılan Yahudi Soykırımı’nı bu sürecin önemli bir örneği olarak öne sürer. Bauman’a göre Naziler tarafından öncelikle mevcut homojen yurttaş kalıbuna uymayan Yahudiler gerek yasalar gerekse idari uygulamalar aracılığıyla Alman toplumundan dışlanmış ve ötekileştirilmişlerdir. Bu ötekileştirilme işlemi Naziler tarafından tasarlanan “saf ırk” ve “aryan ırk” teorileri ile rasyonelleştirilmiş, meşrulaştırılmış, hatta doğal evrim sürecinin bir gerekliliği olarak pozitivist bir mantıkla bilimselleştirilmiştir. Başka bir deyişle, Yahudilerin imhası insani bir katliamdan ziyade Alman toplumun ıslahı için bir bilimsel gereklilik olarak inşa edilmiştir. Bu bağlamda, Naziler tarafından soykırımı uygulayanlar ile soykırım kurbanları arasındaki bütün insani temas mevcut ideoloji tarafından yok edilmiştir. Bauman’a göre soykırım bir endüstriyel sistem şeklinde icra edilmiştir. Bu kapsamda, modern fabrikalardaki Fordist üretim bandı sistemine benzer şekilde, asgari emek azami verimlilik esasına dayalı, akılcı bir yöntemle parçalara ayrılmış, standardizasyon sağlanmış bir imha fabrikası şeklinde Auschwitz, Birkenau gibi ölüm kampları tasarlanmıştır. Bu kamplarda soykırım esnasında süreç için endüstriyel terimler kullanılmış, verimliliği arttırmak için soykırıma uğrayanların kendi emeğini kullanmak da dahil her türlü verimlilik esasına dayalı üretim modeli denenmiştir.⁶⁰ Başka bir deyişle, bu kamplar, hammaddesinin insan, işleminin ölüm ve sonucunun ceset olduğu dev endüstriyel fabrikalar olarak, tam da pozitivist verimlilik hesaplarına göre işleyen kurumlar haline getirilmiştir. Bu kamplarda, sürecin aşırı rasyonelleştirilmesinin sonucunda kurbanların gayri insanileştirilerek bir endüstriyel nesne haline indirgenmesine bağlı olarak soykırımı uygulayan bireylerin bütün bireysel sorumluluk yetileri köreltilmiş, soykırımı uygulayan bu bireylerin, “tıpkı bir bomba fabrikasında çalışan işçinin ürettiği bombanın kurbanlarına karşı hiçbir sorumluluk duymadığı gibi soykırımın milyonlarca kurbanına karşı bireysel bir sorumluluk hissetmeden işlerini icra etmelerine yol açmıştır.”⁶¹ Bu bağlamda, Bauman, gerek modernitenin, gerekse uygarlığın, akılcılığın ve Aydınlanma ruhunun insanın vahşiliğini, bencilliğini dizginlenme konusundaki başarısızlığını öne sürer.

⁵⁸ Bauman, ss. 223-246.

⁵⁹ Theodor W. Adorno ve Max Horkheimer, ss. 162-180.

⁶⁰ Zygmunt Bauman, ss. 38-47; Zygmunt Bauman, ss. 247-266.

⁶¹ Zygmunt Bauman, ss. 266-286.

Çünkü, ona göre, Aydınlanma ve pozitivist düşünce insanın vahşileştirilmesinin akılcılaştırılmasına, rasyonelleştirilmesine ve normalleştirilmesine karşı insanlığı koruyamamış, yetersiz kalmıştır. Holokost, bu yetersizliğin en mükemmel örneğidir. Bauman'a göre Holokost, ne modernite ve Aydınlanma değerlerinden sapma, ne de toplumsal bir istisnadır. Aksine o modernitenin ta kendisidir. Aydınlanmanın, rasyonelliğin ve modernitenin muhtemel bir sonucudur. Bu nedenle, Bauman'a göre sorunlu olan Naziler'den ziyade, bir epistemoloji olarak pozitivism, bir değerler bütünü olarak Aydınlanma, bir yöntem olarak rasyonelleşmedir. Çünkü, Holokost göstermektedir ki Aydınlanmacı pozitivist yöntemler, rasyonelleşmenin irrasyonel sonuçlar doğurmasına karşı savunmasızdır.⁶² Başka bir deyişle, Aydınlanma, "akılcı" olarak nitelendirdiği özelliklerin akıldışılık içerebileceğini; akıldışı olarak nitelendirdiği bazı düşünce ve pratiklerin ise bünyesinde bir "akıl" barındırabileceği ihtimalini tamamiyle göz ardı etmiştir. Bu yanılgıdan daha da vahimi Aydınlanma, "akılcı" olarak nitelendirdiği düşünce ve pratiklerin tarihsel süreç içerisinde dönüşüme uğrayarak, ilk hedefinden sapmasını ve akıldışı haline gelmesini de öngörememiştir. Bu bağlamda, Aydınlanma, kendi tarihselliğini de inkar ederek, evrensel akıl fikrinin aslında belli tarihsel ve toplumsal süreçler sonucunda ortaya çıkan göreceli bir yapısının varlığını da görmezden gelmiştir.⁶³ İşte Aydınlanma'nın ilerleme kültürünün ve pozitivist epistemolojinin irrasyonel olanın rasyonelleşmesi karşısındaki bu savunmasızlığı Eleştirel Teori'nin moderniteye karşı yaptığı saldırının ana sebeplerinden biri olmuştur.

Sadece Marksizm'i değil aynı zamanda Aydınlanma ve pozitivismi eleştiren Adorno, Hegelci diyalektiğinin deterministik epistemolojisini de sarsan "negatif diyalektik" savını öne sürmüştür.⁶⁴ Adorno'ya göre negatif diyalektik kavramı modernizm ve Aydınlanma değerlerinin irrasyonelliğin rasyonelleşmesi konusundaki savunmasızlığa karşı gerekli teorik açıklamayı sağlamaktadır. Adorno'ya göre Aydınlanmacı akıl ve pozitivism bilgi ve gerçekliğin özgürleşmesinden ziyade totaliter bir epistemolojiye tutsak edilmesine neden olmuş, rasyonellik adı altında tek tip, öznel ve homojen bir gerçeklik algısının tümelleşmesine ve diğer öznel gerçekliklerin yok sayılarak evrenselleşmesine giden bir sürece yol açmıştır. Bu bağlamda, Adorno'ya göre çağımızı rasyonellik adı altında kapsayan bütün irrasyonel saçmalıkların nedeni bu Aydınlanmacı aklın totaliterleşmesidir. Başka bir deyişle, Adorno'ya göre toplumsal rasyonelleşme bireysel özgürlüğün, kültürel

⁶² Zygmunt Bauman, ss. 266-328.

⁶³ Theodor W. Adorno ve Max Horkheimer, ss. 260-262.

⁶⁴ Stuart Sım ve Borin Van Loon, s. 48.

rasyonelleşme ise anlamın yitimine neden olur. Anlam, rasyonellik adı altında sadece belli kalıpların içerisine hapsedilmiş ve bu kalıplara uymayan her şey irrasyonellik adı altında ötekileştirilmiştir.⁶⁵ Adorno, Aydınlanmacı aklın totaliterliğinden kurtulabilmek için “negatif diyalektik” düşüncesini öne sürer. Negatif diyalektik; tez ve antitezin karşılıklı olarak birbirini olumsuzlaması sonucu bir sentez oluşturacağı ve bu ilişkinin sıralı icrası sonucunda mutlak iyiye ve doğruya ulaşacağı savını öne süren Hegelci görüşe karşı çıkar. Adorno’ya göre bu süreç mutlak iyiden ziyade mevcut durumdan daha kötü bir duruma, hatta farklılıkların yok edildiği bir totaliterliğe gidebilir.⁶⁶ Adorno bu duruma örnek olarak, iki asrı aşkın Aydınlanma rasyonalitesine rağmen Avrupa toplumlarının Holokost gibi bir mutlak kötülüğü ortaya çıkarmalarını öne sürer. Adorno’ya göre bu vahşet insan aklının ve Aydınlanma rasyonalitesinin, Hegel’in savunduğunun aksine, kusurlu ve oldukça irrasyonel bir şekilde totaliterliğe doğru evrildiğini gösterir.⁶⁷ Bu bağlamda, Adorno, Aydınlanma’nın aklın mutlak rasyonellikle mutlak doğruya ulaşacağı savını ret eden negatif diyalektiğin bu irrasyonelleşme sürecini açıkladığını öne sürer. Yukarıda teorik tanımlaması verilen negatif diyalektik, bir olguyu eleştirirken onun yerine yeni bir önermeyi öne sürmez. Bilakis amaç başka bir totaliter önerme bulmak değil, farklılıkları korumak ve yaşatmaktır. Bu kapsamda, Adorno, toplumun bütünlüğü kavramını, toplumun totaliter bir tarzda homojenleşmesine neden olduğu için ret eder. Ona göre, toplumun bütünlüğü adı altında yapılan ve rasyonel olduğunu iddia edilen herşey kendi içinde bir miktar totaliterlik taşıyarak, faklı olanın, öznel olanın dışlanmasına, dilsizleşmesine, ötekileştirilmesine hatta yok edilmesine neden olabilir.⁶⁸ Bu bağlamda, negatif diyalektik, bütünlüğün ve mevcut ve normal kabul edilenle tam bir özdeşliğin hiçbir zaman tam olarak sağlanamayacağını, arada mutlaka normal ve olağan kabul edilenin dolduramadığı boşlukların olacağını savunan yapı sökümü mantığının da alt yapısını oluşturmaktadır.⁶⁹ Özetle, negatif diyalektikteki amaç, Aydınlanmacı akılda olduğu gibi, mutlak ve evrensel doğruluklara ulaşmak değil, aksine mutlak doğru olduğu dayatılan önermeleri parçalamak ve olumsuzlamaktır. Dolayısıyla, negatif diyalektik, Aydınlanmacı aklın totaliter rasyonelleşmesine meydan okuyarak, rasyonellik adı altında toplumda totaliterlik kurmaya çalışan bütün pozitivist büyük anlatıları, buna Marksizm de dahil,

⁶⁵ Theodor W. Adorno ve Max Horkheimer, ss. 62-65.

⁶⁶ Theodor W. Adorno ve Max Horkheimer, ss. 37-50.

⁶⁷ Theodor W. Adorno ve Max Horkheimer, ss. 246-263.

⁶⁸ David Held, **Introduction to Critical Theory: Horkheimer to Habermas**, University of California Press, Berkeley, 1980, ss. 175-199.

⁶⁹ Stuart Sim ve Borin Van Loon, s. 48; Held, ss. 440-444.

şiddetle ret eder. Bu bağlamda, Frankfurt Okulu ile post-modernizm arasındaki köprüleride kurar.⁷⁰ Adorno aynı zamanda Eleştirel Teori'nin araştırma yöntemi üzerinde de önemli çalışmalar yapmıştır. Bu yöntemin en önemli özelliği Hegelci diyalektik ile Freudçu psikanalizi birleştirerek her ikisine de farklı bir yorum getirmesidir. Bu araştırma yöntemi, tıpkı bireyin eylem, tutum ve tercihleri ile bireyin bilinçaltı arasında açıkça görülmeyen bir direkt korelasyon olduğunu gibi, toplumsal eylem, tutum ve tercihler ile toplumsal bilinçaltı arasında da güçlü bir korelasyon olduğunu öne sürer. Bu bağlamda, a priori rasyonel olarak kabul edilen toplumsal tutum ve eylemlerin aslında, bireysel eylem ve tutumlarda olduğu gibi, bünyesinde irrasyonellikler barındıracağını kabul eder. Dolayısıyla, Eleştirel Teori'nin amacı başlangıçta açıkça irrasyonellikleri fark edilemeyen bu toplumsal eylem ve tutumların, yani görünen ve ideoloji, kültür gibi adlarla adlandırılan üst yapının altında yatan kolektif bilinçaltının irrasyonel çıkış noktasını ortaya çıkarmaktır.⁷¹ Bu bakış açısı ileride detaylı olarak anlatılacak yapı bozumu yöntemi üzerinde de önemli etki bırakmıştır.

Horkheimer, Adorno'nun yukarıda arz edilen fikirlerine katılmakla birlikte daha çok ideolojiler ve totaliterlik üzerinde durur. Horkheimer, ideolojileri bir resmi fikirler topluluğundan ziyade insanların birbirleriyle ve dış dünyayla olan ilişkilerini deneyimledikleri simgeler, fikirler, imgeler ve kuramlar bütünü olarak görür.⁷² Başka bir deyişle, ideolojiler toplumda neyin normal neyin anormal, neyin kabul edilebilir, neyin kabul edilemez, daha da önemlisi neyin rasyonel neyin irrasyonel olduğuna karar veren hukuki, estetik, ahlaki ve bilimsel kaideleri oluşturur.⁷³ Fakat Horkheimer, ideolojilerin açık içeriklerinden ziyade onların gizlediği tahakküm ilişkisi üzerinde durur. Horkheimer'e göre ideolojiler, belli bir hakim grubun veya sınıfın yine belli çıkarlarını gizleyen, onların çıkarları doğrultusunda toplumun rasyonel ve irrasyonel algılarını manipüle eden, tasarlanmış gerçekliklerdir. Bu bağlamda, rasyonellik ve normallik adı altında topluma belli bir grubun öznel çıkarlarına uygun sistemi dayatmaktadırlar. Horkheimer'e göre bu dayatma sürecinin en önemli özelliği ise kendini ve asıl çıkış noktasını gizlemeleridir. Bu nedenle, toplum bilinçdışı olarak bu dayatmaları normal olarak kabul eder ve onları olağanmış gibi değerlendirir.⁷⁴ Horkheimer, bu dayatmanın Aydınlanma'nın totaliterleşmesine neden olduğunu öne sürer. Çünkü Aydınlanmacı pozitivizm bu dayatma süreci sonucunda kendi dışındaki

⁷⁰ Bağce, s.10-11.

⁷¹ Bağce, ss. 8-9.

⁷² Held, s. 234.

⁷³ Bağce, ss. 204-205.

⁷⁴ Held, s. 256.

bütün gerçekliği ret eder ve ondan irrasyonel olduğu gerekçesiyle korkar.⁷⁵ Bu korkunun sonucunda Aydınlanmacı pozitivistin evrensel olduğunu iddia eden akılsal tutumu ister istemez kendi değer yargılarından farklı olan olguların tamamını varlığına tehdit olarak algılar. Bu bağlamda Aydınlanmacı pozitivist akıl diğer kültürleri irrasyonel akıl olarak damgalar ve dışlar. Bu damgalama ve dışlama eylemi, Aydınlanmacı pozitivistin hakim olduğu Avrupa toplumlarında, tikel olana, göreceli olana ve kendi öznel değerlerinin dışında olan bilinmeyene karşı bir korku ve nefretin doğmasına neden olur.⁷⁶ İşte bu noktada, Aydınlanma ve pozitivistizm bir doğmaya dönüşür ve insanlığı özgürleştirmekten ziyade farklılıkların bertaraf edildiği bir totaliter tutsaklık halini alır. Dolayısıyla, Aydınlanmacı pozitivist kendi değerlerinin evreselliği iddiası nedeniyle Avrupalı aklın çevresindeki capcanlı bir sosyal dünyayı anlamının önüne set çekmiştir.⁷⁷ Horkheimer, Aydınlanmacı pozitivist aklın kendi içinde de çok ciddi çelişkiler belirttiğini öne sürer. Horkheimer'e göre modern uluslararası sistemin ulus devlet anlayışı Aydınlanmacı pozitivist aklın en önemli rasyonel kabul edilen ürünlerinden biridir. Aydınlanma, kendisini bireyin dini ve irrasyonel baskılardan kurtuluşunun sembolü olarak tanımlar ve ulus devleti bu bireysel özgürlüğün en büyük güvencesi olarak kabul eder.⁷⁸ Fakat Horkheimer burada çok büyük bir çelişki olduğunu öne sürer. Çünkü Horkheimer'e göre ulus devletin yaratılması ancak belli bir bireyler topluluğunun ulus adı altında homojenleştirilmesi ile gerçekleştirilebilir. Dolayısıyla, bireylerin belli toplumsal kalıplara, bu durumda Aydınlanmanın uygun gördüğü kalıplara, uydurulması söz konusudur. Horkheimer'e göre asıl çelişki buradadır. Çünkü bir yandan bireylerin özgürleştirilmesi hedeflenirken, diğer yandan aynı bireylerin öznelliklerinin ulus adı altında rasyonellik çerçevesinde tek tipleştirilmesi söz konusudur.⁷⁹ Erich Fromm ise modernizm ve Aydınlanma'nın bireyselliği ve kişisel çıkarı büyük ölçüde vurgulamasına rağmen, insanı para ve güç için çalışmanın, belli kalıplara göre yaşamının, beğenmenin ve rasyonelliğin dayattığı şekilde mutlu olmanın tutsağı haline getirdiğini öne sürer. Fromm'a göre Aydınlanma, mutlu olma eyleminin bile nasıl olacağını rasyonellik adı altında insanlığa dayatmaktadır. Bu rasyonel mutluluğun ise para, ün ve güç için çalışmakta, belli otoritelere hizmet etmekte ve

⁷⁵ Zeynep Gambetti, "Soyut Aklın Diyalektiği, Pozitivistin Miti", **Dipnot: Pozitivistizm ve Bilimcilik**, Sayı:3, 2010, ss. 7-8.

⁷⁶ Gambetti, s. 9.

⁷⁷ Theodor W. Adorno ve Max Horkheimer, s.34.

⁷⁸ Theodor W. Adorno ve Max Horkheimer, s.35.

⁷⁹ Theodor W. Adorno ve Max Horkheimer, s.35-40.

bilinçsizce tüketmekte olduğunu dikte etmektedir.⁸⁰ Fromm, Aydınlanmanın bu dayatmasının insanı kendi benliğine karşı bir yabancılaşma yaşayarak, varlığından uzaklaşmasına, tek tipte düşünen, yaşayan ve mutlu olan olgular haline gelmesine neden olduğunu öne sürer.⁸¹

Marcuse de aynı tek tipleştirme sürecine işaret ederek, toplumun gizli dayatmaya ve rızaya dayalı bir içselleştirme yapmasına dikkat çeker. Marcuse'nin "tek boyutlu toplum" adı verdiği bu içselleştirme sürecinde, toplum, maddi ihtiyaçlarını gereğinden fazlasıyla karşılayan ve makul ölçüde demokratik bir sistemde kendisine yapılan bu dayatmalara sesiz bir şekilde rıza gösterir. Bu sesiz rıza ise zaman içinde toplumu, belli grupların çıkarları doğrultusunda düşünen, tüketen, üreten ve yaşayan tek tipleşmiş bir yığın haline getirir.⁸² Marcuse'ye göre böylesine tek tipleşmiş bir toplum kendi içindeki bütün öznellikleri ve farklılıkları yitirir. Sadece kendine dayatılan şekilde düşünen, tüketen ve beğenen bir ruhsuz kitle haline gelir. Marcuse'ye göre bu tek tipleşme süreci, kültür endüstrisi ve kitlesel medyanın aracılığıyla yapılmaktadır. Dolayısıyla, teknolojik gelişmelere paralel olarak geçmişe oranla çok daha fazla hızlı ve etkili olma vasfını yakalamıştır.⁸³ Marcuse, popüler kültür endüstrisinin bu muazzam büyümesinin toplumu oluşturan kitlelerin mevcut ideolojiye karşı eleştiri yapma kabiliyetini körelttiğini belirterek, toplumu Aydınlanma'nın vaat ettiği ilerleme ve özgürleşmeden ziyade gericiliğe hatta faşizme yöneltme potansiyeline dikkat çekmiştir.⁸⁴ Marcuse ile benzer şekilde George Ritzer, aynı tek tipleştirme işlemini, "toplumun McDonaldlaştırılması" olarak tanımlamıştır. Ritzer'e göre modern toplumlarda bireyler doğumlarından ölümlerine kadar, kendilerine azami verimlilik ve asgari maliyet koşullarına göre rasyonellik adı altında normleştirilmiş, kaba bir maddeci ideolojinin homojenleştirici dayatmalarına maruz kalmaktadır. Bu dayatma süreci toplumu, belirli rasyonellik adı altında irrasyonelliğe yol açan, farklılıklara yaşam alanı tanımayan bir endüstriyel yapı haline getirmiştir. Başka bir deyişle, endüstri çağı toplumu, kültür endüstrisi ve kitlesel medyanın aracılığıyla, tıpkı bir araba fabrikasının tek tip araba üretmesi gibi belli çıkarlar doğrultusunda tasarlanan tek tip bir toplum üretimine maruz bırakılmıştır.⁸⁵ Louis

⁸⁰ Erich Fromm, **Kendini Savunan İnsan: İnsancı Ahlak Felsefesi Üzerine**, çev. Necla Arat, Say Yayınları, İstanbul, 2015, ss. 83-135.

⁸¹ Fromm, ss. 145-165.

⁸² Herbert Marcuse, **Tek Boyutlu İnsan/ İleri İşleyim Toplumunu İdeolojisi Üzerine İncelemeler**, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 2016, ss. 19-33.

⁸³ Marcuse, ss. 111-126.

⁸⁴ Lucien Goldmann, "Marcuse'yi Anlamak", çev. Emre Bağçe, **Partisan Review**, Sayı: 38, 1971, ss. 247-263.

⁸⁵ George Ritzer, **Toplumun McDonaldlaştırılması: Çağdaş Toplum Yaşamının Değişen Karakteri Üzerine Bir İnceleme**, çev. Şen Süer Kaya, Ayrıntı Basımevi, İstanbul, 2014, ss. 224-249.

Althusser ise ideolojinin toplumsal inşa sürecindeki sürekliliğine dikkat çekmiştir. Althusser'e göre ideoloji kendi otoritesini tehlikeye atabilecek içsel çelişkiler barındıran bir sistemdir.⁸⁶ Dolayısıyla, ideoloji bireyler üzerindeki hakimiyetini korumak istiyorsa, bahse konu bireylere karşı bir baskı stratejisi uygulamak zorundadır. Althusser, bu baskı stratejisinin iki parçalı olduğunu öne sürer. Althusser'e göre ideoloji, "devletin ideolojik aygıtları" adı verilen hukuk, eğitim sistemi ve medya aracılığıyla kendisi yayar, "devletin baskı aygıtları" adı verilen kolluk kuvvetleri aracılığıyla da sürekliliğini sağlar. Başka bir deyişle, Althusser, belli bir iktidar grubunun çıkarları lehine rasyonelleştirilmiş olgular bütünü olan ideolojinin, devletin ideolojik ve baskı aygıtları aracılığıyla toplumu homojenleştirdiğini, onu belli kalıplar dahilinde biçimlendirdiğini öne sürer.⁸⁷

Ernesto Laclau ve Chantal Mouffe ise hem yukarıda bahsedilen toplumun tek tipleştirme sürecine farklı bir açıklama getirmiş hem de Marksizm'in kaba ekonomik determinizme ve Aydınlanma'nın ilerleme kültüne ciddi bir eleştiri geliştirmişlerdir. Laclau ve Mouffe'ye göre ne klasik Marksizm ne de Aydınlanmacı pozitivizm post-endüstriyel toplumların içerisindeki çatışmaları açıklayabilecek kapasitededir. Çünkü post-endüstriyel toplum insanlık tarihinde görülmemiş derecede hızlı yayılan bir enformasyon ağına sahiptir. Dolayısıyla, bu denli hızlı bir enformasyon ağı ve kitlesel etkileşim kapasitesi, toplumsal ve siyasal çatışmaları, Gramsci'nin Hegemonya Teorisi bağlamında asla düz ve nesnel olarak anlaşılamayacak antagonizmalara çevirmiştir.⁸⁸ Laclau ve Mouffe'nin toplumsal ve siyasal çatışma olarak kullandığı "antagonizma" terimi, daima insandan insana değişen, dışsal etkilere göre göreceli öznel tanımlara sahiptir ve kesinlikle tek bir biçimde açıklanamaz. Laclau ve Mouffe'ye göre antagonizmalar, klasik Marksizm'in öne sürdüğü gibi ekonomik sınıf temelli sorunlardan doğabilir, ama toplumsal cinsiyet, dinsel ve etnik aidiyet, yaş, yaşanılan yer gibi farklı nedenlerden de ortaya çıkabilirler. Başka bir deyişle, sınıf çatışması kişisel veya toplumsal antagonizmanın ve tarihin ilerleyişinin bir nedenlerinden birisi olabilir, fakat kesinlikle tek ve mutlak nedeni değildir. Çünkü, post-modern toplumlarda hiçbir olgu ne bütün toplumsal veya bireysel antagonizmaları açıklamaya ne de tarihin ilerleyişini nesnel olarak analiz etmeye yeterli değildir.⁸⁹ Laclau ve Mouffe, gerek bireyin gerekse toplumun

⁸⁶ Louis Althusser, **İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları**, çev. Alp Tümertekin, İthaki Yayınları, İstanbul, 2014, ss. 33-44.

⁸⁷ Althusser, ss. 49-54.

⁸⁸ Ernesto Laclau ve Chantal Mouffe, **Hegemonya ve Sosyalist Strateji: Radikal Demokratik Bir Politikaya Doğru**, çev. Ahmet Kardam, İletişim Yayınları, İstanbul, 2017, ss. 151-157.

⁸⁹ Laclau ve Mouffe, ss. 195-204.

birçok bağımsız değişkene sahip çok sayıda göreceli antagonizmaya sahip olduğunu ileri sürer ve bu düşüncelerine “Çoklu Antagonizmalar Teorisi” adını verirler. Laclau ve Mouffe’ye göre post endüstriyel toplumdaki baskı ve çatışmalar çok yönlü ve çok çeşitlidir.⁹⁰ Laclau ve Mouffe, bu duruma örnek olarak ABD’de yaşayan siyahi, işçi ve kadın bir bireyi örnek gösterir. Bu bireyin toplumsal baskı ile yaşadığı çatışma dış faktörler ve bireyin hassasiyetlerine göre değişik şekiller alır. Anılan birey siyahi olduğu için ırk temelli, işçi olduğu için sınıf temelli, kadın olduğu için ise cinsiyet temelli baskıları deneyimleyebilir ve bunlara karşı bir direniş sergileyebilir. Aynı şekilde söz konusu bireyin dahil olduğu toplumsal gruplarda, bu baskı deneyimleri ve çatışma algısının paralelinde sürekli değişebilir. Örneğin ırk çatışması nedeniyle karşıt gruplarda olduğu beyaz bir işçi kadın ile sınıf veya cinsiyet baskıları ve çatışma algısı karşısında aynı grupta yer alabilir. Bu nedenle, Laclau ve Mouffe, herhangi bir toplumsal veya bireysel çatışmanın nesnel ve kesin bir bağımsız değişkenle açıklanabileceği savını şiddetle ret ederler. Bu bağlamda, Aydınlanmacı toplum inşa sürecinin dayattığı bütün determinist indirgemelerinin geçersizliğini öne sürerler. Laclau ve Mouffe, toplumsal ve bireysel başkaldırı ve direnme eylemine de farklı ama oldukça radikal bir açıklama getirmişlerdir.⁹¹ Onların bu açıklaması aynı zamanda aşağıda bahsedilecek olan post-modernizm ile tutarlı bir görünüş sergiler.⁹² Onlara göre, toplum ve birey nasıl tek bir nedene bağlı kolektif ve bireysel çatışma yaşamıyorsa, yine aynı şekilde tek bir nedenden dolayı kolektif veya bireysel bir direniş sergilemez. Aksine çatışmanın yaşandığı dönemde öznel olarak kimliğini oluşturan unsurların, ırk, din, milliyet, ideoloji, cinsiyet veya sınıf olabilir, hangisini tehdit altında hissediyorsa (kaldı ki bu tehdit algısı da ilerleyen bölümlerde görüleceği gibi görecelidir) kimliğinin o unsuru savunmak için diğerlerine kıyasla daha çok direniş gösterir. Başka bir deyişle, kimliğinin iktidar gruplarınca biçimlendirilmeye çalışılan o unsuru diğer kimlik bileşenlerinin arasından sivrilerek radikalleşir.⁹³ Avrupa’daki müslüman azınlığın, özellikle genç kuşağın, radikal İslam’a yönelmesinin analizinde Laclau ve Mouffe’nin Çoklu Antagonizmalar Teorisi önemli bir açıklama sağlayabilir. Bu husus ikinci bölümde daha detaylı ele alınacağı için bu bölümde üzerinde fazla durulmayacaktır. Fakat özetle denilebilir ki, Avrupa’da İslam’ın söylemsel olarak ötekileştirilmesi ile Müslüman azınlığın radikalleşmesi arasında güçlü bir korelasyona dair önemli ipuçları mevcuttur.

⁹⁰ Laclau ve Mouffe, ss. 208-209.

⁹¹ Laclau ve Mouffe, ss. 211-214.

⁹² Rupert Woodfin ve Oscar Zarate, ss. 160-170.

⁹³ Laclau ve Mouffe, ss. 245-269.

Fikrimce, Müslüman azınlık İslam karşıtı söylemler nedeniyle kimliğini oluşturan İslam unsurunu diğer unsurlara kıyasla daha fazla savunma ve vurgulama ihtiyacı hissetmiştir. Bu vurgulama ihtiyacı ise onun diğer kimlik unsurları arasından İslam'ın daha fazla sivrilmesine ve radikalleşmesine neden olmuştur. Bu kimliksel tehdit algısının İslam üzerine yoğunlaşmasının ve dönüşüm geçirmesinin en iyi örneklerinden birisi de Fransa'da yaşayan Cezayirli Müslüman azınlıktır. Bahse konu azınlık, Cezayirli ve Arap kimliğinin yoğun olarak tehdit altında hissedildiği Cezayir Bağımsızlık Savaşı'nda, kendi Cezayirli ve Arap kimlikleri üzerinden bir sivrilme ve radikalleşme yaşarken, aynı azınlık günümüzde İslam kimliği üzerinde hissettiği tehdit algısı nedeniyle İslam unsurunu sivriltmeye ve radikalleştirmeye başlamıştır. Burada aslında muhtemel neden Fransa kamuoyundaki hakim söylemlerin 1960'lı yıllarda post-kolonyalizm karşıtlığından 1980'li yıllardan itibaren göç ve İslam karşıtlığına dönüşmesi nedeniyle Müslüman azınlık nezdinde yaşanan bir kimliğe dayalı tehdit algı değişikliğinin olması ihtimali oldukça fazladır. Bu konuya ikinci bölümde detaylı olarak değinileceği için daha fazla üzerinde durulmayacaktır.

Frankfurt Okulu'nun yanı sıra Aydınlanmacı pozitivist bakış açısına karşı kuvvetli bir eleştiri de Varoluşçu felsefeden gelmiştir. Varoluşçuluk, insanı evrenin merkezine yerleştiren Aydınlanma hümanizmi ile ortak bir bakış açısına sahip olsa da Aydınlanmanın pozitivist epistemolojisine karşı çıkar. Jean Paul Sartre tarafından kurulan bu düşünce sistemi, temellerini Nietzsche, Husserl ve Heidegger gibi filozofların düşüncelerinden alırken, Aydınlanma'nın katı pozitivist determinizme karşı ciddi bir tavır alır. Varoluşçuğun Aydınlanma ve pozitvizme karşı geliştirdiği eleştirinin incelenebilmesmesi için Nietzsche'nin bakış açısından başlamak yerinde olacaktır. Kant'ın "Saf Aklın Eleştirisi" eserinde belirttiği ahlaki normların akıl yoluyla bulunabileceğini savunan iddiasına karşı kapsamlı bir eleştiri geliştiren Nietzsche, aklın da göreceli işleyişine işaret etmiştir.⁹⁴ Kant, hakikatin veya gerçekliğin doğası üzerine yaptığı yorumda, gerçekliğin iki farklı boyutundan bahseder. Kant'a göre birincisi kendinde olan şeylerin yani görünen olguların nedenini oluşturan gerçeklik, Kant buna "numenler dünyası" adını vermiştir. İkincisi ise duyularımız aracılığıyla bize görünen olgular, görüldüğü halleriyle şeyler veya Kant'ın tabirleriyle "fenomenler dünyası" dır.⁹⁵ Kant'a göre aklın yetisi ve duyularımızın kabiliyeti ile sınırlandırılmış için numenler dünyasını asla bilemeyiz. Fakat Kant, böyle bir olgular

⁹⁴ Laurence Gane, **Nietzsche: Felsefede Çığır Açan Bir Dahiyi Anlamak**, çev. Erkan Ünal, NTV Yayınları, İstanbul, 2012, s. 34.

⁹⁵ Immanuel Kant, **Aklın Eleştirisi**, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 2003, ss. 45-63.

bütünlüğünün olduğunu da ısrarla kabul eder.⁹⁶ Kant, numenler dünyasının aksine bizim ancak ve ancak görünen şeylerin dünyası olarak tanımladığı fenomenler dünyasını bilebileceğimizi, gerçekliği ve hakikati sadece bu dünyanın bize sunduğu olgular aracılığıyla algılayabileceğimizi öne sürer.⁹⁷ Bu kapsamda Kant, bilginin doğası hakkında da önemli savda bulunur. Kant'a göre mevcut haliyle bilgi olarak kabul edilen her şey deneyimle başlar, daha sonra bu deneyimlerin aklın süzgecinden geçmesi ile fenomenler dünyasının bir gerçekliği haline gelir. Bu bağlamda, ampirizmi ile rasyonalizmi uzlaştıran Kant, gerçeklik olarak bildiğimiz, daha doğrusu bilebildiğimiz herşeyin bu sürecin bir eseri olduğunu öne sürer.⁹⁸ Kant, neyin doğru neyin yanlış olduğunu içeren ahlaki normlar içinde yukarıda bahsedilen görüşleri dahilinde "genellenebilirlik testi" adı verdiği bir önerme öne sürer. Kant'a göre ahlaki olarak doğru olanı bulabilmek için gözlemlerimizin sağladığı veriler eşliğinde aklımızı kullanmak zorundayız.⁹⁹ Kant örnek olarak "çalma" eyleminin ahlaki doğruluğunu sorgulayan bir örnek verir. Kant, öncelikli olarak gözlemlenen "çalma" eylemini toplumun tamamına genelleyerek, herkesin birbirinden çaldığı bir toplumda ne mülk kavramının ne de liyakat kavramının bir anlamının kalacağını öne sürer. Dolayısıyla böyle bir toplumda düzen kalmayacağı için, tümevarımsal bir yöntemle, Kant, "çalma" eyleminin aklı dışı, Bu bağlamda de ahlak dışı olduğu sonucuna varır.¹⁰⁰ Nietzsche, Kant'ın bu nesnel gözlem ve akıl yoluyla mutlak ahlaki normları bulmayı savunan Aydınlanmacı ve pozitivist görüşünü şiddetle eleştirir. Nietzsche'ye göre akıl ve gözlem ahlaki normları bulabilmek için yeterli değildir. Çünkü akıl ve gözlem ne nesneldir, ne de Kant'ın öne sürdüğü gibi değişmez numenler dünyasının sabit yansımalarıdır. Aksine her ikisi de oldukça öznel ve oluş halindeki olgulardır.¹⁰¹ Nietzsche, düşüncelerimizin duyularımızın gölgeleri olduğunu iddia ederek, düşünce temelli bütün olguların insan temelli etkileşimlerin bir sonucu olarak inşa edildiğini öne sürer. Nietzsche'ye göre bilim ve ahlak gibi olgular, onun tabirleriyle sürekli oluş halinde olan, pek insanca olgulardır.¹⁰² Nietzsche, her şeyin olduğu şeye dönüştüğünü ve sürekli devam eden bu dönüşüm eyleminin, ne ebedi olgular ne de ebedi hakikatler haline geleceğini, aksine oldukça tarihselliğe

⁹⁶ Kant, ss. 70-72.

⁹⁷ Kant, ss. 78-80.

⁹⁸ Frank Thilly, **Felsefenin Öyküsü: Rönesans'tan Günümüze Uzanan Felsefe Serüvenine Nesnel Bir Yaklaşım**, çev. İbrahim Şener, İzdüşüm Yayınları, İstanbul, 2002, ss. 225-254; Kant, ss. 102-112.

⁹⁹ Kant, ss. 180-182.

¹⁰⁰ Harry Burrows Acton, **Kant's Moral Philosophy**, Macmillian, New York, 1990, ss. 70-88.

¹⁰¹ Thilly, ss.328-335.

¹⁰² Friedrich Nietzsche, **İnsanca Pek İnsanca**, çev. Nilüfer Epçeli, Say Yayınları, İstanbul, 2017, ss. 34-57.

tabi olduğunu öne sürer.¹⁰³ Nietzsche, Kant'ın şeylerin tabi olduğu oluş halinde olma eylemini göz ardı ettiğini belirterek, hiçbir ahlaki normun evrensellik veya mutlak gerçeklik haline gelemeyeceğini, aksine zamana ve topluma göre sürekli bir oluş halinde olmaya ve dönüşüme maruz kalmaya mahkum olduğunu iddia eder.¹⁰⁴ Bu bağlamda, Nietzsche'ye göre sürekli oluş halindeki olguları Kant'ın yaptığı gibi Aydınlanmacı pozitivist mantıkla kesin ve mutlak hakikatlere dönüştürmek, insanın bilimsellik adı altında yaratıcılığının köreltilmesine yol açmaktadır.¹⁰⁵ Nietzsche'nin şeylerin oluş halinde olma durumu ve göreceliği hakkındaki görüşleri Husserl ve Heidegger üzerinde de derin etki bırakarak, Aydınlanma ve pozitivism üzerine yapılan Varoluşçu eleştirinin gelişmesinde önemli bir basamak olmuştur.

Husserl, kendine has bağımsız bir gerçekliği olmayan fiziksel dünyayı duyularımız aracılığıyla algılayarak, onu öznel bir şekilde yorumladığımızı öne sürer. Ona göre dış dünyada var olan bütün olgular, bireysel duyularla algılanır, öznel akıl ile yorumlanır ve göreceli olarak zihinlerde inşa edilir.¹⁰⁶ Husserl, "fenomoloji" adı verdiği bakış açısında fiziksel dünya ile sosyal dünya arasında derin bir ayrım yapar. Ona göre fiziksel dünyada nesneler insanların öznel değerlendirmelerinden bağımsız olarak var olabilirler. Fakat sosyal dünyada bu imkansızdır. Sosyal dünya tamamen insanların algılarına, yorumlarına ve anlamlandırmalarına bağlıdır. Dolayısıyla da oldukça öznel ve görecelidir.¹⁰⁷ Husserl, nefret veya suç kavramlarını örneklenirerek, söz konusu kavramların hiçbir zaman nesnel ve kendinde olan anlamlara sahip olmadığını, aksine gerek bireysel gerekse toplumsal anlamlandırma sürecine bağlı olgular olduğunu öne sürer.¹⁰⁸ Bu bağlamda, insanın bütün bilgileri ve onların bütünü olan sosyal dünya görecelidir. Husserl, bu noktada pozitivist epistemolojiye de ciddi bir eleştiri de bulunur. Yukarıdaki bölümlerde arz edildiği üzere, pozitivist epistemoloji, tıpkı doğa bilimlerinde olduğu gibi, bireyi ve toplumu kendilerinin dışındaki etkenler tarafından şekillendirilen nesneler olarak görme eğilimindedir. Bu kapsamda pozitivist epistemoloji, doğa bilimlerinin nesnel gözlem ve akıla dayanan gözlemlerinin fiziksel dünyada olduğu gibi sosyal dünyada da kullanışlı olduğunu öne sürer, zira ikiside özünde aynı doğaya sahiptir ve benzer neden-sonuç güçleri tarafından yönlendirilirler. Dolayısıyla, tıpkı fiziksel dünya da olduğu gibi sosyal dünyada da insan davranışları hakkında kanıtlanabilir tahminler

¹⁰³ Nietzsche, ss. 60-77.

¹⁰⁴ Nietzsche, ss. 120-133; Gane, ss. 33-34.

¹⁰⁵ Friedrich Nietzsche, **Şen Bilim**, çev. Ahmet İnam, Say Yayınları, İstanbul, 2011, ss. 21-65.

¹⁰⁶ Slattery, ss. 230-232.

¹⁰⁷ Alfred Schutz, **The Phenomenology of the Social World**, Heinemann, Bremen, 1992, ss. 24-44.

¹⁰⁸ Schutz, ss. 51-53.

yapmayı sağlayan yasalar bulunabilir. Husserl'e göre pozitivism bu noktada yanılmaktadır. Husserl, toplumu pozitivist anlamda kendinde bir nesne olarak görmek yerine, onu gündelik yaşantımız sırasındaki rutinlerimiz, etkileşimlerimiz, diğerleriyle paylaştığımız ortak kabullerimiz ve dil aracılığıyla yarattığımız, tekrar tekrar yeniden yarattığımız, sürekli oluş halinde olan bir olgu olarak kabul eder. Dolayısıyla, toplum ve sosyal dünya, insan deneyiminden, toplumsal etkileşimden ve dilden bağımsız olarak değerlendirilemeyeceği gibi oldukça öznel, tarihsel ve dinamik bir sürece tabi, oluş halindeki varlıklardır.¹⁰⁹ Bu bağlamda, Husserl, pozitivismın sosyal dünyaya için öngördüğü kesinlik ve mutlaklık iddialarını kesinkes ret etmektedir. Hatta Husserl, pozitivismın ve doğa bilimlerinin Avrupa uygarlığının sonunu getireceğini öne sürer. Husserl, her ne kadar Avrupa'yı oluşturan toplumların farklılıklar olsa da hepsini bir arada tutan, hepsine bir Avrupalılık ruhu veren bir ortak varlığın varlığı öne sürmektedir. Bu kavram Avrupa kimliğinin özünü oluşturur. Husserl'e göre bu kimliğin özünde insan aklını kullanarak iyi ve mükemmel bir hayata yönelmek vardır. Aklın evresel ilkelerine göre hareket eden insan topluluğu, evrensel bilimin temelini atmıştır. Başka bir deyişle, insan aklına duyulan bu sarsılmaz ve vazgeçilmez güven Avrupa kimliğinin özünü oluşturmaktadır. Husserl'e göre bu kimliğin temeli Antik Yunan'da atılarak Avrupa uygarlığının doğuşunu sağlamıştır.¹¹⁰ Fakat Husserl'in bahsettiği bu insan aklına ve evresel ilkelere dayalı uygarlık anlayışı pozitivist anlamda bir evresellik ve akılcılık değildir. Husserl'e göre Antik Yunan'daki evrensel bilim, insanın bir bütüncül varlık olarak evrendeki yerini ve diğer varlıklarla olan ilişkilerini anlamayı hedeflemekteydi. Fakat modern Avrupa bilimleri; evrensel bilimin bu bütüncül yapısını bozarak, tabiat bilimlerini evrensel bilimin yerine ikame etmiştir. Husserl, bu indirgemeci, parçalı, giderek araçsal ve faydacı hale gelen varlık anlayışını "Avrupa İnsanlığının Temel Krizi" olarak tanımlamıştır.¹¹¹ Başka bir deyişle, Avrupa bilimi varlıkların hakikatini maddi özelliklerine ve faydalarına indirgeyen pozitivismın esiri olmuş, her ne kadar bu materyalist ve hissiz akıma karşı Romantizm gibi eleştirel akımlar çıkarsa da, yetersiz kalmıştır. Husserl, bu duruma Aydınlanmacı aklın doğma haline gelmesi olarak özetlemiştir.¹¹² (Husserl'in bu bakış açısı Frankfurt Okulu tarafından da benimsenmiş ve "Aydınlanma Despotizm" şeklinde ifade edilmiştir.) Bu bağlamda

¹⁰⁹ Schutz, ss. 59-77.

¹¹⁰ İbrahim Kalın, **Ben, Öteki ve Ötesi: İslam-Batı İlişkileri Tarihine Giriş**, İnsan Yayınları, İstanbul, 2016, s. 30; Edmund Husserl, **The Crisis of European Science and Transcendental Phenomenology**, North Western University Press, Evanston, 1970, s. 274.

¹¹¹ Husserl, s. 279.

¹¹² Kalın, s. 31.

Husserl, bu pozitivist akılcılığın, kendi dışındaki bütün bilgi türlerini irrasyonel ilan ederek, evrensel aklın eleştirel ve sorgulayıcı gücüne ket vurduğunu, Aydınlanma'nın bir sonucu olarak bu sorgulayan ve eleştiren aklın, rasyonellik adı altında kendi kendisini bir doğma haline getirdiğini öne sürer.¹¹³ Husserl' e göre bir doğma haline gelen Aydınlanmacı akıl, kendisinin de dini determinizme dayalı bir sosyal dünyaya karşı bir eleştirel bakış açısı olarak ortaya çıkma gerçeği ile karşıt bir şekilde, kendisini sorgulayan her türlü düşünceyi irrasyonel ve akıl dışı ilan ederek marjinalleştirmiştir.¹¹⁴ Bu dışlayıcı rasyonelleşmenin veya Aydınlanmacı aklın despotik hegemonyasının yıkıcı sonucu olarak, 19'uncu yüzyıldan günümüze kadar, Dünya Savaşları, Holokost, Soğuk Savaş, neoliberal vahşi kapitalizmin bir yan etkisi olarak ortaya çıkan ekolojik, ekonomik ve sosyal krizler gibi felaketler örnek olarak gösterilebilir. Husserl, Avrupa'nın bu akıl krizinden kurtulması için aklın Antik Yunan'daki haline, yani bütüncül evrensel akıl haline gelmesi gerektiğini öne sürer. Husserl'e göre ancak böyle bir dönüşüm Avrupa'yı indirgemeci rasyonalizmin esaretinden kurtaracak ve ona yaratıcı ruhunu geri verecektir.¹¹⁵ Husserl, bu dönüşümün yaşanabilmesi için aklın eleştirel ve sorgulayıcı gücüne ket vuran, onu tabiat bilimleri seviyesinde tutan ve bu şekilde hayatın anlamı gibi sorulara cevap vermeyen, Aydınlanmacı rasyonalizmin terk edilmesi edilmesi gerektiği, akabinde varlıkların, bilimsel tasniflerin, teknolojik tasarımların ve fayda-maliyet hesaplarının öncesinde ve ötesinde kendilerini, başka öznelerin nesnesi olarak değil de kendi kendilerinin öznesi olarak tanımlayan bir bakış açısının yerleşmesi gerektiğini öne sürer.¹¹⁶ Husserl'e göre insanlığın akıl krizine düşmesinin ve rasyonalite adı altında onlarca yanlış tercih yapmasının ana nedeni; sadece maddi sorunlara çözüm bulabilecek olan tabiat bilimlerine dayanan Aydınlanmacı pozitivist aklın yani rasyonalitenin aracılığıyla varlığın ve hayatın amacı gibi sadece bütüncül evrensel aklı ilkeleriyle açıklanabilecek sorunlara çözüm aramaya çalışmasıdır. Bu dar pozitivist kalıplara dayalı sorgulama onun hayatın anlamını sadece maddi fayda temelinde açıklamaya çalışmasına ve akabinde de varoluşsal bir kriz içerisine girmesine neden olmuştur. Bu yanlış algılama yöntemi ise insanın yaratıcı gücünü tabiat olayları seviyesine indirerek, onun maddi çıkarlarının kölesi olan sığ bir varlık anlayışına hapsolmasına neden olmuştur. Dolayısıyla, insanlık maddi rasyonalizmin etkisinden

¹¹³ Husserl, ss. 280-282.

¹¹⁴ Husserl, ss. 285-289.

¹¹⁵ Husserl, ss. 290-291.

¹¹⁶ Husserl, ss. 293-295.

kurtulmadan bu sığıltan kurtulamayacaktır.¹¹⁷ Husserl'in yukarıda arz edilen görüşleri başta Heidegger olmak üzere birçok düşünürü etkilemiş, post-modernist görüşün oluşumda önemli bir katkı sağlamıştır.

Husserl'in düşüncelerinden etkilenen Heidegger, varlık sorunu ve oluş eylemine ağırlık veren bir bakış açısı geliştirmiştir. Heidegger'e göre bir kişiye kimlik kazandıran, onu bir özerk kişi haline getiren unsur onun varlıkla kurduğu ilişkidir.¹¹⁸ Heidegger, rasyonalizmin bilinçli bir varoluş olduğu yönündeki savını şiddetle ret ederek, modern toplumda var olmanın aslında bir "hiçlik" haline geldiği üzerinde durur. Heidegger'e göre kitle toplumunun, totaliter ideolojilerin ve teknolojinin hakim olduğu bir çağda, kendi kendine sahici bir varoluşa sahip olmak imkansızdır.¹¹⁹ Bu bağlamda, Heidegger, modern toplumlarda varlığımızın, bize dayatılan rollerin, yine bizler tarafından icra edilmesi eylemine indirgendiğini savunur.¹²⁰ Heidegger aslında bu durumu yadırgamaz, zira ona göre kişi zaten kendisine yüklenen roller vasıtasıyla var olabilir, yoksa kişi bir hiçlikten ibaret kalır. Fakat Heidegger, kişiye modern toplumlarda yüklenen rolün niteliğine yönelik bir eleştiride bulunur. Ona göre Aydınlanma rasyonalizminin egemenliği altında kişiye yüklenen roller, onu içi boş, maddiyatçı ve doğa bilimlerinin katı sığıltına hapsederek, bütün akli yaratıcılığını yok etmiştir.¹²¹ Bu bağlamda modern toplumların varlık sorununa Avrupa örneği ile değinen Heidegger, ruh, akıl, idea, özne, madde ve benzeri bütün kavramların varlığın türevleri olduğunu öne sürerek, Socrates'ten beri ihmal edilen bu türevlerle ile varlık arasındaki ilişkinin Avrupa'ya asli kimliğini hatırlatmayı sağlayacak yegane unsur olduğunu savunur.¹²² Heidegger'e göre Avrupa ancak varlığının özüne döndüğünde asli kimliğini bulabilir. Varlık, Avrupa'nın en önemli sorunudur, her şeyin ötesindedir. Dolayısıyla, Avrupa'nın tarih boyunca din, ruh, milliyet gibi şeylere indirgenen varlığının esas özüne, başlangıçtaki varlığının haline geri dönmesi gereklidir.¹²³ Bu varlığın başlangıçtaki haline dönme eylemi, Avrupa'nın kendi ruhunu karartan, onun asli kimliğini işgal eden, varlığının içini boşaltan bilim ve teoloji hapsinden kurtaran bir eylemdir.¹²⁴ Heidegger'e göre ruhun ve varlığın kendinden daha az, daha sığ ve daha bayağı olana indirgenmesi (Heidegger burada

¹¹⁷ Kalın, ss. 32-33; Husserl, ss. 295-300.

¹¹⁸ Martin Heidegger, *An Introduction to Metaphysics*, Yale University Press, New Haven, 1959, ss. 37-40.

¹¹⁹ Heidegger, ss. 40-42.

¹²⁰ Dave Robinson ve Judy Groves, *Felsefe: Düşünce Bilimin Gelişimi*, çev. Barış Taş, NTV Yayınları, İstanbul, 2011, ss. 120-121.

¹²¹ Heidegger, ss. 42-44.

¹²² Kalın, s. 33.

¹²³ Kalın, s. 34.

¹²⁴ Heidegger, ss. 44-46.

Aydınlanma pozitivistizminin dayattığı maddeci, rasyonel, faydacı ve standartlaşmış temellere dayanan doğa bilimlerinin güdümündeki varlığın dar anlamından bahsetmektedir.) dünyanın karanlık, ruhsuz, boş, anlamsız ve önemsiz bir yer haline gelmesine neden olmuştur.¹²⁵ Heidegger, böylesine dar kapsamlı ve maddi faydacı bir yapıya indirgenmiş varlık anlayışının Avrupa'yı ve insanlığı çok derin varoluşsal krizlere sokacağını, rasyonellik adı altında her şeyin standartlaşacağını, bayağılaşacağını ve indirgemeci varoluşun dar sınırlarından çıkamayarak ruhsuzlaşacağını belirtir.¹²⁶ Heidegger, Avrupa'nın bu ruhsuzlaşmadan kurtulabilmesi için kendi varlığına, kendisine dayatılan bütün indirgemeleri ret ederek, dönmesi gerektiğini, bu özüne dönme işleminin de Almanya'nın öncülüğünde yapılması gerektiğini savunmuştur.¹²⁷ Heidegger'in her ne kadar Nazi Partisi üyesi olması nedeniyle yapmış olduğu bazı söylemler ciddi olarak ırkçılık ile ilgili içerikler taşısa da onun varlık ve Aydınlanmacı pozitivism hakkında eleştirel bakış açısı post-modernizmin gelişmesinde önemli bir katkı sağlamıştır.

1.2.2.2.3. Post-Modernizmin Eleştirel Bakış Açısı

Post-modernizm, yapı sökümü tekniğinin mantıksal temelini oluşturan ve yukarıda bahsedilen Aydınlanmacı pozitivistizmine yönelik olarak gelişen eleştirel geleneğin en üst ve radikal noktasında bulunan bir düşünce sistemidir. Jean François Lyotard tarafından geliştirilen bu eleştirel bakış açısı, Aydınlanma pozitivistizmin mutlaklığını ve indirgemeciliğini kesin olarak ret eder. "Post-Modern Durum" adlı makalesinde Lyotard, öncelikli olarak bilgi kavramının üzerine eğilir. Lyotard, toplumların post-endüstriyel, kültürlerin post-modern olmaya başladığı bir çağda bilginin meşruiyet dayanaklarının da değişime uğradığını öne sürer. Lyotard, bilimsel bilginin bir söylem ürünü olduğunu belirterek, hangi anlatıya dayanırsa dayansın göreceli olduğunu savunur.¹²⁸ Bu bağlamda, Lyotard, bilginin artık kendinde kullanım değeri olmadığını, aksine ekonomideki bütün mallar gibi mübadele değerine göre üretilip tüketilen bir meta haline geldiğini belirtmektedir. Başka bir deyişle, Lyotard'a göre, bilim için bilgiden ziyade kar için üretilen bir bilgi kavramı söz konusudur.¹²⁹ Lyotard'ın post-endüstriyel çağda bilginin üretiminin amacına yönelik eleştirisi daha sonra Ulrich Beck tarafından da desteklenmiştir.

¹²⁵ Heidegger, ss. 47-50.

¹²⁶ Kalın, ss. 34-35; Heidegger, ss. 52-55.

¹²⁷ Kalın, s. 35; Heidegger, ss. 57-60.

¹²⁸ Jean-François Lyotard, **Postmodern Durum: Postmodernizm**, çev. Ahmet Çiğdem, Ara Yayıncılık, Ankara, 1990, ss. 10-19.

¹²⁹ Lyotard, ss. 20-23.

Beck, “Risk Toplumu: Başka Bir Modernliğe Doğru” adlı eserinde, post-endüstriyel çağda bilgi üretiminin sadece piyasa şartlarının çıkarlarına göre düzenlenen bir ticari nesne haline geldiğini, hakikatten ziyade, piyasanın talep ve şartlarının meşruiyetinin gerektirdiği gerçeklikler ürettiğini ve bu üretilmiş gerçeklerin bilimsellik adı altında rasyonelleştirilerek, en kötüsü de normalleştirilerek, topluma kabul ettirildiğini öne sürer. Beck’e göre çağımızın toplumları, bu sadece piyasa yararına yapılan rasyonelleştirmeden dolayı, çevreden sağlığa, ekonomiden politikaya, açıkça görünmeyen ve ustaca gizlenen topyekün bir risk toplumu haline gelmiştir.¹³⁰ Giles Deleuze ve Felix Guattari de Lyotard’ın belirttiği gibi çağımızda bilginin ve bilimselliğin araçsallığı üzerinde eleştiride bulunur. Deleuze ve Guattari’ye göre bilim ve onun rasyonellik iddiası, modern toplumları bir tüketim makinesi haline getirmiştir. Modern toplumlarda bireyler, kendi özlerinden ve gerçek ihtiyaçlarından uzaklaşarak, piyasanın kar güdüsünü tatmin edecek şekilde arzulama makinelerine dönüştürülmüştür. Başka bir deyişle, bireyin arzuları ve ihtiyaçları piyasanın kar amacı doğrultusunda sürekli değiştirilmekte, artırılmakta ve tekrar tekrar rasyonel ihtiyaçlar olarak bireylere dayatılmaktadır. Deleuze ve Guattari, arzulama makinesi haline gelen bireylerin aynı zamanda piyasanın köleleri haline geldiğini savunur.¹³¹ Mike Featherstone da benzer şekilde post endüstriyel çağda tüketimin üretilmesi konusu üzerinde durur. Featherstone’na göre çağımızda belli tüketim alışkanlıklarının rasyonelleşmesi için kullanılan bilgi, medya aracılığıyla topluma yayılarak, bahse konu tüketim alışkanlıklarının normalleşmesi, zaman içinde zorunlu hale gelmesi için kullanılmaktadır. Bu bağlamda aslında toplumda zorunlu bir ihtiyaç olarak kabul edilmeyen bazı tüketim metaları, bilgi sayesinde zaman içinde zorunlu bir ihtiyaç olarak kolektif anlayışa girer.¹³² Featherstone, bu tüketim tarzı üretiminde bilginin imaj ve kültür inşasındaki rolüne değinerek, böylesine göreceli bir bilgi üretiminin evresellik ve mutlaklık iddiasını eleştirir.¹³³

Lyotard, çağımızda sadece bilginin kullanım amacını değil aynı zamanda onun mutlak ve evrensel olduğunu dayatan indirgemeci epistemolojisi de eleştirir. Lyotard, öncelikli olarak pozitivizmin mutlak bilgi ve rasyonellik kavramlarını ret eder. Ona göre hiçbir bilgi mutlak değildir ve olamazda. Lyotard bu eleştirisini Aydınlanmacı pozitivizmin ana dayanak noktası olan doğa bilimleri üzerinden de

¹³⁰ Ulrich Beck, **Risk Toplumu: Başka Bir Modernliğe Doğru**, çev. Kazım Özdoğan, İthaki Yayınevi, İstanbul, 2011, ss. 33-47.

¹³¹ Giles Deleuze ve Felix Guattari, **Anti-Ödipus. Kapitalizm ve Şizofreni**, BS Yayınları, Ankara, 2012, ss. 13-31.

¹³² Mike Featherstone, **Postmodernizm ve Tüketim Kültürü**, çev. Mehmet Küçük, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2013, ss. 39-50.

¹³³ Featherstone, ss. 51-62.

yapar. Lyotard, pozitivistlik olan eleştirisi için Laplace Kurgusu'nu hedef alır. Laplace'a göre herhangi bir "t" anında evrenin durumunu belirleyen bütün değişkenler bilinebilirse, bir " $t_1 > t$ " anında da evrenin durumu kesin olarak tahmin edilebilir. Bu kurgu evren gibi bir mega sistem de dahil olmak üzere bütün sistemlerin önceden tahmin edilebilir bir yol izlediğine, düzenli ve gözlemlenebilir örgüler takip ettiğine inanan Newtoncu Aydınlanma pozitivistliğinin savunduğu savdır.¹³⁴ Bu şekilde, yukarıda pozitivistlik bölümünde ayrıntılı olarak değinildiği üzere, evrenin genellemelerle keşfedilebilir ve öngörülebilir olduğu ve aynı yöntemin sosyal bilimlere de uygulanabilir olduğu savına, Lyotard, Kuantum Teorisi ile karşılık verir.¹³⁵ Kuantum Teorisi'nin içeriği bu çalışmada ele alınamayacak kadar geniş bir konu olduğundan dolayı kısaca konumuzla ilgili kısmının değinilmesinin yerinde olacağı kanaatindeyim. Kuantum Teorisi, evrende belli bir "t" anında belli bir sistemin bütün değişkenlerinin ölçülmesinin ve tespit edilmesinin imkansızlığını öne sürer. Evren makro kozmosda bir düzenlilik sergiliyor gibi görünse de bu bizlerin bir yanılgısıdır, kaldı ki mikro kozmosda evren çoğunlukla karasız ve aperiodyik davranışlar sergileyen olgulardan oluşur.¹³⁶ Başka bir deyişle, evren öngörülemez küçük minimal seviyedeki değişikliklerin, makro düzeyde yarattığı göreceli değişimlere tabi ve kesinlikle mutlak olmayan sistemler bütünüdür.¹³⁷ Bu bağlamda, evrende sosyal bilimlerin alanında olsun, doğa bilimlerinde olsun her olgu öngörülemeyen ama ciddi sonuçları olan değişkenlere sahiptir. Kuantum Teorisi'nin pozitivist determinizme karşı vurduğu bu eleştirel darbe, pozitivistliğin rasyonelliğini ve deterministliğini en fazla dayandırdığı matematik alanında dahi etki yaratmıştır. 1996 yılında fizikçi Alan Sokal tarafından ortaya atılan teoride matematiksel bilginin dahi göreceli olduğu savı öne sürülümüştür. Sokal'a göre Pi sayısı sabit ve evrensel değildir. Aksine gözlemcinin konumuna göre değişen göreceli bir yapıya sahiptir. Bu bağlamda, kaçınılmaz bir tarihselliğe maruz kalmaktadır. Dolayısıyla, kesinlik diye bir şey yoktur, matematik dahi göreceli bir tarihselliğe tabidir.¹³⁸

Bu kapsamda, Lyotard, Kuantum Teorisi'nin doğa bilimleri için ortaya çıkardığı görecelik savından yola çıkarak, Aydınlanmacı pozitivistliğin yanlış bir epistemolojiye sahip olduğunu iddia eder. Çünkü Kuantum Teorisi göstermektedir ki doğa bilimlerinde her düzen sergileyen sistem aslında değişmez evrensel

¹³⁴ Lyotard, ss. 69-71.

¹³⁵ Lyotard, ss. 71-77.

¹³⁶ Ziauddin Sardar ve Iwona Abrams, **Kaos. Düzensizlikteki Düzen**, çev. Deniz Guliyeva, NTV Yayınları, İstanbul, 2010, ss. 15-20.

¹³⁷ Ziauddin Sardar ve Iwona Abrams, ss. 42-43.

¹³⁸ Stuart Sım ve Borin Van Loon, ss. 13-14.

kurallardan ziyade kendi zamanının ve mekanının oldukça göreceli şartlarının bir ürünüdür. Bu bağlamda de oldukça tarihseldir.¹³⁹ Lyotard'a göre Aydınlanmacı pozitivistizmin, sosyal bilimlere, evrensellik ve deterministik alanında örnek olarak gösterdiği doğa bilimleri bile bu kadar göreceli iken sosyal bilimlerin evrensellik adı altında determinist yasalara bağlanmaya çalışılması saçmalaktır. Çünkü, tıpkı doğa bilimlerinde olduğu gibi her toplumsal sistem döneminin şartlarının ürünüdür, zaman ve mekandan ayrı değerlendirilemez, Bu bağlamda toplumsal yapıyı mutlak olarak anlattığını iddia eden her büyük anlatı aslında tarihseldir, dönemine özgüdür ve evrensel hakikat olmaktan ziyade insan ilişkileri tarafından inşa edilmiştir.¹⁴⁰ Bu kapsamda, Lyotard'a göre geçmişin liberalizm, sosyalizm, faşizm gibi toplumsal hayatı bütünsel ve indirgemeci bir tarzda anlamdırmayı amaçlayan, insanlığın öznel şartlarının bir ürünü olmalarına rağmen, bilimsellik ve nesnellik iddiası bulunan bütün büyük anlatıların hepsi çökmüştür. Modernizmin dayanağı olan ve insanlığı mükemmeleştireceği sanılan pozitivist bilimcilik ve Aydınlanma değerleri, 20'inci yüzyılda yaşanan dünya savaşları, çatışmalar, soykırımlar, teknolojik, ekonomik ve sosyal çöküşler nedeniyle bütün inandırıcılığını yitirmiştir. Lyotard'a göre artık insan aklının eseri olan ve evrenselcilik iddiasında bulunan bütün büyük anlatılar kusurlu ve yetersiz hale gelmiştir. Gelecek ve şimdiki an belirsizliklerle dolu bir kaos ortamıdır. İşte Lyotard bu duruma "post modern durum" adı vermektedir.¹⁴¹ Lyotard, post modern durumun hakim olduğu bir dünyada hiçbir gerçekliğin, bilginin ve anlamın mutlak ve evrensel olamayacağını, hiçbir şekilde hakikati bir bütün olarak sunamayacağını, aksine insan ilişkilerinin bir göreceli ürünü olan bu kavramların şartlar paralelinde mütemadiyen bir değişim geçireceğini, hiçbir zaman tamamlanmayacak bir oluş halinde olacağını öne sürer.¹⁴² (Lyotard'ın bilgi ve gerçekliğin inşa edilmişiliğine ve göreceliğine dair bu savı, Ferdinand de Saussure, Derrida, Habermans ve Foulcault'un aşağıdaki bölümde ayrıntılı olarak ele alınacak yapı sökümleri hakkındaki düşünceleri ile benzemektedir.) Lyotard, bu oluş halinde olma durumundan yola çıkarak, gerçekliğin ve bilginin ancak küçük anlatılar yoluyla açıklanabileceğini savunur. Ona göre sürekli değişim halinde olan olguların sadece anlık veya kısa süreli anlatıları bir gerçeklik ve hakikat barındırır. Lyotard'a göre hiçbir anlatı mutlak ve evrensel değildir. Fakat her toplumda zamana ve mekana göre değişim gösteren küçük anlatıların kendi bünyesinde belli bir göreceli hakikat

¹³⁹ Lyotard, ss. 86-94.

¹⁴⁰ Lyotard, ss. 94-98; Stuart Sim ve Borin Van Loon, ss. 98-99.

¹⁴¹ Lyotard, s.21; Munslow, s. 30.

¹⁴² Munslow, s. 31-33.

barındırması söz konusudur. Bu kapsamda, Lyotard, hiçbir öznel bilgi veya toplumsal gerçekliğin diğerinden üstün olmadığını, bilakis her bilgi ve gerçekliğin kendi toplumsal inşa sürecinin öznel şartları gereğince yapılandırıldığını öne sürer. Lyotard'a göre asıl sorun bu öznel bilgi ve gerçekliklerin, yeryüzündeki belli bir topluma ve zamana hakim küçük anlatıların, zaman içerisinde evrensel ve nesnel olduğu iddiasındaki büyük anlatılar haline gelerek totaliterleşmesi, göreceliğini inkar etmesi ve diğer toplumların öznel bilgi ve gerçekliklerini yok saymasıdır.¹⁴³ Lyotard gibi postkolonyalizm yanlısı düşünürler de bu öznel olanın, yani Avrupa'nın küçük anlatısı olan Aydınlanmacı pozitivizmin, zaman içerisinde totaliterleşerek diğer toplumların gerçeklik ve bilgilerini oluşturan diğer küçük anlatıları, irrasyonellik damgası altında yok kabul etmesini oldukça eleştirmişlerdir. Frantz Fanon, Avrupa'nın kendi kültür, bilgi ve gerçekliğini, rasyonellik ve evrensellik adı altında bütün dünyaya zorla dayattığını, diğer toplumların kültürlerin öznelliğini yok kabul ederek, onları kendi öznel kültürü içerisine hapsettiğini, onlara yaşama alanı tanımadığını belirtmiştir. Fanon, sömürge halklarının kendi öznel bilgi, kültür ve gerçekliklerinin aşağılanması, irrasyonellik adı altında yok edilmesinin ve onlara zorla Avrupa'nın öznel olan gerçekliğinin dayatılmasının, anılan toplumlarda çok ağır travmalar yarattığını ve toplumsal kimliğin içini boşalttığını savunur.¹⁴⁴ Fanon, bu dejenere olmuş sömürge toplumlarının postkolonyal dönemin sonunda kendi bağımsızlıkları elde ettiklerinde hala sömürgecilerin kendilerine dayattığı bilgi, gerçeklik ve kültür nedeniyle ciddi toplumsal, ekonomik ve politik sıkıntılar yaşadığını öne sürmüştür. Fanon, öncelikli olarak Avrupa'nın kendi ulus devlet gerçekliğini dayattığı bu toplumların, bağımsızlık sonrası yine Avrupalı sömürgecilerin çıkarları doğrultusunda çizilmiş sınırlar içerisinde heterojen bir etnik yapıya sahip olmaları nedeniyle kendi gerçekliklerine aykırı bir şekilde ulus devlet olma sancıları çektiklerine dikkat çekmiştir. Fanon'a göre bu toplumlar kendi öznellikleri yok edildiği için Avrupalı sömürgecilerin kendilerine dayattığı sınırlar içerisinde zorla bir ulus olma sürecine girmiş ve çok ağır bedeller ödemiştir.¹⁴⁵ Fanon, öncelikle Avrupa uluslarının oluşum sürecine dikkat çekmiş ve bahse konu uluslaşma sürecini ve Avrupa tarzında bir ulus anlayışını Avrupa toplumlarının öznel, tarihsel ve göreci şartlarının yine öznel sonuçları olarak değerlendirmiştir. Fakat, Fanon'a göre esas sorun Avrupalı sömürgecilerin aynı sürecin yaşanmasına imkan vermeden, kendi çıkarları doğrultusunda sömürge toplumlarını ayrı ayrı

¹⁴³ Lyotard, ss. 50-69.

¹⁴⁴ Frantz Fanon, **Yeryüzünün Lanetlileri**, çev. Şen Süer, Versus Yayınevi, İstanbul, 2013, ss. 41-99.

¹⁴⁵ Fanon, ss. 201-215.

dominyonlar şeklinde parçalamaları ve bu işlemi yaparken bahse konu sömürge toplumlarının öznel kültür, gerçeklik ve değerlerini hiç dikkate almamalarıdır.¹⁴⁶ Fanon, bu tutumun sömürge halklarına bağımsızlık sonrası içerikten yoksun bir kimlik bıraktığını ve toplumsal çatışmalara neden olduğunu belirtir. Fanon'a göre sorun sadece özensizce parçalanmış halklar değildir. Aynı zamanda, Avrupa hegemonyasının dayattığı gerçeklik ve bilgi algısı da büyük sorundur. Çünkü Avrupalıların sömürge halklarının kolektif anlayışına soktuğu ulus devlet kavramı, onları aslında etnik veya dini kimliklerinden ziyade sömürgecilerin çıkarları doğrultusunda kurulmuş fakat ulus olma bilincinden yoksun devletlerine bir yapay ulus yaratma zorunluluğu doğurmuştur. Bu zorunluluğun nedeni ise Avrupa'ya özgü Aydınlanmacı pozitivist düşüncenin sömürge halklarına rasyonel ve evrensel olanın böyle bir gereklilik getirdiği hususunu dayatmasıdır.¹⁴⁷ Benzer şekilde Muhammed Ayoob'da Avrupa'nın kendi öznelliğinin ve geçmişinin bir ürünü olan uluslararası sistemin bütün dünya toplumlarına rasyonellik adı altında dayatılmasının bahse konu toplumların çok şiddetli uluslaşma sancıları çekmesine neden olduğunu öne sürer. Ayoob'a göre Avrupa toplumları kendi tarihsel süreçlerinin öznel bir sonucu olan ve yaklaşık üç yüz yıl süren uluslaşma süreçlerini evresel olarak dayatmış ve üçüncü dünya toplumlarının da kısa bir süre içerisinde aynı uluslaşma sürecini tamamlamasını beklemiştir. Bu dayatma ise üçüncü dünyanın hazır olmadığı bir uluslaşma süreci nedeniyle yoğun ve şiddetli ekonomik, siyasi ve toplumsal krizler geçirmesine neden olmuştur.¹⁴⁸ Ania Loomba ise eski sömürge toplumlarının kendi kültür ve gerçekliklerine karşı Avrupa değerlerinin dayatılması sonucu nasıl bir kimlik krizine girdiğine dikkat çekmiştir. Loomba, Avrupa'nın sömürge toplumlarının kendi özel değerlerini ilkel, bağınaz, geri kalmış ve irrasyonel olarak damgaladığını öne sürerek, bahse konu toplumları geliştirmek adı altında kimliksizleştirdiğini ve sözde evrensellik adı altında kendi değerleri için yok ettiğini belirtir.¹⁴⁹ Benzer postkolonyal söylem Edward Said, Aziz El Azmeh gibi düşünürler tarafından da savunulmuştur. Fakat bu konuya ikinci bölümde ayrıntılı olarak girileceği için bu bölümde daha fazla detay verilmeyecektir.

¹⁴⁶ Fanon, ss. 216-230.

¹⁴⁷ Fanon, ss. 243-287.

¹⁴⁸ Muhammed Ayoob, "Inequality and Theorising in International Relations. The Case for Sulbatern Realism", *International Studies Review*, Sayı:4, No:3, 2002, ss. 27-48.

¹⁴⁹ Ania Loomba, *Kolonyalizm Postkolonyalizm*, çev. Mehmet Küçük, Ayrıntı Yayınevi, İstanbul, 2000, ss. 128-148.

1.2.3. Yapı Bozumu Yöntemi

Yapı bozumu yöntemi, yukarıdaki bölümlerde ayrıntılı olarak açıklanmaya çalışılan Aydınlanmacı pozitivist düşünceye karşı geliştirilen eleştirel bakış açısının önemli bir sonucudur. Bu Aydınlanmacı pozitivistizmin keskin ve mutlak determinizme dayanan ve sosyal bilimlerle ile doğa bilimlerini hapseden düşünce sistemine karşı uzun soluklu bir eleştirel geleneğin bir ürünü olan yapı bozumu; anlam, gözlem ve dil üzerindeki öznelliği, göreceliği ve oluş halindeki varoluşu vurgulayan bir düşünce sistemi ve araştırma yöntemidir. Yapı bozumu yönteminde sosyal dünyanın analizinde dil kilit rol oynar. Çünkü yapı bozumu yöntemine göre dil yegane gerçekliğin kendisidir. Bu bağlamda dil sadece seslerden oluşmaz aksine görsel ve işitsel bütün veri aktarımlarını ve bunların öznel anlamlarını kapsar. Dolayısıyla dil; din, tarih, felsefe, sanat ve kültür gibi tüm toplumsal olgulara kendince onlara anlam yükleyen bir eylem çeşidi ve yaratılmış gerçekliktir.¹⁵⁰ Wittgenstein, “dilimin sınırları, dünyanın sınırlarıdır” derken aslında dilin toplumsal gerçekliğin inşası sürecindeki bu önemini vurgulamak istemiştir. ¹⁵¹ Başka bir deyişle dil, toplumun kolektif bilincini oluşturan ve bu kolektif bilince göre toplumsal doğru ve yanlışları belirleyen bir unsurdur. ¹⁵² Bu nedenle dil, insan gruplarının farklı tarihselliklere sahip olması nedeniyle aynı olgunun değişik gruplarca farklı şekillerde anlamlandırılmasına neden olur. Bu bağlamda, dil pozitivistizmin mutlak gerçekliğe ulaşma hedefi ile de çelişki yaratan bir olgudur. Pozitivistizmin anlık deneyimle elde ettiği veri aslında dilin o anda belirttiği ve sınırlarını çizdiği izafi gerçekliktir. Çünkü dilin kapsamının dışında hiçbir veri ne ifade edilebilir, ne de analiz edilebilir. Aynı şekilde yine dilin dışında ne bir söylem ne de anlatı yaratılabilir. Dolayısıyla, dilin tarihsel ve göreceli olduğu bir süreçte pozitivistizmin ancak dil ile ifade edilebilen verilere mutlaklık ve evrensellik yüklemesi, pozitivistizmin kendi içinde bir çelişkiyi oluşturur. Bu çelişki gerek bilginin gerekse gerçekliğin zaman içerisinde dar kalıplara hapsolmasına neden olur.¹⁵³ Humbolt’un da belirttiği gibi “dillerin farklılığı sadece seslerin ve işaretlerin farklılığı değil, bizzat dünya görüşlerinin farklılığıdır.”¹⁵⁴ Çünkü her dil ait olduğu toplumun yaşam tarihinin getirdiği değerler hazinesidir. Dilin mantığı aynı zamanda toplumun

¹⁵⁰ Devrim Avşar, “Pozitivistizme Akıl-Dil Kuramı Bağlamında Bir Eleştiri”, **Dipnot : Pozitivism ve Bilimcilik**, Sayı:3, 2010, s. 196.

¹⁵¹ Ludwig Wittgenstein, **Felsefi Soruşturmalar**, çev. Deniz Kanıt, Küyerel Yayınları, İstanbul, 1998, ss.14-16.

¹⁵² Avşar, s.197.

¹⁵³ Ernst Cassirer, **Sembolik Formlar Felsefesi I**, çev. Milay Köktürk, Ankara, Hece Yayınları, 2006, ss. 130-135.

¹⁵⁴ Cassirer, s. 136.

da mantıdır. Başka bir deyişle, dil ait olduğu toplumun anlayış tarzı, kolektif mantığı ve vicdanıdır. Fakat Aydınlanmacı pozitivizm, bu farklı olguların tamamını Avrupa'nın öznel anlayış tarzı ve mantığı içerisine hapsederek, aslında öznel olanı zorla evrensel yapmaya çalışmaktadır.¹⁵⁵ Yapı bozumu yöntemi yukarıda dil hakkında kabul edilen yapısalcı öznelliği ve gerçekliği aynen kabul eder. Fakat yapı bozumu eleştirisini daha da ileriye götürür. Yapı bozumu mantığına göre dil ve onun bir işlevi olan bilgi üretimi, yapısalcı mantığın aksine öznel toplumsal etkileşimin ürünü değildir. Yapı bozumu mantığında bu dil ve bilgi üretimini öznel toplumlar değil, toplumların içerisinde bulunan güç unsurları yapar ve toplumlara gizli olarak, fark ettirmeden, olağanmışçasına dayatır.¹⁵⁶ Başta Derrida ve Foucault olmak üzere yapı bozumu düşünürlerinin amacı ise öncelikle dil ve gerçeklikteki boşlukları ve süreksizlikleri tespit etmek, akabinde de dil ve gerçeklik üzerindeki iktidar nüfuzunu ortaya çıkarmaktır. Bu bağlamda, yapı bozumu hem anlamın sabitlenemeyeceğini hem de zaten sabit bir karşılığı olmayan, bütünsellikten yoksun anlamın tarihselliğini ve öznelliğini savunur.

Bu bölümde öncelikli olarak yapı bozumu yönteminin kurucusu olarak kabul edilebilecek Derrida ve Foucault'un görüşleri açıklanmaya çalışılacak, akabinde bu düşünürlerin görüşlerinin İslam'ın Avrupa'daki algısının göreceliğinin, öznelliğinin ve rasyonellik adı altında gizlenmiş irrasyonelliğinin ortaya çıkarılması için niçin elverişli bir yöntem olduğu üzerinde durulacaktır.

1.2.3.1. Derrida'nın Eleştirel Bakış Açısı

Derrida; bilgi, anlam ve dil üzerinde yaptığı çalışmalarında öncelikli olarak dil ve gerçeklik veya hakikat arasındaki ilişkiyi mercek altına almıştır. Yapısalcı düşünceye karşı eleştirel bir bakış açısı geliştiren Derrida, aynı zamanda dil ve hakikat arasındaki bağları da sorgulamıştır. Bu nedenle Derrida'nın bu eleştirel bakış açısının daha iyi analiz edilmesi için yapısalcı geleneğin bakış açısının kısaca incelenmesi yerinde olacaktır.

Dil ve hakikat arasındaki ilişki Ferdinand de Saussure tarafından incelenmiş ve yapısalcılık adı altında bir teorik temele yerleştirilmiştir. Saussure'e göre dilin mutlak gerçekliğini aramak gereksiz bir çabadır. Onun yerine dilin kullanım işlevi üzerine yoğunlaşmak ve bu kullanım işlevinin dayandığı temelleri keşfetmek

¹⁵⁵ Steve Fenton, **Etnisite: Irkçılık, Sınıf ve Kültür**, çev. Süleyman Nihat Şad, Phoenix Yayınları, Ankara, 2001, s. 98-105.

¹⁵⁶ Fenton, s. 110.

gerekmektedir. Saussure' e göre dilsel anlam göstergelerin kendileri ile onların belli bir gösterenler sistemi içerisindeki pozisyonları arasındaki ilişkiden ortaya çıkar. Saussure, bu ilişkinin tamamen rastlantısal olduğunu ve gerçekliği ifade etmediğini savunur.¹⁵⁷ Saussure, bu ilişkiyi açıklamak için “kedi” kelimesini örnek olarak verir. Saussure göre “kedi” kelimesi gerçek bir kediye atfedilen şeylerden yoksundur. Sadece belli bir varlığın gösterilebilmesi için rastlantısal toplumsal uzlaşısı sonucu ortaya çıkan bir kelimedir.¹⁵⁸ Bu bağlamda, Saussure'e göre kelimeler ve onların ifade ettikleri anlam belli bir inşa süreci içerisinde ortaya çıkan rastlantısal fakat gerçekliği yansıtmayan veya yansıttığı şüpheli olan bir ilişkiye sahiptir.¹⁵⁹ Yapısalcı bakış açısına göre bu ilişki karşıt ikilikler arasında meydana gelen bir anlam ilişkisidir. Bu duruma örnek olarak Saussure, “karanlık” kelimesinin anlamını ancak tam karşıtı olan “aydınlık” kelimesine göre belirlenebileceğini öne sürer. Benzer şekilde “erkek” kelimesi “kadın” kelimesine, “akıl” kelimesi “duygu” kelimesine göre bir anlam kazanabilir. Kısacası Saussure, dilde kullandığımız her kelimenin ancak bir karşıt ikiliğine kıyasla bir anlam ifade edebileceğini savunur.¹⁶⁰ Bu bağlamda, Saussure ve yapısalcı düşünürler, toplumsal düzeni derin yapılaraya bağlı ve dil düzenekleri vasıtasıyla anlam kazanan sistemler bütünlüğü olarak görürler. Böyle bir toplumsal sistem rastgele dilsel anlam ikiliklerinden oluşan fakat gösteren ile gösterilen arasında bütüncül ve tam bir anlam ilişkisi kuran dilsel ve anlamsal sistemlerin ürünüdür.¹⁶¹ Saussure bu gösterilen ile gösteren arasındaki rastlantısal ve bütüncül olarak ortak uzlaşısı sonucu inşa edilmiş ilişkinin sadece dil değil aynı zamanda toplumların gündelik hayatındaki gelenek ve görenekleri de kapsadığını öne sürer. Bu bağlamda Saussure'ye göre insanlar yaşadıkları toplumun ortak uzlaşısı sonucu ortaya çıkan bu ilişkinin inşa edilmiş olgularına göre tepki verirler ve davranışlar sergilerler. Başka bir deyişle belli bir toplumun bu göstergeler sistemi analiz edilirse bahse konu toplumdaki bireylerin belli bir toplumsal olgu karşısında yarattıkları anlam dünyasını ve davranış kalıplarını tahmin eden öngörülerde bulunabilir.¹⁶² Burada her toplumun kolektif bilincinde rastlantısal ve uzlaşısı sonucu oluşmuş öngörülebilir bütüncül eylem ve anlam üretiminin tespit edilebilirliği söz konusudur. Claude Levi-Strauss ise benzer ilişkinin varlığını savunurken, bütün toplumların işleyişinin özünde aynı olduğunu savunur. Levi-Strauss'a göre her

¹⁵⁷ Robinson ve Groves, ss. 158-159.

¹⁵⁸ Ferdinand De Saussure, **Genel Dil Bilim Yazıları**, çev. Savaş Kılınc, İthaki Yayınları, İstanbul, 2014, ss. 55-60.

¹⁵⁹ Saussure, ss. 62-76.

¹⁶⁰ Saussure, ss. 84-99.

¹⁶¹ Saussure, ss. 103-122.

¹⁶² Saussure, ss. 130-144.

toplum özünde benzer ilişki kalıplarını kullanır ve aynı tavırları farklı öznel gösterge sistemleri ile icra eder. Fakat gerek yapısalcılığın karşıtlığa ve rastlantısallığa dayalı anlam ilişkisi gerekse toplumsal eylemlerinin temelinde yatan gerekçe aynıdır. Değişen sadece bu anlam üretimi ve eylem şekillerini ifade eden rastlantısal olarak oluşmuş gösteren ve gösterilen arasında kurulan işaretler sistemidir, yani kullanılan yöntemdir.¹⁶³ Başka bir deyişle, Levi-Strauss, eylem ve anlamlandırmanın temelinde yatan mantığın, Saussure'in belirttiği ikilikler sistemi şeklinde, tartışmasız bütün kültürlerde aynı şekilde fakat farklı gösterge sistemleri aracılığıyla işlediğini savunur. Levi-Strauss bu iddiasına kanıt olarak yazdığı "Hepimiz Yamyamız" adlı eserinde benzer toplumsal eylemlerin farklı kültürlerde aynı mantıksal nedenlerde farklı şekillerde icra edildiğini öne sürer.¹⁶⁴

Özetle, yapısalcı görüş pozitivistin hakikat ve nesnellik iddiasını kabul etmez ve toplumlarda mevcut anlamlandırma ve eylem kalıplarının gerçeği yansıttığını ret eder. Zaten yapısalcılara göre anlamlandırma ve bilgi üretiminin gerçeği yansıtıp yansıtmaması da önem arz etmez. Önemli olan toplumların nasıl işlediğidir. Bu bağlamda yapısalcı bakış açısına göre, bütün kültürler ve toplumsal sistemler kendine özgü bir gösterge sistemleri içerisinde, özünde aynı mantıkla işleyen bir yapıya sahiptir. Bu toplumsal sistemlerin arasında da hiçbir hiyerarşi mevcut değildir. Dolayısıyla, ne Avrupa toplumsal sistemi ne de başka bir sistem birbirinden mantık olarak üstün değildir. Farklılık sadece benzer anlamlandırma ve eylem kalıplarının farklı gösterge sistemlerinde ifade edilmesinden meydana gelmektedir.¹⁶⁵ Bu bağlamda yukarıda belirtildiği gibi belli bir toplumun gösterge sistemine yönelik yapılacak sistemli ve özenli bir çalışma, bahse konu toplumun olgular karşısında ne gibi anlamlandırma yapacağı ve ne şekilde eylemler icra edeceği hakkında öngörüler ortaya çıkarabilir. Başka bir deyişle, yapısalcılar, Aydınlanmacı pozitivistin sosyal bilimler için uygun gördüğü öngörülebilirlik ve nesnellik iddiasını, evrensellik özelliğini yadsıtarak, her toplumun kendi dilsel ve anlamsal uzlaşısının öznel fakat kendi için gayet determinist, bütüncül, öngörülebilir ve nesnel olduğu iddiası ile değiştirmişlerdir. Aslında bu bakış açısı Aydınlanmacı pozitivist eleştirirken, onun sadece kapsam sınırlarını eleştirmiş, diğer özelliklerini aynen kabul etmiştir. Kaldı ki toplumsal anlam üretiminin ve eylemlerin dahi özünde aynı nedensel değişkenlere sahip olduğu, fakat rastlantısal uzlaşıya dayalı

¹⁶³ Claude Levi-Strauss, **Hepimiz Yamyamız**, çev. Haldun Bayrı, Metis Yayınevi, İstanbul, 2014, ss. 105-113

¹⁶⁴ Levi-Strauss, ss. 35-41, 53-67, 75-83, 131-139.

¹⁶⁵ Robert Bernasconi, **İrk Kavramını Kim İcat Etti: Felsefi Düşüncede İrkçilik**, çev. Zeynep Direkt, Metis Yayınevi, İstanbul, 2015, ss. 33-65, 98-114.

uygulamada farklılıkların bulunduğu şeklinde bir bakış açısı söz konusudur. Yapısalcılığın, Aydınlanmacı pozitivizm ile olan en büyük ayrılığı sadece hakikat ve gerçeklik iddiasında bulunmamasıdır. Onun dışında kullanılan yöntem dahi, her ne kadar evrensellik kalıbından yerellik kalıbına bir geçiş olsa da aynıdır. Burada önemle vurgulanması gereken başka bir husus da yapısalcıların toplumların öznel gösterge sistemleri içerisindeki anlamların değişimini göz ardı etmeleri ve bütüncül bir anlam üretimini kabul etmeleridir. Yukarıda belirtildiği gibi yapısalcılar her kelimenin toplumsal sisteme göre değişen fakat zamana göre sabit değişmez belli anlama sahip olduğu görüşünü öne sürerler. Başka bir deyişle, yapısalcılara göre anlam coğrafi ve etnik değişime bağlı olarak değişirken, zamansal olarak sabit kalmaktadır. Dolayısıyla, belli etnik grubun veya coğrafi topluluğun anlamlandırma yöntemi tespit edilebilirse, bahse konu topluluk için bilimsel öngörülerde bulunulabilir. İşte bu bakış açısı başta Derrida olmak üzere Roland Barthes ve Julia Kristeva gibi post yapısalcı olarak adlandırılan düşünürlerin yoğun tepkisini çekmiştir.¹⁶⁶ Bu düşünürlere göre anlam nasıl mekana göre değişiyorsa, zamana göre de değişebilir. Çünkü gösterenler zaman içinde istikrarsızlaştırılabilirler ve anlamı değiştirebilirler. Bu bağlamda anlam da zaman gibi akışkandır, yapısalcıların öne sürdüğü gibi özneye göre değişken fakat zamana göre sabit kavramlara hapsedilmiş değildir. Dolayısıyla, mütemadiyen süren ve oluş halinde olan bir anlam kayması söz konusudur ve önemli olan bu kaymanın tespit edilmesidir.¹⁶⁷ Bu düşünürlere göre bahse konu anlam kaymasının tespit edilememesi, zaman içerisinde anlamın hiyerarşik bir hal almasına ve belli kalıplar içerisine hapsolmasına neden olur.¹⁶⁸ Roland Barthes ise 1968 yılında yazdığı “Yazarın Ölümü” adlı makalesinde de anlamın yukarıda bahsedilen tarihselliğine, zamana göre yaşadığı değişime dikkat çeker. Barthes’e göre yazar dil ile anlam arasında kurulan ilişkiyi yansıtan bir araçtır. Barthes, eserin sadece yazarın tekelinde olan bir olgu olduğunu düşüncesini de ret eder. Çünkü okuyucularda en az yazar kadar eserin anlamlandırılmasında söz sahibidir. Başka bir deyişle okuyucu da yazar kadar eserin yaratıcısıdır.¹⁶⁹ Barthes’e göre yazar kendi döneminin tarihsel ve öznel anlam ve gösterge kalıpları ile eserini yazar ve mesajını verir. Fakat aynı şekilde okuyucu da yine kendi döneminin anlam ve gösterge kalıplarına göre yazılan eseri okur ve onu yine içinde bulunduğu tarihsellik çerçevesinde anlamlandırır. Bu anlamlandırma,

¹⁶⁶ Robinson ve Groves, ss. 160-161.

¹⁶⁷ Christoper Norris, **The Deconstructive Turn**, Methuen Press, Londra, 1983, ss. 34-56, 60-69.

¹⁶⁸ Norris, ss. 70-74.

¹⁶⁹ Roland Barthes, “Death of the Author”, **Ubu Web Papers**, http://www.tbook.constantvzw.org/wp-content/death_authorbarthes.pdf (30.07.2017)

zaman içerisinde yaşanan anlam kaymaları nedeniyle yazarın ilk başta vermek istediği mesajdan çok farklı bir yönde icra edilebilir. Barthes'in tabiri ile okuyucu kendi öznel anlam ve gösterge kalıplarının tarihselliği nezdinde yazarı öldürerek, eseri yeni baştan yaratır. Bu bağlamda eserin yazarın vermek istediği mesaj ile okuyucunun anlamlandırması zamana ve mekana göre değişir, farklılaşır ve bambaşka yöne kayar.¹⁷⁰ Derrida'da aynı görüşe, John L. Austin'in söz eylem (speech act) kavramına yaptığı bir eleştiri ile katılır. Dil ve felsefe arasındaki ilişkiyi inceleyen Austin, söz eylem kuramını öne sürmüştür. Söz eylem kuralına göre sözün temelinde yer alan eylemler, birşeyin doğru ya da yanlış olduğu konusunda mutlak yargılar vermez, aksine söz ile belirtilen eylemler yeni bir gerçeklik yaratır. Başka bir deyişle söz ile belirtilen her eylem aynı zamanda kendi gerçekliğini de beraberinde inşa eder.¹⁷¹ Derrida da Austin'in üzerinde durduğu söz eylem ile gerçeklik yaratıldığı fikrine katılır. Fakat Derrida, bahse konu söz eylemlerle yaratılan gerçekliğin söz eylemi yaratan öznenen özgürleşerek farklılaştığını, her ana göre kendi gerçekliğini oluşturduğunu öne sürer. Derrida, sözün kendisinden daha çok yazılan metnin taşıdığı öneme vurgu yapar. Derrida'ya göre metin, başlangıçta sözün ima ettiği anlamdan özgürleşerek her çağda kendi anlamını yaratır.¹⁷² Derrida, bu savını "metnin dışında bir şey yoktur", yani metin anlamı okunduğu anın gerçekliğini belirtir düşüncesi ile savunur. Derrida'ya göre metnin ne geçmişi vardır ne de geleceği aksine onun tek gerçekliği bizim şimdiki anda anladığımız göreceli gerçekliğidir. Derrida, Austin'i söz eylemin bu süreksizliğini göz ardı ettiği için eleştirir.¹⁷³

Derrida'ya göre Saussure'un öne sürdüğü gibi anlamda gösteren ile gösterilen arasında direkt tam ve net bir bağlantı yoktur. Aynı zamanda gösteren ile gösterilen arasında (varlık ile bahse konu varlığı ifade eden şey) arasında birebir tam karşılıklı bir anlam ilişkisi de yoktur. Aksine gösterilen sürekli oluş halindeki varlığın içeriği ile bizlerin ona yüklediği anlam arasında mesafe mevcuttur. Bu bağlamda, Derrida, "olmak" ile "anlam" arasındaki durgun ve determinist bir ilişki olduğu varsayımını ret ederek, anlamın hareketli (istikrarsız) bir yapısı olduğunu öne sürmüştür.¹⁷⁴ Derrida'ya göre gösterilenin sürekli oluş halinde bulunması ve anlamın bu oluşu tam olarak kapsamaktan yoksun oluşu, bu istikrarsızlaşmayı zorunlu hale

¹⁷⁰ Sim ve Van Loon, ss. 72-73.

¹⁷¹ John L. Austin, **How to Do Things with Words**, Oxford University Press, Oxford, 1976, ss. 1-3.

¹⁷² Jaques Derrida, **Signature, Event, Context**, Northwestern University Press, Northwestern, 1988, ss. 1-20.

¹⁷³ Jaques Derrida, **Gramatoloji**, çev. İsmet Birkan, Bilge Su Yayıncılık, Ankara, 2014, s. 157.

¹⁷⁴ Madan Sarup, **Post-Yapısalcılık ve Post-Modernizm**, çev. A.Baki Güçlü, Ark Yayıncılık, Ankara, 1997, s. 57.

getirmektedir. Bu görüşüyle Derrida, bizlerin belli bir alana hapsedilemeyecek varlığın sadece bir kısmını ifade eden gösterenlerden bağımsız bir anlamın varlığını kavramayacağımızı öne sürer.¹⁷⁵ Fakat bu noktada önemli bir husus vardır. Derrida, anlam dışında bir varlığın yokluğunu öne sürmez, aksine olduğunu savunur. Ona göre varlık vardır fakat biz onun var olduğunu ancak deneyimleyebildiğimiz gösterenlerin bize sergileyebildiği kadarını bilebiliriz.¹⁷⁶ Başka bir deyişle, insanlar algılarının izin verdiği oranda bir varlığın anlamını kavrayabilirler ve ona anlam yükleyebilirler. Derrida'ya göre sorun göstergelerden bağımsız bir varlığın var olup olmadığı değil, bizim onu kavramamızın ancak göstergeler yoluyla ve onların elverdiği oranda mümkün olmasıdır.¹⁷⁷ Bu bağlamda, gösterenler de sürekli değişim halinde olan varlığı anlamlandırabilmek için sürekli bir değişime ihtiyaç duyarlar. Başka bir deyişle yapısalcıların belirttiği gibi varlığın anlamını bütüncül olarak kapsayan bir gösteren yoktur. Aksine sürekli ertelenen ve farklılaşan anlamların arasındaki boşlukların mevcudiyeti söz konusudur. Dolayısıyla, Derrida, dilsel anlamın boşlukları, yoklukları ve ertelemeleri olduğu, hiçbir zaman tek bir anlama indirgenemeyeceği gerçeğinin altını çizmektedir. Derrida, bu anlam boşluklarını ve onların yarattığı değişimi ifade etmek için de "différance" kavramını kullanır.¹⁷⁸ Derrida, bu kavramla aslında yapısalcılara karşı çok ciddi bir eleştiri de yapar. Yapısalcılara göre, yukarıda belirtildiği üzere, kelimenin öz anlamı, kelimeyi yazan veya söyleyen kişinin zihninde mevcuttur ve karışıklık ilkesi gereğince tam bir anlam bütünlüğüne sahiptir. Derrida, yapısalcılığın bu varsayımını "söz merkezilik" (logocentrism) olarak tanımlar.¹⁷⁹ Derrida'ya göre différance etkisi nedeniyle anlamın bu denli şeffaf bir mevcudiyeti mümkün değildir. Her kelime aktarım esnasında yapısalcıların savunduğu şekilde bütüncül bir şekilde aktarılamaz, aksine çok sayıda anlam kaymasına maruz kalır. Kelimeler varsayılan birincil anlamlarının dışında, kendi içlerinde daima başka anlamlardan izler taşır.¹⁸⁰ Bu bağlamda, Derrida'ya göre yapısalcıların öne sürdüğü gibi kelime ile anlam arasındaki birebir uyuşmadan ziyade bir anlam aralığının varlığından söz etmek daha doğrudur. Derrida'ya göre bu anlam aralığı hiçbir zaman kapatılamaz çünkü sürekli oluş halinde olan bir varlığın mevcudiyeti sürekli bir anlam boşluğu, Derrida'nın tabiri ile "anlam artığı"

¹⁷⁵ Mark Lilla, **Pervasız Dahiler**, çev. Ahmet Ergenç, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2006, s. 193.

¹⁷⁶ Lilla, s. 200.

¹⁷⁷ Jacques Derrida, ss. 93-95.

¹⁷⁸ Jacques Derrida, "Différance", çev. Önay Sözer, **Toplumbilim**, 1999, ss. 49-61.

¹⁷⁹ Lilla, s. 196.

¹⁸⁰ Derrida, ss.102-110.

bırakacaktır.¹⁸¹ Bu çerçevede bütüncül ve sabit bir anlamın varlığından söz etmek mümkün değildir. Aksine sürekli ertelenen, değişen, dönüşen ve bütünlükten yoksun bir anlamın varlığı söz konusudur. Derrida, bu noktada Aydınlanmacı pozitivist anlama yüklemeye çalıştığı mutlaklık ve evresellik iddialarının da varlığı ret eder. Yukarıdaki bölümlerde belirtildiği gibi Aydınlanmacı pozitivist ilerleme fikri eşliğinde insanlığa akıl dışı olan her şeyi ortadan kaldırmayı vaat etmiştir. Bu bağlamda Aydınlanma akılının ve onun varlıklara yüklediği anlamların dışında olan her anlamlandırma eylemi topyekün irrasyonel, akıl dışı ve zararlı kabul edilmiştir. Derrida, Batılı toplumların 20'inci yüzyılda tecrübe ettiği dünya savaşları, Nazizm, atom bombası, soykırımlar, çevre felaketleri ve nükleer tehditler gibi ciddi sorunlara dikkat çekerek, Aydınlanmacı aklın mutlak evreselliği düşüncesini eleştirir. Derrida'ya göre Frankfurt Okulu'nun öne sürdüğü gibi Aydınlanmacı akıl insanlığın anlamlandırma yetisini dar bir çerçeve içerisine hapsederek kendi mantığı ile çelişkili hale gelmiştir.¹⁸²

Derrida, anlamın temeli olarak da metinleri göstermiştir. Ona göre metin dışında hiçbir şeyin varolamayacağını, olsa bile bizim onu algılayamayacağımızı öne sürmüştür. Derrida'ya göre metinlerin de tıpkı onu oluşturan kelimeler gibi sabit ve donmuş anlamları yoktur. Bu nedenle onları donmuş anlamlarının varlığı kabul etmek ve o şekilde okumaya çalışmak metafiziğin ve söz merkeziliğin tuzağına düşmek demektir.¹⁸³ Derrida'ya göre her okuma özgüdür. Her okur metni anlamsal olarak yeniden kurar ama nihai ve tüm zaman ve mekanlar için geçerli bir anlamsal kuruluş yoktur. Derrida'ya göre *différance* etkisi nedeniyle bütün metinler belirsizlik içerir ve zamana ve mekana göre farklı biçimlerde okunabilir. Bunun diğer bir anlamı da bir metnin nihai, evrensel ve mutlak bir yorumunun hiçbir zaman yapılamayacağıdır. Aksine Derrida'ya göre metinlerin anlamı okumayı yapanın görüşüne göre öznel, eksiktir, o anki şartların ve okuyucunun deneyimlerinin eseridir.¹⁸⁴ Derrida, bu noktada yapı bozumu yönteminin amacını açıklar. Derrida'ya göre yapı bozumunun amacı metinlerin tutarsız (çelişkili) olabileceğinin ve başka anlamlara da gelebileceğinin ortaya çıkarılmasıdır.¹⁸⁵ Bu bağlamda, yapı bozumunun amacı metnin birçok farklı anlama gelebileceğini ortaya çıkararak onun nihai anlamının belirsizliğinin kanıtlanmasıdır. Derrida, yapı bozumunun amacının

¹⁸¹ Jacques Derrida, **Marx'ın Hayaletleri: Borç Durumu, Yas Çalışması ve Yeni Enternasyonal**, çev. Alp Tümerterkin, Ayrıntı Yayınevi, İstanbul, 2007, ss. 84-100.

¹⁸² Gülnur Acar Savran, **Özne –Yapı Gerilimi**, Kanat Kitap, İstanbul, 2006, s. 26.

¹⁸³ Derrida, s. 85.

¹⁸⁴ Derrida, ss. 90-98.

¹⁸⁵ Atakan Hatipoğlu, "Tarihsel ve Toplumsal Koşullar Açısından Postyapısalcılık: Foucault ve Derrida", **Bilim ve Ütopya**, Sayı:268, ss. 24-28.

yazarın niyetini keşfetme veya metnin gerçek anlamını bulmak çabası olmadığını belirtir. Yapı bozumuna alınan metin yazarın niyetinin dışında yeniden üretilir.¹⁸⁶ Derrida'ya göre bu okuyucu tarafından yeniden üretilmiş metnin yorumu en az yazarın kendi yorumu kadar meşrudur.¹⁸⁷ Derrida, Bu bağlamda tıpkı kelimelerin anlamının istikrarsızlaşması gibi metinlerin anlamının da istikrarsızlaştığını vurgular. Metinler de tıpkı kelimeler gibi différance etkisine tabidir. Bu nedenle onların da anlamları bütüncüllükten yoksundurlar ve boşluklar barındırırlar. Bu kapsamda, Derrida'ya göre metinlerin anlamı da tarihsel ve görecelidir. Çünkü onların anlamı da tıpkı kelimelerin anlamı gibi bir anlam aralığı içerisinde mütemadiyen süren bir değişim eylemi gösterir.¹⁸⁸ Derrida'nın metnin anlamının istikrarsızlığına yönelik en önemli çalışması Francis Fukuyama'nın tarihin sonuna yönelik yapmış olduğu öngörülere karşı eleştiridir.¹⁸⁹ Fukuyama, "Tarihin Sonu ve Son İnsan" adlı eserinde insanlık tarihinin klanlar arasından krallıklar arasına, krallıklar arasından uluslar arasına, uluslar arasından ideolojiler arasına doğru gelişen bir üstün gelme ve kabul görme mücadelesi sürecini tecrübe ettiğini ve en son ideolojiler arasındaki üstün gelme mücadelesinde liberal demokrasinin gerek faşizme gerekse sosyalizme karşı üstün geldiğini savunur.¹⁹⁰ Fukuyama, tarihin ilerlemesine neden olan gücün diyalektiksel bir şekilde çatışan bu üstün gelme ve kabul ettirme güdüsü olduğunu ileri sürer. Fukuyama'ya göre liberal demokrasi İkinci Dünya Savaşı'nda faşizme, Soğuk Savaş sonrasında da sosyalizme üstün gelerek, Hegelci bir diyalektikle mutlak hakikate ulaşmıştır.¹⁹¹ Fukuyama, Bu bağlamda tarih sona erdiğini ve liberal demokrasinin tarihin ulaştığı nihai nokta olduğunu ileri sürer.¹⁹² Fukuyama'ya göre artık bütün insanlık tartışmasız kendi selameti için en iyi olan bu nihai noktaya yani liberal demokrasiye ulaşmaya çalışmalıdır.¹⁹³ Derrida, Fukuyama'nın tarih anlayışının oldukça yanlış olduğunu öne sürer. Ona göre Fukuyama, tıpkı Aydınlamacı pozitivizm gibi, tarihe modernist gözle bakıyor ve tarihi belli bir yöne iten dinamikler arıyordu.¹⁹⁴ Derrida, onun gözünde tarihin gerçek ve insanlardan ayrı, zaman içinde belirlenebilir olaylar dizisi olarak değerlendirildiğini öne sürer.¹⁹⁵ Oysa Derrida'ya göre dilden ve anlamdan ayrı bir tarih anlayışı olamaz. Bu

¹⁸⁶ Derrida, s. 102.

¹⁸⁷ Derrida, s. 103.

¹⁸⁸ Derrida, ss.19-55.

¹⁸⁹ Woodfin ve Zarate, s. 153.

¹⁹⁰ Francis Fukuyama, **Tarihin Sonu ve Son İnsan**, çev. Zülfü Dicleli, Gün Yayıncılık, İstanbul, 1999, ss. 150-204.

¹⁹¹ Fukuyama, ss. 113-236.

¹⁹² Fukuyama, ss. 253-275.

¹⁹³ Fukuyama, ss. 283-295.

¹⁹⁴ Derrida, ss.84-94.

¹⁹⁵ Derrida, ss.123-125.

kapsamda yukarıda belirtildiği gibi dilin istikrarsız, anlamlarında karar verilemez olduğu bir oluşumda ne nihai hakikat ne de tarihin sonu söz konusu olabilir.¹⁹⁶ Zira Derrida'ya göre zaten nihai hakikat kavramı da yoktur, varsa bile bizim algılarımızın dışındadır. Dolayısıyla, nihai hakikat yerine tüm yorumların, söylemlerin ve anlatıların gerçekliğin bir parçası olmada eşit şekilde hak sahibi olma iddiası vardır.¹⁹⁷ Derrida'ya göre tarihçiler geçmişe dair bir açıklama sunar, ama bu açıklamanın kökleri içinde bulundukları zaman ve mekana bağlıdır. Bu bağlamda, onların açıklamaları olguların gerçekte nasıl olduğuna değil, onların olguları nasıl düşündüklerine yönelik bir açıklamadır.¹⁹⁸ Derrida, Fukuyama'nın determinist sonucunu bu doğrultuda değerlendirir ve yanlış olduğunu savunur. Derrida, geçmişin bizim şu anki sahip olduğumuz bilicimizin bir manifestosu olduğunu belirtir. Başka bir deyişle, Derrida'ya göre bizlerin mevcut bilinci geçmişimiz hakkındaki yorumların bir ürünüdür. Derrida geçmişle bugünün ilişkisini "eski kumaş" örneği ile açıklar. Derrida'ya göre tarih, her zaman çözülmesi ve yeniden dokunması gereken eski bir kumaştır. Dolayısıyla, eski bir çağ sona erip yeni bir çağ başladığında geçmişten kesin kopuşlar yaşanmaz. Çünkü tüm değişimlerde geçmiş, sıradan hayatların ve sıradan anlayışların dokusuna işlemiştir.¹⁹⁹ Derrida, bu kapsamda, insanlık tarihindeki hiçbir anlatının ne nihai hakikat olabileceğini ne de tamamen insanlığın bilicinden yok olacağını öne sürer. Ona göre her anlatı, olguların sonsuz anlam aralıkları içerisinde mekana ve zamana göre belli bir hakikat payı taşıyacaktı. Derrida, bu duruma örnek olarak sosyalizmi karşısında zafer kazanan liberal demokrasinin orta vade de hiç de mutlak bir cennet yaratmadığını öne sürer. Derrida, "yeryüzü ve insanlığın tarihinde şiddetin, eşitsizliğin, dışlamanın, açlığın ve ekonomik rekabet baskısının hiç bu kadar geniş kitleleri günümüzdeki kadar etkileyen boyutlara ulaşmadığını" belirterek, sosyalizmin hala içerisinde hakikat barındıran ve günümüzdeki olguları açıklayabilen yorumlar taşıdığını öne sürer.²⁰⁰

Derrida'nın anlamın istikrarsızlığına dayalı düşünce sistemi, onun siyasi görüşü hakkında önemli izler barındırır. Derrida'ya göre anlamın ucu açık ve sürekli değişim halinde oluşu hiç kimsenin ilerici veya gerici olarak nitelendirilmemesi gerçeğini ortaya çıkarır.²⁰¹ Derrida, anlamın istikrarsız olmasının anlama dayalı değerlerinde istikrarsız olmasına neden olduğunu öne sürer. Derrida'ya göre

¹⁹⁶ Derrida, ss.132-145.

¹⁹⁷ Derrida, ss.149-157.

¹⁹⁸ Derrida, ss.160-172.

¹⁹⁹ Derrida, ss.193-205.

²⁰⁰ Woodfin ve Zarate, s. 157.

²⁰¹ Lilla, s. 206.

değerlerin temelinde dil ve kültür yatmaktadır. Dil ve kültür ise toplumsal anlamlandırma eyleminin bir ürünüdür. Derrida bu noktada anlamın istikrarsız oluşu gerçeğinden dil ve kültürün de istikrarsız olacağı sonucuna varır. Derrida'ya göre dil ve kültür istikrarsız ise onların temelini oluşturduğu değerler ve bu değerlere dayalı siyasal sistemler de istikrarsızdır. Bu bağlamda Derrida, hangi siyasal sistemin diğerine göre daha tercih edilebilir olduğu sorusunun net bir cevabı olamayacağı sonucuna varır.²⁰² Derrida'ya göre her siyasal sistem onu yaşayanın, ona anlam yükleyen ve tecrübe edenin bakış açısına göre zamana ve mekana dayalı kendi içerisinde çelişkiler veya avantajlar barındırabilir.²⁰³ Derrida'nın dil, kültür ve anlam hakkındaki bu görüşlerinin sosyo-kültürel açıdan da önemli sonuçları vardır. Derrida'ya göre anlam üretimindeki göreceliğin kabulü ve hiyerarşik bir yapılanmanın ret edilmesi, aslında toplumsal farklılıkların da kabul edilmesi sonucunu getirir.²⁰⁴ Dolayısıyla Derrida, hem kimlik siyasetini felsefi olarak meşrulaştırır, hem de kültürel göreceliğin varlığını mutlaklaştırır.²⁰⁵ Derrida, bu kültürel farklılığın mutlaklığının açıklanması için yukarıda ayrıntılı olarak anlatılan Saussure'nin dil çözümlemesi ile uyumlu bir şekilde, her olgunun var olma sebebinin yalnızca başka bir olgudan farklı olması ya da başka bir olguya uyması olduğunu belirtir. Derrida'nın *différance* kavramı da zaten bu anlamın da bu şekilde farklılaşmasına dayalı bir çözümlemedir.²⁰⁶ Bu bağlamda Derrida aslında "ötekileştirmenin" de altında yatan nedene değinir. "Öteki" kavramına yüklenen anlam, "biz" kavramının da sınırlarını çizer. (Bu konuya ilerleyen bölümlerde detaylı olarak değinileceği için burada ayrıntılı olarak ele alınmayacaktır.) Fakat Derrida, Saussure'in yukarıda bahsedilen yönteminden bir konuda ayrılır. Derrida'ya göre olguların farklılıkları kesin ve sabit sınırlarla çevrili değildir. Aksine oldukça görecelidir. Derrida, belli bir kültürel sistemin başka bir kültürel sisteme göre arz ettiği farklılığın zamana, mekana ve toplumların öznel anlayışına göre sürekli bir değişim ve oluş halinde olduğunu öne sürer. Başka bir deyişle, mutlak olan sadece kültürler arasında bir farklılığın olmasıdır. Fakat bu farklılığın boyutları, içeriği ve özellikleri hiçbir zaman nihai bir hal alamaz. Çünkü farklılığın nedeni olan bireysel ve toplumsal anlamlandırma yetisi sürekli değişim halindedir ve hiçbir zaman farklı olanı tam olarak anlamlandıracak kapasitede değildir. Derrida'ya göre oluşan anlam

²⁰² Lilla, s. 210.

²⁰³ Hatipoğlu, s. 27.

²⁰⁴ Susan Hekman, **Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik**, çev. Hasan Arslan, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2010, s. 240.

²⁰⁵ Hekman, ss. 242-244.

²⁰⁶ Hekman, s. 247.

kaymaları ve boşlukları farklı olan olgunun, anlam yükleyen özne için ne olduğu veya ne olmadığı hakkındaki tanımlamanın istikrarsız bir şekil almasına neden olur.²⁰⁷ Derrida'nın yapısalcılığa karşı yaptığı eleştiri sadece onun yanlış yöntemine değildir. Derrida'ya göre bu eksik nitelendirmeye dayalı yapısalcı yöntem başta kültürel yapılar olmak üzere bütün anlama bağlı yapıların zaman içerisinde şiddet, baskı ve otoriterlik eğilimi gösteren olgular haline getirmekte, anlamı dar yapısal çerçeveye sıkıştırarak ve onun nihai olamayacağını görmezden gelerek bu oluşuma neden olmaktadır. Derrida'ya göre yapı bozumu aracılığıyla, metnin kendine özgü sınırlı yapısını göstermek, bütün toplumsal yapıları ve sistemlerin öznel bir değerlendirmenin ürünü ve göreceli olduğunu ortaya çıkarmak gereklidir. Derrida daha da ileriye giderek baskı unsuru haline gelen bu toplumsal yapıların göreceliğinin ve öznelliğinin ortaya çıkarılmasından sonra yıkılarak güncel gerçekliklere göre yeniden inşa etmek gerektiğini öne sürer. Fakat bu inşa süreci sonucu ortaya çıkan yapı da zaman içinde geçerliliğini yitirirse, Derrida aynı yapı bozumu yöntemi ile bu yapının da yıkılıp, yenisinin yapılması gerektiğini savunur.²⁰⁸

Özetle Derrida'ya göre farklılığın varlığı nihaidir. Fakat bahse konu farklılığın niteliksel olarak içeriği *différance* etkisi ve anlamın tarihselliği nedeniyle görecelidir, istikrarsızdır ve nihai değildir. Yapısalcıların öne sürdüğü gibi gerek toplumsal gerekse bireysel olsun her olgu kendisini, farklı olana yüklediği anlama göre tanımlar. Derrida da bu konuda hemfikirdir. Ama Derrida farklı olana yüklenen anlamın niteliğinin sabitliği konusunda yapısalcılardan ayrılır. Derrida'ya göre farklı olana yüklenen bu anlam hem tarihseldir, hem de *différance* etkisi nedeniyle bütünsellikten yoksundur. Başka bir deyişle, Derrida farklı olanın niteliğinin hiçbir zaman tam bir şekilde tanımlanamayacağını, bahse konu niteliğin zamana, mekana ve toplumsal anlayışa göre değişeceğini, ama bütünsellikten hep eksik kalacağını öne sürer. Yapı bozumu yönteminin en önemli amacı da farklılıklara yüklenen bu anlamın göreceliğini, eksikliğini, istikrarsızlığını ve değişimini ortaya çıkarmaktır. Fakat Derrida yapı bozumu yöntemini sadece bu amacın gerçekleştirilmesi için kullanmış, bahse konu yöntemi toplumsal sistemlerdeki hegemonya ilişkileri açıklayan bir teorik çerçevede ele almamıştır.²⁰⁹ Yapı Bozumu yönteminin iktidar kontrolündeki bilgi üretiminin hiyerarşik ve otoriter yapısının çözümlenmesi amacıyla kullanılması ise Foucault tarafından gerçekleştirilmiştir.

²⁰⁷ Hekman, ss. 249-259.

²⁰⁸ Leonard Binder, **Liberal İslam**, çev. Yusuf Kaplan, Rey Yayıncılık, Kayseri, 1996, ss. 149-150

²⁰⁹ Hekman, s. 266.

1.2.3.2. Foucault'un Eleştirel Bakış Açısı

Foucault, Derrida'nın yapı bozumu yöntemini daha çok tarih ve bilgi üretimi ile iktidar ilişkileri üzerinde yoğunlaştırmıştır. Batı düşüncesinde bilginin kaynağı olarak Britanya emprizimi ve Kıta rasyonalizmi olmak üzere iki ayrı ekol şeklinde ortaya çıktığını öne süren Foucault, kendisini Kıta rasyonalizmin bir eleştirel çözümleyicisi olarak öne sürer. Foucault, "Bilginin Arkeolojisi" adlı eserinde bir çağın normatif değerlerini, anılan çağa ait bilgi ve gerçekliğin inşa ve oluşum süreçlerine bağlayan bir yöntem sunar. Buradaki arkeoloji sözcüğü, nasıl geçmiş çağların gerçeklikleri günümüze bırakmış oldukları eserlerin keşfedilmesi ve analiz edilmesi ile ortaya çıkıyorsa, günümüzün bilgi ve gerçeklikleri de geçmişe dönük analiz edilmeleri aracılığıyla ortaya çıkarılacağını vurgulamak amacıyla Foucault tarafından bilinçli olarak kullanılmıştır. Foucault kendisini "şimdinin tarihçisi" olarak tanımlamaktadır.²¹⁰ Foucault'a göre şimdiye yani günümüze hakim olan söylem, tutum, bilgi ve gerçekliklerin altında yatan asıl nedenleri bulmak, onların göreceliğini ve yanılabilirliğini ortaya çıkarmak için onların inşa süreçlerinin geçmişe dönük analiz edilmesi gerekir.²¹¹ Foucault, tarihsel süreç içerisinde öznel ve geçici gözlemlerin, kopmaların ve şartların ürünü olan bir takım bilgi ve gerçekliklerin bulundukları çağın hakim söylemleri olarak kendi izafiliklerini gizleme, kendilerini mutlaklaştırma, edebileştirme ve tüm zamanlar için evrenselleştirme eğilimi gösterdiklerini öne sürer. Başka bir deyişle, göreceli bilgi ve gerçekliklere dayanan söylemlerin her çağda kendi meşruiyetlerini ve mutlaklıklarını kitlelere dayatmaya ve dikta etmeye çalıştıklarını belirtir.²¹² Bahse konu çağa özgü söylemler, kendilerinden yararlanan iktidar gruplarının çıkarları doğrultusunda zaman içerisinde anlamsal olarak hal değiştirir ve farklılaştırılırlar. Bu hal değişimi ve farklılaşma sürecinde, her değişim kendi çağındaki iktidar tarafından mutlaklaştırılmaya çalışılır, başka bir deyişle, söylem her çağdaki iktidarın istekleri ve çıkarlarına göre dar bir anlam kalıbuna hapsedilir ve esas gerçekliği, çıkış noktası gizlenir veya belirsizleşir.²¹³ Foucault, söylemdeki anlamın nasıl değişime uğradığını, nasıl kendi kaynağının kast ettiği anlamdan uzaklaştığını, farklılaştığını, koptuğunu, kırıldığını, değiştiğini ve dönüştüğünü mercek altına almak için çabalar ve yapı bozumu yöntemini bu süreci analiz etmek için kullanır.²¹⁴ Foucault'a göre tarih derin anlamsal kopmaların ve

²¹⁰ Michel Foucault, **Bilginin Arkeolojisi**, çev. Veli Urhan, Birey Yayıncılık, İstanbul, 1999, s. 9.

²¹¹ Foucault, **Bilginin Arkeolojisi**, ss. 10-11.

²¹² Foucault, **Bilginin Arkeolojisi**, ss. 14-15.

²¹³ Foucault, **Bilginin Arkeolojisi**, ss. 15-21.

²¹⁴ Foucault, **Bilginin Arkeolojisi**, s. 16.

dönüşümlerin yaşandığı büyük bir süreksizlikler zinciridir.²¹⁵ Foucault, bu kopuş ve dönüşümlerin ortaya çıkarılması için söylemin altında yatan asıl açıklayıcı (nedensel) değişimlerin keşfedilmesi gerektiğini, bu sürecinde ancak kavram barındıran dökümanların tarihsel olarak yeniden yorumlanması ile gerçekleştirilebileceğini öne sürer.²¹⁶ Foucault'a göre doküman geçmişte yazılan, sabit bir anlama sahip, sessiz bir bilgi veya gerçeklik değildir. Aksine doküman sürekli anlamsal kopuşlar yaşayan, değişen, dönüşen, ilk anlamından uzaklaşarak farklılaşan ve mütemadiyen “oluş” halinde olan, toplumsal kolektif anlayışa bağlı olarak kendini anlamını yenileyen fakat nihai bir mutlak anlama ulaşamayan kavramları barındıran bir metinler ve veriler bütünüdür.²¹⁷ Foucault'a göre esas sorun bu anlamsal değişim değildir, kaldı ki Foucault tarihin işleyişinin ancak bu anlamsal değişim sayesinde ilerlediğini savunur.²¹⁸ Foucault'a göre esas tarihin doğal sürecine ters düşen husus, bu izafi anlamın her çağın iktidar gruplarınca söylem ve ideoloji aracılığıyla mutlaklaştırılmaya çalışılması ve kitlelere rasyonellik ve normallik adı altında dayatılmasıdır.²¹⁹ Foucault, bu mutlaklaştırma çalışmasını “tarihin ve dökümanların anıtlaştırılması” olarak tanımlar.²²⁰ Oysa tarih ve anlam sabit mermer bir anıttan ziyade sürekli yenilenen, kopan, dönüşen ve değişen bir yapıya sahiptir. Foucault, bilginin ve gerçekliğin en önemli özelliğinin “süreksizlik” faktörü olduğunu belirtir. Bilgi, gerçeklik ve onların zihinlerdeki anlamı süreksizdir, tamamlanmamıştır, oluşum halindedir, nihayete ulaşmamıştır ve ulaşamayacaktır.²²¹ Görüldüğü üzere Foucault, tarihin zaman aşımına uğramadığı ve nesnel gerçeklikler sunduğunu öne süren pozitivist tarih anlayışına karşı eleştirel bir bakış açısı geliştirmiştir. Fakat, Foucault bu eleştirel bakış açısını tarihin ortadan kaldırılması olarak değerlendirilmemesini, aksine tarihin bir özne veya özneler topluluğunun (Bu özne topluluğu çoğu zaman iktidar yapılarından oluşur) maddi ve ideolojik tercihlerinden bağımsız bir şekilde değerlendirilemeyeceğini öne sürer. Foucault'a göre esas önemli olan tarihin, bahse konu özne veya özneler topluluğunun maddi ve ideolojik hakimiyetinden kurtarılarak, tarih yazımının altındaki gizli kalmış faktörleri açığa çıkarmak ve en önemlisi bu faktörlerin içerisine kodlanmış, sinmiş, gizlenmiş veya sızmış iktidar ilişkilerine ulaşmaktır.²²²

²¹⁵Foucault, Bilginin Arkeolojisi, s. 17.

²¹⁶ Foucault, Bilginin Arkeolojisi, ss. 102-103

²¹⁷Foucault, Bilginin Arkeolojisi, ss. 103-138.

²¹⁸Foucault, Bilginin Arkeolojisi, ss. 172-179.

²¹⁹Foucault, Bilginin Arkeolojisi, ss. 179-189.

²²⁰Foucault, Bilginin Arkeolojisi, s. 19.

²²¹Foucault, Bilginin Arkeolojisi, s. 21

²²²Foucault, Bilginin Arkeolojisi, s. 28.

Foucault'un düşüncelerinin önemli bir yorumcusu olan Munslow'da, tarihin geçmiş hakkında tarihçi adı verdiğimiz bilim adamlarının çağdaş söylemlerinin bir bütününden ibaret olduğunu belirtir. Dolayısıyla, Munslow'a göre tarih, üretilen her bilgi gibi iktidar ilişkilerinin kurulmasında ve sürdürülmesinde kullanılır. Pozitivist tarih anlayışına eleştirel yaklaşan Munslow, Foucault'u örnek alarak post-modernist ve yapı bozumcu bir tarih anlayışını benimsemektedir. Munslow'a göre tarih salt zihinsel ya da salt dilsel bir kendilik olmadığı gibi nesnel de olamaz. Geçmişten bize kalan izler vardır, fakat bu izler kendi başlarına dilsizdirler. Onları dillendiren tarihçidir. Tarihçi, fiilen var olan geçmişe ideolojik ve siyasi alt yapı aracılığıyla, iktidarın öznel söylem üretiminin bir parçası olarak, hikayeleştirme yapar, bir anlatı yani tarih yaratır. Munslow'a göre tarihçi, bu anlatıyı yaratırken de dillin ve onu kontrol eden iktidarın mutlak boyundurluğu altında nesnellikten tamamen uzak bir durumdadır.²²³ Munslow, Foucault'a katılarak, tarihin yaratılmışlığının ancak Derrida'nın bilgi ve gerçekliğin öznelliğini ortaya çıkarmak için kullandığı yapı sökümlü yöntemi ile keşfedilebileceğini öne sürer.²²⁴ Munslow, "tarihin yapı sökümlü" terimini, bu terimi icat eden Derrida'dan daha geniş bir çerçevede değerlendirir. Yukarıda ayrıntılı olarak bahsedildiği üzere Derrida, yapı sökümlü kuramını belli bir metnin anlamının, bahse konu metni oluşturan dışsal gerçekliğe bağlı kalmaksızın çözülmesi gerektiğini öne sürer. Başka bir deyişle, Derrida'ya göre yazılı metin kendisi ortaya çıkaranın niyetinden bağımsız, dilin kavramlaştırma gücüyle bağlantılı olarak birçok anlama gelebilir. Yapı sökümlü ise bu anlam değişimini ve nihai bir anlama varmanın imkansızlığını *différance* kavramı yardımıyla ortaya çıkarır. Munslow ise aynı yöntemi tarih bilimine uygular. Munslow'a göre tarih, tarihçilerin anlatımlarından ve onlara yüklediği anlamlardan başka bir şey değildir. Bu bağlamda, Munslow'a göre pozitivistin öne sürdüğü gibi doğa bilimleri ile benzer şekilde ampirik ve objektif olgulara dayalı evrensel bir tarih anlatısı yoktur. Aksine tarihçilerin geçmişi yorumladıkları bugüne özgü anlatılar zinciri vardır. Başka bir deyişle, tarih salt objektif geçmiş değildir, sadece geçmişin, günümüz dil sınırları içerisinde subjektif olarak hikayeleştirilmesidir.²²⁵ Dolayısıyla, tarih yazılan olgu kadar yazarın tercih, bilinç, dil, toplumsal değerlerine ve bu kavramları kontrol eden mevcut iktidarın söylemlerine bağlı değişken bir hikayeleştirme sürecinin ürünüdür.²²⁶ Munslow, tarihsel yazımın ve anlatımın gerçekte ne olduğuna değil

²²³ Munslow, *Tarihin Yapı Sökümü*, ss. 11-14.

²²⁴ Munslow, *Tarihin Yapı Sökümü*, s. 56.

²²⁵ Munslow, *Tarihin Yapı Sökümü*, ss. 11-18.

²²⁶ Munslow, *Tarihin Yapı Sökümü*, s. 18.

bizim ondan ne anladığımıza, onu nasıl anlamlandırdığımıza bağlı olarak bir kıymet kazandığını belirtir. Çünkü yazılı anlatı (metin), yukarıda Barthes'in "yazarın ölümü" tabiri ile bahsettiği gibi, yazarın neyi kast ettiğinden ziyade okuyucunun onu nasıl anladığına bağlı olarak toplumu etkiler. Okuyucunun nasıl anladığı ise dönemindeki dile ve hakim söylemlerine bağlıdır. Munslow'a göre dil ve söylem mütemediyen değiştiği için bir anlatının veya metnin anlamı da, Derrida'nın belirttiği gibi, yazarın niyetinden bağımsız zaman ve mekana göre değişir. Yukarıda üzerinde durulduğu üzere tarih bize izleri verir (delilleri) verir, fakat onların ne olduklarına, nasıl anlamlandırılacaklarına karar veren okurun döneminin dil ve söylemlerine bağlı kolektif anlayışı olacaktır.²²⁷

Bu bağlamda Munslow'a göre tarih, geçmişin bugünün hakim söylem, temsil ve dili ile öyküleştirmesi, geçmişin bugünün ihtiyaçları, ideolojileri ve amaçları için bazı dayatmalara maruz bırakılarak yeniden üretilmesidir. Başka bir deyişle, tarih pozitivizmin savunduğu gibi anlatıyı yapanın değerlerinden ve dilinden bağımsız gözlemlendirilebilir ve genellemeler çıkartılabilir objektif olgular zinciri değil, aksine tarihçinin bilincine ve okuyucunun anlayışına göre değişen temsiller toplamıdır. Bu durumu geçmişin farklı yazarlarca, farklı şekillerde, yine farklı dönemlerde hikayeleştirilmesi olarak da tanımlayabiliriz.²²⁸ Amerikalı tarih felsefecisi Hayden White, bu tarihin farklı şekillerde hikayeleştirilmesini "tarih ötesi" terimi ile ifade eder.²²⁹ Benzer şekilde aynı durumu tarihçi Micheal E. Hobart, "tarihin keşfedildiği kadar icat edilmiş bir edebi yapıt olduğu" iddiası ile özetlemiştir.²³⁰ Felsefeci Walter B. Gallie ise tarihte gerçekten olan olaylar ile tarihçi tarafından hikayeleştirilen anlatının arasında bir farklılaşma olacağını, aynı şekilde tarihçinin hikayeleştirdiği anlatı ile okuyucunun zamana ve mekana göre değişen anlayış kodlarına göre anlayışının da sürekli olarak farklılaşacağını belirtir.²³¹ Yukarıdaki düşüncelerin düşüncelerinin daha iyi anlaşılabilmesi için "t" tarihinde vuku bulan "x" olayının tarihsel hikayesini Şekil 1'de sunulduğu üzere ele alalım.

²²⁷ Munslow, Tarihin Yapı Sökümü, ss. 18-19.

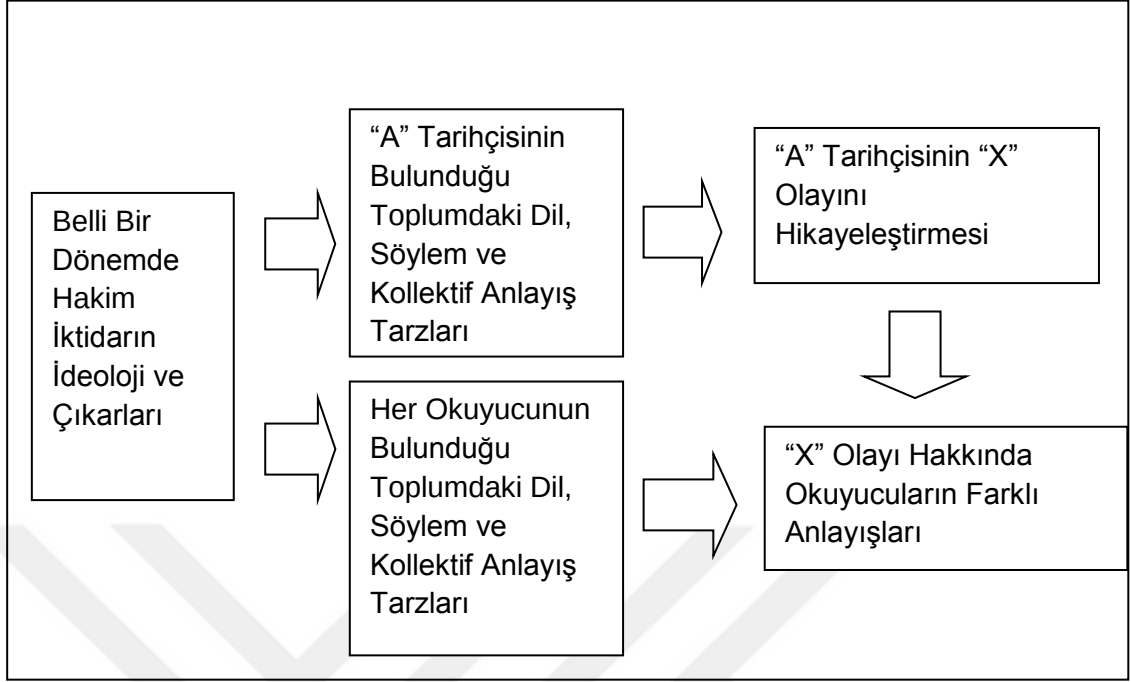
²²⁸ Munslow, Tarihin Yapı Sökümü, ss. 22-23.

²²⁹ Alun Munslow, **Discourse and Culture: The Creation of America 1870-1920**, Routledge, Londra, 1992, ss. 23-25.

²³⁰ Micheal E. Hobart, "The Paradox of Historical Constructivism", **History and Theory**, Cilt:8, No:1, 1989, ss.43-58.

²³¹ Walter B. Gallie, **Philosophy and the Historical Understanding**, Schocken Books, New York, 1988, s. 105.

Şekil 1:“t” Tarihinde Vuku Bulan “X” Olayının Hikayeleştirilmesi



Yukarıda Şekil 1’de belirtildiği gibi “X” olayı zaman ve mekana göre çok sayıda hikayeleştirmeye ve anlama sahip olabilir. Hatta nesiller geçtikçe esas vuku bulan olay unutulurken, sadece geçmişte hikayeleştirilen temsiller üzerinden anlam üretilebilir. Özetle, yapı sökümü bu anlam çokluğunu ortaya çıkarmaya ve “X” olayının farklı anlamlarının mutlaklıktan yoksun olduğunu kanıtlamaya çalışır. Bu bağlamda yapı sökümü methodunun temelinde “orada bir yerde”, “kesin ve değişmez kalıplar içerisinde”, “ampirik ve objektif” bir gerçeğin, bilginin veya anlamın olamayacağı savı yatar. Aksine çok sayıda zamana ve mekana göre değişen çok sayıda göreceli anlam, bilgi ve gerçeklikler zinciri vardır.²³²

Foucault, Derrida’ın anlam üretimi konusundaki görüşlerine katılırken, ondan bir konu da farklılaşır. Derrida, anlamın ve bilginin değişimini, farklılaşmasını ve dönüşümünü dildeki doğal bir etkileşimin parçası olan bir gelişim süreci ve toplum tarafından üretilen bir olgu olarak kabul ederken, Foucault, bahse konu anlam ve bilgi üretimini toplumun üzerinde mevcut iktidar sahiplerinin çıkarları doğrultusunda yapılarak topluma dayattığını öne sürer.²³³ Bu bağlamda, Foucault modern toplumlarda bilgi üretimini ve hakkında bilgi üretilen nesne ile bahse konu bilgiyi üreten özne (Foucault bu özneyi iktidar olarak tanımlar) arasındaki ilişkiyi ele alır. Foucault, öznenin belli bir zamanda belli bir nesneyi tanımlamak için söz konusu

²³² Munslow, *Discourse and Culture: The Creation of America 1870-1920*, ss. 68-88.

²³³ Lilla, s. 196.

nesneye özgül ve izafi bir anlam inşa ettiğini belirtir. Fakat Foucault'a göre ne bu anlamı inşa eden ifadelerin kendi içlerindeki öznel anlamları ne de nesnenin bahse konu ifadelerle inşa edilmiş anlamı sabittir. Aksine her iki anlam da sürekli oluş halinde bulunan, değişen, kopan, eklenen, parçalanın veya bütünleşen bir tarzda hareket halindedir. Foucault bu noktada belli bir zamanda bir nesne için kullanılan ifadelerin ve onların bireysel ve bütüncül anlamlarının tespit edilmesi, inşası ve birleştirilmesinin altında yatan yönlendirici güce dikkat çeker. Foucault'a göre bu güç kendi çıkarları için anlamı inşa eden veya manipüle eden, gizli kalmış iktidar yapılarından başkası değildir.²³⁴ Foucault, modern toplumlarda iktidarın Althusser'in "devletin baskı aygıtları" ve "devletin ideolojik aygıtları" olarak tasnif ettiği mekanizmadan çok daha ötesine, bireylerin bedenlerinin içerisine kadar sızan bir denetim kapasitesinden bahsetmektedir. Foucault'a göre iktidar bu denetim gücünü "söylem" üreterek gerçekleştirmektedir. Söylem ise dilin kullanılması ve çıkarlar nezdinde anlamlandırılması sayesinde üretilir.²³⁵ Foucault, iktidarın kendi söylemini kurmasından ziyade kendi çıkarlarını söylem haline getirerek iktidar olduğunu öne sürer.²³⁶ Foucault'a göre belli bir çıkar grubu bir defa iktidar olduktan sonra devletin Althusserci mekanizmalarının yardımıyla iktidarını sağlamlaştırır. Foucault, her iktidarın belli bir "ötekiler" grubu oluşturduğunu ve bu "ötekiler" karşı söylem üreterek, başka bir deyişle Gramsci'nin bahsettiği gibi ideolojik hegemonya kurarak kendi iktidarını sağlamlaştırabileceğine katılır. Fakat bu "ötekiler" grubunu Gramsci'nin aksine Marksizm'in sınıf kavramıyla sınırlandırmaz. Foucault'a göre bu "ötekiler" iktidarın ürettiği söylemlere uymayan deliler, yoksullar, suçlular ve farklı ırklar gibi iktidar tarafından "sapkın" olarak damgalandırılan ve sınıf çatışması ile ilgili olmayan kesimleri de kapsar.²³⁷ Foucault, bu "sapkın" olarak damgalanarak "öteki" haline getirilmenin altında yatan bilgi üretim sürecini de mercek altına alır. Foucault'a göre bu süreç Şekil 2'deki gibi bir süreç içerir.

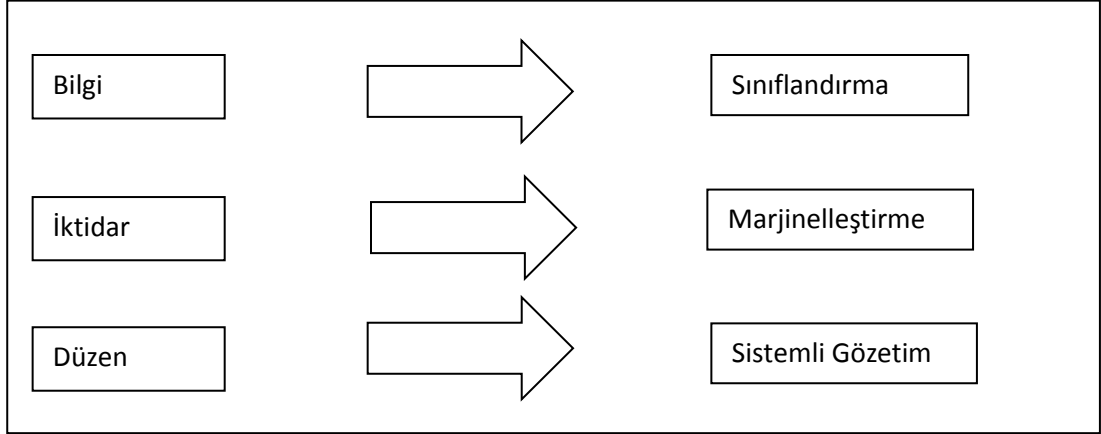
²³⁴Foucault, Bilginin Arkeolojisi, ss. 46-49.

²³⁵ Lilla, s. 162.

²³⁶ Michel Foucault, **İktidar'ın Gözü, Seçme Yazılar 4**, çev. Işık Ergüden, Ayrıntı Yayınları, Ankara, 2003, ss. 35-37.

²³⁷ Michel Foucault, **Deliliğin Tarihi**, çev. Mehmet Ali Kılınçbay, İmge Kitapevi, Ankara, 2000, ss.70-81.

Şekil 2: Foucault'un Ötekileştirme Süreci



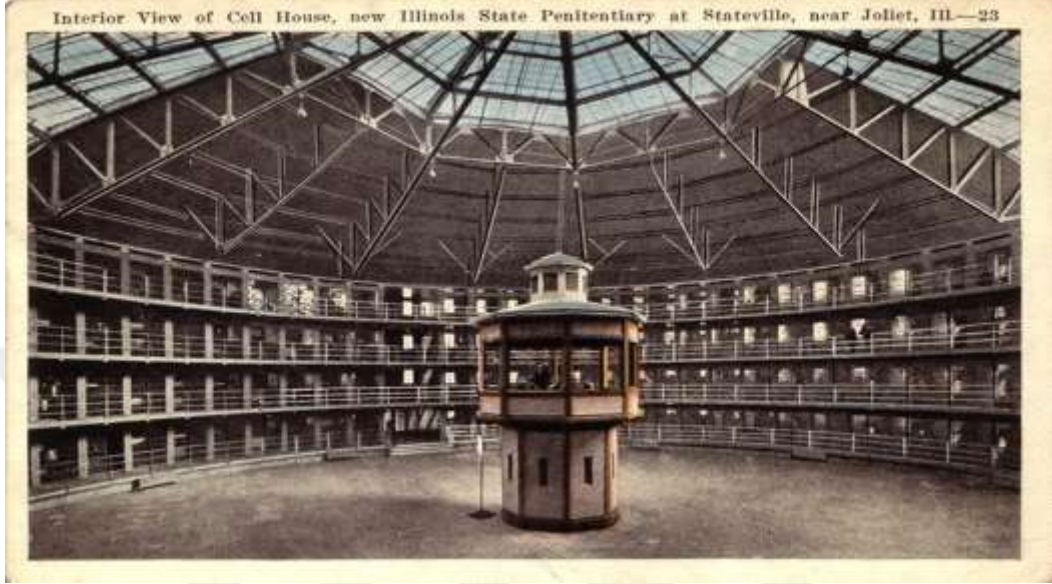
(Suart Sim ve Borin Van Loon, **Eleştirel Teori: Aydınlanmadan Postmodernizme**, çev: Akın Emre Pilgir, NTV Yayınları, İstanbul, 2010, s. 91.)

Foucault'a göre kendi çıkarları doğrultusunda bilgiyi üreten bazı gruplar kendileri dışındaki grupları nesneler halinde sınıflandırır. Bu grupların ürettiği bilgiye dayalı söylemlerde yukarıda arz edildiği gibi onların iktidar olmasına yol açar. Bir defa iktidarın ele geçirilmesinden sonra da anılan gruplar devletin bütün mekanizmalarının sayesinde diğer grupları ötekileştirir ve düzeni sağlama adı altında onları sistemli gözetim altında tutar. Başka bir deyişle, diğer grupları kendisinin nesnesi haline getiren iktidar, önce onları ötekileştirir, sonra da iktidarını sağlamlaştırmak için gözetim altında tutar. Foucault'un bu iktidar kavramı direkt devlet ve yasal kurumlardan ibaret de değildir. Aksine Foucault, iktidarı söylemler vasıtasıyla bilgi üretimini elinde tutan bir grubun hegemonyasının toplumun en ince kılcal damarlarına kadar giren, toplum tarafından bilinçli veya bilinçsiz olarak içselleştirilmiş bütünsel bir yapı olduğunu öne sürer.²³⁸ Bu bağlamda Foucault, modern devletin bu gücünü "panoptikon" benzetmesi ile anlatır. Panoptikon, Jeremy Bentham tarafından tasarlanan bir hapisane modelidir. Bu model Şekil 3'de sunulduğu gibi belli bir dairesel mimaride, ortası boş olan ve tek kişilik hücrelere bölünmüş bir yapıdır. Yapının ortasında mahkumların içersini göremediği bir kule mevcuttur. Fakat bahse konu kulenin içerisinde mahkumlara fark ettirilmeden bütün hücrelerin görülmesi mümkündür. Mahkum fiilen ne zaman gözetleneceğini bilmemekle birlikte, her an gözetlenme ihtimalinin bulunduğunu bilir. Bu sayede mahkumlar üzerinde otokontrol mekanizması kendiliğinden kurulur. Başka bir deyişle minimum çaba ile her mahkumu 24 saat gözetleyen bir gardiyan

²³⁸ Michel Foucault, **Hapishanenin Doğuşu**, çev. Mehmet Ali Kılınçbay, İmge Yayınevi, Ankara, 2000, ss. 289-331.

görevlendirilmeden, kuledeki tek bir gardiyanın varlığı aracılığıyla maksimum kontrol sağlanır. Foucault'a göre modern devlette iktidar da toplum üzerinde aynen bu şekilde bir otokontrol mekanizması kurmuştur.²³⁹

Şekil 3: Panoptikon Tarzı Hapishane Modeli



(Foucault Info, "Discipline and Punishment: Panopticism", **Repository of Texts by Michel Foucault**, <https://foucault.info/doc/documents/disciplineandpunish/foucault-disciplineandpunish-panopticism.html> (12.08.2017))

Foucault, modern toplumlardaki iktidarın devlet aracılığıyla toplumu dev bir panoptikon bir hapishaneye hapsettiğini öne sürer. Foucault'a göre modern devlet, Ortaçağ devletinin aksine görünmez fakat bireyin hayatının her anını denetleyen bir yapıdır. Bu bağlamda birey iktidarın ve onun kontrolündeki devletin kendisini her an gözetleyip, yakalayacağı tedirginliği nedeniyle aynı mahkum gibi otokontrollü bir disiplin kazanır. Foucault, bu kontrol mekanizmasının teknolojik gelişmelerin paralelinde günden güne daha etkili bir hal aldığını öne sürerek, bilimin dahi modern iktidarın bu hegemonyasına hizmet eden bir hal aldığını belirtir.²⁴⁰ Foucault, iktidarın bu hegemonyasına meşruiyet sağlamak için topluma söylemler aracılığıyla, neyin normal neyin anormal kabul edileceğini, neyin kabul edilebilir neyin kabul edilemez olduğunu, neyin suç neyin suç olmadığını dayattığını öne sürer.²⁴¹ Foucault'a göre modern iktidar aynı zamanda bireyin kimliğini, karakterini, düşüncelerini hatta tüketim tarzlarını bile ürettiği söylemler ile normalleştirdiği unsurlara uygun olacak şekilde biçimlendiren bir nevi biyoiktidar halini almıştır. İktidarın dayattığı normlara

²³⁹ Michel Foucault, Hapishanenin Doğuşu, ss. 295-302.

²⁴⁰ Michel Foucault, Hapishanenin Doğuşu, ss. 319-321.

²⁴¹ Michel Foucault, **Cinselliğin Tarihi**, çev. Hülya Tufan, Alfa Yayınları, İstanbul, 1993, s. 144.

uymayan bireyler ise ıslah edilme adı altında disipline edilmektedir. Foucault, "Deliliğin Tarihi" adlı eserinde iktidarın ürettiği ve kurguladığı etnik yapı, dil, cinsiyet, mezhep gibi normlara uymayan bireylerin nasıl damgalandığını ve cezalandırıldığını anlatmaktadır.²⁴² Foucault'a göre böylesine güçlü bir biyoiktidara sahip iktidar; okul, hapisane ve kolluk kuvveti gibi kurumları ile bireyleri kendi çıkarları doğrultusunda ürettiği kalıplara uygun bir şekilde seri olarak biçimlendirmekte, uygun bir şekilde biçimlendiremediklerini ise önce marjinalleştirmekte, sonra da Şekil 2'deki süreç tablosunda belirtildiği üzere ıslah adı altında sistematik gözetim altında tutarak cezalandırmaktadır. Bu cezalandırma eylemi tarihte görüldüğü üzere, soykırıma kadar giden bir vahşetin toplumun gözünde meşrulaştırılmış ve rasyonelleştirilmiş bir hal almasına yol açabilmektedir.²⁴³

Foucault, iktidarın olağan üstü güce ulaşarak bir biyoiktidar haline gelmesi sürecinin ana çıkış noktasını yukarıda belirtildiği üzere onun bilgi ve söylem üretimi üzerindeki hakimiyeti olarak görür. Bu bağlamda, Foucault'a göre bu sürecin tekelinin kırılması için öncelikli olarak iktidarın nesnelerin anlamı üzerindeki hakimiyetinin kırılması gereklidir. Çünkü gerek bilgi gerekse söylem üretimi esas da nesnelere belli anlamlar yükleme eyleminin bir sonucudur. Bu bağlamda icat edilmiş ve rasyonelleştirilmiş bir anlama hapsedilmiş bir nesnenin anlamının tarihselliğinin ve süreksizliğinin ortaya çıkarılması en önemli basamak olarak belirlemektedir. Foucault, tarihin ve icat edilmiş rasyonelliğin koruması altındaki bütün nesne, anlam, ifade ve kavramların iktidar tarafından dayatılan sözde sürekliliğine bir reddiye olarak ayımsız, içeriksiz, bembeyaz bir alanın yaratılmasının gerekliliğine dikkat çeker. Bu bağlamda tarihin ve belli bir nesnenin göreceli anlamının rasyonelliğinin katı korumasından kurtarılabilmesi için yapı bozumunun bir yöntem olarak önemini vurgular.²⁴⁴ Foucault bu işlemi öncelikle nesnenin anlamının üretildiği süreci yapı bozumuna uğratarak yapar. Foucault'a göre nesne yukarıda belirtildiği gibi, öznenin (Foucault'a göre bu özne iktidardır) kendi çıkar, tercih ve çekinceleri doğrultusunda tekrar tekrar biçimlendirilen, anlam yüklenen ve kendi kendinde varolmayan pasif bir varlıktır. Bu bağlamda nesnenin anlamı ve meşruiyeti ancak öznenin (iktidarın) onu olmasını istediği ölçü ve koşullarda söz konusudur. Başka bir deyişle Foucault, her öznenin veya iktidarın kendi çıkar ve tercihlerine uyumlu söylemleri aracılığıyla kendi nesnesini yarattığını vurgular. Dolayısıyla, Foucault'a göre ontolojik olarak aynı

²⁴² Michel Foucault, Deliliğin Tarihi, ss. 135-179.

²⁴³ Ebru Çoban Öztürk, **Modern Devlet, Biyoiktidar, Soykırım: Ruanda Örneği**, Adres Yayınları, Ankara, 2010, ss. 184-200.

²⁴⁴ Foucault, Bilginin Arkeolojisi, ss. 55-56.

nesne söylemlere göre değişen birçok anlama sahip olabilir. Bu kapsamda Foucault, “psikopatoloji” kavramını ve bu kavramın özneye göre değişen anlamını örnek olarak gösterir. Foucault, ne psikopatoloji tanısına dahil edilen davranış kalıplarının, ne de psikopatolojik hasta olarak kabul edilen nesneye karşı kolektif tutum, bilgi ve söylemin sürekli ve sabit sınırları bulunduğunu, aksine zamana ve coğrafyaya göre değişen göreceli, süresiz ve esnek bir sınırın varlığını öne sürer.²⁴⁵ Bu bağlamda, Foucault’a göre yukarıda söz edilen psikopatoloji kavramı, psikiyatrik söylemde bir rahatsızlık anlamına gelirken, hukuki söylemde ceza indirim ve muhafiyeti, dini söylemde ise maneviyat ihtiyacı anlamına gelir. Benzer şekilde aynı psikopatoloji, dini söylemin hakim olduğu Ortaçağ’da ve pozitivist bilimciliğin hakim olduğu modern çağda birbirinden farklı tutumları beraberinde getiren bir olgu olarak karşımıza çıkar.

²⁴⁶ Başka bir deyişle Foucault, “normallik” ile “anormallik” kavramları arasında zaman ve coğrafyadan bağımsız, sürekli, sabit bir sınırın söz konusu olmadığını, aksine her iki kavramın anlamsal karşılığının sınırlarının değişken ve geçişken olduğunu öne sürer. Foucault’a göre bu sınırları aile yapısı, sosyal çevre, dini görüşler gibi siyasi, toplumsal ve ekonomik unsurlar çizer. Bu unsurlar da toplumdaki mevcut iktidar gruplarının kontrol ve tekeli doğrultusunda kendilerini biçimlendirirler.²⁴⁷ Fakat Foucault, mevcut iktidar gruplarının kontrol ve tekeli doğrultusunda üretilen söylemin ve bu söylem doğrultusunda çizilen bu sınırların göreceliğinin, yine yukarıda belirtildiği gibi, toplumu oluşturan bireyler tarafından açıkça fark edilemediğini, sorgulanmadığını ve olağan evrensel gerçeklermiş gibi kabul edildiğini öne sürer. İşte bu noktada Foucault, bu sınırları oluşturan söylemlerin, teker teker göreceliğini çıkararak, toplumdaki gizli kalmış bir gerçekliğin, iktidarın bilgi ve söylem üretimi üzerindeki hakimiyetinin ortaya çıkarılmasının sağlanması, “normal” ve “anormal” olanın göreceliğinin keşfedilmesi ve her şeyden önemlisi her zaman ve her yerde geçerli tek bir gerçekliğin olmadığının kanıtlanması için geçmişe ve coğrafyaya yönelik bir yapı bozumu yönteminin toplumsal hayatı kontrol eden bütün söylemlere uygulanması gerektiğini savunur.²⁴⁸

Foucault’un fikirlerinden yola çıkaran Umberto Eco, iktidar’ın çıkarları ve söylem arasındaki ilişkinin topluma gizlenmiş kodlar halindeki verilmesine ilişkin önemli bir tespitte bulunur. Eco’nun bu tespiti iktidar, söylem ve kavramlar arasındaki ilişkinin yapı bozumuna uğratılması sürecinde önemli bir yöntem olarak

²⁴⁵ Michel Foucault, *Deliliğin Tarihi*, ss. 23-45; Foucault, *Bilginin Arkeolojisi*, ss. 56-58.

²⁴⁶ Michel Foucault, *Deliliğin Tarihi*, ss. 54-66.

²⁴⁷ Foucault, *Bilginin Arkeolojisi*, ss. 56-69.

²⁴⁸ Foucault, *Bilginin Arkeolojisi*, ss. 251-269.

kullanılabilir. Eco, kavramlar arası bağımlılığın ve alakadarlığın açık bir benzerlik olmasa da mevcut olabileceğini savunur ve bu düşüncesini Wittgenstein'nin “oyun” kavramı ile Foucault'un toplumsal yapıya uyguladığı yapı bozumu yöntemini uzlaştırarak gerçekleştirir. Oyun kavramı, Wittgenstein'a göre kavramlar arasında görünmeyen bazı “aile benzerliklerini” gösterir.²⁴⁹ Wittgenstein'in oyun kavramı Tablo 1'de sunulan dört öbekli yapı ile sunulur.

Tablo 1: Wittgenstein'in Oyun Kavramı

1	2	3	4
abc	bcd	cde	def

(Umberto Eco, “Ur-Faşizm ya da Sonsuz Faşizm”, **Faşizm İrkçılık Ayrımcılık Yazıları**, ed. ve çev. Sibel Özbudun ve Temel Demirel, Ütopya Yayınları, Ankara, 2016, s. 177.)

Yukarıdaki Tablo 1' de 1'inci Öbek ile 2'inci Öbek benzeşir. Çünkü her iki öbekte de ortak iki eleman vardır. 2'inci öbek aynı şekilde 3'üncü öbek ile, 3'üncü öbek ise 4'üncü öbek ile benzeşir. Çünkü yine hepsinin en az iki ortak elemanı vardır. Wittgenstein'a göre 1'inci öbek ile 4'üncü öbek arasında hiçbir ortak eleman olmasa da sıralı benzerlikten dolayı dolaylı bir nedensellik bağlantısı vardır. 1'inci ve 4'üncü öbeklerin, 2'inci ve 3'üncü öbekler yan yana verilmeden sunulması aralarındaki anlamsal bağlantının görülememesi ve fark edilmemesi sonucunu ortaya çıkarabilir. Wittgenstein, bu dolaylı nedensellik bağlantısını dildeki sözcük yapılarının gizli kalmış sıralı ilişkisini açığa çıkarmak için kullanmıştır.²⁵⁰ Başka bir deyişle Wittgenstein, dildeki sözcük yapılarını geçmişe yönelik bir yapı bozumuna uğratarak sözcükler arasındaki görünmeyen nedensellikleri ortaya çıkarmayı öne sürmüştür. Eco, Wittgenstein'nın dil yapılarının çözümlenmesi için kullandığı bu yöntemin toplum bilimlerine de uygulanabileceğini öne sürerek, ırkçılık ve faşizm örneklerini vermiştir. Eco'ya göre açıkça ırkçılık ve faşizm bağlantılı olmayan uygulama, düşünce ve söylemlerin geçmişe yönelik yapı bozumuna uğratıldıklarında temelde ırkçılık ve faşizm olgularını barındırabilecekleri gerçeğinin ortaya çıkarılabileceğini öne sürer. Başka bir deyişle Eco, mevcut uygulama, düşünce ve söylemlerin tersten giden bir anlam zincirinin bir sonucu olabileceklerinin, ırkçılık ve faşizmin başlangıçtaki anlamlarından türeyerek, onlara tam olarak benzemeyen

²⁴⁹ Umberto Eco, “Ur-Faşizm ya da Sonsuz Faşizm”, **Faşizm İrkçılık Ayrımcılık Yazıları**, ed. Sibel Özbudun ve Temel Demirel, Ütopya Yayınları, Ankara, 2016, s. 176.

²⁵⁰ Lois Shawver, “ What Postmodernism Can Do for Psychoanalysis. A Guide to the Postmodern Vision”, **The American Journal of Psychoanalysis**, 1996, Cilt:56, No: 4, ss. 371-394; Eco, s. 177.

fakat onlarla nedensel bağlantılarının mevcudiyetinin olanaklılığından bahseder.²⁵¹ Eco'ya göre düş kırıklığı içinde, gelecekte endişeli ve sosyal, ekonomik ve siyasi tehdit algısının yüksek olduğu bir orta sınıfın varlığı, bu ırkçılık ve faşizm temelli gizlenmiş, kodlanmış ve dönüştürülmüş söylem, düşünce ve uygulamaların geçerlilik kazanması için elverişli bir ortam yaratır. Moral seviyesi düşen toplum, Eco'ya göre, bu gizli bağlantıları sorgulama kapasitesinden de yoksun olacaktır.²⁵²

Foucault'un yukarıda değinilen yapı bozumu yöntemi ve onun kültürel alandaki uygulaması Ali Şeriati,²⁵³ Fazlurrahman²⁵⁴ ve Muhammed Arkoun²⁵⁵ gibi 20'inci Yüzyıl İslam düşünürlerini de etkilemiştir. Anılan düşünürlerce Kuran ve diğer İslami metinlerin anlamlarının değişimi, tarihselliği ve göreceliği konusunda yapı bozumu yönteminin dolaylı olarak benimsendiği söylenebilir. Özellikle Fazlurrahman'ın "Kuran'ın tarihselliği"²⁵⁶ ve Arkoun'un "halkların Kuran'ı"²⁵⁷ kavramlarında yapı bozumcu analizin etkisi açık olarak görülebilmektedir. Yapı bozumu yöntemi hakkında gerekli teorik bilginin verilmesinden sonra bahse konu tekniğin neden İslamofobinin analizinde araştırma yöntemi olarak seçildiğinin üzerinde durulmasının yerinde olacaktır.

1.2.4. İslamofobi ve Ötekileştirme Kavramlarının Tanımlanması ile Yapı bozumu yönteminin Araştırma Yöntemi Olarak Seçilmesinin Nedeni

Giriş bölümünde belirtildiği gibi bu çalışmada İslam olgusunun Avrupa toplumundaki anlamının, imgesinin ve içeriğinin tarihsel süreç içerisinde geçirdiği değişimlerin ortaya çıkarılması hedeflenmektedir. Bu değişimin ortaya çıkarılması ile günümüzdeki Avrupa toplumunda tehlikeli boyutlara ulaşmakta olan İslamofobi gerçeğinin altında yatan nedenlerin bulunması amaçlanmaktadır. Bu nedenle öncelikli olarak İslamofobi ve ötekileştirme kavramlarının tanımlarının yapılmasının, akabinde de bahse konu kavramların altında yatan nedensel zincirin bulunmasında yapı bozumu yönteminin niçin araştırma yöntemi olarak seçildiği üzerinde durulmasının yerinde olacaktır.

²⁵¹ Eco, s. 178.

²⁵² Eco, ss. 178-179.

²⁵³ Ali Şeriati, **Öze Dönüş**, Fecr Yayınları, Ankara, 2016, s. 40.

²⁵⁴ Fazlur Rahman, **Islamic Methodology in History**, Islamic Research Institute, Islamabad, 1995, ss. 10-30.

²⁵⁵ Muhammed Arkoun, **İslam Üzerine Düşünceler**, çev. Hakan Yücel, Metis Yayınevi, İstanbul, 1999, ss. 19-20

²⁵⁶ Hayrettin Karaman, **İslami Araştırmalar: Tefsirde Eski-Yeni Tartışması, Kur'an'ı Kerim, Tarihselcilik ve Hermenötik**, Yeni Ümit Kitaplığı, İzmir, 2003, ss. 30, 314-320.

²⁵⁷ Mohammed Arkoun, "Rethinking Islam Today", **American Academy of Political and Social Sciences**, Cilt: 588, ss.18-19.

1.2.4.1. İslamofobi ve Ötekileştirme Kavramları

Etimolojik anlam bakımından “İslam korkusu” olarak tanımlanabilecek İslamofobinin, tam olarak nerede, kim tarafından ve hangi amaç ile ortaya atıldığı kesin olarak bilinmemekle birlikte 1920’lerde daha sonra 1970’lerde Fransızca bazı eserlerde “İslamophobir” sözcüğünün kullanıldığı görülmektedir.²⁵⁸ Fakat söz konusu İslamofobi kavramı resmi olarak ilk defa 1997 yılında Birleşik Krallık’ta, Runnymede Trust adlı bir araştırma kurumunun “Islamofobia: A Challenge for Us All” adlı raporunda tanımlanmıştır. Bu kurum İslamofobiyi “Müslümanlara olumsuz ve aşağılayıcı kalıplaşmış yargılar ve inançlar atfeden bir dizi görüşün daha da kötüleştirdiği İslam ve Müslümanlara karşı duyulan korku ve nefret” olarak tanımlamıştır.²⁵⁹ Bahse konu rapora göre; İslamofobi, Müslümanları dini kimlikleri nedeniyle sosyal, kamusal ve ekonomik hayattan dışlama, Müslümanlara karşı nefret suçu ve aşağılama şeklinde icra edilen ayrımcılık ve İslam dininin Batı’nın ortak değer ve yargılarına uymadığı, Batı’nın kültürel ve dini yapılarından aşağı olduğu ve İslam’ın bir inanç ve maneviyat kaynağı olmaktan ziyade vahşi ve geri kalmış bir siyasi ideoloji olduğu şeklindeki algının yayılması şeklinde vuku bulmaktadır.²⁶⁰ Aynı rapor İslamofobi’nin “Müslümanlara karşı dışlama ve ayrımcılıkla sonuçlanan temelsiz bir öğrenme ve hoşlanmama içeren dünya görüşünün bir sonucu” olduğunu belirtmiştir.²⁶¹ Merkezi Viyana’da bulunan Avrupa İrkçılık ve Yabancı Düşmanlığı İzleme Merkezi’nin (EUMC-European Monitoring Center on Racism and Xenophobia) 2015 yılında yayınladığı “İslamofobi Raporu”nda İslamofobiyi “Müslüman karşıtı ırkçılık” olarak tanımlarken, teriminin çok geniş çaplı eylemler bütününe kapsadığı belirtmiştir. Raporda “İslamofobi’nin, toplumda mevcut belli bir söz sahibi kesimin politik, sosyal ve ekonomik güçlerini arttırmak, korumak veya yaymak için toplumda icat edilmiş günah keçisi (scapegoat) bir grup belirlemelerinin ve bu günah keçisi grubun “biz” olarak tanımlanan kesimin haklarından/kaynaklarından/içeriğinden dışlamalarının bir sonucu olduğu belirtilmektedir.”²⁶² Yine aynı raporda, “İslamofobi’nin belli negatif önyargıların bütün Müslümanlara genellenmesi ve bahse konu genellemelerin Müslüman kimliğinin

²⁵⁸ Mehmet Ali Kirman, “İslamofobi’nin Kökenleri: Batılı Mı Doğulu Mu?”, **İslami Araştırmalar Dergisi**, 2010, Cilt 21, Sayı. 1. s.11.

²⁵⁹ Runnymede Trust Raporu, “Islamofobia: A Challenge for Us All”, **Runnymede Trust** <http://www.runnymedetrust.org/uploads/publications/pdfs/islamophobia.pdf> (15.08.2017)

²⁶⁰ John L. Esposito ve İbrahim Kalın, **İslamofobi: 21’inci Yüzyılda Çoğulculuk**, çev. İsmail Eriş, İnsan Yayınları, İstanbul, 2015, s. 19.

²⁶¹ Esposito ve Kalın, s. 47.

²⁶² EUMC Islamofobia Report, “What’s Islamofobia ?”, **European Monitoring Center on Racism and Xenophobia**, 2015, s.7.

<http://www.islamophobiaeurope.com/reports/2015/en/INTRODUCTION.pdf> (15.08.2017)

değişmez ve sabit bir parçası olarak kabul edilmesi” şeklinde icra edildiği vurgulanmaktadır. Rapor ayrıca İslamofobinin, Müslümanların gerçekte ne olduğundan ziyade Avrupa toplumlarında ne olarak görünmeleri gerektiğini kurgulayan eylemlerin bir ürünü olduğunu da belirtir.²⁶³ İslam Konferansı Örgütü’nün (Organization of Islamic Cooperation) 2014 yılında yayımladığı İslamofobi Raporunda, İslamofobi, “İslam ve Müslümanlara yönelik korku, güvensizlik ve nefret duyguları ile motive edilen bir çeşit modern çağ ırkçılığı ve yabancı düşmanlığı (zenofobi) olarak tanımlanmıştır.²⁶⁴ Aynı raporda İslamofobinin her ırkçılık gibi hoşgörüsüzlük, ayrımcılık, adil olmayan muamele, önyargılar, nefret ve düşmanlık içeren kamusal söylemler aracılığıyla icra edildiği belirtilirken, İslamofobinin klasik ırkçılıktan farkının da bir dine ve onun takipçilerine bütünsel olarak yönelmesi olduğu vurgulanmıştır.²⁶⁵ Yine İslam Konferansı Örgütü’nün Batı’da vuku bulan İslam karşıtı eylemler nedeniyle 2017 yılında güncellediği İslamofobi Raporu’nda İslamofobi, “birbirini takip eden bir dönüşüm içerisinde korku, nefret ve öfke basmaklarından oluşan bir fenomen” olarak tanımlanmıştır.²⁶⁶ Bahse konu raporda birinci basamak olarak belirtilen korku İslamofobinin ana nedeni olarak tanımlanmıştır. Bu kapsamda “korku”, İslam’a ve onu temsil eden cami, Müslüman kimliği, Kuran, minare hatta Müslümanların günlük hayattaki alışkanlıkları gibi olgulara karşı duyulan irrasyonel bir tehdit algısının ortaya çıkmasıdır. İkinci basamak olan “nefret” ise yukarıda belirtilen korku nedeniyle İslam ve Müslümanlara yönelik medya, iş hayatı ve kamusal alanda yapılan ayrımcılık ve dışlamayı ifade eder. Üçüncü basamak olan “öfke” ise yine yukarıda arz edilen korku ve nefret nedeniyle İslam ve Müslümanlara karşı yapılan cami ve işyerlerini yağmalama, Müslümanların yaşadığı konutlara saldırma gibi şiddet eylemlerini içerir. İslam Konferansı Örgütü’ne göre günümüzde İslamofobi, sadece siyasi, sosyal ve ekonomik yönden değil aynı zamanda psikolojik olarak da insan haklarına karşı ciddi bir tehdit olarak ortaya çıkmaktadır.²⁶⁷

²⁶³ EUMC Islamophobia Report, s. 7-8.

²⁶⁴ İslam Konferansı Örgütü 41’inci Konseyi 7’inci İzleme Raporu, “Report of Islamophobia”, **İslam Konferansı Örgütü**, http://www.oic-oci.org/upload/islamophobia/2014/en/reports/islamophoba_7th_report_2014.pdf (16.08.2017)

²⁶⁵ İslam Konferansı Örgütü 41’inci Konseyi 7’inci İzleme Raporu, “Report of Islamophobia”, **İslam Konferansı Örgütü**, s.10. http://www.oic-oci.org/upload/islamophobia/2014/en/reports/islamophoba_7th_report_2014.pdf (16.08.2017)

²⁶⁶ İslam Konferansı Örgütü 44’üncü Konseyi 10’uncu İzleme Raporu, “Report of Islamophobia”, **İslam Konferansı Örgütü**, s.5.

http://www.oic-oci.org/upload/islamophobia/2017/10th_islamophobia_rep_en.pdf (16.08.2017)

²⁶⁷ İslam Konferansı Örgütü 44’üncü Konseyi 10’uncu İzleme Raporu, “Report of Islamophobia”, **İslam Konferansı Örgütü**, ss.5-6.

Avrupa konseyi tarafından 2004 yılında ise Budapeşte’de yayınlanan “İslamofobi ve Gençlik Üzerine Etkileri” adlı raporda İslamofobi hakkında “İslam’a, Müslümanlara ve onlarla ilgili durumlara karşı duygu ya da önyargılı görüştür. İster ırkçılık ve ayrımcılığın günlük formları halinde olsun, ister daha saldırgan bir şekilde olsun, İslamofobi insan haklarının ihlali ve toplumsal birliğe bir tehdit olarak algılanmaya başlanmıştır” yorumu yapılmıştır.²⁶⁸ 2005 yılında yapılan Kordoba Konferansı’nda ise Avrupa Güvenlik ve İşbirliği Teşkilatı (AGİT) üye devletlerince Antisemitizm, zenofobi ve Müslüman karşıtlığı, ırkçılığın bütün çeşitleri ile birlikte kınanmış,²⁶⁹ 2007 Varşova Konferansı’nda da A.G.İ.T tarafından hem Antisemitizm hem de İslamofobi bir ırkçılık çeşidi olarak kabul edilmiştir.²⁷⁰ Birleşmiş Milletlerin 2001 yılında Güney Afrika Cumhuriyeti’nin Durban şehrinde İkinci Dünya Savaşı’ndan sonra Birleşmiş Milletler seviyesinde yapılan ilk ırkçılık, zenofobi ve hoşgörüsüzlük hakkındaki konferansta, İslamofobi ilk defa uluslararası düzeyde Antisemitizm gibi bir ırkçılık çeşidi olarak tanımlanmış ve nefret suçu olarak değerlendirilmesi gerektiği vurgulanmıştır.²⁷¹ Yine Birleşmiş Milletler İnsan Hakları Konseyi’nin 21 Ağustos 2007 tarihinde yaptığı toplantı sonucu yayınlanan Durban Deklarasyonu’nda aldığı A/HRC/6/ numaralı kararla, İslamofobi tekrardan Antisemitizm gibi bir nefret ve ırkçılık suçu olarak tanımlanmıştır.²⁷² Bahse konu deklarasyonda İslamofobi, “İslam ve Müslümanlara karşı gösterilen temelsiz korku ve düşmanlık” olarak tanımlanırken, söz konusu düşmanlığın “Müslümanların, bireysel veya kitlesel olarak, ayrımcılığa uğramalarına, önyargılı olarak değerlendirilmelerine ve kamusal, sosyal ve politik alanda dışlanmalarına” neden olduğu belirtilmiştir. Aynı deklarasyonda, bu dışlanma ve ayrımcılığın son yıllarda çok ciddi boyutlara ulaştığı vurgulanırken, İslamofobinin de tıpkı Antisemitizm gibi

http://www.oic-oci.org/upload/islamophobia/2017/10th_islamophobia_rep_en.pdf (16.08.2017)

²⁶⁸ Ingrid Ramberg, “İslamofobia and Its Consequences on Young People”, **European Commission Report of 2004**,

<https://rm.coe.int/16807037e1> (16.08.2017)

²⁶⁹ Avrupa Güvenlik ve İşbirliği Teşkilatı Kordoba Deklarasyonu, “OSCE Cordoba Conference on Anti-semitism and on the Other Forms of Intolerance 8-9 June 2005”, **Avrupa Güvenlik ve İşbirliği Teşkilatı**,

<http://www.osce.org/cio/15466?download=true> (16.08.2017)

²⁷⁰ Avrupa Güvenlik ve İşbirliği Teşkilatı Varşova Deklarasyonu, “Statement on Behalf of the Roma Civic Alliance”, **Avrupa Güvenlik ve İşbirliği Teşkilatı**,

<http://www.osce.org/odihr/27289?download=true> (16.08.2017)

²⁷¹ Esther Webman, “Discourses on the Antisemitism and Islamophobia in Arab Media”, **European Societies**, Cilt: 14, No: 2, 2012, s. 225.

²⁷² United Nations Human Rights Council, **Report of the Special Rapporteur on Contemporary Forms of Racism, Racial Discrimination, Xenophobia and Related Intolerance, Doudou Diène, on the Manifestations of Defamation of Religions and in Particular on the Serious Implications of Islamophobia on the Enjoyment of all Rights**, United Nations General Assembly Human Rights Council Documental Archives,

<http://www.oicun.org/uploads/files/articles/UNHRC-rep.pdf> (16.08.2017)

entelektüel, sosyal, politik ve ekonomik alanlarda mücadele edinilmesi gerekli bir ırkçılık çeşidi olduğu belirtilmiştir.²⁷³ Merkezi Brüksel’de bulunan Irkçılıkla Mücadele ve Fırsat Eşitliği Merkezi (CECLR) ise İslamofobiye “nefret ile motive edilerek, toplumsal, coğrafi, tarihi ve kültürel düzeyde gerçekte çoğul bir yapıda olduğu halde, İslam’ı kötücül bir öze indirgeyen, İslam’ın bu çoğulcu yapısına rağmen İslam’ı, terörist ve köktenci gibi tek bir kalıba sokan, din ve kültür arasındaki farkı yok sayan önyargılar ve olumsuz yaftalamalardan oluşan düşünceler ve eylemler bütünü olarak tanımlar.²⁷⁴ Irkçılık aleyhtarı, Avrupa Halklar Arası Dostluk Hareketi (MRAP) de İslamofobi kavramını, “Müslümanların kimliksel değerlerine karşı kalıplaşmış önyargılar nedeniyle yapılan her türlü hakaret, dışlama, ayrımcılık ve şiddet olaylarını kapsayan bir ırkçılık çeşidi” olarak belirtir.²⁷⁵

Kalın ise İslamofobiye, “bir din olarak İslam’a ve bir topluluk olarak Müslümanlara karşı beslenen korku, ön yargı ve nefret olarak tanımlarken”, onun “klasik ırkçılıktan hiçbir farkının olmadığını hatta ondan daha kapsamlı ve tehlikeli” olduğunu belirtir. Kalın, klasik ırkçılığın bir etnisite temelli bir ayrımcılığı ifade ederken, “İslamofobinin aynı anda dini, etnik ve kültürel ırkçılığı ve ayrımcılığı bir araya getirdiğini” savunur.²⁷⁶ Kalın’a göre İslamofobi sadece hem dini hem de etnik ve kültürel nefreti ve gayr-i insanileştirmeyi kapsayan Antisemitizm ile aynı şartlarda değerlendirilebilir.²⁷⁷ Kaya ise İslamofobiye “karanlıktan veya yükseklikten korkmak gibi doğal bir korku olarak değil, ancak öteki olan İslam’a karşı üretilmiş ve ideolojik nitelikli bir korku” olduğunu belirtir.²⁷⁸ James Carr ise Foucault’un görüşlerine atıfta bulunarak, ırkçılığı önceleri biyolojik farklılıklar nedeniyle belli bir toplumsal grubun ayrımcılığa ve dışlanmaya maruz kalmasının rasyonelleşmesi ve normalleştirilmesi eylemi olarak tanımlanırken, bilimsel gelişmelerin bütün insanların biyolojik olarak aynı olduğunun kanıtlanmasından dolayı çağımızda biyolojik faktörlerden ziyade

²⁷³ United Nations Human Rights Council, **Report of the Special Rapporteur on Contemporary Forms of Racism, Racial Discrimination, Xenophobia and Related Intolerance, Doudou Diène, on the Manifestations of Defamation of Religions and in Particular on the Serious Implications of Islamophobia on the Enjoyment of all Rights**, United Nations General Assembly Human Rights Council Documental Archives, <http://www.oicun.org/uploads/files/articles/UNHRC-rep.pdf> (16.08.2017)s. 8.

²⁷⁴ Irkçılıkla Mücadele ve Fırsat Eşitliği Merkezi (CECLR), Lexique Respect Mutuel “Islamophobie”, **CECLR**,

<http://www.antiracisme.be/Lexique-Respect-Mutuel-rep.pdf>. (16.08.2017)

²⁷⁵ Avrupa Halklar Arası Dostluk Hareketi, Racisme and Anti-Muslim Movement, **MRAP**, <http://www.Mrap.contreislam.org/files/articles/rep.pdf>. (16.08.2017)

²⁷⁶ Kalın, Ben, Öteki ve Ötesi, s. 47.

²⁷⁷ Kalın, Ben, Öteki ve Ötesi, s. 48.

²⁷⁸ Ayhan Kaya, **İslam, Göç ve Entegrasyon: Güvenikleştirme Çağı**, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2016, s. 228.

kültürel değerlere dayanan bir tarzda tanımlanmaya başlandığını belirtir.²⁷⁹ Carr'a göre kültürel ırkçılık; din, dil, etnise gibi kültürel farklılıkların temel alındığı ve homojen bir dominant kültür dışında kalan diğer grupların dışlanmasının rasyonelleştirildiği bir olgudur. Bu bağlamda Carr, İslamofobinin, Avrupa'nın homojen kültür yapısına uymadığı gerekçesiyle belli gruplarca İslam'ın ötekileştirilmesinin ve dışlanmasının diğer bir adı olduğunu belirtir. Dolayısıyla Carr, İslamofobiye modern çağın kültürel ırkçılığı olarak tanımlar. Carr'ın diğer dikkat çektiği bir nokta da Avrupa'daki Müslümanların ırklaştırılmaya tabi tutularak tek tip olumsuz bir kimlik yapısı içerisine, yanlış genellemelerle hapsedilmeye çalışılması olayıdır. Carr'a göre bir din olarak İslam, Avrupa'da İslamofobik söylemi üretenlerce bir siyasi, kültürel ve sosyal olarak homojenleştirilmiş Avrupa karşıtı bir ideoloji halinde inşa edilmekte ve bütün Müslümanlar ayırım gözetmeksizin bu ideolojinin içerisine hapsedilmektedir. Carr, bu inşa sürecinin Avrupa'nın geçmişte Antisemitizm tecrübesinde sergilediği, Anti-semitistlerce Yahudiliğin bir dinden ziyade bir ırk, her şeyi kapsayan bir kimlik ve ideoloji haline getirilmesi sürecine benzetir.²⁸⁰ Ali Rattansi, bu süreci giyim tarzı, din, dil ve yaşam tarzı gibi kültürel özelliklerin etnik temelde ırklaştırılması dayalı bir kültürel ırkçılık olarak tanımlarken,²⁸¹ Wieviorka, bu kültürel ırkçılık tanımına, belli bir gruba ait kültürel özelliklerin sanki genetik ve biyolojik özelliklermiş gibi anılan grubun, sosyal, siyasi ve ekonomik hayattan dışlanması için söylemler aracılığıyla mutlaklaştırılması kavramını ekler.²⁸² Bu bağlamda Wieviorka, Avrupa'da Müslüman kimliğinin bazı irrasyonel, genetik, doğal ve değişmez özelliklere sahip kurgulanmış bir yapı içerisine hapsedilerek, Müslümanların kültürel ırkçılığa maruz bırakıldığını öne sürer. Wieviorka'ya göre günümüzdeki İslamofobi bu ırkçılığın kültürel bir zemine çekilmesinin bir sonucudur.²⁸³ Kalın'da Wieviorka ile benzer bir görüş öne sürer. Kalın'a göre

“20. yüzyıl biyolojik ırkçılık tarihiydi. Yani insanların kafa taslarının ölçüldüğü, biyoloji verilerine göre tasnif edildiği, ‘üstün ırk, geri ırk’ diye bir takım hiyerarşik sınıflamaların yapıldığı bir yüzyıldı. Tabi büyük bedeller ödendikten sonra bunun yerini 21. yüzyılda, özellikle 1950’lerde, 1960’larda bunun yerini etnik ve kültürel ırkçılık aldı. Yani artık kafatası ırkçılığından giderek biraz daha yumuşatılmış ama özünde gene ırkçılığa kapı aralayan, kültürel

²⁷⁹ James Carr, “Regulating Islamofobia: The Need for Collecting Dissaggregated Data on Racism in Ireland”, *Journal of Muslim Minority Affairs*, Cilt: 31, No: 4, 2011, s. 576.

²⁸⁰ Carr, ss. 577-588.

²⁸¹ Ali Rattansi, *Racism: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford, 2007, s. 104.

²⁸² Michel Wieviorka, “Essentialism Versus Hybridity, Negotiating Difference : Is It so Difficult to be Anti-Racist?”, *Debating Cultural Hybridity: Multi-cultural Identities and Politics of Racism*, ed. Tariq Modood ve Philip Werbner, Zed Books, Londra, 1997, ss. 141-142.

²⁸³ Wieviorka, s. 142.

hierarchyleri esas alan ırkçılık türleri geldi. Doğu kültürü, Batı kültürü, Pakistan kültürü, Afganistan kültürü, Çin kültürü diye. Irk dilini terk ettik ama artık etnisite üzerinden kültürler üzerinden üretilen bir takım ırkçılık türleri karşımıza çıktı.²⁸⁴

Yukarıda arz edilen pasajda belirtildiği gibi Kalın, ırkçılığın artık 19'uncu yüzyılda hakim biyolojik temelli bir yaklaşımdan günümüzde kültür temelli bir yaklaşıma geçtiğini, artık kültürün modern çağda geçmişin biyolojik temelli ırkçılığında olduğu gibi doğuştan gelen, değişmez ve doğal bir olgu gibi algılanmaya başladığını belirtmektedir. Miles ve Brown'a göre Avrupa tarih boyunca Müslümanları bir öteki, Müslüman kimliğini ise bir tehdit sembolü, barbar ve Avrupa değerlerine yabancı olarak inşa etmiştir.²⁸⁵ Miles ve Brown ayrıca önemli bir noktaya da değinmişlerdir. Onlara göre bir "öteki" olarak inşa edilen İslam'ın, yine bir öteki olarak tanımlandığı özellikleri, Avrupa'nın tarihsel süreç içerisinde kendi kimliğinin dayanak noktalarına göre değişmiştir. Fakat, Miles ve Brown bu değişimin akademik literatür ve Avrupa kamuoyunda her çağda görmezden gelindiğine, yine her çağda farklı özelliklere sahip İslam kavramının bulundukları çağın gerçeklikleri çerçevesinde mutlaklaştırıldığına dikkat çeker.²⁸⁶ Bu bağlamda tek bir öteki kimliğindeki İslam'a karşı oluşan sabit içeriğe sahip İslamofobi'den değil, aksine tarih boyunca farklı özelliklere sahip Avrupa'nın ötekilerini bünyesinde barındıran, tarihselliğe maruz kalmış İslamofobilerden bahsetmek daha doğru bir tanımlama olacaktır.

Garner'de ırklaştırma eyleminin üzerinde durur. Garner'e göre "ırklaştırma" bir grubu toplumun genelinden dışlamaya ve ötekileştirmeye yarayan bir süreçtir. Garner, bu süreç içerisinde öncelikle algı yaratmayı hedefleyen kitle tarafından ötekileştirilmeye çalışılacak grubun tanımlanmasının yapılması gerektiğini öne sürer. Garner'e göre bu tanımlama süreci ötekileştirilmek istenilen grubun başta kültürel kimliğinin öğeleri olmak üzere toplumun genelinden farklı olan kimliksel değerlerinin tespit edilmesi ve bu tespit edilen farklılıkların sürekli olarak söylem aracılığıyla vurgulanması şeklinde icra edilir. Ayrıca Garner, bu farklılıkların algı yaratmayı hedefleyen kitle tarafından topluma değişmez ve doğuştan gelen özellikler olarak

²⁸⁴ Enes Bayraklı ve Farid Hafez, "The State of Islamophobia in Europe", **SETA Avrupa İslamofobi Raporu**, <https://www.setav.org/muslumanlar-iki-defa-kurban-ediliyorlar/> (16.08.2017)

²⁸⁵ Robert Miles ve Malcolm Brown, **Racism**, Routledge, Londra, 2003, s.27.

²⁸⁶ Miles ve Brown, s. 166.

empoze edildiğini belirtir.²⁸⁷ Başka bir deyişle, aslında göreceli bir kimliksel değerler sistemi olan kültürün sanki değişmez genetik bir olgu gibi inşa edilmesi söz konusudur. Garner'e göre tanımlama işlemini, "öteki" olarak damgalanan grubun sınıflandırılması ve dışlanması takip eder ve ırklaştırma işlemi tamamlanır.²⁸⁸ Rattansi ise yukarıda belirtildiği üzere günümüzde bu ırklaştırma sürecinin biyolojik temelden kültürel temel kaymasının en önemli kurbanlarından birisinin Müslümanlar olduğunu öne sürmektedir.²⁸⁹ Rattansi'ye göre günümüzde İslam ve Müslümanlar, Garner'in belirttiği ırklaştırma sürecinin en göze çarpan mağdurlarıdır. Rattansi, Avrupa'da Müslümanların ve kendi içinde pek çok farklılık taşıyan İslam kültürünün homojenleştirildiğini, yanlış bir şekilde imgelendiğini ve bir tehdit olarak damgalandığını öne sürer. Rattansi'ye göre Batı, İslam'ın içinde en kötü örnek olarak gösterilebilecek köktenci geleneği sanki bütün Müslümanların genel özelliğiymiş gibi, İslam'ın kendi içerisinde bulunan bütün farklılıkları görmezden gelerek, topyekün olarak İslam'a ve Müslümanlara mal etmeye çalışmaktadır. Bu bağlamda, İslam'a ve Müslümanlara ait bütün kültürel değerler terörizm ile bağdaştırılmakta ve bir güvenlik sorunu haline getirilmektedir.²⁹⁰ Halliday'e göre İslamofobi, dinin kendisinden çok üyelerine yönelik tutumdan kaynaklı bir Anti-Müslümanlık eylem ve düşüncesidir. Halliday, Avrupa'nın artık dini değerlere dayalı bir anlayış evresini geçtiğini, bu nedenle İslam'ı bir din olarak algılamaktan ziyade bir kültür, yaşam tarzı ve ideoloji olarak algıladığını, bunun sonucu olarak da İslam'ı kendi içindeki Müslümanların varlığından duyduğu rahatsızlık nedeniyle kendisine bir tehdit olarak inşa ettiğini öne sürer. Başka bir deyişle Halliday'e göre esas sorun İslam'ın bir din olarak ne ifade ettiği değildir, esas sorun Avrupa'da mevcut Müslümanların ev sahibi toplumunun bilincinde nasıl inşa edildiğidir.²⁹¹ Vincent Geisser ise İslamofobi, Fransa örneğinden yola çıkarak daha geniş bir çapta değerlendirir. Geisser'e göre İslamofobi, İslam ve Müslümanların ne olduğundan ziyade Avrupa toplumlarının tarihsel gelişimine bağlı bir temelde değerlendirilebilir. Geisser, Avrupa'nın sekülerleşme sürecine dikkat çekerek, Avrupa sekülerizminin tarihinin bir nevi dini kamusal alandan silme tarihi olduğunu belirtir. Bu çerçevede İslam'ın kamusal alanda görünmesinin Avrupa toplumlarında kurmuş oldukları seküler sistemlere karşı bir tehdit olarak algılandığını öne sürer. Başka bir deyişle

²⁸⁷ Steve Garner, **Racism: An Introduction**, Routledge, New Delhi, 2010, ss.20-22.

²⁸⁸ Garner, s. 34.

²⁸⁹ Rattansi, s. 137.

²⁹⁰ Rattansi, s. 140.

²⁹¹ Fred Halliday, "Islamophobia Reconsidered", **Ethnic and Racial Studies**, Cilt:22, Sayı: 5, ss. 892-902.

Geisser'e göre İslamofobi aslında Avrupa'da mevcut din korkusunun (religionfobia) bir yansımasıdır.²⁹² Geisser, İslamofobi ile ırkçılık arasında da önemli bir ayrım yapar. Geisser'e göre İslamofobi, ırkçılıktan farklıdır. Çünkü İslamofobi asıl kurbanların dışlanmış, ötekileştirilmiş ve ayrımcılığa maruz kalmış Müslüman azınlık yerine çoğunluğu oluşturan Avrupa halkları olduğu savına dayanır. Bu bağlamda tehdit altında olan Müslümanlar değil, onların sözde istilasına uğrayan Avrupa kimliğidir.²⁹³ Aynı şekilde Joan Wallach Scott da İslam'ın Avrupa'da varlığının ve Müslümanların kendileri ait sembolleri kamusal alanda kullanmalarının, Avrupa'nın kolektif bilinçaltına işlemiş din korkusunu yeniden uyandırdığını belirtir. Scott'a göre İslamofobi aslında İslam ile Avrupa değerlerinin çatışmasından ziyade din ve onun kamusal alandaki sembolleri ile Avrupa'nın laik sisteminin çatışmasının bir ürünüdür. Scott, İslam'ın bu çatışmada bir figüran olarak rol aldığının ve günümüzde Avrupa'nın tarihsel bir çatışması olan din ve devlet ilişkilerinin tekrar İslam üzerinden tartışılmaya başlandığını belirtir. Bu bağlamda Scott'a göre İslamofobinin altında yatan nedenler Avrupa'nın kendi laik kimliğini oluşturduğu tarihsel süreçten ayrı olarak anlaşılamaz.²⁹⁴ Scott'un bu konudaki görüşleri Marcel Gauchet²⁹⁵ ve Nilüfer Göle gibi düşünürlerce de paylaşılmaktadır. Göle, İslamofobinin, Avrupa'nın Müslüman azınlığı ile olan bir çatışmasından daha geniş bir boyutta kendi laik geçmişi ile yaptığı bir hesaplaşmanın ürünü olduğunu belirtir.²⁹⁶ Mehmet S. Aydın ise "İslam'dan ve Müslümanlar'dan korkma veya nefret etme", "din temelli ayrımcılık", "kültürel ırkçılık" ve "İslam ve Müslümanlara karşı körü körüne yöneltilmiş olan olumsuz inanç, düşünce ve tutum" olarak tarif edilebilecek İslamofobinin psikolojik, sosyolojik ve siyasi boyutları olan bir toplumsal sorun olduğunu belirtir. Fakat Aydın, İslamofobinin diğer ırkçılık ve kolektif nefret eylemlerinden hedef aldığı kitle yönünden farklılığına da dikkat çeker. Aydın'a göre İslamofobi aslında bir etnisite olmayan ve inanların oluşturduğu bir üst kimlik veya global topluluk olarak kabul edilebilecek "İslam Ümmeti" kavramının, önyargılı ve kasıtlı bir şekilde Batılılar tarafından ırklaştırılmasının, öteki olarak milletteştirilmesinin ve uluslaştırılmasının bir sonucudur. Bu bağlamda Aydın'a göre

²⁹² Vincent Geisser, **İslamofobi**, çev. Onur Atalay, Mavi Ufuklar Yayınevi, İstanbul, 2010, ss.13-14.

²⁹³ Geisser, s. 76.

²⁹⁴ Joan Wallach Scott, **Örtünmenin Siyaseti**, çev. Merve Tabur, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, İstanbul, 2012, ss. 133-140.

²⁹⁵ Marcel Gauchet, **Demokrasi İçinde Din: Laikliğin Gelişimi**, çev. Mehmet Emin Özcan, Dost Yayınevi, İstanbul, 1998, ss. 27-50.

²⁹⁶ Nilüfer Göle, **Gündelik Yaşamda Avrupalı Müslümanlar: Avrupa Kamusal Alanındaki İslam İhtilafları Üzerine Bir Araştırma**, Metis Yayınevi, İstanbul, 2015, ss. 35-44.

din temelli bir ırklaştırma ve homojenleştirme söz konusudur.²⁹⁷ Aydın ayrıca İslamofobi ile Müslimofobi kavramları arasındaki farka işaret eder. Aydın'a göre İslamofobi, İslam dininin özüne ve değerlerine karşı bir endişe ve korkuyu içerirken, Müslümanofobi kavramı Müslümanların varlığına karşı bir nefret ve endişeyi ifade eder. Fakat Aydın, her iki kavramın özellikle 20'inci Yüzyılın son çeyreğinden itibaren birbirinin muadili haline getirilip, İslamofobi adı altında kavramlaştırıldığını belirtir. Aydın'a göre bu yeni kavramlaştırma eylemi çok ciddi sonuçları beraberinde getirir. Çünkü bu kavramlaştırma ile Avrupa toplumunda İslam toplumlarındaki radikal şiddet eylemlerinin nedeni olarak bir grup marjinal ve köktenci grubun tercihinden ziyade topyekün İslam dinin özü ve değerleri görülmeye başlanmıştır.²⁹⁸ Zira 20'inci Yüzyılın son çeyreğinden itibaren Avrupa toplumunda yaşanan her terör eyleminin nedenini Kuran'ın bazı ayetlerine ve Hz. Muhammed'in bazı uygulamalarına atıfta bulunarak açıklama çabası bu yanlış kavramlaştırmanın sonucu olarak değerlendirilebilir.²⁹⁹

Steve Garner ve Saher Selod'a göre günümüzde İslamofobinin bir ırkçılık çeşidi olduğunu ret eden iddialar ırkçılığın sadece bedensel özelliklere (biyolojik determinizme) dayalı bir ayrımcılık olduğu savına dayanır. Garner ve Selod, Avrupa'da ırkçılığın hala bu dar anlamıyla yani biyolojik determinizm kapsamında değerlendirdiğini belirterek bu durumu eleştirir. Başka bir deyişle, Garner ve Selod 'a göre kültürel ve dini temelli bir ayrımcılık söz konusu olsa bile Avrupa toplumunda ırkçılık hala biyolojik temellere dayandırıldığı ölçüde bir suç olarak meşruiyet sağlamaktadır. Bu nedenle dini ve kültürel temelde bir ayrımcılığı esas alan İslamofobi henüz yeteri kadar Avrupa kamuoyunda bir ırkçılık olarak algılanamamaktadır.³⁰⁰ Garner ve Selod, öncelikli olarak ırkçılığın bu dar anlamına karşı çıkar. Derrida'nın bakış açısı ile düşünülürse ırk kavramı hiçbir zaman tam olarak net bir anlam ifade etmez. İnsanlığın kolektif bilicinin tarihsel gelişimi ile bu kelimenin de içi göreceli anlamlarla dolmakta ve şekilden şekle girmektedir. Garner ve Selod'a göre ırkçılık dinamik bir anlama sahip olmakla birlikte tarihsel şartlar nezdinde değişik formlar gösterebilmektedir. Bu kapsamda ırkçılık hiçbir zaman içeriği tamamen doldurulmuş sabit bir anlama sahip değildir, sahip olamazda. Aksine ırkçılık sosyal olarak inşa edilen göreceli kaideler aracılığıyla anlam kazanır.

²⁹⁷ Mehmet S. Aydın, **Siyasetin Aynasında Kültür ve Medeniyet**, Kapı Yayınları, İstanbul, 2015, ss. 56-63.

²⁹⁸ Aydın, s. 71.

²⁹⁹ Aydın, s. 73.

³⁰⁰ Steve Garner ve Saher Selod, "The Racialization of Muslims. Empirical Studies of Islamofobia", **Critical Sociology**, Cilt: 41, Sayı: 1, s.11.

Bu kaideler toplumların içinde bulundukları şartlarla uyumlu bir şekilde kimi zaman dini temellere, kimi zaman biyolojik temellere, kimi zaman da kültürel, etnik veya ideolojik temellere dayanabilir.³⁰¹ Bu bağlamda Garner ve Selod'a göre günümüzde Avrupa'da yaygın ırkçılık anlayışı bu değişken içeriği fark edememekte ve ırkçılığı, onun sadece potansiyel bir bağımsız değişkeni olabilecek biyolojik faktöre indirgeyerek, diğer dini, kültürel, ideolojik veya etnik faktörleri dikkate almadan, dar bir anlamda sınırlandırmaktadır.³⁰² Garner ve Selod, bu dar tanımlamanın Avrupa'da İslamofobinin bir ırkçılık çeşidi olarak algılanmasının önünde en büyük engel olduğunu öne sürer. Çünkü ırkçılık kolektif bilinçte sadece biyolojik faktörlere dayalı bir ayrımcılığı ifade etmesinden dolayı, dinin bir gönüllük yani tercih olduğu ve kişinin öyle olmasını kendisi seçtiği gerekçesiyle İslam'a veya her hangi bir dine dayalı ayrımcılığın ırkçılık temelinde değerlendirilemeyeceği algısı oluşmuştur.³⁰³ Garner ve Selod bu algıya karşı çıkar ve İslamofobinin her ne kadar açıkça ifade edilmese de örtük bir ırkçılık çeşidi olduğu konusunda ısrar eder. Garner'e göre ırklaştırma belli bir insan grubuna onların biyolojik ve kültürel özelliklerinden dolayı belli karakter özelliklerinin, anılan gruba karşı ayrımcılık ve dışlanma eylemini uygulayabilmek amacıyla, doğal ve değişmez olarak mal edilmesi olarak tanımlanabilecek bir sosyal inşa sürecidir.³⁰⁴ Bu kapsamda hedef grubun sadece fiziksel özellikleri değil, dini, sosyal, ideolojik öğelere sahip kültürel özellikleri de ırklaştırma sürecinin nedeni olabilir. Fakat, Avrupa kamuoyu ırklaştırma sürecinin fiziksel öğelere dayanan kısmını kabul ederken, kültürel öğelere dayanan kısmına yeterince eğilmemektedir. Garner, ırklaştırma sürecinin Avrupa'nın kolektif bilincinde eksik teorikleştirilmesinin nedeni olarak 19'uncu yüzyılda biyolojik determinizmin insan bilimlerindeki, yukarıda pozitivizm bölümündeki Gobineau örneğinde arz edildiği gibi, belirleyici rolünü gösterir.³⁰⁵ Fakat gerek biyolojik temelli olsun gerekse kültürel temelli olsun ırklaştırma sürecinin sürekli evrildiği gerçeğinin vurgulanmasının önemli olduğu düşünülmektedir. Her iki bağımsız değişkeninde birbirine dönüşmesi olasıdır. Başka bir deyişle, biyolojik temelli bir ırkçılık zaman içerisinde Derridacı bir tarzda anlam kayması yaşayarak kültürel temelli bir ırkçılığa dönüşebileceği gibi kültürel temelli bir ırkçılık da biyolojik temelli bir ırkçılığa dönüşebilir. Bauman'a göre Avrupa'nın tarihte yaşadığı Antisemitizm örneğinde görüldüğü üzere Yahudilere karşı mevcut dini yani kültürel temelli bir Ortaçağ modeli

³⁰¹ Garner ve Selod, ss.11-12.

³⁰² Garner ve Selod, s.12.

³⁰³ Garner ve Selod, s.13.

³⁰⁴ Steve Garner, "İslamofobia", *Ethnic and Racial Studies*, Cilt:20, Sayı: 4, ss. 192-202.

³⁰⁵ Garner ve Selod, s.14.

ırklaştırma modeli İkinci Dünya Savaşı'nda Nazilerce biyolojik ve genetik özelliklere dayalı bir ırklaştırma sürecine dönüştürülmüştür. Başka bir deyişle önceleri din değiştiren bir Yahudi toplumda dışlanmaktan kurtulurken, Nazi döneminde din değiştirmek dahi Yahudilere karşı uygulanan soykırımdan kurtulmaya yetmemiştir. Bauman bu dönüşümü bir din olarak Museviliğin bir ırk olarak Yahudiliğe dönüştürülmesi ve Musevi dininin modern çağın koşullarında ırklaştırılması olarak tanımlar.³⁰⁶ Hannah Arendt ise bu durumu dini farklılıklara dayanan eski tip ırkçılığın yerini alan kalıtsal (biyolojik) farklılıklara dayanan yeni bir ırkçılığa evrilmesi olarak tanımlar. Arendt'in kendi sözleriyle belirtirsek "eski tip ırkçılıkta Yahudiler din değiştirerek Musevilikten kurtulabilirdi, fakat yeni tip ırkçılığın eseri olan Yahudilikten kurtuluş yoktu".³⁰⁷ Lucette Valensi de kültürel temelli bir ırklaştırma örneği olarak İspanya'daki Morisko örneğini vermiştir. Moriskolar, 12'inci yüzyılda başlayan ve 1492 yılında Gırnata'daki son Endülüs Müslüman devleti olan Beni Ahmar Devleti'nin Kastilya Krallığı tarafından ele geçirilmesi sona eren, ikinci bölümde üzerinde detaylı olarak durulacak "Reconquista" hareketi sonucunda İber yarımadasında kalan Müslüman azınlıktır. ³⁰⁸ Bu azınlık 1500'lü yıllardan itibaren zorla Katolikleştirilmiş ve gerek ana dillerini gerekse kültürlerini terk etmeye zorlanmışlardır. Fakat bu gruba İspanyol devleti ve Katolik Kilisesi hiçbir zaman güvenmemiş ve mütemadiyen Katolikliklerini ve artık Müslüman olmadıklarını kanıtlama baskısına maruz bırakılmışlardır. Din değiştirme hadisesinden neredeyse bir asır sonrasında dahi Moriskolar, İspanyol monarşisi ve Katolik Kilisesi tarafından "öteki", "içerideki düşman", "gizli Müslüman" olarak tanımlanmışlar ve varlıkları Katolik Kimliğine bir tehdit olarak güvenlikleştirilmiştir. Başka bir deyişle, din değiştirip Katolik olmaları bile Moriskoların bir "öteki" olarak algılanmaları gerçeğini değiştirememiştir. Sonuç olarak din değiştirmeleri üzerinden onlarca yıl geçmesine ve çoğu Müslüman kimliğini unutmasına rağmen 1600'lü yılların başında Kilisenin Morisko sorunun nihai çözümü adı altında İspanya'dan topluca sürgün edilmişlerdir. Morisko sürgünü aslında Avrupa'da dini determinizm adı altında kültürel determinizme dayalı ilk ırklaştırma örneği olabilir. Çünkü İspanya ve Kilise tarafından Moriskolar'ın sadece dinleri değil aynı zamanda dilleri, adetleri, görenekleri hatta beslenme alışkanlıkları dahi İspanya'nın Katolik kimliğine bir tehdit olarak algılanmıştır. Bundan daha vahim bir şekilde Moriskoların kültürlerine ait ne varsa

³⁰⁶ Bauman, ss. 97-102.

³⁰⁷ Hannah Arendt, **Origins of Totalitarianism**, A.Harvest Book, Orlando, 1996, s. 87.

³⁰⁸ Lucette Valensi, **Avrupa'da Müslümanlar: 16.-18. Yüzyıllar**, çev. Alp Tümetekin, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2011, ss. 11-12.

terk etmeleri istenmiş, bununla yetinilmemiş bu terk eylemini mütemadiyen kanıtlamaları istenilmiştir.³⁰⁹ Yukarıda verilen ırklaştırmanın kültür temelli iki önemli örneğinden sonra tekrar İslamofobinin içeriği hakkında çeşitli düşünürlerce öne sürülen fikirlere geri dönülmesinin yerinde olacaktır.

Christ Allen ise İslamofobiye, “İslam ve Müslümanlar hakkında olumsuz yargıları, kendi kendisini tekrarlayan, değiştiren ve besleyen bir şekilde yayan bir ideoloji” olarak tanımlar.³¹⁰ Allen’e göre bu kendi kendini tekrarlama, değişme ve besleme eylemi, İslamofobinin içeriğinin onu yaratan özne tarafından sürekli değiştirilmesini ifade eder. Başka bir deyişle Allen, Avrupa’nın kendi kimliğinde yaşadığı değişime bağlı olarak İslam’ı tanımlama şekillerinide değiştirdiğine dikkat çeker.³¹¹ Etienne Dinet ve Sliman Ben Ibrahim de bu tanımlamadaki değişime katılır bir şekilde iki çeşit İslamofobinin varlığından bahsetmektedir. Bunlar pseudo-bilimsel ve ruhani İslamofobilerdir. ³¹² Dinet ve İbrahim’e göre pseudo-bilimsel İslamofobi daha çok oryantalistlerin savunduğu bir düşüncedir. Pseudo-bilimsel İslamofobi, İslam’ın çarpıtılarak anlatılmasına ve Müslümanların uygarlık dışı barbarlar gibi gösterilmesine dayanan bir görüşü paylaşır. Bu görüşe göre İslam ve onun takipçileri Müslümanlar, geri kalmış, vahşi, durağan bir kültüre sahip ve medenileştirilmesi gereken bir toplumdur. Avrupa’nın görevi onları medenileştirmektir. ³¹³ Burada söz konusu olan bir din olarak İslam’dan ziyade, bir kültür, bir toplum ve bir medeniyet olarak İslam’ın ötekileştirilmesi, aşağılanması ve ehlileştirilmeye çalışılmasıdır. Başka bir deyişle, burada ötekileştirilenasında bir din olarak İslam değil, bir toplum olarak Müslümanlardır. Pseudo-bilimsel İslamofobi kavramı İslam’ın gerçekte ne anlattığı veya ne olduğundan ziyade onu yaşayan toplumların Avrupa toplumları gözünde nasıl değerlendirildiği üzerine eğilir. Bir din olarak İslam ile bir politik yapı, bir kültür ve medeniyet olan İslam arasındaki ayrımı görmezden gelir. ³¹⁴ Dinet ve İbrahim’in pseudo-bilimsel İslamofobi kavramı Avrupa’da 19’uncu Yüzyılda hakim pozitivist bilimcilik anlayışının bir sonucu olarak da değerlendirilebilir. Dinet ve İbrahim’e göre diğer İslamofobi çeşiti de ruhani İslamofobidir. Ruhani İslamofobi daha çok Evangelik misyonerlerce desteklenen, bir toplum olarak Müslümanlar’dan ziyade bir din olarak İslam’a saldıran bir tutumdur. Bu kavrama göre İslam sapkın bir dindir. Müslümanlar ise bu sapkın dine bilinçsizce

³⁰⁹ Valensi, ss. 16-38.

³¹⁰ Christ Allen, **İslamofobia**, Ashgate Publishing Limited, Farnham, 2010, s. 190.

³¹¹ Allen; s.192.

³¹² Etienne Dinet ve Sliman Ben Ibrahim, **Le Pelerinage a la Maison Sacree d’Allah**, Paris, Hachette, 1930, ss.173-178.

³¹³ Dinet ve İbrahim, ss. 179-182.

³¹⁴ Dinet ve İbrahim, ss. 182-183.

girmiş kurtarılması gereken toplumdur. Bu nedenle aydınlatılmaları ve doğru yola yönlendirilmeleri gereklidir. Ortaçağ'ın anlamlandırma kodlarının yoğun etkisini barındıran ruhani İslamofobi kavramı Müslümanların dinlerinden vazgeçerek düzelebileceklerini öne sürer.³¹⁵

Klas Borell ise İslamofobinin bütün Müslümanlara karşı homojen bir negatif tutumun ve doğal olarak yanlış genellemelerin bir sonucu olduğunu belirtir. Borell bu durumu terörizm ve anti-demokratik tutum kavramlarıyla örneklendirir. Borell'e göre dünya Müslümanlarının çoğu terörizme karşı olmasına rağmen bazı Müslümanların teröre destek vermesi nedeniyle tüm Müslümanların terörist etkileti ile damgalanmaya çalışmak ve yine aslında İslam'ın bir din olarak kesin bir yargısı olmamasına rağmen tamamen anti-demokratik bir din, bütün Müslümanların da demokrasi karşıtı bir toplum olarak tanımlanmasına uğraşmak tipik birer İslamofobik davranış örneğidir.³¹⁶ Borell, İslamofobinin iki farklı şekilde anlaşılması gerektiğini belirtir. Birincisi İslamofobi bir nefret suçudur. Nefret suçu hakaret, cinayet, gasp gibi pek çok çeşit suçla bağlantılı olmakla birlikte bu suçların ortak noktası bireylerin bireyselliklerinin söz konusu olmamasıdır. Suç bireyin kendisine değil üyesi olduğu gruba yönelik bir önyargı, nefret ve negatif tutumlar nedeniyle işlenmiştir.³¹⁷ İkincisi Borell'e göre İslamofobi sadece nefret suçundan ibaret değildir. Borell, İslamofobinin daha geniş olarak kültürel, demografik, ekonomik ve terörizm gibi faktörleri de içerisine alan bir bakış açısından değerlendirilmesi gerektiğinden bahseder.³¹⁸ Borell'in burada anlatmak istediği aslında İslamofobinin, bir nefret suçu olan eylemsel boyutunun yanında, önyargılı tutumlara dayalı ve suç teşkil etmeyen bir düşünsel bir boyutunun da varolduğudur. Borell'e göre İslamofobinin bu düşünsel boyutu, bir nefret suçu olan eylem boyutunun ana sebebidir. Başka bir deyişle bağımsız değişkenidir. Bu nedenle Borell öncelikli olarak bu düşünsel boyutun değiştirilmesi için çaba sarf edilmesine değinir.³¹⁹ Fernando Bravo Lopez'e göre ise İslam, Hristiyanlığın ve Avrupa'nın ebedi ve ezeli düşmanı değildir. Aksine göreceli şartlar onun bir düşman olarak inşa edilmesinde önemli rol oynamıştır.³²⁰ Lopez, Avrupa'da İslamofobik söylemin ve İslam'ın bir düşman öteki olarak inşa edilmesi

³¹⁵ Dinet ve İbrahim, ss. 183-184.

³¹⁶ Klas Borell, "When is the Time to Hate? A Research Review on the Impact of Dramatic Events on Islamophobia and Islamophobic Hate Crimes in Europe", **Islam and Christian-Muslim Relations**, Cilt: 26, Sayı: 4, s. 411.

³¹⁷ Ken Craig, "Examining Hate-Motivated Aggression: A Review of the Social Psychological Literature on the Hate Crimes as a Distinct Form of Aggression", **Aggression and Violent Behavior**, Cilt: 7, 2011, ss.85-101.

³¹⁸ Borell, s. 412.

³¹⁹ Borell, s. 412-413.

³²⁰ Fernando Bravo Lopez, "Towards a Definition of Islamofobia: Approximations of the Early Twentieth Century", **Ethnic and Racial Studies**, Cilt: 23, 2010, s. 11.

sürecinin altında yatan tarihsel ve değişken nedenlere dikkat çekmiştir. Lopez'e göre bu İslam karşıtı söylem Avrupa'daki çıkar gruplarınca, Ortaçağ'da Kilisenin otoritesini bir düşman tehditi ile sağlamak, Yeniçağ'da köleliliğe, 19'uncu yüzyılda ise medenileştirme misyonu altında emperyalizme toplumsal meşruiyet sağlamak amacıyla kullanılmıştır.³²¹ H.A. Hellyer ise Avrupa'nın İslam'a ve Müslümanlara bakış açısının klasik "ben" ve "öteki" kavramları üzerine inşa edildiğini belirterek, bu "ben" ve "öteki" kavramlarının içinin nasıl doldurulduğunun değişken bir sürecin sonucu olduğunu öne sürer.³²² Hellyer'e göre bu "ben" ve "öteki" kavramları birbirinden kesin sınırlar ile ayrılmamıştır. Aksine "öteki" içinde "ben" kavramına ait özellikleri taşıyabileceği gibi "ben" kavramına ait özelliklerde "öteki"nin içerisinde varlığını sürdürebilir. Hellyer, ayrıca bu kavramların esnek sınırlarına dikkat çeker. Hellyer'e göre bir dönem "öteki" olarak kabul edilen olgu, başka bir dönem "ben" sınırlarının içerisine girebilirken, bir dönem "ben" olarak kabul edilen olgunun başka bir dönem "öteki" haline gelebileceğini öne sürer. Hellyer, İslam'ın 7'inci yüzyıldan günümüze değin Avrupa'nın "ben" kavramının bu esnek sınırlarının özelliklerine göre bir "öteki" olarak sürekli bir içeriksel değişim yaşadığını belirtir.³²³ Kalın ise benzer bir şekilde her "ben" tanımlamasının bir "öteki" kavramının ortaya çıkmasına neden olduğunu belirtir. Fakat Kalın'a göre bu "ben" ve "öteki" kavramları mutlak düşman anlamına gelmek zorunda değildir. "Öteki" bir düşman olabileceği gibi bir rakip, bir komşu, bir dost da olabilir. Kalın, her iki kavramın da oluş halinde olan ve hiçbir zaman sabit bir anlam kalıbunun içerisine hapsedilemeyecek kırılma, kopma ve birleşmelerle dolu bir anlamlandırma sürecine tabi olduğunu öne sürer. Kalın, Ortaçağ Avrupa'sında İslam'ın teolojik bir "öteki" haline getirilirken, modern Avrupa'nın bahse konu ötekileştirmeyi din dışı (seküler) argümanlar kullanarak yaptığını belirtir. Kalın, bu yeni tip ötekileştirmenin İslam'ın giderek bir güvenlik meselesi haline getirilerek, kurgulanmış bir "İslam tehdidi" adı altında uluslararası ilişkilerden göçmen karşıtı yasalara kadar pek çok alanda faydalı bir siyaset aracı olarak kullanılmasına yol açtığını öne sürer.³²⁴ Kalın'a göre Batı'nın "ben" ve "öteki" algısı onun Avrupa merkezli tarih anlayışından, hakim medeniyet olma düşüncesinden, Greko-Romen ve Yahudi-Hristiyan köklerinden ayrı değerlendirilemez. Kalın, bu unsurların "öteki" nin dost, düşman, ortak, rakip veya tehdit olarak algılanmasında temel teşkil ettiğini öne sürer. Bu bağlamda İslam bir

³²¹ Lopez, ss. 11-15.

³²² H.A.Hellyer, "When the Other Becomes Us. The Future of Muslims and Islam in Europe", **Comparative Islamic Studies**, Cilt: 2, No:1, 2006, ss. 67-68.

³²³ Hellyer, ss. 68-70.

³²⁴ Kalın, Ben, Öteki ve Ötesi, s. 15.

“öteki” olarak Batı tarafından homojen bir tanıma sahip olamamış, Batı’nın “ben” tasavvuru değişikçe İslam’ın yani “öteki” nin tanımı ve karakteristiğide Avrupa’nın kolektif bilincinde değişmiştir.³²⁵ Kalın, İslam dünyasının hiçbir zaman kendisini Doğu ya da Doğulu olarak tanımlamadığını, bu terimlerin ancak Avrupa’nın Avrupa merkezli bir dünya görüşü yarattıktan sonra kendisini Batı olarak tanımlamasının ardından ortaya çıktığını öne sürer.³²⁶ Başka bir deyişle, Doğu terimi, Avrupa’nın İslam’ı kendi anlamlandırma ve nesneleştirme sürecinin bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla, İslam’ın gerçekte ne olduğundan ziyade Avrupa’nın onu nasıl gördüğünün ve algıladığının bir yansımasıdır. Kalın, İslam’ın da Batı’nın da yekpare değişmeyen bir tanıma sahip olmadığını belirtmektedir. Zira her iki olgu da kendi iç dinamiklerinin elverdiği ölçüde değişime uğramaktadır. Bu bağlamda Kalın, her iki olgunun da çağın ruhuna göre anlamlandırıldıklarını öne sürer.³²⁷

İtalyan tarihçi Federico Chabod’da Avrupa kavramının “Avrupalı olmayan şeyler tarafından inşa edildiğini ve bu hususi kimliğin Avrupalı olmayan şeylerle karşılaştırılarak anlam kazandığını” öne sürer.³²⁸ Başka bir deyişle bir Avrupalı “ben” inşası ancak onun bir “öteki” ile kıyaslanması sonucu gerçekleşir. Bu “öteki” tarih boyunca Persler, Asyalılar, Araplar, Afrikalılar, Türkler ve Yahudiler gibi gruplar olmuştur. Kalın’a göre günümüzde de göçmenler, Müslüman azınlıklar ve mülteciler aynı “öteki” rolünü üstlenmektedir.³²⁹ Fransız yazar ve düşünür Paul Valery ise Avrupa medeniyetinin, kimliğinin ve “ben” tasavvurunun üç ana kaynağa dayandığını belirtir. Bunlar Antik Yunan düşüncesi, Roma kültürü ve Hristiyan teolojisi ve ahlakıdır. Valery’e göre Antik Yunan düşüncesi Avrupa’da bilim ve felsefenin temelini atmıştır. Roma kültürü ortak bir hukuk, düzen ve kurallar bütünü olarak Avrupa’nın farklı milletlerini, etnik gruplarını ve siyasi yapılarını tek bir çatı altında toplamıştır. Başka bir deyişle, Avrupa’ya bürokrasi ve kurumlaşma becerisini aşlamıştır. Hristiyan teolojisi ve ahlakı ise Avrupa insanının ruh ve vicdanını inşa ederek, ona etnik kimliğinin ötesinde evresel bir kimlik kazandırmıştır. Valery’e göre bu üç unsur olmadan bir kimlik olarak Avrupalılıktan bahsedilemez. Bu unsurların dışında kalan İslam gibi kavramlar Avrupalılıkla bağdaşamaz.³³⁰ Fakat bu noktada önemli hususun belirtilmesinin yerinde olacağı değerlendirilmektedir. Çünkü Valery’in görüşleri tarihsel gerçekliklerle çatışmaktadır. Avrupa’nın zihin dünyasını

³²⁵ Kalın, Ben, Öteki ve Ötesi, s. 16.

³²⁶ Kalın, Ben, Öteki ve Ötesi, s. 17.

³²⁷ Kalın, Ben, Öteki ve Ötesi, ss. 18-19.

³²⁸ Kalın, Ben, Öteki ve Ötesi, s. 27.

³²⁹ Kalın, Ben, Öteki ve Ötesi, ss. 27-28.

³³⁰ Kalın, Ben, Öteki ve Ötesi, s. 35.

oluşturan, ona bilim ve felsefeyi aşılayan Antik Yunan uygarlığı; Hint, Mısır, Mezopotamya ve Fenike uygarlıklarının açtığı bir medenileşme sürecinin devamıdır. Dolayısıyla, onların katkısı ve etkisi olmadan Antik Yunan uygarlığının ortaya çıkması imkansızdır. Kaldı ki Antik Yunan'da kullanılan alfabe dahi Fenike alfabesine dayanır.³³¹ Avrupa'nın sosyal hayatını, kurumsallaşmasını ve hukuki tasavvurunu oluşturan Roma uygarlığı ise Avrupa'dan ziyade bir Akdeniz uygarlığıdır. Roma'nın varlığı ve anlamı Mısır, Akdeniz havzası ve Kuzey Afrika olmadan anlaşılamaz.³³² Avrupa insanının vicdan ve ruhunu oluşturan, ona etnik kimliğinin üzerinde evrensel bir kimliğe bağlanma özelliğini veren Hıristiyanlık ise bir Ortadoğu dinidir ve Ortadoğulu Sami halklarının dünya görüşünü yansıtır.³³³ Kısacası Valery'in Avrupa kimliğinin temelini oluşturduğunu iddia ettiği her üç unsur da Avrupa'ya özgü değildir. Başka bir deyişle, Avrupa kendisini "öteki" olarak tanımladığı kültürlerin mirası üzerine inşa etmiştir. Jack Goody ise Avrupa'nın modern medeniyetinin kuruluş aşaması olarak bilinen Rönesans'ın aslında Avrupa'ya özgü bir toplumsal, entelektüel ve kültürel eylem olmadığını, tarihte Avrupa'dan önce Çin, Hint ve İslam Rönesanslarının gerçekleştiğini öne sürer. Goody'e göre Avrupa'nın Rönesansı insanlık tarihinin bu medeniyet inşa sürecinin bir parçasıdır ve "öteki" olarak tanımladığı diğer kültürlerin mirası üzerine kurulmuştur. Bu nedenle kesinlikle salt Avrupa'ya ait olarak değerlendirilemez.³³⁴ Burada "öteki"yi örnek alarak, yine ona ait değerleri yerleştirerek bir "ben" inşa etme eyleminin varlığı görülmektedir. Fransız tarihçi Henry Pirenne'ye göre de bugün Avrupa olarak tanımlanan coğrafi, siyasi ve kültürel yapı, Şarlman zamanında güneyden gelen siyasi, askeri ve kültürel Arap-İslam baskısı karşısında Avrupalıların kuzeye çekilmesiyle ortaya çıkmıştır. Pirenne, Avrupa'yı ortaya çıkaran itici gücün İslam'ın hızlı ve başarılı yayılımı olduğunu ileri sürer.³³⁵ Başka bir deyişle, İslam'ın Kuzey Afrika, Anadolu, Sicilya ve Endülüs gibi Avrupa'nın güney kuşağını ele geçirmesi ve kuzeye doğru baskı uygulaması, İslam medeniyetinin erişmiş olduğu yüksek bilim, kültür ve sanat seviyesi ve İslam fetihlerinin Müslümanlara başta ekonomik ve ticari alanda olmak üzere bazı avantajlar sağlaması, Avrupa'nın

³³¹ Martin Bernal, **Kara Atena: Eski Yunan Uydurmacası Nasıl İcat Edildi? 1785-1985**, çev. Özcan Buze, Kaynak Yayınları, İstanbul, 2004, ss. 87-111.

³³² Jean Gaudemet, "Roma Mucizesi", **Akdeniz: Tarih, Mekan, İnsanlar ve Miras**, ed. Fernand Braudel, çev. Necati Erkut ve Aykut Derman, Metis Yayınevi, İstanbul, 2015, ss. 166-190

³³³ Roger Arnaldez, "Tek Bir Tanrı", **Akdeniz: Tarih, Mekan, İnsanlar ve Miras**, ed. Fernand Braudel, çev. Necati Erkut ve Aykut Derman, Metis Yayınevi, İstanbul, 2015, ss. 141-166.

³³⁴ Jack Goody, **Rönesanslar**, çev. Bahar Tırnakçı, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2015, ss. 9-52.

³³⁵ Henri Pirenne, **H. Muhammed ve Charlemagne**, çev. Mehmet Ali Kılınçbay, İmge Yayınevi, Ankara, 2006, 169-189.

kendini tehdit altında hissetmesine ve İslam'ı ötekileştirerek tanımlamasına neden olmuştur. Birçok araştırmacı tarafından birleşik Avrupa'nın ilk örneği olarak kabul edilen Şarlman'ın kurduğu Frank İmparatorluğu'nun Kilise ile uzlaşarak ortak bir Hristiyan Avrupa kimliğini yaratmasında bu ötekileştirme sürecinin ve öteki tarafından hissedilen tehdit algısının yapıcı rolü hayati öneme sahiptir.³³⁶

Alexsander Wendt ise "ötekileştirme" kavramını yapısalcı bir bakış açısı ile ele alır. Wendt'e göre gerek "ben" kavramı gerekse "öteki" kavramlarının içeriği, toplumların kolektif anlayışını (intersubjective understanding) oluşturan algılama yöntemlerinin ve toplumsal kimliklerinin bir sonucudur. Başka bir deyişle Wendt, belli bir toplumda mevcut toplumsal kimliğin ve kolektif anlayışın tarzının, anılan toplumdaki "ben" ve "öteki" kavramlarının anlamlandırılmasında bağımsız değişken olarak rol aldığını öne sürer. Bu bağımsız değişkenler neyin "ben" neyin "öteki" olarak tanımlanacağını, aradaki sınırların nasıl çizileceğini ve "öteki" ne karşı nasıl bir tutum sergileneceğini belirler. Wendt aynı zamanda bu bağımsız değişkenlerin göreceli yapısına dikkat çeker. Wendt'e göre toplumların gerek toplumsal kimlikleri gerekse onların kolektif anlayış sistemleri, onların birbirleri arasındaki sosyalleşmenin bir sonucudur. Dolayısıyla her iki bağımsız değişken de toplumların tarihsel süreç içerisinde maruz kaldıkları olayların paralelinde gerek anlamsal gerekse biçimsel olarak değişirler. Bu sosyalleşme sonucunda "öteki" bir düşman olarak inşa edileceği gibi bir dost veya bir müttefik olarak da inşa edilebilir. Wendt, "öteki" nin sosyalleşme sonucunda nasıl inşa edildiğinin, söz konusu "öteki" nin eylemlerine "ben" tarafından ne şekilde tepki verileceği konusunda da belirleyici rol oynayacağını öne sürer. Başka bir deyişle, Wendt'e göre "öteki" nin yapmış olduğu eylemlerin bir tehdit olarak algılanıp algılanamayacağı değişmez kaidelere değil, aksine değişken ve tarihsel sosyalleşme ağlarına bağlıdır.³³⁷ Wendt'in bu görüşüne örnek olarak ulusların nükleer silaha sahip olma eyleminin yarattığı değişik tepki ve tutum tarzlarını verebiliriz. Örneğin Kanada'nın nükleer silaha sahip olması ile İran'ın veya Kuzey Kore'nin nükleer silaha sahip olması arasında Amerika Birleşik Devletleri için çok büyük fark vardır. Çünkü Amerikan toplumunun kolektif anlayışında Kanada bir dost ve müttefik "öteki" iken İran veya Kuzey Kore bir düşman "öteki" olarak inşa edilmiştir. Yine Amerikan toplumunun toplumsal kimliği Kanada'yı "ben" kavramına yakın, hatta onun içerisinde bir "öteki" olarak değerlendirirken, İran ve Kuzey Kore, "ben" kavramının tam zıttı bir "öteki" kavramı

³³⁶ Kalın, Ben, Öteki ve Ötesi, ss. 157-158.

³³⁷ Alexsander Wendt, "Anarchy is What States Make of It: The Social Construction of Power Politics", *International Organization*, Cilt: 46, Sayı: 2, 1992, ss. 403-407.

içerisinde değerlendirilmektedir. Bu durum aynı eylemin iki farklı toplumsal grup tarafından icra edilmesinin “ben” inşasına göre nasıl değişik tepkiler oluşturacağını gösterir. Wendt’e göre sadece ikili toplumsal ilişkiler değil aynı zamanda küresel düzeyde uluslararası sistem de toplumların ve onların oluşturduğu devletlerinin karşılıklı ilişkilerinin bir sonucudur. Uluslararası sistemin anarşik yapısını mercek altına alan Wendt, uluslararası sistemde hakim anarşik sistemin, söz konusu sistemin doğal olarak anarşik olmasından değil devletlerin sosyalleşerek onu anarşik bir tarzda inşa etmelerinden dolayı oluştuğunu savunur.³³⁸

Fakat Wendt’in görüşlerinin konumuz açısından eksik kalan yönleri de mevcuttur. Wendt, her ne kadar “ben” ve “öteki” kavramlarının göreceli yapısına ve bu kavramların ne şekilde anlamlandırıldıkları ile devletlerin birbirlerinin eylemlerine verdikleri tepkiler arasındaki nedensel bağlantıya dikkat çekmiş olsa da Wendt’in görüşleri toplumsal anlamlandırmanın geniş çaplı ve çok disiplinli yapısını devletler arası ilişkiler çerçevesinden değerlendirmiş ve onun değişim dinamikleri arasındaki Foucault’un değindiği iktidar ve söylem ilişkisi göz ardı etmiştir. Wendt’in “ben” ve “öteki” kavramlarının toplumsal eylemler üzerindeki belirleyici rolünün doğru olduğu söylenebilir, fakat bahse konu “ben” ve “öteki” kavramlarını anlamlandıran söylemdir. Söylem ise toplumun ortaklaşa etkileşimi ile değil Foucault’un yukarıda belirttiği gibi belli bir çıkar grubunun onu çıkarları doğrultusunda üretmesi ve topluma bilinçli veya bilinçsiz olarak enjekte etmesi sonucunda oluşur. Yukarıda Kanada örneğini yeniden ele alınırsa, Kanada’yı Amerikan toplumunun kolektif anlayışında dost olarak inşa eden veya İran ve Kuzey Kore’yi düşman olarak anlamlandıran Amerikan toplumunun bu toplumlarla olan ikili ilişkisi midir? Yoksa Amerikan toplumunda kolektif anlayışı ve kimliği oluşturan söylemleri kontrol eden iktidar gruplarının tercihleri midir? Aynı soru konumuzla ilgili bir örnekte de değerlendirilebilir. Zan Strabac ve Ola Listhaug tarafından yapılan bir kamuoyu araştırmasında Avrupa’da Müslüman göçmenlere karşı en yüksek tepki veren ülkelerin başında Romanya, Çek Cumhuriyeti, Bulgaristan ve Litvanya gibi neredeyse hiç Müslüman göçmen almayan ülkeler bulunmaktadır.³³⁹ Yukarıda arz edilen Wendt’in görüşü, neredeyse hiç Müslüman göçmen almayan ve dolayısıyla da Müslüman göçmenlerle sosyalleşme eylemi icra etmeyen bu toplumlardaki İslam karşıtlığını açıklayamaz. Wendt’in görüşleri bu konuda yetersiz kalmaktadır. Bu meselenin mercek altına alınması ve derinlemesine analiz edilmesi gereklidir. Bu

³³⁸ Wendt, ss. 411-418.

³³⁹ Zan Strabac ve Ola Listhaug, “Anti-Muslim Prejudice in Europe: A Multilevel Analysis of Survey Data From 30 Countries”, **Social Science Research**, Cilt: 37, 2007, ss. 277-279.

konuya bir sonraki alt bölümünde değinileceği için daha fazla ayrıntıya girilmeyecektir. Fakat burada Wendt'in görüşlerinde doğru olarak kabul edeceğimiz nokta hangi değişkenlere bağlı olursa olsun ne "ben"nin ne "öteki"nin ne de bu kavramların beraberinde getirdiği tutum ve tepkilerin ebedi ve ezeli olduğudur. Bilakis hepsinin sürekli bir değişime uğradığıdır. Bu bağlamda Avrupa'da İslamofobinin dayandığı "öteki" kavramı da ebedi ve ezeli değil aksine oldukça tarihseldir.

Zafar İktal'e göre günümüzdeki İslamofobi kavramı tarih boyunca oldukça değişik formlar almış bir olgudur. İktal, Ortaçağ'da İslam'ın Avrupa için kapıya dayanmış bir tehdit olarak algılanarak ötekileştirildiğini öne sürer. Bu ötekileştirme süreci İslam'ın Avrupa'da Hristiyan kimliğine ve topraklarına (Christendom) karşı varoluşsal bir güvenlik tehdidi olarak algılanmasına dayanır. Bu dönemde İslam gerek hızla yayılması gerekse askeri, ekonomik ve siyasi gücü nedeniyle Avrupa tarafından dini ve siyasi olarak ciddi bir meydan okuma olarak görülmüştür. Bu bağlamda İslam ve Müslümanlar dini söylemin çerçevesinde yine şeytani ve sapkınlık gibi dini terimler aracılığıyla ötekileştirilmişlerdir.³⁴⁰ Bu ötekileştirme sonucunda İslam ve Müslümanların Avrupa'nın Hristiyan inancına bir tehdit olduğu kabulü yayılmış ve başta Haçlı Seferleri olmak üzere Osmanlı İmparatorluğu'nun yayılma sürecine kadar uzayan din savaşlarının temeli atılmıştır.³⁴¹ Bu dönemde İslam'ın bir kültür veya Müslümanların bir etnik kimlik olarak ötekileştirilmesinden ziyade bir din olarak İslam'ın ötekileştirilmesi, daha çok dini olgular üzerinden bir tehdit algısının oluşturulması söz konusudur.³⁴² Başka bir deyişle, İslam'ın farklı bir din olmasına bağlı bir öteki kurgusu ve ırklaştırma eylemi mevcuttur. Abduljalil Sajid ise aynı ötekileştirme eyleminin günümüzde farklı temellere dayandığı görüşündedir. Sajid'e göre Avrupa için artık İslam farklı bir din olduğu için değil farklı bir kültürel yapı olduğu için tehdit olarak algılanmakta ve kültürel değerleri üzerinden ötekileştirilmektedir. Sajid, 1979 İran İslam Devrimi, Salman Rüştü Olayı, Avrupa'ya yönelik yasa dışı göçmen akını ve Avrupa'da köktenci teröristlerce düzenlenen terör eylemlerinin Avrupa toplumlarının gözünde İslam'ın Batı kültürüne yönelik bir tehdit olarak ötekileştirilmesine yol açtığını belirtir. Başka bir deyişle, Sajid'e göre Ortaçağ'da bir din olarak ötekileştirilen İslam, günümüzde bir kültür ve yaşam tarzı olarak ötekileştirilmektedir. Aynı şekilde geçmişte din temelli bir ırklaştırmanın

³⁴⁰ Zafar İktal, "Understanding Islamofobia: Conceptualising and Measuring the Construct", **European Journal of Social Sciences**, Cilt: 13, No: 4, 2010, s. 575.

³⁴¹ H.Muir ve L. Smith, "Islamofobia: Issues, Challenges and Action", **Report of Comission on British Muslims and Islamofobia**, 2005, Cilt:1, s.7.

³⁴² İktal, ss. 576-580.

sonucu olan İslamofobi, günümüzde kültür temelli bir ırklaştırmanın sonucu haline gelmiştir.³⁴³

Edward Said ise ötekileştirme kavramının kurgusallığı üzerinde durur. Şark kavramından yola çıkan Said, anılan kavramın hareketsiz bir doğa olgusu olmadığını, aksine Batı'nın önceleri kendi kendini tanımlayabilmek, akabinde de Şarklı olarak tanımladığı ve ötekileştirdiği bu toplumlara boyun eğdirebilmek ve onları sömürmesine meşruiyet kazandırabilmek için kurguladığı bir terim olduğunu öne sürer.³⁴⁴ Said'e göre Batı öncelikli olarak Gramsci'nin Hegemonya Teorisinde bahsedilen bir tarzda kendi kültürünü diğer kültürlerden üstün ilan etmiş ve diğer kültürleri Foucaultcu bir tarzda kendi değerlerine göre önce tanımlamış (bilgi üretmiş), sonra kendi kültürünün sözde üstünlüğünü ve evrenselliğini onlara zorla kabul ettirmiş ve onları kendi üstün kabul ettiği kültüre yakınlıklarına göre sınıflandırmış, en sonunda da diğer kültürleri medenileştirme adı altında kendisine benzetmeye, ehlileştirmeye hatta yok etmeye çalışmıştır.³⁴⁵ Said, Şarklının hiçbir zaman kendisi Şarklı olarak tanımlamadığını, aksine Şarklı teriminin tıpkı coğrafi bir terim olan Şark gibi Avrupa tarafından kurgulandığını, başka bir deyişle "Şarklının öncelikle Şarklaştırıldığını" belirtir.³⁴⁶ Said'e göre Batı, bilginin üretimini tekeline alarak önce kendisini özne olarak yaratmış, daha sonra da bu tekelindeki bilgi üretim sürecinin sayesinde kendi dışındaki her şeyi kendisinin nesnesi haline getirmiştir. Bu nesneleştirme süreci Said'e göre beraberinde ırklaştırmayı, sömürüyü ve aşağılamayı da getirmiştir. Çünkü bahse konu nesneleştirme süreci sonucunda diğer kültürler öznelliğini kaybetmiş, sadece Batı'nın kendi çıkarlarını tatmin ettiği oranda dikkatte alınan olgular haline getirilmiştir.³⁴⁷ Başka bir deyişle, Batı hegemonyası altında Şark toplumları kendilerini ifade etme hakkından dahi mahrum bir şekilde nesneleştirilmiş, dilsizleştirilmiş ve bastırılmış, Batı onları nasıl tanımlamak isterse o şekilde tanımlanmaya boyun eğdirilmişlerdir.³⁴⁸ Said'e göre İslamofobi de Batı'nın İslam hakkındaki kurgularının ve bu kurgulara dayanan ötekileştirmenin bir sonucudur. Said, İslamofobinin, İslam'ın gerçekte nasıl bir yapı olduğundan çok onun Batı'nın öznel ben merkezli İslam algısında ne şekilde inşa edildiğine dayandığını öne sürer. Bu bağlamda, Said'e göre İslamofobi kavramı

³⁴³ Abduljalil Sajid, "İslamofobia: A Definition, [Islamofobiawatch.com](http://www.islamofobia-watch.com/islamofobia-a-definition/) <http://www.islamofobia-watch.com/islamofobia-a-definition/> (21.08.2017)

³⁴⁴ Edward W. Said, **Şarkiyatçılık: Batı'nın Şark Anlayışları**, çev. Berna Ülner, Metis Yayınevi, İstanbul, 2010, ss. 14-16.

³⁴⁵ Said, ss. 41-59.

³⁴⁶ Said, s. 15.

³⁴⁷ Said, ss. 41-47.

³⁴⁸ Said, ss. 123-134.

İslam'ın Batı üzerinde bıraktığı değişmez bir etkisinin sonucu olmaktan ziyade Batı'nın kurguladığı subjektif ve göreceli bilgilere dayalı öznel gerçekliklerin ışığında anlaşılabilir. Dolayısıyla, İslamofobi, Batı dünyasının, İslam hakkındaki gerçekliği yansıtır yansıtmadığından bağımsız bir şekilde İslam hakkındaki öznel imgelerinin, hayallerinin ve tanımlamalarının bir ürünüdür. Burada İslam Batı'ya kendisini anlatmaz, aksine İslam dilsizdir. Onun yerine Batı onu kurgular, tanımlar ve biçimlendirir.³⁴⁹ Said, Batı'nın İslam'ı tarih boyunca pek çok şekilde kurguladığını, bunun sonucu olarak İslamofobinin de içeriksel olarak sürekli değiştiğini belirtir.³⁵⁰ Said, Ortaçağ'daki bir din olarak ötekileştirilen İslam'dan günümüzde bir kültür olarak ötekileştirilen İslam'a kadar gelen bir tarihselliğe dikkat çeker.³⁵¹

Barry Buzan ve Ole Waever tarafından kurulan Kopenhag Okulu ise "ötekileştirme" kavramını güvenlik konuların çerçevesinde, post yapısalcı bir bakış açısı yakın bir method ile ele alır. Kopenhag Okulu'na göre Soğuk Savaşın sona ermesi, terörizm, çevre felaketleri ve endüstriyel alanda meydana gelen gelişmeler, modern toplumlarda devletler arası ilişkilerden çok daha geniş kapsamlı bir güvenlik algısının oluşmasına yol açmıştır.³⁵² Kopenhag Okulu'na göre günümüzde devlet merkezli bir güvenlik anlayışından toplum merkezli bir güvenlik anlayışına hızlı bir geçiş söz konusudur. Bu bağlamda de güvenlik konusunun kapsamı da bir askeri güç ilişkileri merkezli konumdan toplum merkezli konuma kaymaktadır.³⁵³ Dolayısıyla güvenlik kavramının ve güvenlikleştirme eyleminin eski klasik dar anlamından çıkarılarak daha geniş çaplı bir düzleme yayılmasını öne süren Kopenhag Okulu, öncelikli olarak bir sorunun güvenlik tehdidi olabilmesi için gerekli olan şartlar üzerine eğilir. Kopenhag Okuluna göre belli bir sorunun güvenlik tehdidi olabilmesi için bahse konu tehdit karşısında önlem almaya yetkili aktörlerce sorunun bir varoluşsal bir tehdit olarak tanımlanması, rutin siyasi süreçlerin dışında ve acil olarak önlem alınmasına meşruiyet kazandırılması gerekmektedir.³⁵⁴ Kopenhag Okulu'nun güvenlikleştirme olarak tanımladığı bu süreç aslında basitçe belli bir sorunun veya olgunun söz eylemlerle (speech act) bir tehdit ve güvenlik sorunu olarak inşa edilmesidir. Kopenhag Okuluna göre bu güvenlikleştirme süreci sadece askeri değil aynı zamanda ekonomik, çevresel, toplumsal ve siyasi alanlarda da

³⁴⁹ Edward W. Said, **Medya'da İslam: Gazeteciler ve Uzmanlar Dünyaya Bakış Açımızı Etkiliyor**, çev. Aysun Babacan, Metis Yayınevi, İstanbul, 2008, ss. 51-72.

³⁵⁰ Said, s. 57.

³⁵¹ Said, ss. 201-236.

³⁵² Barry Buzan, Ole Waever ve Jaap de Wilde, **Security: A New Framework for Analysis**, Boulder Lynne Rienner Publisher, Kopenhag, 1998, s. 12.

³⁵³ Barry Buzan, Ole Waever ve Jaap de Wilde, s. 18.

³⁵⁴ Barry Buzan, Ole Waever ve Jaap de Wilde, ss. 23-24.

varlığını sürdüren bir eylemdir. Güvenlikleştirme eylemini yapan öznenin kendi öznel değerlendirmelerine göre bu alanların her hangi birinde belli bir grubun varlığının tehdit olarak söylem aracılığıyla inşa edilmesi mümkündür.³⁵⁵ Kopenhag Okulu güvenlikleştirme sürecini üç ana aşamada tanımlar. Bunlardan birincisi, bir sorun veya olgunun varlığının söz eylemler aracılığıyla bir tehdit olarak inşa edilmesidir. Kopenhag Okuluna göre bu inşa süreci güvenlikleştirme eyleminin yapılacağı belli bir toplumda iktidarı elinde bulunduran elitlerin aracılığıyla yapılır.³⁵⁶ Fakat burada önemli olan unsur güvenlikleştirme eylemini sağlayan söz eylemlerin üzerinde güvenlikleştirme yapılan olgu veya sorunlar hakkında doğru ya da yanlış olduklarının veya gerçekte tehdit olup olmadıklarının objektif değerlendirilmesine yönelik tümceler olmadıklarıdır. Aksine bahse konu söz eylemler üzerinde güvenlikleştirme yapılan olgu veya sorunlar hakkında onların öznel gerçekliklerini saf dışı bırakarak güvenlikleştirme sürecinin aktörlerinin amaçları doğrultusunda kendi gerçekliklerini yaratırlar.³⁵⁷ Aslında burada Foucault belirttiği gibi iktidar elitlerinin belli bir hedef grup hakkında bilgi üretme eylemi söz konusudur. Yukarıdaki bölümlerde belirtildiği gibi Foucault, bu bilgi üretim sürecini belli bir çıkar grubunun söylemleri aracılığıyla kendi hegemonyasını kurmasındaki ilk basamak olarak değerlendirir. Bu aşamada Waever, “biz” kavramının içeriğinin belirleyici rolüne de değinir. Çünkü Waever’e göre belli bir sorun veya olgunun güvenlik tehdidi olarak inşa edilebilmesi için öncelikli olarak “biz” kavramının güvenlikleştirme eylemini yapan özne için sınırlarının çizilmesi, neyi içerisinde neyi dışarıda bırakacağının tespit edilmesi gerekir. Bu süreç ise “öteki”nin nasıl kurgulanacağı ile bağlantılıdır. Waever, tarih boyunca gerek “biz” kavramının gerekse “öteki” kavramının da sınırlarının değişime uğradığını belirtir. Waever’e göre bu sınırlar bazı dönemlerde aile, klan, şehir devleti ile sınırlanırken bazı dönemlerde ise ulus, din, kültür veya ideoloji kavramlarını kapsayarak genişler.³⁵⁸ Waever, “biz” kavramının bu değişken sınırlarının güvenlikleştirme süreci üzerinde bağımsız değişken olarak etkiye bulunduğunu belirtir. Çünkü gerek söz eylemler aracılığıyla üretilen gerçeklikler gerekse bu gerçekliklerin toplumsal olarak meşruiyeti “biz” kavramının belirlediği değişken sınırların nezdinde bir anlam kazanabilir.³⁵⁹ Başka bir deyişle, “biz” kavramı

³⁵⁵ Ole Waever, “Securitising Sectors ? Replay to Ericsson”, **Cooperation and Conflict**, Cilt: 34, No: 3, 1999, ss. 334-340.

³⁵⁶ Ole Waever, **Concepts of Security**, Kopenhag University Press, Kopenhag, 1997, s. 49.

³⁵⁷ Holger Stritzel, “Towards a Theory of Securitization: Copenhagen and Beyond”, **European Journal of International Relations**, Cilt: 13, No:3, 2007, s. 361.

³⁵⁸ Ole Waever, “Toplumsal Güvenliğin Değişen Gündemi”, çev. Mahmut Yolcu, **Uluslararası İlişkiler**, Cilt: 5, Sayı: 18, s. 171.

³⁵⁹ Waever, ss. 177-178.

değişken sınırlarını çizerken bir “öteki” kavramını da beraberinde inşa eder. Bu bağlamda aktörler “biz” kavramının içini doldururken aynı zamanda “öteki”nin de anlamını yaratır. “Biz” kavramının sınırlarında yaşanan her değişim aynı zamanda “öteki” kavramının da sınırlarında gerçekleşen bir değişimi beraberinde getirir. Güvenlikleştirme eylemi ise bu değişken sınırlara sahip “öteki”nin varlığının ve bazı özelliklerinin “biz”in varlığına karşı bir tehdit olarak inşa edilmesidir. Bu nedenle nasıl “biz” ve “öteki” kavramının içeriği tarihsel bir değişime maruz kalırsa, güvenlikleştirme eylemi de kendisini oluşturan bütün söz eylemlerle birlikte tarihselliğe maruz kalır. İkinci aşama ise söz eylemler aracılığıyla tehdit olarak inşa edilen sorun ve olguya karşı aciliyet arz edilerek, rutin siyasi süreçlerin ötesinde olağan üstü tedbirler alınmasıdır. Bu olağan üstü tedbirler askeri, ekonomik, siyasi ve sosyal alanda yasal çerçevenin dışına çıkılmasını dahi kapsayacak şekilde genişleyebilir.³⁶⁰ Üçüncü aşama ise güvenlikleştirme eylemin ve onun söylemler aracılığıyla ürettiği tehdit algısının kamuoyuna kabul ettirilmesi sürecidir. Aslında bu aşama da amaç alınan olağan üstü tedbirlerin gerekliliği ve meşruiyeti konusunda kamuoyunun ikna edilmesidir.³⁶¹ Kopenhag Okuluna göre güvenlikleştirme süreci bu birbirini takip eden üç aşama olmadan gerçekleştirilemez. Bu nedenle Kopenhag Okulu yukarıda belirtildiği gibi bu güvenlikleştirme sürecinin her üç aşamasında da belirleyici rol oynayan söz eylemlerin analizine dikkat çeker.³⁶² Dolayısıyla, Kopenhag Okulu söz eylemlerin bütünleştiği metinlerin mercek altına alınmasına yönelir. Bu çerçevede Kopenhag Okulu post-yapısalcılar, post-modernler ve yapı-bozumucular ile benzer söylem analizini benimser. Fakat aralarında önemli bir fark vardır. Kopenhag Okulu diğerlerinin aksine oldukça pragmatik bir tarz benimseyerek, söz eylem üreten aktörlerin kafasından geçen ve gizlenen niyetlerinin ortaya çıkarılması ile uğraşmaz. Foucault’un aksine söz eylem aracılığıyla inşa edilen gerçekliklerin altında yatan iktidar ilişkilerine değinmez. Kopenhag Okulu için önemli olan güvenlikleştirme sürecinin nasıl inşa edildiğidir, neden ve hangi amaçla inşa edildiği veya tarihsel analizi değil.³⁶³ Waever bu durumu şöyle açıklar; “Söylem analizi, kamu metinleri üzerinden işler. Aktörlerin düşünce, niyet, gizli niyet ve planlarını anlamaya çalışmaz. Bizi ilgilendiren bireysel karar alıcıların gerçekte neye inandıkları, bir nüfusun ortak inanışları değil, aktörlerin ilişkilerinde hangi kodları

³⁶⁰ Waever, ss. 52-55.

³⁶¹ Waever, ss. 57-62.

³⁶² Sinem Akgül, “Algı mı, Söylem mi? Kopenhag Okulu ve Yeni-Klasik Gerçekçilikte Güvenlik Tehditleri”, **Uluslararası İlişkiler**, Cilt: 8, Sayı: 30, 2011, s. 61.

³⁶³ Barry Buzan, Ole Waever ve Jaap de Wilde, s.24.

kullandıklarıdır”.³⁶⁴ Bu bakış açısı Kopenhag Okulu’nun güvenlikleştirme teorisi ile yapı bozumu arasındaki en önemli farktır. Yapı bozumu söz eylemlerin altında yatan nedenlere eğilirken, Kopenhag Okulu bu nedenleri görmezlikten gelir. Bunun bir çelişkiyi de beraberinde getirdiği görülmektedir. Çünkü hem güvenlikleştirme sürecinin çıkış noktası olan “biz” ve “öteki” kavramlarının değişimini kabul etmek hem de bu değişimin altında yatan tarihsel iktidar ilişkilerini yok saymak sorunu sadece yüzeysel olarak ele alan pozitivistin içine hapsolmek demektir. Avrupa’da İslam’ın ötekileştirilmesi ve bir güvenlik sorunu haline getirilmesi sadece güncel söylem analizi ile anlaşılamaz. İslam’ın nasıl bir kültürel, siyasi veya toplumsal güvenlik tehdidi olarak inşa edildiği kadar neden bir tehdit haline getirildiği de önemlidir. Sosyal bilimlerin amacı sadece olguların nasıl işlediğini araştırmak değildir. Aynı zamanda olguların altında yatan bağımsız değişkenleri bulmak, sosyal değişimin nedenine eğilmek ve çözüm yolları aramaktır. Bu nedenle Kopenhag Okulu’nun yöntemi konumuz açısından önemli olmakla birlikte bu çalışmanın amacını karşılama konusunda yetersizdir. Başka bir deyişle yapı-bozumu yönteminin bize sağlayacağı açıklama kapasitesinden mahrumdur. Çünkü İslamofobi gibi geniş çaplı bir fenomen yalnızca tarihsellikten yoksun güncel söz eylem analizi ile açıklanamaz.

1.2.4.2. Yapı bozumu yönteminin Araştırma Yöntemi Olarak Seçilme Nedenin Açıklanması

Yukarıdaki bölümde İslamofobi ve ötekileştirme kavramlarının gerek resmi ve özel kurum/kuruluşlarca gerekse ilgili düşünür, yazar ve akademisyenlerce yapılan tanımları, kavramlaştırılma yöntemleri ve içerikleri hakkında bilgi verilmiş, bahse konu kavramların hukuki, teorik, sosyal ve kültürel yönleri üzerinde durulmuştur. Bu bağlamda ulaşılan varsayımları şu şekilde sıralayabiliriz;

1. İslamofobi, kurgulanmış bir İslam imgesine dayalı bir ötekileştirme sürecidir. Bu ötekileştirme süreci İslam’ı sadece bir din olarak değil onu sosyal, ekonomik ve siyasi alanlarda kurgulayan bir yönetime dayanır.
2. Her ötekileştirme süreci gibi İslamofobi de tarihseldir. Avrupa toplumunun zamana ve mekana göre değişen şartları ve kolektif anlayış tarzları ile bağlantılı olarak değişken anlam ve imgelere bürünebilir. Bu nedenle tek bir İslamofobi’den değil

³⁶⁴ Ole Waever, “Identity, Communities and Foreign Policy: Discourse Analysis as a Foreign Policy Theory”, ed. Ole Waever ve Lene Hansen, **European Integration and National Identity: The Challenges of the Nordic States**, Routledge, Londra, 2001, ss. 26-27.

aksine tarih boyunca değişik formlarda ortaya çıkan İslamofobilerden bahsetmek daha yerinde bir tanım olacaktır.

3. İslamofobinin tarih boyunca aldığı bu değişik anlam ve imge formları, Avrupa'nın "biz" algısı ile doğrudan korelasyona sahiptir. Bu "biz" algısının dayanak noktası din, ulus veya kültür temelli bir inşa sürecine bağlı olabilir. Burada önemli olan husus Avrupa'nın kendi kimliğini inşa ederken bu dayanak noktalarından hangisi inşa sürecinin temeli olarak aldığıdır.

4. Avrupa'nın "biz" inşası beraberinde ve eş zamanlı olarak bir "öteki" nin inşa sürecini de getirir. Fakat "öteki"nin bu inşa süreci gerçekte "öteki"nin ne olduğuna veya onun kendisini nasıl tanımladığına değil, aksine "biz" kavramını yaratan Avrupa'nın onu kendi anlam kalıpları ile nasıl yarattığına bağlıdır. Bu nedenle İslam'ın ötekileştirilmesi sürecinde İslam kendisinin öznesi değil, kendini tarihin öznesi haline getiren Avrupa'nın bir nesnesi haline gelir.

5. Avrupa toplumunda "biz" kavramının inşa süreci de söylemler vasıtasıyla ilerleyen bir yapıya sahiptir. Söylemin değişimi "biz" kavramının değişimine, "biz" kavramının değişimi de "öteki" kavramının değişimine yani İslam'ın anlamının değişimine neden olmaktadır. Bu anlam değişimi de onun tehdit olarak inşa edilmesinde belirleyici bir etkiye neden olur.

6. Söylemler ise kendiliklerinden ortaya çıkmaz. Aksine bilinçli olarak toplumdaki çıkar grupları tarafından kendi çıkarları doğrultusunda oluşturulur ve topluma enjekte edilir. Topluma kendi söylemlerini enjekte edebilen çıkar grupları da bulundukları toplumda iktidarı ele geçirerek, anılan toplumun kolektif anlayışında dolayısıyla da "biz" ve "öteki" kavramlarının içeriğinin belirlenmesinde doğrudan tasavvur sahibi olurlar.

7. Avrupa toplumunda söylemi ve bilgi üretimini elinde tutan iktidar sahipleri her dönemin şartlarına göre "öteki" nin "biz" kimliğinin hangi unsuruna bir tehdit oluşturduğu konusunda toplum adına karar verirler. Bu unsur kimi zaman Avrupa'nın Hristiyan kimliği, kimi zaman onun evrensel medeniyeti, kimi zaman da onun öznel Aydınlanmacı demokratik kültürü olabilir. Bu bağlamda İslamofobinin içeriği de İslam'ın belli bir zamanda Avrupa'da hakim söylemlerle inşa edilen "biz" in hangi bileşeninin vurgulandığı ile bağlantılı bir şekilde değişir.

Yukarıdaki varsayımlardan yola çıkarak İslamofobinin tarihsel bir tehdit inşasına dayanan bir olgu olduğu kabul edilebilir. Burada tarihsel terimi çok büyük bir önem arz etmektedir. Tarihsel terimi ile vurgulanmak istenilen ise İslam kavramının ve onun Avrupa'nın "biz" algısına oluşturduğu tehdit kurgusunun

zamana göre değişimidir. Nasıl Ortaçağ Avrupa'sın daki "biz" kavramı ile günümüz Avrupa'sındaki "biz" kavramı arasında anlam ve içerik olarak bir değişim söz konusu ise Ortaçağ Avrupa'sında bir öteki olan İslam'ın anlamı ve içeriği ile günümüz Avrupa'sında bir öteki olan İslam'ın anlamı ve içeriği arasında da bir değişim söz konusudur. Bu çalışmada amaçlanan bu değişimin ortaya çıkarılması ve günümüzde Avrupa'da terör, geri kalmışlık, durağanlık ve şiddet ile bağdaştırılan İslam'ın Avrupa toplumları için ifade ettiği anlamın ebedi ve ezeli olmadığıнын, tarihte nasıl farklı şekillerde inşa edilmişse gelecekte de Avrupa'daki söylemlerin değişimi vasıtasıyla farklı şekillerde inşa edilebileceğinin hatırlatılmasıdır. Bu amaç da Avrupa'daki İslam ve onun tehdit algısının toplumsal değişimini ortaya çıkarılması zorunluluğunu beraberinde getirmektedir. Başka bir deyişle değişimin gözlemlenebileceği ampirik verilerin analizi gerekmektedir. Sosyal bilimlerde, doğa bilimlerinin aksine hedef olguda yaşanan değişimi anlık ve kesin olarak tespit edebilecek bir izole laboratuvar ortamının varlığı yoktur. Bu nedenle ampirik verilere ulaşma süreci doğa bilimlerine kıyasla sosyal bilimlerde çok daha zor bir süreci beraberinde getirir. Bu sürecin zorluğu İslamofobi gibi kompleks ve çok disiplinli bir olgu söz konusu olduğunda daha karmaşık bir hale gelir. Bu bağlamda önemli bir sorun ortaya çıkmaktadır. Bu sorun sosyal bilimlerde ve İslamofobi gibi kompleks ve karmaşık bir olgunun kavramlaştırılmasında yaşanan değişimin nasıl ölçülebileceğidir. Bu sorunun çözümü tarihsel analizdir. Sosyal bilimlerde ancak tarih bize değişimi gösterebilir. Başka bir deyişle tarih bizlerin laboratuvarıdır. Dolayısıyla belli bir olgunun, bu olgu konumuz için İslamofobidir, tarihsel analizi aracılığıyla söz konusu olgunun kavramsal ve içeriksel değişimi ölçülebilir, ortaya çıkarılabilir ve tanımlanabilir. Fakat burada üzerinde önemle durulması gerekli nokta pozitivizmin tuzağına düşmemektir. Bu çalışmada mutlak, kesin veya evrensel bir geçekliğin ortaya çıkarılması söz konusu değildir. Sosyal bilimlerin çerçevesinde böyle bir amacın gerçekleştirilmesi de imkansızdır. Aksine bu çalışmada amaç Avrupa toplumda İslam'ın anlamsal değişiminin ortaya çıkarılmasıdır. Avrupa'da İslam'ın bu değişime uğrayan anlamlarının hangisinin doğru veya yanlış olduğu, hangisinin gerçek veya gerçek dışı yargılara dayandığı ya da hangisinin öznel veya nesnel olduğu bu çalışmanın kapsamı dışındadır. Bilakis bahse konu anlamların hiçbirisi doğru, yanlış, gerçek, gerçek dışı veya nesnel değildir. Aksine hepsi bulundukları çağın ürünü olan, inşa edilmiş, göreceli ve öznel yapılardır. Başka bir deyişle tarihseldirler. Aynı zamanda hiçbirisi İslam'ın gerçekte ne olduğu ile ilgili değildir. Bu anlamlar tamamıyla Avrupa'nın İslam'ı ne olarak gördüğü ile bağlantılıdır. Başka bir deyişle, İslam'ın

kendisini nasıl tanımladığından çok Avrupa'nın hem kendini hem de onu nasıl algıladığı ile alakalıdır. Bu çerçevede İslam'ın söz konusu anlamsal değişimi ile Avrupa'nın "biz" kavramının anlamsal değişimi arasında bir eş zamanlılıktan bahsedilebilir. Bu eş zamanlılık varsayımı ise bu çalışmada tarihsel sürecin analizinde esas alınacaktır. Bu nedenle tarihsel sürecin analizinde Avrupa toplumdaki "biz" ve "öteki" algısının değişim sürecini daha iyi değerlendirebilmek ve farklı "biz" ve "öteki" inşa süreçlerinin dönüşümünü ve eşzamanlılığını tespit edebilmek için uluslararası ilişkiler teori ekollerinden İngiliz Okulunu'nun uluslararası toplum (international society) ve Daron Acemoğlu'nun kritik birleşme noktası (critical junction) kavramlarının kullanılması tercih edilmiştir. Bu nedenle öncelikli olarak bu kavramların açıklanmasının yerinde olacaktır.

İngiliz Okulu ekolü uluslararası ilişkiler alanındaki akademik camiada varlığını sürdüren realizm ve idealizm arasındaki uzun soluklu bir tartışmaya bir uzlaşarak Hedley Bull ve Martin Wight tarafından öne sürülen ve uluslararası ilişkiler alanında teori ile tarihi, ahlak ile gücü ve aktör ile yapısal sistemi birleştiren bir teoridir.³⁶⁵ Bull ve Wight, bu teorilerinde "uluslararası toplum" adında bir kavram geliştirmişlerdir. Konunun çok fazla yayılmaması amacıyla bu çalışmada İngiliz Okulu'nun öne sürdüğü görüşlere ayrıntılı olarak değinilmeyecek, sadece konumuzla ilgili uluslararası toplum kavramının tanımını üzerinde durulacaktır. Bull ve Wight'e göre aynı ortak değerleri, ortak çıkarları, ortak kurumları, ortak coğrafyayı ve ortak karşılıklı uygulanan kuralları paylaşan bir grup devlet birbirleri arasında uluslararası toplumu oluşturur.³⁶⁶ Bull'a göre oluşturulan bu uluslararası toplumda, söz konusu topluma üye her devlet birbirinin egemenlik hakkını tanır ve saygı gösterir. Fakat bu karşılıklı tanınma ve egemenlik hakkına saygı, uluslararası topluma üye devletlerin dışındaki devletlere karşı gösterilmez. Bull, bu duruma 19'uncu Yüzyılda Avrupa devletleri tarafından Çin'e yapılan muameleyi örnek gösterir.³⁶⁷ Bu çerçevede, uluslararası toplum kavramı belli ortak paydada birleşen devletlerin, yine ortak bir "biz" algısına dayalı birbirleri arasında geçerli kurallar, aneeler, kurumlar, anlayış tarzları ve davranış kalıpları yaratmasına dayanır. Bu bağlamda bu "biz" tanımına uymayan diğer devletlerin de ötekileştirilmesi söz konusudur. Fakat Bull, uluslararası toplumun sabit bir kavram olmadığını, sınırlarının değişken olduğunu ve üyelerinin

³⁶⁵ Andrew Linklater, "The English School", ed. Scott Burchill, **Theories of International Relations**, Palgrave MacMillan, New York, 2001, ss. 84-85.

³⁶⁶ Linklater, ss. 89-90.

³⁶⁷ Tim Dunne, "The English School". **International Relations Theories: Discipline and Diversity**, Oxford University Press, Oxford, 2007, ss.47-57.

sürekli değişebileceğini öne sürer.³⁶⁸ Bu çalışmada ise uluslararası toplum kavramı Bull'un onu kullandığı dar uluslararası ilişkiler literatüründen toplumsal ilişkiler alanına çekilecektir. Başka bir deyişle, uluslararası toplumunun niteliksel değişimi, “biz” kavramında niteliksel değişimi olarak değerlendirilecektir. Bu çerçevede Avrupa toplumlarının ortak paydada birleştikleri kurallar, kurumlar, kültürel değerler, söylemler ve siyasal yapılanmaların bir Avrupa uluslararası toplumu yarattığı kabul edilecek ve bu uluslararası toplumun yukarıda verilen bileşenlerine bağlı olarak içeriğinin değişimi ile bir öteki olarak İslam'ın değişimi arasındaki eş zamanlılık mercek altına alınacaktır. Diğer yandan uluslararası toplumun yani “biz” kavramının değişim anları da kritik birleşim noktalarına göre kategoriler halinde bölümlere ayrılacaktır. Bu kapsamda kritik birleşim noktası (critical junction) kavramından da kısaca bahsedilmesi gerekmektedir. Daron Acemoğlu ve James Robinson'a göre kritik birleşim noktası, toplumlarda yaşanan büyük değişimlerin gerçekleşmesine neden olan motive edici toplumsal, ekonomik, teknolojik ve siyasi değişimlerin bir araya geldiği anlardır. Acemoğlu, bu kritik birleşim noktalarının toplumda küçük değişkenlerin üst üste gelmesiyle ciddi boyutta ve devrimsel değişimlerin yaşanmasına neden olan olaylar ve olguların ortaya çıktıkları anlar olduğunu öne sürer. Acemoğlu bu duruma örnek olarak 1688 İngiliz Büyük Devrimi'ni örnek verir. Ona göre bahse konu devrimde monarşinin yetkilerinin kısıtlanması, İngiliz toplumun daha kapsayıcı (inclusive) bir toplumsal yapıya kavuşması ile sonuçlanmıştır. Bu kapsayıcı toplumsal yapı da ticari rekabetin artmasına neden olarak kapitalist ekonomik sisteme ve Sanayi Devrimine giden yolu açmıştır. Bu bağlamda Acemoğlu, 1688 İngiliz Büyük Devrimi'nin kapitalist dünya ekonomisinin kurulmasında ve endüstri toplumuna geçilmesinde kritik birleşim noktası olduğunu öne sürer.³⁶⁹ Bu çalışmanın zamansal analizi açısından önemli olan İslam'ın Avrupa toplumun hangi kritik birleşim noktalarından sonra bir “öteki” olarak anlamsal değişimlere uğramaya başladığıdır. Yukarıda belirtildiği gibi “öteki”nin anlamı “biz”in anlamı ile direkt bağlantılı olduğu için bu soru bizi Avrupa'nın kendi “biz” tanımı hangi kritik birleşim noktalarından sonra değiştirdiği hususuna yöneltir. Bu çalışmada üç farklı kritik birleşim noktasının varlığı üzerinde durulacak ve bir uluslararası toplum olarak Avrupa kimliğinin içeriği ele alınacaktır. Bu kritik birleşim noktalarından birincisi 8'inci yüzyılın başında İslam fetihlerinden başlayan ve Şarلمان'ın Frank İmparatorluğu, Karolenj Rönesansı, Haçlı Seferleri ve Reconquista

³⁶⁸ Dunne, s.135.

³⁶⁹ Daron Acemoğlu ve James A. Robinson, **Why Nations Fail: The Origins of Power, Prosperity and Poverty**, Profile Books, Londra, 2012, ss. 96-127.

ile devam eden Hristiyan Avrupa kimliğinin yükselişi, ikincisi, Rönesans, Reform, Aydınlanma ve Sanayi Devrimi ile ortaya çıkan kapitalist, pozitivist ve endüstri toplumu olarak Avrupa kimliğinin doğuşu, sonuncusu da post-endüstriyel ve post-modern çağda ortaya çıkan kültür ve değere dayanan supranasyonel Avrupa kimliğinin oluşumu olarak kabul edilecektir. Bu çevrede İslam'ın her kritik birleşme noktasından sonrası Avrupa tarafından kurgulanma şekilleri incelenecektir. Başka bir deyişle, dini determinizme dayalı bir "biz" algısının hakim olduğu Ortaçağ Avrupa'sından, pozitivist determinizme dayalı "biz" algısının hakim olduğu modern çağ Avrupa'sına, ondan da kültürel determinizmin hakim olduğu post-modern çağ Avrupa'sına göre İslam'ın bir "öteki" olarak aldığı roller açıklanmaya çalışılacaktır.

Veri değerlendirme sürecinde kullanılacak zamansal sürecin yukarıda açıklandığı gibi tespit edilmesinden sonra çalışmanın diğer önemli unsuru olan ampirik veri olarak nelerin analiz edileceği konusu ortaya çıkmaktadır. Yukarıdaki bölümde arz edildiği gibi İslamofobi söylemlerle inşa edilen bir olgudur. Bu nedenle söylemin varlığından bağımsız olarak değerlendirilemez. Bu çalışmada da yukarıda belirtilen kritik birleşme noktalarının arasında yer alan zaman zarfında Avrupa tarafından kendi "biz" tanımı ile iştirakli olarak üretilen İslam hakkındaki söylemler ampirik veri olarak kabul edilecektir. Bu söylemlerin ne derece mutlak gerçekliği yansıttığı ise kapsam dışında kalacaktır. Çünkü yukarıdaki bölümlerde ayrıntılı olarak anlatıldığı gibi söylemler evrensel gerçeklere dayanmaz, aksine çıktıkları toplumların kurguladığı öznel gerçekliklere dayanır. Bu kurgularda Foucault'un öne sürdüğü gibi toplumun müşterek bir etkileşimi sayesinde yaratılmaz. Aksine toplum içerisinde iktidar olmak isteyen belli bir çıkar grubunun kendi çıkarlarına uygun olarak tasarladıkları kurguların hakim söylem haline getirilerek topluma tepeden inme bir şekilde başta Frankfurt Okulu'nun "kültür endüstrisi" adı verdiği sistem aracılığıyla olmak üzere çeşitli vasıtalarla dayatılması şeklinde yaratılır. Başka bir deyişle, her söylem kendi belli bir çıkar grubunun belli bir zaman ve mekanda kendi çıkarları doğrultusunda oluşturduğu öznel gerçekliklerin ürünüdür. Bu çerçevede İslam'da Avrupa'da tarih boyunca söylem ve bilgi üretimini tekelinde bulunduran çıkar gruplarının kurgulamalarına göre değişken bir kavramlaştırma sürecine maruz kalmıştır. Bu çıkar grupları kimi zaman Katolik Kilisesi, kimi zaman Avrupa'da merkezi gücünü arttırmak için çabalayan monarşiler, kimi zaman emperyalist politikalar güden kolonyal imparatorluklar kimi zaman da küreselleşme ve post-fordist üretim sistemine geçen global ekonominin kaybedenleri olarak tanımlanan kesimler olarak karşımıza çıkmaktadır. Her çıkar grubunun kurguladığı söylem kendi

çağının öznel gerçekliğini barındırmakla birlikte geçmişteki çıkar gruplarını da kurguladığı söylemlerden izler de taşımaktadır. Derrida bu durumu yukarıdaki bölümde belirtildiği gibi “eski kumaşın tekrar tekrar dokunması” metaforu ile tanımlar. Bu metafora göre tarih tekrar tekrar aynı kumaştan fakat farklı çeşitlerde dokunan bir süreçtir. Söylemler bu kumaşın ipçikleridir. Her çağın gerçekliği, eski çağların gerçekliklerini oluşturan söylemlerin sökülerek, Derrida’nın tabiri ile eski kumaşın ipçiklerine ayrılarak, aynı söylem parçalarıyla farklı şekillerde yeni çağın gerçekliğinin yaratılması, yani aynı ipçiklerle farklı şekillerde yeni bir kumaşın dokunması şeklinde yaratılır. Bu bağlamda söylem hiçbir zaman tamamen yok olmaz, aksine biçim değiştirerek tarihsel süreç içerisinde kendini farklı kodlarda gizleyerek, gerektiğinde çıkar grupları tarafından yeniden ortaya çıkarılarak varlığını devam ettirir. Günümüzde Avrupa aşırı sağı tarafından kurgulanan söylemler Derrida’nın bu savını destekler niteliktedir. Avrupa aşırı sağının göç ve mülteci sorunu ile Avrupa’nın İslam tarafından istila edildiği tehdidinin bağdaştırılması aslında Ortaçağ Avrupası’nın İslam fetihleri karşısında ürettiği kurguların biçim değiştirmiş halidir. Sadece tehdit artık at üstündeki İslam ordularından değil lastik botların üzerinde yaşam mücadelesi vererek Avrupa’ya gitmeye çalışan yasa dışı göçmen ve mültecilerden gelmektedir. Fakat değişmeyen şey Avrupa’nın kurban olarak kurgulanan rolüdür. Aynı şekilde İslam’ın Avrupa’da ibadet, giyim tercihleri ve yaşam tarzları ile kamusal alanda görünür hale gelmesi ile Avrupa’nın seküler toplumsal kültürünün yok olacağı tehdidinin bağdaştırılması, Avrupa’nın asırlar süren Kilise ile ulus devlet arasındaki mücadelesi döneminde kullanılan söylemlerin yeniden diriltilmesinden başka bir şey değildir. Bu sefer tehdit olarak Kilise ve Katolik ruhban sınıfının yerini camilerde ibadet eden, kendine has yaşam, giyim ve beslenme tarzlarını korumaya çalışan Müslümanlar almıştır. Burada önemli olan husus Avrupa’nın kendini özne, İslam’ı da kendisinin öznel değişimlerine göre kurgulanan bir nesne haline getirmesidir. Kurgulayan özne olan Avrupa’nın kendi “biz” algısı üzerinde yaşadığı her değişimde İslam’da kurgulanan bir “öteki” ve tehdit unsuru olarak kavramsal açıdan aynı söylemlerin biçimsel olarak farklılaştırılması ile değişime tabi tutulmuştur. Bu çerçevede Avrupa’da “biz” algısı Hristiyanlık temelinde inşa edildiğinde, İslam sapkın ve düşman bir din haline getirilmiş, aynı “biz” algısı Aydınlanma değerleri ve kolonyal imparatorluk kimliği üzerine inşa edildiğinde, İslam vahşi, geri kalmış ve medenileştirilmesi gerekli bir toplum olarak tasarlanmış, yine aynı “biz” algısı kültürel değerler üzerine inşa edildiğinde, İslam uyumsuz, değişmez, şiddete taraftarı ve Avrupa’dan uzak tutularak kontrol altında

tutulması gereken bir kültür şeklinde kurgulamıştır. Başka bir deyişle, Avrupa'nın her "biz" kavramı değiştiğinde, İslam'ın "öteki"liği de değişmiştir ve gelecekte Avrupa'nın "biz" in değişimine bağlı olarak da aynı söylemlerin farklı biçimlerde işlenmesi aracılığıyla değişecektir. Bu değişimi ortaya çıkarmak da bu çalışmanın ana hedefi olarak kabul edilmiştir. Bu çerçevede geçmişe yönelik tarihsel bir analiz yapılması söz konusudur. Bu analiz ise aynı söylemlerin Avrupa'nın öznel koşullarına uyum sağlayarak biçimsel olarak değişime uğramış bir şekilde üretildiği gerçeğini mercek altına alarak yapılacaktır. Başka bir deyişle farklı gerekçelerle biçim değişimine uğrayan söylemlerin, Foucault'nun tabiri ile arkeolojik bir çalışma tarzında ortaya çıkarılması ve mutlaklıktan ziyade göreceli bir yapıya sahip olduklarının değerlendirilmesi söz konusudur. Bu değerlendirmenin ise yukarıda kritik birleşme noktası kavramında belirtilen her "biz" algısının değişimi ile inşa edilen toplumsal gerçeklikleri barındıran yapıların parçalarına ayrılması, bozulması ve öznel şartları nezdinde eleştirel tarzda değerlendirilmesi şeklinde yapılabileceği düşünülmektedir. Yukarıdaki bölümlerde ayrıntılı bir şekilde belirtildiği gibi yapı bozumu yönteminin bize bu olanağı sağladığını savunmaktayım. Çünkü yapı bozumu yine yukarıdaki bölümlerde ayrıntılı olarak üzerinde durulduğu üzere gerek eleştirel bakış açısı gerekse kurgulanmış gerçeklik savına dayanan söylem merkezli analiz yöntemi ile Avrupa toplumdaki İslam algısının ve İslamofobinin içeriğinin değişiminin ortaya çıkarılması açısından kullanışlı bir yöntem sunmaktadır. Toplum bilimlerinin inceleme konusu olan olguların değişiminin tespit edilmesi daha önce belirtildiği üzere doğa bilimlerindeki gibi gözlemlerle elde edilen evrensel kurallar aracılığıyla icra edilemez. Yine aynı şekilde hiçbir toplumsal tutum ve davranış, buna İslamofobi de dahil, evrensel ve kesin bağımsız değişkenler aracılığıyla açıklanamaz. Toplum bilimlerinde, doğa bilimlerinde olduğu gibi belli şartlar altında olgunun belli ve öngörülebilir davranışlar benimseyeceği şeklindeki pozitivist yaklaşım bize gerekli açıklamayı sağlayamaz. Toplum sürekli değişen bir anlam dünyası ile bağlantılı olarak kendini yenileyen, değiştiren ve dönüştüren bir olgu olarak kabul edilmelidir. Bu bağlamda toplum bilimlerinde mutlak gerçek yoktur sadece farklı şekillerde biçimlendirilmiş söylemler aracılığıyla kurgulanmış bilginin oluşturduğu geçici ve göreceli inşa edilmiş gerçekliklerin varlığı söz konusudur. Zaten aksini iddia etmek toplum bilimlerini sabit doğmalar haline getirmekten başka bir şey değildir. Bu nedenle toplum bilimlerinde amaç evrensel gerçekliklerin değil göreceli şartlara bağlı toplumsal değişimlerin ortaya çıkarılması olmalıdır. Bu değişimler ise sadece göreceli şartların olduğu tarihsel yapıların ürettiği söylemlerin tespit edilmesi ve

tarihsel süreç içerisindeki açıkça fark edilemeyen izlerinin takip edilmesi vasıtasıyla anlaşılabilir. Bizlere bu esnekliği ise sadece yapı bozumu yöntemi sağlayabileceği değerlendirilmektedir. Bu nedenle bu çalışmada yapı bozumu yöntemi araştırma yöntemi olarak seçilmiştir.



İKİNCİ BÖLÜM

AVRUPA'DA İSLAM ALGISININ TARİHSEL DEĞİŞİM SÜRECİ

Bu bölümde Avrupa'da İslam'ın ötekileştirilme süreci tarihsel olarak mercek altına alınacaktır. Bahse konu tarihsel süreç incelenirken 8-16'ıncı Yüzyıllar arası, 16-20'inci Yüzyıllar arası ve 1970'lerden günümüze olmak üzere üç farklı zaman dilimine göre değerlendirilme yapılacaktır. Bu bölümde Avrupa'da "biz" kavramının değişimine göre bir "öteki" olarak İslam kavramının değişiminin ortaya çıkarılması hedeflenmektedir. Bu hedefe ulaşmak amacıyla öncelikle anılan zaman dilimlerinde Avrupa'da sosyal, siyasi ve ekonomik dinamikler incelenecek ve bu dinamiklerin oluşumunda İslam'ın etki ve rolüne değinilecektir. Sonrasında ise İslam'ın Avrupa'da inşa edilen "biz" kavramındaki etki ve rolünün onun bir "öteki" olarak inşa edilmesindeki etkisi incelenecek, bu sürecin kritik bağlantı noktaları üzerinde durulacaktır.

2.1. 8-16'İNCİ YÜZYILLAR ARASINDA AVRUPA'DA İSLAM ALGISI VE İSLAM'IN ÖTEKİLEŞTİRME SÜRECİ

8-16'ıncı Yüzyıllar arasındaki Avrupa kimliğinin ve bu kimliğe dayalı İslam algısının inşa süreci bu çalışmada iki ayrı dönem içerisinde ele alınacaktır. Bu dönemlerin tespitinde de kritik bağlantı noktaları olarak 8'inci Yüzyılda İslam fetihlerinin ivme kazanması, 9'uncu Yüzyılın başında Karolenj İmparatorluğu'nun Şarلمان tarafından kurulması, 11'inci Yüzyılda Avrupa'da Arapça-Latince çeviri hareketinin başlaması ve 12'inci Yüzyılın sonunda Haçlı Seferlerinin hezimetle sonuçlanması kabul edilecektir. Yukarıda söz edilen kritik bağlantı noktalarına istinaden anılan dönem Karolenj İmparatorluğu'nun kuruluşuna kadar olan süreç birinci evre, Karolenj İmparatorluğu'nun kurulduğu dönemden 11'inci Yüzyıl Rönesans'ına kadar ikinci evre, 11'inci Yüzyıl Rönesans'ından 16'ıncı Yüzyıl Rönesans'ına kadar üçüncü evre olmak üzere üç ayrı bölüm altında incelenecektir. Her üç evre sürecinde kritik bağlantı noktaları olarak kabul edilen olayların Avrupa'nın "biz" kavramı ve İslam algısı üzerindeki etkileri anlaşılmaya çalışılacak, bahse konu değişimlerin altında yatan iktidar ilişkileri mercek altına alınacaktır. Bunlara ilaveten anılan dönemlerde Avrupa kolektif bilincindeki İslam algısının değişimi yapı bozumu yöntemi ile analiz edilecektir. Bu bölümde amaç Avrupa düşüncesindeki İslam algısının açıklanması olduğu için ve çalışmanın kapsamının

sınırlandırılması gerektiğinden dolayı tarihsel olayların gelişim sürecinde ayrıntıya girilmeyecek daha çok onların düşünce sistemlerinin gelişimindeki etki ve sonuçları üzerinde durulacaktır.

2.1.1. Karolenj İmparatorluğu'nun İnşa Ettiği Avrupa Kimliği ve İslam Algısı

2.1.1.1. Şarلمان ve Karolenj Devri Öncesinde Avrupa Toplumu

4-5'inci Yüzyıllarda Roma İmparatorluğu Avrupa'nın o güne kadar gördüğü en büyük barbar istilalarına maruz kalmıştır. 375 yılında başlayan ve tarihte Kavimler Göçü olarak tanımlanan bu istila hareketi Antik Çağ'ın bu muhteşem uygarlığının önce daha iyi bir savunma ve idare amacıyla 395 yılında Doğu ve Batı olarak ikiye ayrılmasına sonrasında da imparatorluğunun Batı bölümünün 476 yılında resmen yıkılmasına neden olmuştur.³⁷⁰ Özellikle 5'inci Yüzyılda kuzeydeki Vandallar, Gotlar, Vizigotlar, Lombartlar, Alanlar, Franklar gibi Germen kavimlerinin 390 yılında Karadeniz'in kuzeyinden gelen Hunlar tarafından topraklarından çıkarılması, bahse konu kavimlerin yeni bir yurt bulmak amacıyla Batı Avrupa'ya akın etmesine ve Roma İmparatorluğu'nun topraklarını istila etmelerine sebep olmuştur. Bu istila hareketleri sonucunda bir Akdeniz uygarlığı olan kadim Roma'nın toprakları üzerinde birbiri ardına barbar Germenik krallıklar kurulmaya başlanmıştır. Vandallar Kuzey Afrika'da, Vizigotlar İspanya'da, Franklar Galya'da, Gotlar İtalya'da kendi devletlerini kurmuşlardır.³⁷¹ Bu istila hareketleri sırasında Roma şehri dahi yağmalanmış, Batı Roma İmparatorluğu siyasi olarak tamamen ortadan kalkmıştır.³⁷² Tarih alanındaki çoğu bilim insanı Kavimler Göçü'nden Batı Roma İmparatorluğu'nun çöküşüne kadar varan süreci Antik Çağ'ın sonu ve Ortaçağ'ın başlangıcı olarak değerlendirir.³⁷³ Fakat bu siyasi değişimin tam olarak sosyal ve kültürel bir değişime yol açtığını şüphelidir. Başka bir deyişle Roma'nın siyasi olarak çöküşünün ve barbar Germen kavimlerinin onun topraklarında bağımsız devletler kurmasının Avrupa'nın Akdeniz merkezli Romalı kimliği üzerinde yıkıcı bir etki yaparak onun yerine başka bir kolektif kimlik anlayışı getirdiğini aşağıda ayrıntılı olarak değinileceği gibi oldukça indirgemeci ve yanlış bir tanı olacaktır. Henri

³⁷⁰ Simon Baker, **Eski Roma: Bir İmparatorluğun Yükselişi ve Çöküşü**, çev. Ekin Duru, Say Yayınları, İstanbul, 2015, ss. 369-372.

³⁷¹ Baker, ss. 374-398.

³⁷² Baker, ss. 400-406.

³⁷³ Jacques Le Goff, **Ortaçağ Batı Uygarlığı**, çev. Hanife Güven, DoğuBatı Yayınları, Ankara, 2015, ss. 45-50.

Pirenne'ye göre Roma 4'üncü Yüzyıldan itibaren başta Germanler olmak üzere birçok barbar kavimi bünyesinde eriterek Romalılaştırmıştır. Bu bağlamda bu barbar kavimler zaman içerisinde Roma uygarlığına duydukları hayranlıkla karışık bir saygının sonucunda önce Roma'nın dini olan Hristiyanlığı sonra da onun dilini yani Latince'yi benimsemeye başlamışlardır.³⁷⁴ Pirenne, barbar kavimlerinin Roma'ya bir nefret değil aksine bir hayranlık duyduklarını öne sürerek, onların bütün isteklerinin imparatorluğu yıkmaktan ziyade onun belli bir bölgesine yerleşerek nimetlerinden yararlanmak olduğunu belirtir.³⁷⁵ Kaldı ki barbar kavimlerin Roma'yı istila etmeleri bilinçli ve planlı bir hareket de değildir. Onları bu istila hareketine zorlayan neden Orta Asya'dan gelen Hunlar tarafından doğudaki topraklarından sürülmeleridir.³⁷⁶ Zira her ne kadar Batı Roma'da imparatorluğu tarih sahnesinden silinse de hiçbir barbar kralı imparator olma girişiminde bulunmamış hatta çoğu Kostantinepolis'de bulunan Doğu Roma İmparatoruna saygı duymuş, onun üstün durumunu kabul etmiş ve Vizigot, Vandal, Ostrogot gibi barbar kralları kendi aralarındaki çatışmalarda dahi Kostantinepolis'teki imparatoru hakem olarak tanımışlardır.³⁷⁷ Hatta bu German krallıkları çoğu zaman kendi bastıkları paraların üstlerine dahi Bizans İmparatorları'nın büstlerini kazımışlardır.³⁷⁸ Batı Avrupa'da kurulan barbar krallıklarının Doğu Roma İmparatoru'na yönelik bu tutumları Frank tahtına Şarlman'ın geçmesine kadar devam etmiştir.³⁷⁹ Le Goff'da benzer bir görüş öne sürerek Batı Roma'yı istila eden barbar kavimlerin üç önemli özelliğinden bahseder. Birincisi bahse konu barbar kavimler Roma, Bizans ve Asya imparatorlukları ile uzun süren bir ekonomik, sosyal ve siyasi ilişki içerisindeydiler. Bu nedenle Roma uygarlığına tamamen yabancı değillerdi. İkincisi, bu kavimlerden çoğu Romalıların aksine genellikle Katolikliğin yerine Katolik Kilisesi tarafından sapkın olarak kabul edilen Ariusçuluğu benimsemişlerdi. Üçüncüsü ise Alaric ve Odevaker gibi en güçlü ve nüfuzlu olanları dahil olmak üzere Bizans imparatorunun manevi üstünlüğünü tanımışlar, Şarlman'a kadar hiçbir barbar kralı kendisi imparator ilan etme girişiminde bulunmamıştır. Le Goff'a göre bu barbar kralları kendilerini Roma'nın bir parçası olarak görmeye çalışmışlardır.³⁸⁰ Pirenne ise German kavimlerinin büyük çoğunluğunun zaman içerisinde Romalılar içerisinde eridiğini belirtir. Bu erimenin en önemli katalizörleri ise Roma dili olan Latince'nin ve Roma dini olan Hristiyanlığın

³⁷⁴ Pirenne, s. 19.

³⁷⁵ Pirenne, s. 21.

³⁷⁶ Pirenne, s. 22.

³⁷⁷ Gregorie de Tours, **History of Francs**, Routlune Press, Londra, 1982, s. 38.

³⁷⁸ Pirenne, s. 122.

³⁷⁹ Pirenne, ss.34-34.

³⁸⁰ Jacques Le Goff, Ortaçağ Batı Uygarlığı, ss.33-34.

barbar Germenler kavimleri tarafından hızla benimsenmesidir. Dolayısıyla Hristiyanlık ve Latince Ortaçağ Avrupası'nın kollektif kimliğinin iki dayanak noktası haline gelmiştir.³⁸¹ Pirenne, Hristiyanlığın yayılması ile barbar kavimlerin kendi dillerini terk ederek Latince'yi benimsemeleri arasında da bir eş zamanlılık olduğu konusuna dikkat çekmiştir. Burada Hristiyanlığın rolü önceliklidir. Çünkü önce Hristiyanlığı kabul eden barbar kavimler ardından onun ibadet dili olan Latince'yi zaman içerisinde benimsemişlerdir. Başka bir deyişle siyasi olarak ortadan kalkan Roma, dili ve dini aracılığıyla kendini yeniden yaratmış, barbar kavimler Hristiyanlık ve Latince aracılığıyla Romalılaşmışlardır.³⁸² Bu bağlamda bütün barbar kavimleri yerleşik hayata geçmelerinden sonra hızla eski barbar kültürlerinden uzaklaşarak Roma kültürünü benimsemişlerdir. Dolayısıyla her ne kadar Batı Roma İmparatorluğu'nun çöküşü sanatta, kültürde, bilimde ve edebiyatta ciddi gerilemeleri beraberinde getirse de barbar istilalarından sonra Roma manevi olarak yaşamaya devam etmiş ve varlığını bütün barbar krallıklarının bünyesinde sürdürmüştür.³⁸³ Başka bir deyişle Roma İmparatorluğu'na yönelik istilalar sonucunda Roma siyasetten kaybetse de kültürel olarak kazanmıştır. Çünkü istilacı Germen kavimleri kültürel kimliklerini Hristiyanlık ve Latince'nin etkisiyle kaybetmişler ve büyük oranda Roma'nın bir devamı haline gelmişlerdir.³⁸⁴ Jean Gaudemet de bir Akdeniz uygarlığı olan Roma'nın siyasi olarak ortadan kalksa da 5'inci Yüzyıldan sonra da yerine kurulan barbar krallıklarında kültürel ve sosyal olarak yaşamaya devam ettiğini öne sürer. Gaudemet'e göre Roma her ne kadar artık bir imparatorluk olarak siyasi bir erk değilse de Avrupa'nın hukuki, idari, kültürel, ekonomik ve ruhani hayatına barbar istilalarından sonra da hakim olmaya devam etmiş, kendisinden sonra kurulan bütün barbar krallıklara örnek model teşkil etmiştir.³⁸⁵ Benzer görüşü Karlığa'da paylaşmaktadır. Karlığa'ya göre Batı Roma'yı yıkan Germen kavimleri siyasi olarak zafer kazansalar da zaman içerisinde kendi kültürlerini kaybederek Romalılaşmışlar, başka bir deyişle askeri açıdan mağlup ettikleri Roma'ya Hristiyanlığın da etkisiyle kültürel olarak mağlup olmuşlardır.³⁸⁶ Bu bağlamda Gotlar, Vandallar, Vizgotlar gibi Germen kavimler sadece askeri yapılanmada hakim olarak kalmış, hukuktan maliyeye, devlet idaresinden sanata, dinden kültüre geri kalan herşey Romalı olarak kalmaya devam etmiştir. Anılan dönemde Avrupa'nın ticari ilişkileri bile Roma

³⁸¹ Pirenne, s. 42.

³⁸² Pirenne, s. 43.

³⁸³ Pirenne, s. 48.

³⁸⁴ Yücel Bulut, **Oryantalizmin Kısa Tarihi**, Küre Yayınları, İstanbul, 2016, s.27.

³⁸⁵ Jean Gaudemet, **Akdeniz: Tarih, Mekan, İnsanlar ve Miras**, ss. 168-189.

³⁸⁶ Bekir Karlığa, **İslam Düşüncesinin Batı Düşüncesi'ne Etkileri**, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2004, s.51.

döneminin Doğu ağırlıklı ticari yapısını korumuş, Avrupa'nın ticari ve ekonomik hayatı Akdeniz merkezli olmaya devam etmiştir.³⁸⁷ Sonuç olarak Kuzey Afrika'da Vandallar'da, İspanya'da Vizigotlar'da, İtalya'da Ostrogotlar'da ve Galya'da Franklar'da zaman içerisinde Germenik kültür Romalılışmaya tabi olarak zayıflamış ve neredeyse yok olmuştur.³⁸⁸ Fakat bu Romalılışma dalgası Akdeniz havzasından Kuzey Avrupa'ya doğru gidildiği oranda da azalmıştır. Özellikle Britanya ve Doğu Avrupa'da pagan inancını koruyan Germenik kavimler kısmen Romalılışmış ya da hiçbir şekilde Roma etkisine tabi kalmamışlar, bazıları Hristiyanlığı kabul etse de Germenik yapılarını büyük oranda korumuşlardır.³⁸⁹

Pirenne, barbar krallıkların Romalılışması sürecinde Kilise'nin önemine vurguda bulunur. Çünkü Kilise kendisini maddi olarak tarih sahnesinden silinen fakat maneviyatten ve kültürel olarak varlığını sürdüren Roma'nın mirasçısı olarak öne sürmektedir. Bu bağlamda eskiden Roma İmparatoru'nun şahsında birleşen halkları, artık Hristiyanlığın egemenliği altında Kilise'nin çatısı altında birleştirmeye çalışacaktır. Fakat bu birleştirme çabası 9'uncu Yüzyılı başına kadar siyasi bir şekil alamayacaktır.³⁹⁰ Bu dönemde Kilise Roma İmparatorluğu'nun zihniyetini devam ettiren bir kurum da olarak öne çıkar. Kilise'ye göre Roma Tanrı'nın tasarladığı bir oluşumdur. Bu oluşum İmparatorun siyasi ve dünyaevi otoritesi ile Kilise'nin ruhani otoritesinin birleştiği bir yapıya sahiptir. Bu yapıda Kilise dünyaevi imparatorun boyundurluğu altındadır ve onun cismani otoritesini tanır. Bu bağlamda barbar krallıklar her ne kadar kendi kurdukları krallıklarda azınlığı oluşturan kendi halklarının gözünde bir ulusal kral olsalar da Kilise'nin gözünde Kostantinepolis'deki imparatorun yönetim alanında yetki devri yaptığı bir Roma valisi olarak değerlendirilir.³⁹¹ Kaldı ki Roma'daki Papalar dahi 9'uncu Yüzyıla kadar Papa seçildikten sonra Ravenna'daki Bizans valisinin imparator adına onayını almaktaydılar.³⁹² Papaların bu eylemi onların Kostantinepolis imparatoruna karşı bağlılıklarının ve tabiyetlerinin bir kanıtıdır.³⁹³ Aslında Kilise ile İmparator arasındaki bu tabiyet ilişkisi Roma İmparatorluğu zamanındaki ilişkinin devamından başka bir şey değildir.

³⁸⁷ Pirenne, ss.193-197.

³⁸⁸ Pirenne, ss. 54-55, 59; Jacqueline Russ, **Avrupa Düşüncesinin Serüveni: Antik Çağdan Günümüze Batı Düşüncesi**, çev. Özcan Doğan, Doğubatı Yayınları, Ankara, 2014, ss. 53-57.

³⁸⁹ Pirenne, s. 162.

³⁹⁰ Pirenne, s. 49.

³⁹¹ Pirenne, s. 51-52.

³⁹² Bekir Zakir Çoban, **Geçmişten Günümüze Papalık**, İnsan Yayınları, İstanbul, 2014, ss. 64-65; Pirenne, ss. 78-79.

³⁹³ Pirenne, s. 79.

Pirenne, 9'uncu Yüzyılın başındaki Şarلمان ve Karolenj yönetimine kadar olan süreç içerisinde bütün barbar kralların ve krallık bürokrasisinin laik bir yapıya sahip olduğunu belirtir. Bu yapıda kral piskoposları atar ve dini kurumları kendi cismani boyundurluğu altında tutar. Piskoposların atandıkları yerlerdeki idari sorumlulukları küçük istisnalar dışında yok denecek kadar azdır. Bu dönemde Kilise ve Papa'ya gösterilen saygı ne kadar büyük olursa olsun hiçbir barbar krallıkta Kilise ile devlet bütünleşmemiştir. Kralların tahta çıkışlarında istisnalar dışında dini tören yapılmamış, resmi yazışmalarda dini ibareler çoğunlukla kullanılmamış, din adamları hayır işleri dışında kamu görevlerine atanmamış ve Kilise'ye kendi iç işleri dışında yargı yetkisi tanınmamıştır. Çoğu barbar krallığında Kilise vergilendirilmeye de tabi tutulmuştur.³⁹⁴ Bu krallıklarda Kilise tıpkı Bizans'ta ve Eski Roma'da olduğu gibi krala bağlı ve onun hizmetkarı statüsündedir. Başka bir deyişle 9'uncu Yüzyıla kadarki Erken Ortaçağ olarak adlandırılabilir dönemde Kilise iktidar paylaşımında krala rakip değil, aksine onun destekçisidir. Kilise'nin krala bu sadakati ve bağlılığı o kadar sıkı bir hale getirilmiştir ki Katolik Kilisesi'ne göre sapkın olan Ariusçuluğa inanan ilk barbar krallar zamanın da dahi Kilise krallara karşı bir isyan veya başkaldırı hareketinde bulunmamıştır.³⁹⁵ Bu yapı diğer Germenik kavimlerin aksine başlangıçtan beri Katolikliği kabul eden Frankların Merovenj döneminde de geçerlidir. Avrupa'da diğer kavimlere kıyasla oldukça güçlü bir devlet kuran Frank Merovenj hanedanı gerek bürokratik gerekse siyasi anlamda laik denilebilecek bir yapıya sahiptir. Kaldı ki Merovenj sarayında çalışan devlet görevlilerinin, katiplerin ve taşra memurlarının neredeyse tamamı dini bir sıfatı olmayan kişilerden oluşmaktaydı.³⁹⁶ Bu arada Karolenj dönemi öncesi Avrupa'da Romalılaşma kavramının devlet yönetiminde laikleşme olarak algılandığının da belirtilmesi önemlidir. Christopher Dawson'a göre Romalılaşma demek Kilise'nin devlet idaresine girmesi anlamına gelmektedir. Çünkü Roma her ne kadar 4'üncü Yüzyıldan sonra Hristiyanlaşsa da pagan Roma devlet geleneğini korumuştur. Hristiyan ruhban sınıfı tıpkı önceki pagan ruhban sınıfı gibi direkt imparatorun otoritesine tabi tutulmuştur. Bu anlayışa göre imparator Tanrı'nın yeryüzündeki yönetici olarak aynı zamanda Kilise'nin de başı olarak kabul edilir. Dawson'a göre

³⁹⁴ Pirenne, ss.156-157.

³⁹⁵ Pirenne, ss.69-70; Jacques Le Goff, **Avrupa'nın Doğuşu**, çev. Timuçin Binder, Literatür Yayınları, İstanbul, 2008, ss. 17-33.

³⁹⁶ Pirenne, s.158.

bu anlayış Roma'nın kusurlu da olsa devamı olan erken Ortaçağ barbar krallıklarına da hakim olmuştur.³⁹⁷

Özetle Batı Roma İmparatorluğu'nun yıkılışı Avrupa'da çok büyük bir siyasi değişime neden olsa da kültürel, ekonomik, ticari ve sosyal alanlarda aynı ölçüde bir değişime neden olmamış, aksine kadim Roma uygarlığı yerine geçen barbar krallıklarda büyük oranda devam etmiştir. Roma topraklarını istila eden barbar kavimler zamanla Roma değerlerini, dilini ve dinini benimseyerek Romalılaşmışlardır. Bu dönemde Kilise'de Roma'nın imparatorun şahsında toplanmış dünyaevi iktidarına saygı duymuş hatta onun devam etmesine katkıda bulunmuştur. Başka bir deyişle ne imparatorla girişilen bir iktidar mücadelesi ne de Kilise'nin egemenliğine dayalı bir devlet sistemi söz konusudur. Roma sonrası barbar krallıklarında da Roma'nın laik sistemi devam etmiş, bu dönemde Kilise ile devlet bürokrasisi arasında kesin bir ayrım yapılmıştır. Aynı şekilde hiçbir barbar kral meşruiyetini Hristiyanlık üzerinden sağlamaya çalışmamış, Kostantinepolis'teki imparatorun hakimiyetini kabul eden Kilise'de zaten böyle bir girişime mahal vermemiştir. Bu dönemde Avrupa toplumu hala Roma döneminde olduğu gibi Akdeniz temelli ve merkezli bir uygarlık olmaya devam etmiş, ilerleyen yüzyıllarda olduğunun aksine Germenik karakter, Akdeniz merkezli Romalılık karşısında silik kalmıştır. Bu bağlamda dönemin Avrupa toplumunun kolektif bilincinin de Romalılık üzerinde kurulduğu söylenebilir. Bu dönemde Hristiyanlık her ne kadar toplumsal yaşamda güçlü etkilere sahip olsa da siyasi, ekonomik ve sosyal alanları kapsayan ve kolektif bilince tamamen hakim olan bir olgu haline gelmemiştir. Başka bir deyişle bu dönemde Hristiyanlık şemsiyesi altında birleşmiş ve tek vücut olmuş bir Avrupa'dan bahsetmek olanaksızdır. Avrupa'da Hristiyanlık temelli bir kolektif kimliğin kurulması ve Kilise'nin bu kimliğe dayalı önlenemez yükselişi alt bölümlerde anlatılacak İslam fetihlerinin yarattığı etkinin bir sonucu olacaktır.

2.1.2.2. Şarلمان ve Karolenj Devrinde Avrupa Toplumu

Yukarıdaki bölümde açıklandığı gibi erken Ortaçağ'da Hristiyanlık her ne kadar Avrupa toplumunda önemli bir kimlik bileşeni olsa da henüz kollektif kimliğin tamamen meşruiyetini dayandırdığı bir unsur olmaktan uzaktır. Papa hala Kostaninepolis'deki Bizans İmparatoru'nun Kilise üzerindeki otoritesini kabul

³⁹⁷ Christoper Dawson, **Batının Oluşumu**, çev. Dinç Tayanç, Dergah Yayınları, İstanbul, 1976, ss. 45-46.

etmektedir. Barbar kavimlerinin kurduğu büyük oranda Romalılaşmış Germanik krallıklar da Roma'nın laik yönetim modelini devam ettirmektedir. Avrupa'da kolektif kimliğin değişimini sağlayacak olan ve Hristiyanlığa dayalı bir kolektif "biz" algısını yaratacak olan gelişme İslam'ın öngörülemez yükselişi ve bu yükselişin Avrupa toplumlarında yarattığı derin travma olacaktır.

İslamiyet Arap yarımadasında 7'inci Yüzyılın başında ortaya çıktıktan sonra çok hızlı bir yayılma hareketi gerçekleştirmiştir. Önce Doğu'nun kadim İmparatorluklarından Bizans ve Sasanileri (Persler) ardı ardına yenilgiye uğratmış, Bizans'ın elinden bütün Kuzey Afrika ve Ortadoğu'yu alırken, Sasani İmparatorluğu'nu tamamen İslam topraklarına katmıştır.³⁹⁸ Bu fetih hareketi sadece Bizans ve Sasanilerle kalmamış, 8'inci Yüzyılda İslam orduları bir yandan Orta Asya'da Çinlilerle savaşırken,³⁹⁹ diğer taraftan 711 yılında İspanya'ya çıkmış ve çok kısa bir süre içerisinde Vizigot Krallığı'nı yıkarak neredeyse yarımadanın tamamını ele geçirmiştir.⁴⁰⁰ Arap orduları 720 yılında Frank Krallığına ait Narbonne'u ele geçirmiş ve Avrupa'nın iç kesimlerine doğru akınlarını genişletmişlerdir.⁴⁰¹ Arap orduları 732 yılında Poitiers (Puvatya) önlerine kadar gelmiş ve burada Frank lideri Charles Martel tarafından durdurulmuşlardır. Fakat bu Frankların bu başarısı sonuçsuz kalmış, Arap istilaları şiddetli bir şekilde sürmeye devam etmiştir.⁴⁰² Araplar Akdeniz'de de yayılmaya devam etmiş, Kıbrıs adası 649 ve 653 yıllarında iki defa kuşatmış, Rodos adası 653 yılında, Sicilya adası da 668 yılında istila edilmiştir.⁴⁰³ Arap donanması 9'uncu Yüzyılda Ballear Adalarını ve Sicilya'yı ele geçirmiş, Kostantinepolis'i kuşatmıştır.⁴⁰⁴ Araplar ayrıca 838 yılında Güney İtalya'daki Birindizi ve Tarento'yu yağmalamış, 840 yılında Bari'yi fethetmiş ve Bizans-Venedik müşterek donanmasını mağlup etmiştir. 841 yılında Araplar Dalmaçya kıyılarını yağmalamış, 846 yılında Roma şehrinin sınırlarına kadar ilerlemiştir.⁴⁰⁵ Pirenne'ye göre hızla yayılan bu İslam fetihleri ekonomik ve siyasi alanlarda birbirini destekleyen iki önemli dönüm noktasının ortaya çıkmasına ve bu dönüm noktalarının bir sonucu olarak Avrupa'da Hristiyanlık merkezli dini determinizme

³⁹⁸ Corci Zeydan, **İslam Uygarlıkları Tarihi Cilt 1**, çev. Nejdet Gök, İletişim Yayınları, İstanbul, 2013, ss. 100-105; James M. Robert, **Dünya Tarihi: Tarih Öncesi Çağlardan 18.Yüzyıla**, çev. İdem Erman, İnkilap Yayınevi, İstanbul, 2011, ss. 321-335.

³⁹⁹ James M. Robert, ss. 335.

⁴⁰⁰ Şeyban, ss. 49-52.

⁴⁰¹ Pirenne, s. 179.

⁴⁰² Pirenne, s. 180.

⁴⁰³ Şeyban, ss. 48.

⁴⁰⁴ Norman Daniel, **The Araps and Medieval Europe**, Longman, Londra, 1979, ss. 1-14.

⁴⁰⁵ Norman Daniel, ss. 15-17.

dayalı bir “biz” algısının inşa edilmesine neden olmuştur.⁴⁰⁶ Bu dönüm noktaları bu çalışmada kritik bağlantı noktası olarak kabul edilen İslam fetihlerinin sonuçları olarak da değerlendirilebilir. Öncelikle bu ekonomik ve siyasi anlamda vuku bulan bu dönüm noktalarının Pirenne’nin bakış açısından incelenmesinin yerinde olacağı düşünülmektedir.

İslam fetihlerinin sonucu olarak İspanya, Sicilya ve Afrika’nın ele geçirilmesiyle Batı Akdeniz bir Müslüman gölü haline gelmiş ve Avrupa’ya kapatılmıştır.⁴⁰⁷ Başka bir deyişle Germen istilalarının yaşamasına izin verdiği Akdeniz birliği yok olmuştur. Pirenne, bu olayı Antik Çağ’ın sonu, Ortaçağ’ın başlangıcı olarak kabul eder.⁴⁰⁸ Pirenne’ye göre İslam fetihlerinden sonra Doğu ile Batı arasındaki deniz ticareti çok ağır darbe almış, Hristiyan Avrupa Akdeniz deniz ticaretinden soyutlanmıştır. Pirenne, dönemin önemli Arap düşünürlerinden İbn-i Haldun’un “Hristiyanlığın Akdeniz’de artık bir tahta parçası dahi yüzdüremediği” şeklindeki sözünün kendi iddiasını destekler nitelikte olduğunu öne sürer.⁴⁰⁹ Pirenne, Batı Akdeniz’de İslam öncesi Suriye ile yoğun bir deniz ticaretinin hakim olduğu Marsilya, Nice, Narbonne gibi liman şehirlerinde fetihlerin ardından ciddi bir duraklamanın ve ticari çöküşün olduğunu savunur. Buna örnek olarak da bahse konu limanlardan Doğu’ya özgü papirüs, zeytinyağı, baharat gibi emtiaların varlığına yönelik ticari kayıtların 7’inci Yüzyıldan sonra hemen hemen ortadan kalkmasını gösterir.⁴¹⁰ Başta baharat olmak üzere bu ürünlerin tekrar Avrupa’da geniş çaplı kullanılması ancak 12’inci Yüzyılda Haçlı Seferleri sonrasında Doğu ile olan deniz ticaretinin tekrar açılması ile gerçekleşir.⁴¹¹ Doğu ile yapılan bu ticaretin durması Avrupa’da tüccar sınıfının çöküşüne neden olmuş ve her iki kesimle de bağlantıları bulunan sınırlı sayıda Yahudi tüccar haricinde Avrupa’da ithalat ile uğraşan bir zümre kalmamıştır.⁴¹² Pirenne, 8’inci Yüzyılda laik bir yapıya sahip Frank Merovenj hanedanının çöküşünde de bu ticari çöküşün çok önemli bir payı olduğunu savunur. Çünkü Doğu ile yapılan ticaretin bitmesi, krallığın en önemli gelir kalemlerinden birisi olan gümrük, resim ve harç gibi ticari vergilerin azalmasına neden olarak Merovenj Krallığı’nın ekonomisini alt üst ederek temellerini sarsmıştır. Bunun sonucunda zayıflayan krallık otoritesi başka bir hanedan olan Karolenjlerin bir darbesi ile

⁴⁰⁶ Pirenne, s. 181.

⁴⁰⁷ Norman Daniel, ss. 19-22.

⁴⁰⁸ Pirenne, s. 189.

⁴⁰⁹ Pirenne, ss. 190-191.

⁴¹⁰ Pirenne, ss. 193-197.

⁴¹¹ Pirenne, s. 199.

⁴¹² Pirenne, ss. 200-201.

yıkılarak yerini Karolenjlerin hakimiyetindeki Frank Krallığı'na bırakmıştır.⁴¹³ Pirenne'ye göre İslam fetihleri sonucunda Batı Akdeniz sahil şeridinin ekonomik ve ticari olarak çökmesi Avrupa'nın ağırlık merkezinin kuzeye, özellikle de Sen ve Ren nehirleri arasındaki bölgeye kaymasına neden olmuştur. Pirenne'ye göre bu değişimin yeni bir Avrupa'nın inşasında dönüm noktasıdır. Çünkü bu eksen kayması Merovenjlerin yıkılarak yerine Karolenjlerin geçmesine ve Avrupa'nın antikitenin Romalı kimliğinden uzaklaşarak Frankların önderliğinde Germenik öğelerin baskın olduğu yeni bir Hristiyan Avrupa kimliğini inşa etmesine neden olmuştur.⁴¹⁴ Başka bir deyişle imparatorun otoritesinde birleşen kısmen laik Romalı Avrupa artık Hristiyanlığın birleştirici gücünde toplanmış Germen ağırlıklı bir Avrupa'ya doğru dönüşmeye başlamıştır. Pirenne, İslam fetihlerinin ve Akdeniz'in Avrupa'ya kapatılmasının sosyoekonomik etkisinin feodalitenin yükselişi olduğunu öne sürer. Çünkü Akdeniz ticaretinin gerilemesi, Avrupa'nın inşasında tarıma dayalı kuzeyin daha baskın olmasına neden olmuş, ekonomik üstünlük tarımla uğraşan Germenik unsurların baskın olduğu kuzey Avrupa'ya geçmiştir. Bu ticaretin ağırlıkta olduğu ekonomik sistemden tarımın ağırlıkta olduğu ekonomik sisteme geçiş, toprak sahibi aristokrat sınıfın ekonomik ve siyasi gücünde muazzam bir artış sağlamıştır. Bunun sonucunda da aristokrat toprak sahipleri merkezi kralların karşısında güç kazanarak büyük oranda özerklik elde etmişlerdir. Bu bağlamda İslam fetihlerin nedeniyle yaşanan bu eksen kayması, Avrupa'da güç ilişkilerini değiştirmiş, aristokrasinin gücüne dayalı Ortaçağ Avrupa'sının temelini atmıştır.⁴¹⁵

Pirenne'nin yukarıda İslam fetihlerinin Avrupa'nın sosyoekonomik alandaki etkisi hakkındaki düşüncelerine Maurice Lombard ve Lynn White gibi bazı düşünürler karşı çıkar. Lombard'a göre İslam fetihleri Avrupa'nın Doğu ile olan ticaretini azaltmamış, aksine Karolenjler döneminde arttırmıştır.⁴¹⁶ Lombard'a göre İslam dünyasında Bağdat, Kahire ve Kayrevan gibi büyük metropollerde ortaya çıkan tüketim Avrupa'nın köle, kalya, ağa, demir gibi hammadde üretimini arttırmış ve fetihler sonrasında ticaretin bir süre durduktan sonra tekrar canlanmasına neden olmuştur.⁴¹⁷ Lynn White ise İslam fetihlerinin sonucunda her ne kadar Avrupa'nın Akdeniz ticaretinin ağır darbe aldığını kabul etse de kuzey doğru yaşanan ekonomik eksen kaymasının Avrupa'nın ekonomik yönden olumlu bir içsel bir değişimine yol

⁴¹³ Pirenne, ss. 224-225.

⁴¹⁴ Pirenne, ss. 216-217.

⁴¹⁵ Pirenne, s.226.

⁴¹⁶ Jacques Le Goff, Ortaçağ Batı Uygarlığı, ss.64-65.

⁴¹⁷ Maurice Lombard, *Espaces et Reseaux du Haut Moyen Age*, Rounlige, La Haye Paris, 1972, ss. 34-41.

açtığını savunur. White'a göre İslam fetihleri Avrupa'da birlik algısı yaratmış ve siyasi istikrarın Frank İmparatorluğu bünyesinde sağlanmasına neden olmuştur. Bahse konu siyasi istikrar da Avrupa'da tarımsal sistemin gelişmesine ve ekonomik bir canlanmanın ortaya çıkmasına yol açmıştır.⁴¹⁸ Her iki görüş de Ortaçağ Avrupa'sındaki sosyoekonomik değişimi açıklama konusunda noksandır. Öncelikli olarak Lombard'ın savunduğu gibi İslam dünyası ile Avrupa arasında fetihlerin hemen sonrasında canlı bir ticari ilişki olsaydı, bu ticaretin gelişimine paralel olarak Avrupa'da şehirleşme artardı. Fakat 13'üncü yüzyıla kadar Avrupa, Roma döneminin aksine tam bir kırsal toplum olarak kalmıştır. Avrupa'da kentleşmenin yeniden hız kazanarak feodal sistemi sarsması ancak 13'üncü Yüzyıldan sonra Haçlı Seferleri aracılığıyla yeniden Doğu ticaretinin açılması paralelinde gerçekleşmiştir.⁴¹⁹ White'ın öne sürdüğü tarımsal gelişme ve istikrara dayalı bir ticari canlanma savı da bu ticari canlanmanın bir sonucu olması gereken kentleşmenin neden artmadığı sorusuna cevap veremez. Bu bağlamda Pirenne'nin görüşü tarihsel çerçeveye dikkate alındığında daha doğru bir açıklama sunmaktadır.

İslam fetihlerinin sosyoekonomik etkisinin açıklanmasından sonra Hristiyan Avrupa kimliğinin oluşumunda hayati rol oynayan siyasi etkisinin incelenmesi yerinde olacaktır. Yukarıda belirtildiği gibi 9'uncu Yüzyıla kadar Avrupa'da kısmen laik bir yönetim anlayışı hakim gözükmemektedir. Bu dönemde Papalar dahi Kostantinepolis imparatorunun otoritesini tanımakta, başa geçtiklerinde onun onayını almakta ve herhangi bir tehdit karşısında onun korumasına sığınmaktadırlar. Avrupa'daki diğer Germenik barbar krallıklarında da Kilise'nin otoritesini sadece ruhani alanda tanımakta ve devlet idaresi ile krallık bürokrasisine Kilise'yi karıştırmamaktaydılar. Avrupa'nın bu görünümü 9'uncu Yüzyıldan sonra hızla değişmiştir. 8'inci Yüzyılın ilk yarısında Avrupa'daki Germen kökenli halklar arasında çok yoğun bir çatışma ortaya çıkmıştır. Bu dönem, Merovenj hakimiyetindeki Franklarla Lombardlar, Burgonyalılar, Alamanlar gibi yine Germen asıllı halklar arasında yoğun bir iktidar mücadelesine şahit olmuştur. Diğer taraftan her ne kadar 732 yılında Charles Martel tarafından Puvatya Savaşı'nda geçici olarak durdurulsalar da, gerek İber yarımadasından gerekse Akdeniz üzerinden Fransa ve İtalya'ya karşı sürekli bir Arap tehdidi söz konusudur. Bu dönemde diğer bir tehdit de Kuzey Avrupa'da henüz Hristiyanlığı kabul etmemiş Nordik ve Slav kökenli kavimlerden gelmektedir. İşte bu sıkıntılı durumdan kurtulmak ve gerek Arap

⁴¹⁸ Jacques Le Goff, Ortaçağ Batı Uygarlığı, s.65.

⁴¹⁹ Jacques Le Goff, Avrupa'nın Doğusu, ss. 117-131.

tehdidine güçlü bir şekilde karşı koymak gerekse kuzeydeki Germen kavimlerini Hristiyanlık kimliği adı altında toplayarak iç karışıklara engel olmak amacıyla bir saray darbesi ile Merovenj hanedanını deviren Kısa Pepin, Papalığa yanaşmak ve onunla ittifak halinde hareket etme gereği duymuştur. Frank Kralı Kısa Pepin'in bu tutumu Lombart ve Arap istilalarından bunalmış ve gerek askeri gerekse siyasi alanda bir koruyucu arayan Papalık tarafından da destek görmüştür. Ortaçağ Avrupa'sının temelini atan Şarlman ile Katolik Kilise'sinin uzlaşmasının önü de böylece açılmıştır.⁴²⁰ Papalığın bu eksen değiştirmesi Ortaçağ Avrupa'sında kolektif kimliğin değişmesinin en önemli aşamasıdır. Yukarıdaki belirtildiği gibi Papalık, Roma İmparatorluğu yıkılsa bile onun manevi varlığını yaşatmış, onun hukuksal ve kültürel sistemlerini benimsemeye devam etmiştir. Kilise, Batı Roma İmparatorluğu'nun topraklarında kurulan Germen Krallıklarını hiçbir zaman öznel bir devlet olarak kabul etmemiş, aksine onları Roma İmparatorluğu'nun bağımsız vassalları olarak görmüştür. Zira Papalık Kostantinepolis'deki imparatorun Kilise üzerindeki mutlak hakimiyetini 8'inci Yüzyılın sonuna kadar meşru Roma İmparatoru ve Aziz Kostantin'in varisi olarak kabul etmiş ve kendisini ona bağlı bir kurum olarak görmüştür.⁴²¹ Fakat Papalık ile Kostantinepolis imparatoru arasındaki bu bağ 7'inci ve 8'inci Yüzyıllarda Bizans'ın Papalığı gerek Arap gerekse kuzeydeki Lombard istilalarına karşı koruyamaması nedeniyle sarsılmış ve zayıflamıştır. Çünkü Arap istilaları döneminde Bizans kendi topraklarını koruma derdine düştüğü için Papalığa gerekli yardımı yapamamıştır. Bu nedenle de Papalık kendisine yeni bir hami arama ihtiyacı duymuştur. Bu yeni hami ise kuzeydeki Frank Krallığı olacaktır. Pirenne'ye göre İslam'ın yükselişi yukarıda belirtilen nedenden dolayı Batı ve Doğu Kiliselerinin ayrılmasında ve Avrupa'nın Romalı kimliğinden Germenik unsurların baskın olduğu yeni bir Hristiyan kimliğine geçmesinde çok önemli bir faktör olmuştur.⁴²² 726 yılına kadar Papa ile Kostantinepolis imparatoru arasındaki bağ her ne kadar krizlere ve sorunlara şahit olsa da devam etmiştir. Fakat İmparator III.Leo'nun 726 yılında biraz da İslam etkisi ve Küçük Asya'daki Paulusçu hareketi yatıştırmak için başlattığı tasvir kırıkcılık (ikonoklazm) hareketi, Papa II.Gregorius'un imparatoru aforoz etmesine ve Bizans ile Roma arasındaki bağların tamamen kopmasına neden olmuştur. Bu durum aynı zamanda Bizans İmparatorluğu ile

⁴²⁰ Pirenne, ss. 235-244; Çoban, ss. 74-77.

⁴²¹ Pirenne, ss. 244-246; Mine Kırıkcı, **Bir Hristiyan Masalı: Tarihin En Büyük Sahtekarlığı**, Kırmızıkeçi Yayınları, İstanbul, 2014, ss. 48-49; Dawson, ss. 217-218.

⁴²² Pirenne, ss. 248-249.

Roma Kilisesinin bütünsel bir evrensellik iddialarına da çok ciddi darbe vurmuştur.⁴²³ Hatta Papa bu hareket karşısında ruhani ve dünyaevi iktidarın ayrı olduğunu, imparatorun ruhani iktidar alanında söz sahibi olamayacağını ve bütün Hristiyanların imparatorun bu sapkınlığına karşı çıkmasının dini bir görev olduğunu ilan etmiştir. Papa imparatoru ikonoklazm hareketini başlatması nedeniyle İslam'a sempati duymakla dahi suçlamıştır.⁴²⁴ Bu bağlamda konunun İslam açısından önemli bir bağlantısı vardır. Bizans tarihi hakkında araştırma yapan pek çok bilim insanı ikonoklazm hareketinin ortaya çıkmasında İslam inancının dolaylı bir etkisi olduğu görüşünü paylaşır. İkonoklazm hareketi Hz.İsa, Hz.Meryem ve Havarileri tasvir eden bütün resim, tablo, heykel ve freskoların putperestliği andırdığı ve Eski Ahit'teki on emirden biri olan "tasvir etmeyeceksin" emrini ihlal ettiği için kırılması ve yok edilmesini savunan bir düşünce hareketidir.⁴²⁵ Bu hareket 726-823 yılları arasında Bizans teologları ve yöneticileri arasında çok şiddetli tartışmalara neden olmuş, ciddi iç karışıklıkları da beraberinde getirmiştir. Bazı araştırmacılar ikonoklazm hareketinin Bizans'ın İslam'ın hızlı yükselişine karşı bir tepkisi olduğunu savunur. Bu görüşe göre Bizanslı yöneticiler İmparatorluğun Araplar karşısında üst üste yenilgiye uğramalarının nedeni olarak Hristiyanlığın ilk dönemindeki inanç sisteminin terk edilerek eski putperest tapınma yöntemlerine Hristiyanlık görüntüsü altında devam edilmesini göstermişlerdir.⁴²⁶ Hatta 9'uncu Yüzyılda hüküm süren Bizans İmparatoru V.Leo'un Hristiyanlığın o dönem pagan olarak kabul edilen İslam karşısındaki yenilgisini ikonalara ibadet edilmesine bağlayan görüşü bu iddiayı destekler niteliktedir.⁴²⁷ Kalın ise farklı bir şekilde Bizans'ta yayılan bu ikonoklazm hareketinin nedeni olarak Müslümanların ikona karşılığı düşüncelerinden ve ikona olmadan da manevi estetiğe sahip olunabileceği örneğinden etkilenen Hristiyanların başkaldırısı olarak görür. Başka bir deyişle Kalın'a göre ikonoklazm hareketi İslam-Hristiyan diyalogunun bir sonucu olarak İslam düşüncesinin Hristiyan teolojisi üzerindeki etkisinin bir sonucudur. İslam'da Hz.Muhammed'in tasvirine karşı alınan katı reddiyeci tavır ve İslam teologlarının Hristiyanları putperestlikle suçlaması, Bizans teolog ve yöneticilerinde ikonoklazm hareketinin çıkmasına teşvik sağlamıştır.⁴²⁸ Roma ile Bizans arasındaki bağların kopmasında

⁴²³ Casim Avcı, **İslam-Bizans İlişkileri (610-847)**, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 2015, ss. 150-151.

⁴²⁴ Pirenne, s.255.

⁴²⁵ Kalın, s.81.

⁴²⁶ Patricia Crone, **İslam, Judeo-Christianity and Byzantine Iconoclasm**, JSAI, Londra, 1980, ss. 59-95; Avcı, ss. 170-171.

⁴²⁷ Peter Brown, **The Rise of Western Christendom**, Blackwell, Oxford, 1996, s.241.

⁴²⁸ Kalın, ss.81-83.

önemli bir basamak olan ikonoklazm hareketi, 9'uncu Yüzyıldan itibaren etkisini kaybederek tarih sahnesinden silinmiştir.⁴²⁹ İkonoklazm hareketinin kısa tanımından sonra tekrar Papalık ile Franklar arasındaki ilişkilere dönülecektir.

Yukarıda belirtildiği gibi Bizans ile köprülerin atılmasından sonra Papalık yeni bir koruyucuya ihtiyaç duymuştur. Bu nedenle bir taraftan Lombard istilaları bir taraftan da İslam akınları nedeniyle ciddi sıkıntı yaşayan Papalık içine düştüğü bu durumdan kurtulmak için Franklara yönelmiştir. Burada önemli husus bu yönelmenin hem Papalığın hem de Frankların ortak çıkarlarına uygun olmasıdır. Papalık bu yakınlaşma ile İslam akınlarına ve Lombard istilalarına karşı kendini koruyacak bir hami bulmayı ve kuzeyde henüz Hristiyanlığı kabul etmemiş putperest Nordik, Germen ve Slav kavimlerine güçlü bir imparator otoritesi sayesinde Hristiyanlığı yayarak nüfuzunu arttırmayı amaçlamıştır. Franklar ise Hristiyanlığın bu kuzey kavimlerine yayılmasının aynı zamanda bahse konu kavimlerin kendi otoriteleri altına girmesine neden olacağı düşüncesiyle bu uzlaşmaya sıcak bakmışlardır.⁴³⁰ Frankların Papalıkla yapılacak bu uzlaşmaya sıcak bakmalarının bir diğer nedeni ise Karolenjlerin bir saray darbesi ile ele geçirdikleri Frank tahtına Papalığın onayı aracılığıyla kendi tebaaları nezdinde meşruiyet kazandırmaları isteğidir.⁴³¹ Dönemin Avrupa'sının ruhani lideri Papalık ile siyasi lideri olma amacını taşıyan Frank monarşisinin karşılıklı ortak çıkar çerçevesinde yakınlaşması ilerleyen dönemlerde Hristiyanlık çatısı altında bir bütünleşmiş Avrupa'nın inşasına yol açacaktır. Bu uzlaşmanın resmiyete dökülmesi ise 756 yılında Lombardların tekrar Papalığa saldırması sonucu gerçekleşir. Lombard istilası sonucu Papa II.Stephen öncelikli olarak Kostantinepolis imparatorundan yardım ister fakat kendi iç sorunları ve İslam tehdidi ile uğraşan Bizans bu yardım çağrısına cevap veremez. Bunun sonucunda Frank Kralı Kısa Pepin'e yönelen Papa, onunla Ponthion'da bir antlaşma yapar. Bu antlaşmaya göre Kısa Pepin, Papalığı bütün istilalara karşı koruyacak, Papa ise Karolenj hanedanından olmayan birini kral olarak tanımayacak ve aforoz edecekti. Bu antlaşma gereğince Kısa Pepin, Lombardlarla savaşarak Papalık üzerindeki tehdidi ortadan kaldırmıştır. Fakat daha da önemlisi Kısa Pepin, "Pepin Bağışı" (Donation of Pepin) ile Parma, Mantua ve Ravenna dahil bütün Orta İtalya'nın siyasi yönetimini Papa'ya verir. Böylece Papa, Papalık Devletleri adı altında dünyaevi iktidar sahibi haline gelir. Papa ise bu bağışa karşılık Pepin'in iki oğlunu yani

⁴²⁹ Kalın, s.83.

⁴³⁰ Pirenne, ss. 259-262; Dawson, ss. 217-240.

⁴³¹ Pirenne, s. 260.

Charles ve Şarlman'ı kutsar.⁴³² Kısa Pepin'den sonra Frank tahtına oturan Şarlman'da Kısa Pepin'in Papalıkla olan ittifakını devam ettirdi. Bu ilişkinin bir sonucu olarak Papa III.Leo 800 yılında Şarlman'a imparatorluk tacını giydirdi. Le Goff'a göre Papa, Şarlman'a imparatorluk tacını giydirirken üç ana hedefi gerçekleştirmeyi düşünmüştür. Birincisi, Papa, Şarlman aracılığıyla yetkisi fiilen ve hukuken herkes tarafından tanınan bir otoritenin yani imparatorun desteğini arkasına almak istemiştir. İkincisi, yeni kurulan ve Papalık Devletleri adı altında tanınan kendi dünyaevi hükümdarlığını garantiye almak amacındaydı. Sonuncusu ise Şarlman'ı doğuda Bizans İmparatorluğu'nun da başına geçirerek bütün Hristiyan aleminde Katolik Kilisesi ve Papanın üstünlüğünü kabul ettirmek istemekteydi.⁴³³ Papalığın bu politikalarının amacı aslında kendisini de bir parçası kabul ettiği kadim Roma'nın varisçisi konumdaki Kostantinepolis imparatorunun meşruiyetini kaybettirerek, kendi kontrolünde yeni bir varisçi imparator yaratmaktır. Bu amaçla Papalık önce Şarlman ile Bizans İmparatoriçesi Irene'nin evlendirilerek Şarlman'ın Bizans tahtına da sahip olmasına çalışmış, fakat bunda başarısız olmuştur.⁴³⁴ Daha sonra ise 979 yılında "Kostantin Bağışı" (Donatino Costantini) adı verilen ve düzmece olduğu 15'inci Yüzyılda Lorenzo Valla tarafından kanıtlanan⁴³⁵ bir belgeyle Kostantinepolis imparatorunun Papalık üzerindeki zaten fiilen biten meşruiyetini resmen de ortadan kaldırmıştır.⁴³⁶

Yukarıda belirtildiği gibi Şarlman, Kısa Pepin'in Papalıkla karşılıklı çıkar esasına dayanan ilişkisini daha da derinleştirerek devam ettirmiştir. Kaldı ki 9'uncu Yüzyıl Papalık ile Frankların ortaklığına dayalı bir Avrupa inşası ile geçmiştir. Bu süreç içerisinde Şarlman bu politikayı destekler eylemlerde bulunmuştur. Bu bağlamda Şarlman önce Papalığı rahatlatmak için Lombardlar üzerine gitmiş ve onları dize getirmiştir. Akabinde İspanya üzerine giderek buradaki Müslümanlarla savaşmıştır. Şarlman aynı zamanda Roma Kilisesinin nüfuzunu arttırmak için Doğu ve Kuzey Avrupa'daki putperest Germen kavimlerinin üzerine giderek onların Hristiyanlığı kabul etmesine ön ayak olmuştur.⁴³⁷ Le Goff, 9'uncu Yüzyılda yaşanan bu gelişmelerin Avrupa tarihinde dönüm noktası olduğunu belirtir. Kurulan bu ittifak sayesinde Şarlman bir Avrupa İmparatorluğu kurarken, Kilise de dünyaevi otoritesini

⁴³² Çoban, ss. 75-76; Kırıkkanat, ss. 49-50.

⁴³³ Le Goff, Ortaçağ Batı Uygarlığı, ss. 53-54.

⁴³⁴ Kırıkkanat, ss. 66-70.

⁴³⁵ Kırıkkanat, ss. 141-147.

⁴³⁶ Kırıkkanat, ss. 72-80.

⁴³⁷ Le Goff, Avrupa'nın Doğuşu, ss. 37-38.

arttırmıştır. ⁴³⁸ Pirenne'ye göre Şarlman'ın Papa tarafından taç giydirilmesi sonucunda Frank İmparatorluğu hükmettiği halklar nezdinde Hristiyanlık aracılığıyla meşru hale gelmiştir. Bu bağlamda Frank İmparatorluğu'nun dayandığı ana kimlik unsuru da kendisine bu hükmetme meşruiyetini sağlayan Hristiyanlık olmuştur. ⁴³⁹ Dolayısıyla Şarlman ve onun imparatorluğu tamamen "Hristiyan" bir imparatorluk olmuştur. ⁴⁴⁰ Kilise ile Frank monarşisinin ortak olarak inşa ettikleri bu Hristiyanlık temelli kimlik anlayışı ve Hristiyanlık çerçevesinde oluşturulmaya çalışılan bütünlük Avrupa toplumu Avrupa'nın yeni "biz" kavramını oluşturacaktır. Artık Avrupa, Katolik Kilisesi tarafından meşruiyeti tanınmış Hristiyan bir imparatorun hükmü altında dini kimliğin etrafında toplanmış yeni bir toplum haline gelmektedir. Pirenne'ye göre bu oluşumun gerçekleşmesi ile İslam'ın yayılışı arasında kuvvetli bir korelasyon vardır. Çünkü eğer İslam'ın hızlı yayılışı olmasaydı, Bizans gücünü ve Roma üzerindeki etkisini kaybetmeyecek, Batı Akdeniz Avrupa'ya kapanmayacak ve Romalı Avrupa, Akdeniz merkezli bir yapıda varlığını sürdürmeye devam edecekti. Fakat İslam'ın bütün dengeleri alt üst etmesi, Avrupa ile Doğu arasındaki bağları koparmış, Papa'nın Batı Avrupa ile sınırlı ruhani bir otoriteye sahip olmasına ve Frank Krallığı'nın Akdeniz merkezli bir Romalı Avrupa'yı yıkarak kuzey merkezli Germen unsurların baskın olduğu bir Hristiyan Avrupa yaratmasına neden olmuştur. Avrupa'nın Romalı kimliğinden uzaklaşarak Germen unsurların baskın olduğu bir Hristiyan kimliğine yaklaşması etkilerini sadece siyasi alanda değil aynı zamanda kültürel alanda da göstermiştir. Bu dönemde Romalı Avrupa'nın ortak dili olan Latince bile yerini yerel dillere bırakmış, Karolenjlerden sonra günlük hayattan çıkmaya başlamış ve sadece entelektüel çevrelerin ve rahiplerin anladığı bir dil haline gelmiştir. ⁴⁴¹ Pirenne bu süreci, "Hz.Muhammed olmasaydı, Şarlman'da olmazdı" şeklinde özetler. ⁴⁴²

Le Goff'da Ortaçağ Avrupa'sında gerçek olan tek olgunun Hristiyanlık olarak kabul edildiğini öne sürer ama bu Hristiyanlık başlangıçtaki halinden oldukça uzaklaşmış bir öğretilerdir. Le Goff, Ortaçağ Avrupa'sında "Doktrina Christana" yani Hristiyanlık Öğretisinin temel kaynağı olarak Kutsal Kitabın gördüğünü belirtir. Fakat Le Goff'a göre bahse konu Kutsal Kitabın metni ile Ortaçağ Avrupa'sındaki okuyucu arasında yukarıda belirtilen Latince'nin yerini yerel dillere bırakmasının bir sonucu olarak bir dil kaynaklı engel bulunmaktadır. Bu engelin dolaylı sonucu ise metnin

⁴³⁸ Le Goff, Ortaçağ Batı Uygarlığı, ss. 50-52.

⁴³⁹ Pirenne, ss. 270-272.

⁴⁴⁰ Çoban, ss. 77-78.

⁴⁴¹ Pirenne, ss. 320-321.

⁴⁴² Pirenne, ss. 273-274.

anlaşılmasının Ortaçağ insanı için zor olmasıdır. Bu nedenle Ortaçağ insanı metni anlayabilmek için Kilise tarafından üretilen bir dizi yardımcı kitap ve yorumlamaya ihtiyaç duymuştur. Le Goff'a göre zaman içerisinde, Kilise'nin otoritesini arttırmasına paralel olarak, Kutsal Kitap metni bu yorumların ve açıklamaların gerisinde ezilmiş, asıl anlamını yitirmiştir.⁴⁴³ Başka bir deyişle Kutsal Kitap metni, siyasi iktidarın desteğini alan ve ruhani iktidarı da elinde tutan Kilise'nin çıkarları doğrultusunda anlamsal olarak yeniden inşa edilmiştir. Kilise, Kutsal Kitabın anlamı üzerinde kendi hakimiyetini kurmuştur. Hatta Kilise daha da ileriye giderek Kilise'nin öğretileri dışında hiçbir kurtuluşun olmadığını ve insanın ancak Kilise'nin ona dikte ettiği gerçekliğe uyum sağlayarak ebedi kurtuluşa erişebileceğini öne sürmüştür.⁴⁴⁴ Le Goff, Ortaçağ Avrupa toplumunun Kilise tarafından yaratılan Hristiyanlık temelli bilinç dünyasının etkisini tarih yazımında da gösterdiğini belirtir. Le Goff'a göre Ortaçağ Avrupası'ndaki tarih yazımı Hristiyanlık odaklı ve lineer olarak adlandırılan bir anlayışa sahiptir. Bu anlayış tarihi sadece Hristiyanlık öncesi ve sonrası olarak ayırmakla kalmaz aynı zamanda onun bütün olgularını Hristiyanlıkla olan ilişkisi temelinde değerlendirir. Le Goff, Ortaçağ Avrupa toplumunda gerek Antik Çağ tarihinin gerekse ulusal tarihin bu temelde indirgemeci bir tarzda ele alındığını belirtir. Le Goff'a göre bu bakış açısı Ortaçağ Avrupa'sının çağdaşı Bizans, İslam ve Asya uygarlıklarının dışarıda bırakıldığı bir duruma yol açar. Le Goff, Ortaçağ Avrupası'ndaki bu Hristiyanlık temelli dar tarih anlayışının ulusal tarih yazımı üzerindeki örnek olarak anılan dönemdeki tarih yazımlarının Fransa tarihini Hristiyanlıkla bağlantılı bir şekilde üç zaman aşamasında açıkladığını belirtir. Bu aşamalar, Frank Kralı Clovis'in vaftiz olması, Şarلمان'ın egemenliği ve Haçlı Seferleri'dir.⁴⁴⁵ Le Goff'a göre bu durum Ortaçağ Avrupa toplumu ve Kilise tarafından "tarihin Hristiyanlaştırılması" olarak tanımlanır.⁴⁴⁶ Kilise'nin bu tavrı birinci bölümde anlatılan Derrida ve Foucault'un düşüncesine iyi bir ampirik örnek olabilir. Çünkü burada hem Derridacı tarzda anlamın tarihselliği hem de Foucaultcu tarzda iktidarın anlam üzerinde hakimiyeti söz konusudur. Burada Kilise, ilerleyen bölümlerde üzerinde durulacağı gibi, Kutsal Kitabın anlamını kendi çıkarları doğrultusunda manipüle etmekten hiç kaçınmamıştır. Kilise'nin Kutsal Kitabın anlamı üzerindeki hakimiyetinin bir başka sonucu da Ortaçağ Avrupa toplumunun Antik Çağ'ın büyük oranda fiziksel gerçekliğe dayanan kolektif bilincinin değişime

⁴⁴³ Le Goff, Ortaçağ Batı Uygarlığı, s.123.

⁴⁴⁴ Baki Adam, "Katolik Kilisesi'nin Kurtuluş Öğretisi Açısından Yahudiliğe ve İslam'a Bakışı", **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt: XLI, s. 216.

⁴⁴⁵ Le Goff, Ortaçağ Batı Uygarlığı, ss.182-183.

⁴⁴⁶ Le Goff, Ortaçağ Batı Uygarlığı, s.183.

uğramasıdır. Kilise tarafından şekillendirilen Hristiyanlık doğmatizmine dayanan bu yeni kollektif bilincin gerçekliği daha çok mistik ve bilimsellikten uzak soyutlamalardan oluşmaktaydı.⁴⁴⁷ Charles Taylor'un tabiri ile Ortaçağ Avrupa toplumu "yoğun eskalojik unsurlara dayanan sihirli bir dünyaya" sahipti. Bu sihirli dünya doğada vuku bulan bütün olguları mistik soyut varlıklara bağlayan canavarlar, cinler veya iblislerle dolu bir yapıya dayanmaktaydı.⁴⁴⁸ Le Goff'da Ortaçağ Avrupa toplumunu selamet umuduyla bekleyen bir korku dünyasına sahip olduğunu öne sürer. İncil'deki ayetlerin dünyanın sonunun belirtisi olarak büyük çaplı savaşlara, salgınlara, kıtlıklara ve depremlere işaret etmesi, 6'ncı Yüzyıldan itibaren de Avrupa toplumunun gerek barbar istilaları gerekse veba salgınları ve kıtlıklar yaşaması bahse konu korku dünyasının kollektif bilinçte inşa edilmesini kolaylaştırmıştır. Bu bağlamda de Ortaçağ Avrupa toplumunun kendisini kıyametten önceki ahir zamanda yaşadığını zannetmesine neden olmuştur.⁴⁴⁹ Le Goff, yukarıda bahsedilen kollektif karamsarlık halinin ve dünyayı hor görme (contempus mundi) düşüncesinin Ortaçağ Avrupa toplumun bilinç dünyasında önemli bir yere sahip olduğunu belirtir. Bu hor görme düşüncesi, Avrupa toplumunun bu dünyanın maddi gerçekliğini küçümsemesine ve hayatını ölümden sonraki yaşama göre düzenlemesine neden olmuştur. Bu çerçevede de Kilise ve onun ölümden sonraki hayat üzerindeki kitlelere dayatılan otoritesi artmış, Kilise, Avrupa toplumunun kollektif bilinci üzerinde mutlak karar verici haline gelmiştir.⁴⁵⁰ Le Goff, Ortaçağ Avrupası'ndaki Kilise'nin kollektif bilinç üzerindeki etkisine bir örnek olarak toplumda bireyselliği red eden ve Hristiyanlık çatısı altında birleşen bir grup kimliğinin hakim olduğu anlayışın yerleşmesini verir. Bu anlayışa göre Ortaçağ Avrupası'nda bireyselleşmek ve farklılaşmak büyük bir günah olarak görülmekteydi.⁴⁵¹ Bu grup kimliğine dayalı anlayış aynı zamanda özgürlük kavramının kollektif bilinçteki anlamına da farklı bir bakış açısı getirmekteydi. Ortaçağ Avrupası toplumunda özgür olmak, günümüzdeki özgürlük kavramına bir tezat oluşturacak şekilde, Hristiyan topluma uyum sağlamak anlamına gelmekteydi.⁴⁵²

Russ'da Ortaçağ Avrupa'sında Kilise'nin kollektif bilince hakim olduğu düşüncesine katılır, fakat bu sürecin oluşumunu Antik Grek düşüncesi ile Hristiyan düşüncesinin çatışmasının bir aşaması olarak görür. Russ'a göre Avrupa

⁴⁴⁷ Le Goff, Ortaçağ Batı Uygarlığı, s.145.

⁴⁴⁸ Charles Taylor, **Seküler Çağ**, çev. Dost Körpe, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2014, ss. 36-51.

⁴⁴⁹ Le Goff, Ortaçağ Batı Uygarlığı, ss.203-204.

⁴⁵⁰ Le Goff, Ortaçağ Batı Uygarlığı, ss.197-198.

⁴⁵¹ Le Goff, Ortaçağ Batı Uygarlığı, s. 310.

⁴⁵² Le Goff, Ortaçağ Batı Uygarlığı, s. 311.

toplumunun kolektif bilinci iki farklı dünya görüşünün Hegelci bir tarzda çatışması sonucu oluşan bir sentezdir. Bu dünya görüşlerinden birincisi doğaya ve nesnel gerçekliğe dayalı Grek düşüncesi, diğeri de soyut Tanrı'nın gerçekliğine dayalı Yahudi-Hristiyan düşüncesidir. Bunlardan ilki akıl ve doğayı birleştirerek gözleme dayalı bir hakikati savunurken, ikincisi akıl ve vahiyi birleştiren mantığa dayalı bir hakikat ileri sürer. Birincisinde bilginin kaynağı doğa iken, ikincisinde Tanrı'nın kelamı olan ilahi vahiydir. Birincisi insanın parçası olduğu doğanın somut gerçekliğine dayanırken, ikincisi Tanrının inayeti ile insanın doğanın hakimi ve merkezinde olduğu soyut gerçekliğe dayanır. Birincisinde Tanrılarda tıpkı insanlar gibi doğanın yasalarına tabi iken, ikincisinde Tanrı doğa üstü ve kadir-i mutlaklıdır. Birincisinde aklın amacı doğayı anlamak iken, ikincisinde aklın amacı Tanrısal vahiyi anlamaktır. Çünkü Tanrı doğayı yaratmış ve sözlerini ilahi vahiyle bildirmiştir. İnsanın amacı onun yaratıklarını çözmekten ziyade onun ne dediğini anlamaktır.⁴⁵³ Russ'a göre bu çatışma Romalı Avrupa'da başlar. Önceleri Antik Yunan'dan natüralist dünya görüşünü alan Roma bunu benimser ve muhafaza eder. Fakat İmparatorluğun son döneminde Hristiyanlık bu dünya görüşüne meydan okur. Roma'da bu her iki dünya görüşünü de uzlaştırmak, daha doğrusu Hristiyanlığın içerisine pagan unsurları sokarak bu gerilimi azaltır. Ama yukarıda belirtildiği gibi İslam akınlarının dolaylı bir sonucu olarak Romalı Avrupa'nın yıkılması bu uzlaşmayı da sona erdirir. Şarlman ile Kilise'nin ortak çıkarları doğrultusunda birleşmeleri sonucu Tanrısal vahiye dayalı Hristiyan dünya görüşü Avrupa kolektif bilincine hakim olur.⁴⁵⁴ Fakat ilerleyen bölümlerde detaylı olarak anlatılacağı gibi bu sefer İslam düşüncesi sayesinde Avrupa'ya Antik Grek düşüncesi yeniden enjekte edilecek ve çatışma 13'üncü Yüzyıldan sonra yeniden başlayacaktır.

Özetle Şarlman sonrası Ortaçağ Avrupa toplumunda ana toplumsal kaide Hristiyan kimliği haline gelmiştir. Başka bir deyişle kendine özgü bütün değerler sistemi ile beraber Hristiyanlık bahse konu toplumun kolektif bilincinin yani "biz" kavramının yegane dayanak noktası haline gelmiştir. Hristiyanlık ayrıca Antik uygarlıkların analizinden mitolojik düşünceye, mitolojik düşünceden bilimsel düşünceye ve hatta sanata kadar kolektif bilinci neredeyse her alanda belirleyici ana tema haline gelmiştir.⁴⁵⁵ Bu bağlamda, artık Romalı Avrupa sona ermiş, Germenik unsurların baskın olduğu bir Hristiyan Avrupa doğmuştur. Ayrıca bu Hristiyan

⁴⁵³ Russ, ss. 13-19.

⁴⁵⁴ Russ, ss. 15-16.

⁴⁵⁵ Sait Kar, "Felsefi Açından İslamofobinin Eleştirisi", **Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı: 47, 2017, ss. 203-206.

Avrupa hem siyasi hem de ruhani iktidar gruplarının ortaklaşa çıkarları ve uzlaşmalarının bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla her iki iktidar zümresi tarafından da yine çıkarları doğrultusunda manipüle edilmiştir. Hristiyanlığın tek meşru kimlik haline geldiği bu toplumda Hristiyan kimliği dışında kalan bütün kesimler ötekileştirilmiştir. Hatta insan olma şartı bile Hristiyan olma şartına bağlanmıştır. Bu çerçevede Hristiyanlar arasında kötü bir şey olarak tanımlanan savaş bile Hristiyan olmayan ötekilere karşı yapıldığında bir dini görev olarak tanımlanmıştır.⁴⁵⁶ Şarlman sonrası Ortaçağ Avrupa toplumunu bir nevi dini ırkçılığın hakim olduğu bir sitem olarak gören Le Goff, bu duruma kölelik örneğini verir. Ortaçağ boyunca putperest kalan bazı Anglosakson, Sakson ve Slav kabileleri Ortaçağ Hristiyan Avrupa'sının köle pazarlarını yegane unsurlar haline gelir. Hatta Kilise dahi bu köle ticareti işine girer. Bu insanların kölelikten kurtulmalarının tek yolu ise Hristiyanlığa geçmeleridir. Çünkü yukarıda da belirtildiği gibi Ortaçağ Avrupa'sında insan olarak tanımlanmanın ve bazı haklara sahip olmanın en baştaki şartı Hristiyan olmaktır. Bu bağlamda diğer ötekilerin gayr-i insanileştirilerek köleleştirilmesi, insan olarak değerlendirilmedikleri için gayet normaldi. Le Goff Ortaçağ Avrupa toplumunun bu durumunu dini aidiyete dayalı bir apartheid sistemi olarak görür.⁴⁵⁷ Yukarıda belirtilen hususlar çerçevesinde Ortaçağ Avrupa'sında dini determinizme dayalı bir kolektif kimliğin, yani "biz" kavramının varlığı söz konusudur. Avrupa'da Hristiyanlık temelli bir kimliğin oluşum sürecini belirttikten sonra bu kimliğe bağlı olarak Hristiyan Avrupa'nın incelenen süreç içerisinde İslam'ı nasıl tanımladığı ve bu tanımlamanın nedenleri konusuna değinilecektir.

Hristiyanlık ile İslam'ın ilk teması Hz. Muhammed zamanında gerçekleşmiştir. 632 yılında Necran'lı Hristiyanların Medine'ye gelerek Hz.Muhammed ile teolojik tartışmaya girmeleri olayı çoğu tarihçi tarafından İslam ile Hristiyanlık arasındaki ilk diyalog olarak tanımlanır.⁴⁵⁸ Fakat Hristiyanlık ile İslam arasındaki ilk ciddi düşünsel tartışmalar İslam fetihleri sonucunda başta Mısır ve Suriye olmak üzere Hristiyanlığın köklü geçmişe sahip olduğu toprakların İslam idaresi altına girmesinden sonra gerçekleşmiştir. Çoğu Monofizit inancında olan Doğu Hristiyanları, İslam ile ilk karşılaştıklarında onu Hristiyanlığa ait ayrılıkçı ve sapkın (heretik) bir hareket olarak görmüşlerdir. Fakat, İslam'ı daha yakından tanıyınca, onun, zannettiklerinden farklı bir inanç yapısına sahip olduğunu

⁴⁵⁶ Le Goff, Ortaçağ Batı Uygarlığı, s.159.

⁴⁵⁷ Le Goff, Ortaçağ Batı Uygarlığı, s.160-161.

⁴⁵⁸ Mustafa Fayda, "Hz.Muhammed'in Necranlı Hristiyanlarla Görüşmesi ve Mübadele", **A.O.İlahiyat Fak. İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi**, Ankara, Cilt II, 1975, ss. 143-149; Kalın, ss. 62-63.

farketmişler ve Hristiyanlığı ona karşı savunmaya çalışmışlardır. Bunu yaparken de hakaret sınırlarına varan oldukça eleştirel bir bakış açısını kullanmışlardır.⁴⁵⁹ Doğu Hristiyanlarında 8'inci ve 9'uncu Yüzyıllarda Yuhanna ed'Dimeşki (Ioannes Damaskesos), Theodoros Ebu Kurra, Bizanslı Nicetas, Theophane le Confesseur gibi düşünürlerce ilk İslam karşıtı polemikler ve reddiyeler yazılmaya başlanmıştır.⁴⁶⁰ Fakat bu polemik ve reddiyelerin en önemli özelliği teolojik temelli olmaları ve bir kültür veya bir medeniyet olarak İslam'a değil, sadece bir dini öğreti olarak İslam'a karşı yapılmalarıdır.⁴⁶¹ Bu düşünürlerin İslam hakkındaki düşüncelerine kısaca değinmekte fayda vardır. Bunlardan en etkili olanı 675 yılında Şam'da doğan Yuhanna ed'Dimeşki, Emevi İmparatorluğun'da halifenin maliye danışmanı statüsüne kadar yükselmiş bir düşünürdür.⁴⁶² Yuhanna ed'Dimeşki yazdığı "De Haeresibus" adlı eserinde Hz. Muhammed'in Kuran'ı, Tevrat ve İncil'i harmanlayarak Ariuşçu bir rahibin refakatinde yazdığını, dolayısıyla Tanrı kelamı olmadığını iddia eder.⁴⁶³ Bu eserinde Yuhanna ed'Dimeşki aynı zamanda İslam'ın bir dinden ziyade sapkın bir Hristiyan mezhebi olduğunu, Hz. Muhammed'in ise gerçekten peygamber olmadığını öne sürmüştür. Yuhanna ed'Dimeşki'ye göre İslam "Deccal'in Habercisi" ve bir "Kıyamet Alameti" dir.⁴⁶⁴ Yuhanna ed'Dimeşki aynı eserinde Kuran'daki "Nisa" ve "Ahzap" surelerini tek taraflı olarak eleştirmiş ve önyargılı bir şekilde İslam'ın bir şiddet ve şehvet dini olduğunu ileri sürmüştür.⁴⁶⁵ İslam'a karşı 9'uncu Yüzyılda "Chronographie" adlı bir reddiye yazan Theophane le Confesseur ise 8'inci Yüzyılda, Bizans'da vuku bulan kendisinin sapkınlık olarak nitelendirdiği tasvir kırcılık (ikonoklazm) hareketinin ortaya çıkmasında, Bizanslı teologların ve İmparator Leon'un İslam'daki tam mutlak ve soyut Tanrı inancından etkilenmesinin çok büyük etkisi olduğunu ileri sürer.⁴⁶⁶ Confesseur ayrıca aynı reddiyede Hz. Muhammed'in Suriye ile kervan ticareti yaptığı dönemde Filistin'de Monofizit rahiplerle görüşüğünü ve Tevrat ve İncil hakkında bu şekilde bilgi sahibi olarak Kuran'ı tasarladığını öne sürer. Bu görüş İslam'ın ilk yüzyıllarında Hristiyanlarca, İslam'ın Hristiyanlıktan türemiş sapkın bir mezhep olduğu görüşünün tipik bir örneğidir.⁴⁶⁷ Bizanslı Nicetas'da Latince olarak kaleme aldığı "Confitatio Libri Mohammedis" adlı

⁴⁵⁹ Montgomery Watt, **Günümüzde İslam ve Hristiyanlık**, çev. Turan Koç, İz yayıncılık. İstanbul 1991, ss.21.

⁴⁶⁰ Avcı, ss. 97-144.

⁴⁶¹ Kalın, s. 66.

⁴⁶² Karlığa, s. 97.

⁴⁶³ Karlığa, ss. 97-98.

⁴⁶⁴ Kalın, s. 64; Clinton Bennett, **In Search of Muhammad**, Cassell, Londra, 1998, s.77.

⁴⁶⁵ Karlığa, s. 98.

⁴⁶⁶ Karlığa, s. 101.

⁴⁶⁷ Karlığa, s. 102.

reddiyesinde, Kuran'ın "Tanrı kelamı değil şeytan sözü olduğunu" ve "Hz. Muhammed'in Tanrı'dan ziyade şeytana hizmet ettiği" iddia etmiştir.⁴⁶⁸ Yuhanna ed'Dimeşki'nin takipçisi olan Ebu Kurra'da Abbasi Halifesi Me'mun zamanında yaşamış bir Hristiyan teoloğudur. Ebu Kurra'da tıpkı Yuhanna ed'Dimeşki gibi İslam'ın kendisinden önce gelen Yahudilik ve Hristiyanlıktan esinler ve yerel Arap kültürü ile harmanlanarak Hz. Muhammed tarafından uydurulmuş sapkın bir din olduğunu savunmuştur.⁴⁶⁹ Ebu Kurra Halife Me'mun'un huzurunda Müslüman teoloğlarla İslam'ın meşruiyeti hakkında ciddi tartışmalar yapmıştır. Bu tartışmalarda Ebu Kurra fikirlerini çekinmeden İslam teoloğlarına karşı savunabilmiş, hatta bu tartışmaların yazıya aktarılmış dökümanları günümüze kadar gelmiştir.⁴⁷⁰ İslam halifesinin sarayında hem de İslam karşıtı savları savunan birisinin fikirlerini bu denli rahat bir şekilde açıklayabilmesi aslında o dönemde İslam dünyasındaki entelektüel olgunluğun, dini özgürlüğün ve kozmopolit kültür anlayışının ne denli gelişmiş olduğunun bir göstergesidir.⁴⁷¹ Doğu Hristiyanlığı'ndaki İslam algısı üzerinde kısaca durulduktan sonra şimdi Batı Hristiyanlarının anılan dönemde İslam hakkındaki algılarına değinilmesinin yerinde olacaktır.

Batı Hristiyanlığı 8'inci Yüzyıla kadar İslamiyet hakkında hemen hemen hiçbir şey bilmemektedir. Çünkü yukarıda belirtildiği gibi 8'inci Yüzyılda İspanya'nın fethi ve 9'uncu Yüzyılda Sicilya'nın alınmasına kadar Batılı Hristiyanlar İslam ile yakın temasa geçmemişlerdir. Fakat 8'inci Yüzyıldan itibaren İslam'ın Akdeniz ve Güney Avrupa'da hızlı bir yükselişe geçmesi, Batı Hristiyanlığı'nın İslamı kendisi için çok büyük bir tehdit olarak algılamasına neden olmuştur.⁴⁷² Batı'nın İslam konusundaki bilgisizliği onun karşılaştığı bu tehdit ile başa çıkması için İslam hakkında bilgi edinme zorunluluğunu beraberinde getirmiştir. Batı Hristiyanlığı bu nedenle kendisinden önce İslam hakkında reddiye ve polemikler yazan Doğu Hristiyanları'nın çalışmalarına başvurmuştur.⁴⁷³ Karlığa, İslam'ın ortaya çıktığı dönemlerde Doğu Hristiyanlığının yaptığı gibi Batı Hristiyanlığının da onunla ilk temas anından sonra İslam'ı ayrı bir din değil de tıpkı Ariusçuluk ve Monofizitlik gibi sapkın bir Hristiyan mezhebi olarak gördüklerini belirtir.⁴⁷⁴ Karlığa'ya göre Batı Hristiyanlığı'nın İslam hakkındaki ilk tasavvurları yukarıda ayrıntılı olarak belirtilen Yuhanna ed'Dimeşki, Theophane Confesseur, Bizanslı Nicetas ve Ebu Kurra gibi

⁴⁶⁸ Karlığa, s. 103.

⁴⁶⁹ Avcı, ss. 134-140.

⁴⁷⁰ Avcı, s. 133.

⁴⁷¹ Kalın, s. 64; Avcı, s. 133.

⁴⁷² Karlığa, ss. 106-107; Adam, s. 215.

⁴⁷³ Pirenne, s. 170.

⁴⁷⁴ Karlığa, s. 95.

Doğu Hristiyan düşünürlerinin İslam hakkındaki eserlerinin Latince'ye çevirilmesi aracılığıyla oluşmuştur. Tamamen dini kaideler çerçevesinde inşa edilen bu tasavvur, Hz.Muhammed'in tam bir Hz.İsa karşıtı bir Deccal, İslam'ın da iblise hizmet eden sapkın bir mezhep olduğu imgesine dayanır.⁴⁷⁵ Kalın'da dini anlam dünyasına sahip Avrupa toplumunda Kilise ve dinen kabul edilmeyen her şeyin kötü olarak tasavvur edildiğini, bu anlam dünyasının bir sonucu olarak İslam'ın büyü, sihir, batını güçler ve paganlıkla özdeşleştirildiğini belirtir.⁴⁷⁶ İslam ve Hristiyanlık ilişkileri alanında araştırmaları ile tanınan Montogomery Watt ise İslam fetihlerinin yarattığı şok karşısında Batı Hristiyanlığının ilk tepkisinin onu yanlış bir şekilde yorumlayarak, İslam'ı Hristiyanlıktan aşağı bir din, hatta Hristiyanlığın sapkın bir mezhebi olarak sunmak olduğunu belirtir. Watt'a göre Batı Hristiyanlığının İslam hakkındaki ilk tasavvuru, onun hakikati çarpıttığı, kılınçla yayılmış bir şiddet dini olduğu ve kurucusu Hz.Muhammed'in şeytanın temsilcisi, sahte bir din kurucusu ve şehvet düşkünü olduğu şeklindedir.⁴⁷⁷ Le Goff ise Batı Hristiyanlığının İslam hakkındaki ilk imgelerinin İslam'ın kıyamet alameti ve Tanrı karşıtı bir din, Hz.Muhammed'in Deccal'ın elçisi ve İsa'nın düşmanı olduğu şeklindeki yoğun eskalolojik, teolojik ve mistik yorumlara dayandığını belirtir.⁴⁷⁸ Fontana da 8'inci Yüzyıldan itibaren Batı Hristiyanlığının "öteki" kavramının anlamı konusunda yaşadığı ani ve hızlı bir eksen kayması üzerinde durur. Fontana'ya göre Batı Hristiyanlığı için "öteki" artık pagan ve barbar unsurlardan ziyade heretik ve kafir olarak kabul ettiği İslam'dır. İslam Hristiyan öğretisinin tam bir zıttı ve Tanrı'ya bir başkaldırı olarak tasvir edilmiştir.⁴⁷⁹ Bu çerçevede İslam'a karşı dini ezgilerin baskın olduğu ciddi bir söylem yaratılmaya da başlanmıştır. Özetle şunu söyleyebiliriz ki İslam'ın hızlı yükselişini dini determinizme dayalı bir kolektif bilincin hakim olduğu Batı Hristiyanlığı büyük bir meydan okuma ve varoluşsal bir tehdit olarak algılamış ve onunla mücadele dini bir görev haline getirilmiştir. Başka bir deyişle İslam'ın topyekün bir inkarı ve red edilmesi söz konusudur. Şimdi İslam'ın Batı Hristiyanlığı için ilk başlarda fazla önemsenmezken fetihlerden sonra neden bu kadar ciddi bir tehdit olarak algılandığı üzerinde durulmasının yerinde olacağı kannatindeyim.

Pirenne, Arap fetihlerinin şimşek hızıyla ve göz kamaştırıcı bir şekilde önce Mezopotamya'yı, sonra İran ve Kuzey Afrika'yı, akabinde de İspanya'yı ele

⁴⁷⁵ Karlığa, ss. 108-109.

⁴⁷⁶ Kalın, s. 115.

⁴⁷⁷ Montogomery Watt, **Modern Dünyada İslam Vayhi**, çev. Mehmet Akif Ersin, Bilge Vakfı Yayınları, Ankara, 1995, s.21.

⁴⁷⁸ Le Goff, Avrupa'nın Doğusu, ss. 152-153.

⁴⁷⁹ Josep Fontana, **Çarpıtılmış Geçmişe Ayna: Avrupa'nın Yeniden Yorumlanması**, çev. Nurettin Elhüseyni, Literatür Yayınları, İstanbul, 2003, ss. 51-50.

geçirmelerinin çok ciddi siyasi, kültürel ve sosyal sonuçları olduğunu belirtir. Fakat Pirenne'ye göre Batı Hristiyanlığı için bu fetih hareketlerinin en önemli sonucu İslam'ın asimile edici gücüdür. Araplar da tıpkı Germanler gibi kendilerinden yüksek bir uygarlık seviyesine sahip Roma toplumunun yaşadığı toprakları ele geçirmişlerdir. Fakat Araplar, Germanlerin aksine Romalılaşmamış, hatta Romalı toplumu Araplaştırarak İslam potasında eritmişlerdir. Pirenne'ye göre bu farklılığın nedeni İslamiyetin ortaya koyduğu manevi düzen ve zenginliktir. Germanler, Roma Hristiyanlığına karşı tatmin edici bir manevi düzene sahip olmadıkları için onun içerisinde erimişlerdir. Araplar ise yeni bir tek tanrılı din anlayışı ile asırlar süren mezhep kavgalarından bunalmış Roma toplumu için farklı ve çekici bir alternatif kurmuşlardır.⁴⁸⁰ Aslında Araplar başlangıçta feth ettikleri topraklarda yaşayan toplumları Müslümanlaştırma gibi çabaya girmemişlerdir. İslam fetihlerinin çok sonrasında bile İslam topraklarında, bünyesinde hiçbir dini azınlık bulundurmayan dönemin Hristiyan Avrupa'sının aksine oldukça fazla dini azınlığın yaşaması da onların bu politikasını destekler nitelikte bir kanıttır.⁴⁸¹ Pirenne, Araplara göre evrensel olan İslam'ın onlara göre aynı zamanda ulusal olduğunu öne sürer.⁴⁸² Zeydan'da İslamiyetin ilk dönemlerinde özellikle Emeviler zamanında zirveye çıkan Arap ırkçılığına dayalı bir İslam anlayışının varlığını savunur.⁴⁸³ Hatta bu İslam ile Araplık arasında kurulan bu ırkçı anlayış, ilerleyen dönemlerde başta Persler olmak üzere Arap olmayan Müslümanlar arasında Arap karşıtlığı olarak da tanımlanabilecek "Şuubiyye" akımının yayılmasına neden olmuştur.⁴⁸⁴ Bu bağlamda başlangıçta Arapların feth ettikleri ülkelerin halklarından beklentileri onların İslam'a geçmelerinden ziyade İslam'a tabi olmalarıdır. Araplar da tıpkı Germanler gibi ele geçirdikleri kendilerinden uygarlık olarak üstün toplumların bilim, teknik ve kurumsal yapılarından azami olarak yararlanmışlardır.⁴⁸⁵ Fakat Araplar'ın Germanlerden farkı onların feth ettikleri toplumlarla kendi aralarındaki ayrımı hiç bir şekilde esnetmemeleridir. Araplar, Germanlerin aksine hükmettikleri toplumların ne dinini ne dilini ne de toplumsal yapılarını benimsemişlerdir. Aksine Arap olmayanla Arap arasındaki sınır hep sıkı tutulmuş, gayr-i Müslimler her ne kadar devlet kadrolarında

⁴⁸⁰ Pirenne, s. 173.

⁴⁸¹ Adam Mez, **Onuncu Yüzyılda İslam Medeniyeti: İslam'ın Rönesansı**, çev. Salih Şaban, İnsan Yayınları, 2014, s.47.

⁴⁸² Pirenne, s. 173.

⁴⁸³ Corci Zeydan, **İslam Uygarlıkları Tarihi Cilt: 2**, çev. Nejdett Gök, İletişim Yayınları, İstanbul, 2015, ss. 299-306.

⁴⁸⁴ Zeydan, ss. 428-430.

⁴⁸⁵ George Saliba, **İslam Bilimi ve Avrupa Rönesansının Oluşumu**, çev. Günseli Aksoy, Mahya Yayıncılık, İstanbul, 2012, ss. 70-85.

yer alsalar da bu sınıra göre mevcudiyetlerini korumuşlardır. ⁴⁸⁶ Hatta Emevi Halifesi Abdülmelik bin Mervan döneminde önceleri Rumca ve Persçe olan resmi ve bürokratik dilin Arapça'ya çevrilmesinden sonra bu gayr-i Müslim toplumlar dahi Araplaşmaya başlamıştır. ⁴⁸⁷ Pirenne, Arapların diğer toplumların dini inancına dokunmadığını fakat onları gerek ek vergilerle (cizye) gerekse toplumsal statüleri aracılığıyla İslam'a tabi ama onun içinde olmayanlar olarak onları ikinci sınıf vatandaş statüsüne yerleştirdiklerini öne sürer. Pirenne'ye göre bu tutum Müslüman olmayan halk tarafından gerek ekonomik avantaj sağlamak gerekse sosyal ve siyasi statü elde etmek amacıyla rızaya dayalı bir ihtida (din değiştirme) hareketine teşvik yaratmıştır. Burada rızaya dayalı bir tercih olması önemlidir. Çünkü bu durum bahse konu ihtida eden toplumların hızla Arap ve İslam kimliğini içselleştirmelerine yol açmıştır. ⁴⁸⁸ Mez'de Pirenne'ye benzer şekilde, ilk İslam İmparatorluğu'nda Arapların hakimiyetleri altındaki gayr-i Müslim tebaaya tam bir dini özgürlük tanıdıklarını fakat kendileri ile gayr-i Müslim teba arasındaki efendi-reaya sınırlarını da oldukça sıkı bir tarzda koruduklarını belirtir. Mez'e göre gayr-i Müslimlerden alınan cizye vergisi ve onlara karşı yapılan bazı idari ayrımcılık, Arapların kendilerinin de planladıkları geniş çaplı bir İslamlaşma hareketini beraberinde getirmiş, bu İslamlaşma hareketinin isteğe bağlı ve gönüllü bir tercih olması da onun kalıcı hale gelmesine yol açmıştır. ⁴⁸⁹ Pirenne ise Germenlerin kadim Roma topraklarına girer girmez Roma'nın dinini, dilini ve kültürünü benimseyerek Romalılaşırken, Hristiyanlığın derin köklerinin olduğu Kuzey Afrika başta olmak üzere Araplar tarafından feth edilen Roma topraklarındaki Romalıların hızla Araplaştığını ve İslamlaştığını belirtir. Başka bir deyişle, İslam'ın hakimiyetine aldığı Roma topraklarında yalnızca din değil aynı zamanda Roma kanunlarından Kuran'a dayalı kanunlara dönüşen hukuk sistemi ve Latince ve Yunanca'dan Arapça'ya dönüşen dil de değişmiştir. ⁴⁹⁰ Kaldı ki 9'uncu Yüzyılda İspanya ve Sicilya gibi bölgelerde Arap hakimiyetinde yaşayan Hristiyanlar dahi Latince'yi unutmakta, dinsel metinlerini Arapça'ya çevirmekteydiler. ⁴⁹¹ İslam, ele geçirdiği kadim Roma topraklarında Roma'nın sadece manevi yapısını değil aynı zamanda topyekün toplumsal yapısını da değiştirmiştir. Başka bir deyişle, Germen kavimlerini dinsel, dilsel, kurumsal ve kültürel olarak Romalılaştıran Roma toplumu aynı başarıyı Araplar karşısında gösterememiş,

⁴⁸⁶ Pirenne, s. 174.

⁴⁸⁷ Saliba, s. 67; Pirenne, s. 174.

⁴⁸⁸ Pirenne, s. 175.

⁴⁸⁹ Mez, ss. 47-68.

⁴⁹⁰ Pirenne, s. 175.

⁴⁹¹ Şeyban, ss. 91-93.

aksine kendisi Araplaşmış ve İslamlaşmıştır. Lewis'de benzer bir görüşü öne sürer. Lewis'e göre Arapların İspanya'ya çıktığı 711 yılından Türklerin Viyana'yı ikinci kez kuşattığı 1683 yılına kadar yaklaşık bin yıl boyunca Hristiyan Avrupa'nın kendisini çift taraflı bir İslam tehdidi altında hissettiğini öne sürer. Bahse konu çift taraflı tehdidin birincisi fetihler aracılığıyla yaratılan siyasi tehdit, ikincisi de İslam'ın asimilasyon ve ihtida aracılığıyla Hristiyan kimliğine yarattığı kültürel tehdittir. Lewis'e göre Avrupa'yı en çok korkutan da bu ikinci tehdit unsudur. Çünkü Avrupa kendisinden çok daha köklü bir dini kimliğe sahip Irak, Suriye, Mısır ve Kuzey Afrika gibi topraklarda yaşayan Doğu Hristiyanlarının İslam'ın gelişi ile birlikte din değiştirmeye yöneldiklerini ve İslam'a geçtiklerini fark etmiş, olası bir İslam istilasında kendisinin de aynı kadere mahkum olacağından korkmuştur. Lewis'e göre Germen istilalarından sonra Hristiyan kimliğini koruyan ve istilacıları Hristiyanlaştıran Kilise, benzer başarıyı İslam istilaları karşısında, Doğu Hristiyanları örneğinden yola çıkarak, gösteremeyeceğini görmüş ve İslam'ı kendi Hristiyan kimliğine varoluşsal bir tehdit olarak algılamıştır. Bu algısını da Hristiyan Avrupa toplumuna, geliştirdiği yoğun dini ve eskalojik temelli söylemlerle enjekte etmiştir.⁴⁹² Ortaçağ'dan itibaren Avrupa toplumunda mevcut İslam korkusunun temelinde bu başarısızlık yatmaktadır. İslam sadece siyasi bir İslamlaşma yaratmamış aynı zamanda beraberinde toplumsal ve kurumsal bir İslamlaşmayı getirmiştir. Barbar Germen kavimlerini önce kendine benzeten sonra tabi hale getiren Hristiyan Roma, İslam karşısında tam bir bozguna uğramış, sadece siyasi değil aynı zamanda sosyal ve kültürel yönden de yenilmiştir. Bu başarısızlık Avrupa'nın kolektif bilinçaltında İslam'a karşı korku ile karışık bir nefretin temellerini atmıştır. Günümüzde Avrupa'da İslam'ın ihya edilemez, uyum sağlayamaz ve Avrupa'nın kültürel yapısını istila etmeyi amaçlayan bir olgu olarak imgeleneğinde bu başarısızlığın rolü önemlidir. İlerleyen bölümlerde ayrıntılı olarak görüleceği üzere, Avrupa bu imgelendirmeyi Derridacı bir tarzda "eski kumaş"ın farklı şekillerde yeniden dokunması metaforunda olduğu gibi 21'inci Yüzyılın kolektif bilinci paralelinde tekrar geçmişin raflarından alarak asimile edemediği Müslüman göçmenler üzerinden inşa etmektedir. Bu konuya ilerideki bölümlerde değinileceği için burada paranteze alınacak ve Batı Hristiyanlığı'nın ilk İslam imgeleri konusundaki fikirleri incelemeye devam edilecektir.

Kalın'da İslam'ın başlangıçta Batı Hristiyanlığında teolojik, siyasi ve kültürel alanda olmak üzere üç farklı şekilde tehdit algısına neden olduğunu öne sürer.

⁴⁹² Lewis, ss. 32-33.

Kalın'a göre İslam'ın tarihsel süreç içerisinde çok hızlı bir şekilde yayılması ve geçmişin Bizans ve Sasani gibi kadim imparatorluklarını ani denilebilecek bir tarzda bozguna uğratması, akabinde de Avrupa'nın güneyini istila etmesi, Avrupa toplumunda bir şok etkisi yaratmıştır. Fakat Kalın değişik bir bakış açısından yorumladığı bu şok etkisinin Katolik Kilisesi tarafından kendi otoritesini ve birliğini güçlendirmek için bir fırsat olarak değerlendirildiğini de belirtir. Kilise, İslam'ın bu hızlı yayılışını bir kıyamet alameti olarak söylemleştirmiş, İslam'ın bir "kılınç dini", sapık bir öğreti ve Hz.Muhamet'in sahte bir peygamber olduğu imgelerini kendi nüfuzunu arttırmak ve Avrupa'daki yöneticiler üzerinde baskı uygulamak amacıyla kullanmıştır.⁴⁹³ Kilise, İslam'ın hızlı yayılmasını iki ana katalizöre bağlıyordu. Kilise'ye göre bunlar şiddet ve cinsellikti. Kilise, İslam'ı yanlış bir şekilde yorumlayarak onun insanları zorla Müslüman yaptığı, Müslüman olmayanları da öldürdüğü savını Avrupa toplumuna inandırmıştır. Kilise'nin diğer bir argümanı ise Hz.Muhammed'in büyü ve sihirle insanları etkilediği, onlara cennette şehvet dolu bir yaşam ve dünyada kadınlar üzerinde her türlü cinsel özgürlük ve tasarruf vaad ederek erkekleri kandırdığı savıdır. Kilise'ye göre bu vaadlere kanan erkekler şehvet peşinde koştukları için İslam'a girmektedir.⁴⁹⁴ Bu bağlamda Kalın, Ortaçağ Hristiyanlığı'nın İslam hakkında başlıca dört önyargısı olduğunu belirtir. Kalın'a göre bu önyargılar, İslam'ın bir din olmadığı, İslam'ın emir ve yasaklarının akla değil şehvevi duygu ve arzulara hitap ettiği, İslam'ın şiddet yoluyla yayıldığı ve onun ahlaki ve dini olarak doğruluğun kanıtı olmadığı başlıkları altında toplanabilir.⁴⁹⁵

Aslında bu argümanların altında Kilise'nin ve Batı Hristiyanlığı'nın İslam'ın hızlı yayılmasına karşı yaşadığı gerek teolojik gerekse siyasi başarısızlığın üstünü örtme çabası dikkat çekmektedir. Yukarıdaki bölümlerde anlatıldığı gibi Şarlman döneminden sonra Avrupa, Hristiyanlığa dayalı bir kolektif kimlik inşa etmiştir. Bu kolektif kimliğe göre Katolik Kilisesi bünyesindeki Hristiyan öğretisi o dönemki Avrupa toplumuna yeryüzündeki Tanrı'nın inayetine dayalı mükemmel ve üstün bir sistem olarak kabul ettirilmişti. Fakat, yine yukarıda belirtildiği gibi mükemmel olarak kabul edilen ve Kilise'nin meşruiyetinin dayanak noktası bu kimlik, İslam tarafından sadece siyasi olarak değil aynı zamanda teolojik olarak da üst üste bozguna uğratılmış, geçmişin kadim Hristiyan toplulukları İslam idaresine girdikten sonra büyük çaplı din değiştirme eylemi yaparak Hristiyanlığın meşruiyetini sarsmıştır.

⁴⁹³ Kalın, s. 67.

⁴⁹⁴ Kalın, s. 68.

⁴⁹⁵ Kalın, s. 80.

Bernard Lewis 'de benzer şekilde İslam'ın teolojik olarak Hristiyanlığa çok ciddi bir meydan okumayı beraberinde getirdiğini öne sürer. Lewis, üç İbrahimi din olan Yahudiliğin, Hristiyanlığın ve İslamiyetin her ne kadar ortak temellere dayansalarda birbirlerini "öteki" olarak tanımlarken çok farklı bakış açılarına sahip olduklarını belirtir.⁴⁹⁶ Lewis'e göre Yahudilik diğer dinlere karşı Hristiyanlık ve İslam'a kıyasla çok farklı bir tutuma sahiptir. Yahudilik de Hristiyanlık ve İslam gibi evrensel olduğunu kabul eder. Fakat İslam ve Hristiyanlığın aksine biricik ve nihai olduğunu iddia etmez. Yahudiliğe göre tek tanrıya inanmaları ve erdemli olmaları şartıyla Yahudi olsun veya olmasın bütün insanlar kurtuluşa erebilir. Bu bağlamda Yahudilik, kendisini onu izleyenlerin doğru yolu bulması için gönderilmiş bir din olarak kabul ederken diğer dinlerin meşruiyetini sorgulamaz.⁴⁹⁷ Lewis'e göre Hristiyanlığın ve İslam'ın kendilerine bakış açıları Yahudilikten çok farklıdır. Hristiyanlık ve İslam sadece evrensel olduklarını değil aynı zamanda hakikatin biricik ve nihai temsilcisi olduklarını da savunurlar. Her ikisi de kendilerinden önceki ve sonraki dinlerin meşruiyetini tanımazlar ve kendilerinin yeryüzünde Tanrı'nın son kelamı, insanlığı kurtuluşa erdirebilecek tek öğreti olarak kabul ederler. Lewis' e göre Hristiyanlık ve İslam arasında süren 14 asırlık çatışma birbirleri arasındaki farklılıklardan değil yukarıda belirtilen benzerliklerden dolayı vuku bulmuştur.⁴⁹⁸ Lewis, her ikisi de evrensel ve nihai kelam olduklarını savunan Hristiyanlık ve İslam'ın birbirlerine bakış açılarının halef-selef ilişkisine göre değiştiği öne sürer. Hristiyanlığa göre İslam kendisinden sonra çıktığı için yanlış ve habis bir dindir. Bilakis farklı bir düşünceyi savunmak zaten Hristiyanlığın evrensel ve nihai olduğunun ret edilmesi anlamına gelecektir. İslam'a göre Hristiyanlık ise özünde yanlış ve habis değildir. Fakat saptırılmış ve değiştirilmiştir. Bu bağlamda İslam, onun değiştirilen yönünü ihya etmek amacıyla gönderilmiştir.⁴⁹⁹ Kalın'da İslam'ın kendisinden önceki İbrahimi dinleri inkar etmemesi ve kendisi Tanrı kelamının ve vahiyinin son ve nihai aşaması olarak göstermesinin Hristiyanlık için varoluşsal bir tehdit olarak algılandığını belirtir. Kalın'a göre Yahudilik, Hristiyanlık ve Kilise'nin meşruiyeti için bir teolojik tehdit olarak algılanmamıştır. Çünkü Yahudilik Hristiyanlığın bir öncülü olarak kabul edilmiş, İncil ise Tevrat'ın bir devamı olarak görülmüştür. Bu çerçevede Hristiyanlık, Yahudiliğin varlığını kendisinin en son ve nihai din olarak başat rol oynamasına bir engel olarak görmemiştir. Fakat İslam'ın

⁴⁹⁶ Bernard Lewis, **İslam ve Batı**, çev. Çağdaş Sümer, Aklıçelen Kitapevi, Ankara, 2017, s. 308.

⁴⁹⁷ Lewis, ss. 308-309.

⁴⁹⁸ Lewis, s. 309.

⁴⁹⁹ Lewis, s. 310-311.

ortaya çıkması ve kendisini İbrahimi din ekolünün son halkası olarak ibraz etmesi, Hristiyanlığın bu savına güçlü bir meydan okumayı beraberinde getirmiştir.⁵⁰⁰ Kalın, İslam'ın Tanrı ile inananlar arasında Kilise gibi aracı rol oynayan bir kurumun varlığı ret etmesinin de Avrupa'da İslam'a karşı kendisini kurtuluşun tek adresi olarak gören⁵⁰¹ Katolik Kilisesi'nin güçlü bir tepki vermesine yol açtığını öne sürer. Bilakis İslam'ın bu savı Katolik Kilisesi'nin meşruiyetine ağır bir darbe vurma kapasitesine sahiptir. Bu bağlamda İslam ile mücadele Kilise için sadece teolojik bir gereklilik değil aynı zamanda kendi iktidarını korumak amaçlı bir mücadeleyi de beraberinde getirmiştir.⁵⁰² Bu teolojik meydan okumanın yarattığı başarısızlığa bir de siyasi alanda yaşanan başarısızlıklar da eklenince İslam, Kilise için varoluşsal bir tehdit, sıfır toplamı bir oyunun muhatabı "öteki" haline gelmiştir.

Yukarıda belirtildiği gibi bütün bu gelişmeler Kilise için çok ciddi bir meydan okumadır. Bu nedenle Kilise, bu başarısızlığı İslam'ın bir dini öğreti olarak başarısından ziyade şiddet ve şehvet nedeniyle gerçekleştirdiği savına dört elle sarılmıştır. Bu strateji İslam'ın bir din olarak tamamen inkar edilmesine dayanmaktadır. Bu bağlamda Kilise, İslam'ın yarattığı bu tehdidi hem bir tehlike hem de bir fırsat olarak değerlendirmiştir. Çünkü Kilise bu argümanları yoğun eskolojik tasvirler aracılığıyla kullanarak yukarıda belirtildiği gibi Avrupa hükümdarlarını kendi otoritesi altında birleştirici bir siyaset izlemiş, kendi tabiri ile kılınçla yayılan İslam'ın ancak Kilise'nin manevi liderliğinde örgütlenmiş bir Hristiyan ordusu tarafından yine kılınçla durdurulması gerektiği düşüncesini yaymıştır.⁵⁰³ Bu bağlamda Papa IV. Leo (847-855) Avrupa'da Müslümanlara karşı yapılan savaşlarda ölenlerin şehit kabul edeceğini ve cennete gideceklerini ilan etmiştir.⁵⁰⁴ Aynı şekilde Papa VIII. John (872-882) Müslümanlarla çarpışmaların ve bu çarpışmalarda ölenlerin bütün günahlarının bağışlanacağı sözünü vermiştir.⁵⁰⁵ Burada dönemin güncel siyasi ihtiyaçları için Hristiyanlığın "şehitlik" kavramının anlamının da değişime uğratıldığı göze çarpmaktadır. Çünkü o döneme kadar Hristiyanlıkta "şehit" kavramı İslam'daki anlamından farklı bir anlama sahiptir. Hristiyanlıkta "şehit" savaşta ölenden ziyade Hz.İsa'ya olan imanları uğruna ve onu inkar etmemek için acı çekerek öldürülen insanlara verilen bir ünvandır.⁵⁰⁶ Bu bağlamda, Hristiyanlıkta "şehitlik" kavramı din

⁵⁰⁰ Kalın, ss. 60-61.

⁵⁰¹ Donimik Pamir, **Katolik Kilisesi Din ve Ahlak İlkeleri**, Yaylacık Basımevi, İstanbul, 2000, s. 161.

⁵⁰² Kalın, ss. 61-62.

⁵⁰³ Richard Kieckhefer, **Papacy**, DMA, New York, 1987, s. 360-365.

⁵⁰⁴ Kieckhefer, s. 368; Münir Abdurrahman, **Papaların Tarih Boyunca İslam-Türk Düşmanlığı**, Yağmur Kitapevi, 1967, s. 49.

⁵⁰⁵ Kieckhefer, s. 368.

⁵⁰⁶ "Hristiyanlıkta Azizlik ve Şehitlik Kavramı" **Hristiyan Kitaplar Sitesi**,

için veya din adına İslam'da olduğu gibi aktif bir mücadelede hayatını kaybedenlerden daha çok din adına acı çekerek hayatını kaybedenleri kasteden pasif bir anlama sahiptir.⁵⁰⁷ Fakat Kilise, o dönemdeki çıkarları için, bu anlamı değiştirmiş ve belki de İslam'daki şehitlik anlayışından etkilenerek, din uğruna aktif olarak savaşmayı şehitlik kavramının içerisine sokmuştur. Burada söylemler aracılığıyla aynı kavramın farklı bir anlama bürünmesi söz konusudur. Benzer şekilde Kilise tarafından 835 yılında İspanya'da İslam idaresi altındaki Santiago de Compostela'da Aziz Yakup'un mezarının bulunduğu hikayesinin yayılması da İslam'ın kılınçla durdurulması amacıyla Hristiyan toplumda Müslümanlara karşı yapılacak savaş için sevk, hırs ve maneviyat yaratmak amacıyla yapılmış bir girişim olarak değerlendirilebilir.⁵⁰⁸ Bu dönemde Kilise, İslam karşıtı kahramanlık destanları (Chanson de Geste) icat ederek, Müslümanlarla yapılacak savaşlara şevk yaratmak amacıyla halk edebiyatını da kullanmıştır. Bu destanlarda hayali bazı kavramlar uydurarak Hristiyan dini kimliği ile özdeşleşmiş Avrupa toplumunda İslam'a karşı kin ve nefret yaratmaya çalışılmıştır.⁵⁰⁹ Müslümanların İsa dininin düşmanı olarak tanımlayan ve "Sarrasin" diye adlandırılan bu destanların sayısı yetmişin üzerindedir.⁵¹⁰ Bu destanlardan en önemlisi ve bilineni ise Roland Destanı (Chanson de Roland) dır. Bu destanda Şarلمان dönemi Franklarla Endülüslü Müslümanlar arasında geçen mücadele çarpıtılarak manzum bir destan haline getirilmiş ve ilk önce İspanya'nın tekrar kılınç yoluyla İslam'dan geri alınması daha sonra da Haçlı Seferlerine teşvik için kullanılmıştır.⁵¹¹ Bu destanda Müslümanlar putperest olarak tanımlanmış ve kendi putperest inançlarını zorla Hristiyanlara dayatmak istedikleri konusu işlenmiştir. Aslında Kuzey İspanya'daki dağlı Bask kabileleriyle Franklar arasında Roncevaux Geçidi'nde geçen savaş anakronik bir şekilde yeniden yorumlanarak içeriği değiştirilmiştir. Roncevaux Geçidi'nde Şarلمان'ın ordusu ile çarpışan Hristiyan Basklılar destanda Müslüman Araplar olarak sunulmuş, düşman askerlerinin sayısı kat be kat abartılmıştır. Başka bir deyişle gerçekte iki Hristiyan ordunun çarpışması sanki bir Müslümanlarla

[http://www.hristiyankitaplar.com/sites/hristiyankitaplar.com/files/epub_content/660/tmpuhOLLZNP_split_003html\(19.10.2017\)](http://www.hristiyankitaplar.com/sites/hristiyankitaplar.com/files/epub_content/660/tmpuhOLLZNP_split_003html(19.10.2017))

⁵⁰⁷ Herkül Milas, **Geçmişten Günümüze Yunanlılar: Dil, Din ve Kimlikleri**, İletişim Yayınları, İstanbul, 2014, s. 104.

⁵⁰⁸ Karlığa, : 108.

⁵⁰⁹ Karlığa, : 109.

⁵¹⁰ Karlığa, : 110.

⁵¹¹ Fuat Boyacıoğlu, "Fransızların Roland Destanı'nda Dinsel Bağnazlık ve Tarihi Olayların Çarpıtılması", **Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı: 27, 2012, s. 69; Karlığa, : 110-111.

Hristiyanlar arasında yapılmış bir savaş gibi sunulmuş ve destanlaştırılmıştır.⁵¹² Aslında Kilise bu hikayelerin yayılması ile Hristiyanlık temeline dayanan bir kolektif kimliğe sahip Avrupa toplumunda İslam ile savaşmanın meşruiyet ve aciliyetini önem kazandırmayı hedeflemiştir.⁵¹³ Bu siyasetin doruk noktası da aşağıdaki bölümlerde anlatılacağı gibi Haçlı Seferleri ve İspanya'nın yeniden fethi yani "Reconquista" olacaktır.

İslam'ın meydan okuması sadece siyasi ve teolojik alanda değil aynı zamanda kültürel alanda da olmuştur. Bunun en iyi iki örneği ise Endülüs ve Sicilya'da İslam idaresi altında yaşayan Hristiyanların kültürel olarak Araplaşmaya başlamalarıdır. 8'inci Yüzyılın başında İspanya'nın Araplar tarafından ele geçirilmesinden sonra Endülüs Medeniyeti olarak tanımlanan kültürel yapı dönemin Avrupa'sına kıyasla çok yüksek bir uygarlık seviyesi göstermekteydi.⁵¹⁴ 10'uncu Yüzyılda Arap idaresindeki Endülüs, Avrupa'nın altın çağının yaşandığı bir bölge haline gelmiş, Gırnata, Kurtuba, Tuleytula (Toledo) gibi Endülüs şehirleri ticaret, bilim, kültür, felsefe, mimari ve güzel sanatlarda dönemin Avrupa'sının fersah fersah ilerisine geçmişti.⁵¹⁵ 10'uncu Yüzyılda Müslüman İspanya'daki Kurtuba şehri, Müslümanlar, Hristiyanlar ve Yahudilerden oluşan 300 ile 500 bin arasındaki nüfusu ile Avrupa'nın en büyük ve kozmopolit metropolü durumundaydı. O dönemde Bizans'ın başkenti Kostantinepolis'in bile nüfusunun ancak 100 bin civarında olması Kurtuba şehrinin büyüklüğü hakkında önemli bir veri sunar.⁵¹⁶ Anılan dönemde Kurtuba, düzgün caddeleri, sokakları, evleri, hamamları, su şebekesi, medreseleri, hastaneleri, camileri ve sarayları ile Avrupa'nın en gelişmiş, düzenli ve medeni şehri konumundaydı.⁵¹⁷ Şehirde 600 camii, yaklaşık 200 bin ev, 800 hamam, 50 hastane ve çok sayıda sanayi atölyesi, çarşı kütüphane ve ilim merkezi bulunmaktaydı.⁵¹⁸ 786 yılında I.Abdurrahman tarafından yapılan 856 sütunlu Kurtuba Camii Endülüs mimarisinin ulaştığı noktayı göstermekle birlikte dönemin Avrupa'sının en görkemli mimari eserlerinden birisi haline gelmiştir.⁵¹⁹ Kurtuba o dönemde sadece ticari ve mimari açıdan değil aynı zamanda kültürel açıdan da önemli bir merkez haline gelmişti. Başta varlıklı kesimler olmak üzere pek çok kişinin özel kütüphanesi vardı. Hatta II. Hakem'in yaptırdığı kütüphanede 400 bin kitabın olduğu tahmin

⁵¹² Boyacıoğlu, s. 73.

⁵¹³ Şeyban, s. 141.

⁵¹⁴ Kalın, s. 155.

⁵¹⁵ Jack Goody, **Avrupa'da İslam Damgası**, çev. Şahabettin Yalçın, Etkileşim Yayınları, İstanbul, 2005, ss. 51-53; Karlığa, s. 148; Dawson, ss. 196-197.

⁵¹⁶ Kalın, s. 161.

⁵¹⁷ Şeyban, s.339.

⁵¹⁸ Kalın, s. 162.

⁵¹⁹ Kalın, s. 163.

edilmektedir.⁵²⁰ Kurtuba ayrıca gerek İslam dünyasından gerekse Avrupa'dan gelen pek çok entelektüel için bir cazibe merkezi haline gelmiştir. Fakat yüksek kültür ve medeniyete sahip olma özelliği sadece Kurtuba'ya mahsus değildi. Kalın'ın dediği gibi o dönemde "bütün Endülüs deniz feneri gibi çevresini aydınlatmaktaydı"⁵²¹ Bu dönemde Endülüs'de İbn Abdürrabbih gibi şairler, İbn Mesere, İbn Hazm, İbn Tufeyl, İbn Meymun, İbn Rüşt ve İbn Arabi gibi kelimci ve filozoflar, Ebu'ı Kasım El-Zehravi gibi cerrah ve tıpcılar,⁵²² Ziryab gibi Arap, Kuzey Afrika ve İspanyol müziğinin bir sentezini yapan müzisyenler yetişmiştir.⁵²³ Zira Ziya Paşa "Endülüs Tarihi" adlı eserinde bu dönemde yaşamış 300 kadar filozof, alim, sanatkar ve bilimcinin adını sayar.⁵²⁴ Bu filozof ve bilimciler ilerleyen bölümlerde görüleceği gibi Antik Yunan düşüncesinin Avrupa'ya aktarılmasında dolayısıyla da Rönesans, Reform ve Aydınlanmanın temellerinin atılmasında çok büyük rol oynamışlardır.⁵²⁵ Endülüs bir başka özelliği ile de insanlık tarihinde istisnadır. Bu özellik "Convivencia" tecrübesidir. Bir arada yaşamak manasına gelen Convivencia terimi, farklı din ve kültürlerin güçlü yanlarını koruyarak farklılıkların iyi ve güzel olanda rekabet edilmesi için kullanılmasını ifade etmekteydi.⁵²⁶ Convivencia tecrübesi aynı zamanda farklı toplulukların kendi kimliklerinden vazgeçmeden bir arada yaşayabileceğini, daha da önemlisi farklılıklara rağmen ortak bir kültür yaratabileceklerini gösteren önemli bir örnektir. Convivencia tecrübesinde en önemli husus bir arada yaşamak için hiçbir toplumsal grubun kendi kimliğinden, dininden, kültüründen ve dilinden vazgeçmek zorunda olmadan hoşgörü ve erdeme dayalı bir medeniyet kurabileceğidir.⁵²⁷ David Levering Lewis, bahse konu Convivencia tecrübesinin yaşandığı Endülüs'ü "Tanrı'nın bir kaynaştırma potasına" benzetir. Ona göre Convivencia'nın Endülüs'te bir hayat tarzı olduğu dönemde Avrupa'nın hiçbir yerinde ona benzer bir toplumsal hayat, onun türünden bir çokkültürlülük mevcut değildi. Zira anılan dönem sadece Endülüs'teki Müslümanlar için değil aynı zamanda Yahudi ve Hristiyanlar için de bir altın çağı beraberinde getirmiştir.⁵²⁸ Bu bağlamda Endülüs medeniyetinin aslında modern Avrupa'nın kültürel temellerinin atılmasında oldukça önemli bir rolü vardır. Kaldı ki Selma Khodra Jayyuri bu gerçeğe dikkat çekerek Endülüs'ü dışarıda bırakan

⁵²⁰ Mehmet Özdemir, "Endülüs", **TVD İslam Ansiklopedisi**, Cilt 11, s. 159.

⁵²¹ Kalın, s. 162.

⁵²² Kalın, s. 162.

⁵²³ Kalın, s. 164-165.

⁵²⁴ Ziya Paşa, **Endülüs Tarihi**, Timaş Yayınları, İstanbul, 2012, ss. 411-455

⁵²⁵ Aydın, s. 488.

⁵²⁶ Kalın, s. 167.

⁵²⁷ Kalın, s. 169.

⁵²⁸ David Levering Lewis, **God's Crucible: Islam and the Making of Europe, 570-1215**, Norton, Londra, 2009, ss. 122-127.

bir Avrupa medeniyetinin “tarihi bir cinayet” işleyeceğini öne sürer.⁵²⁹ Kısacası bütün fikirlerin özgürce tartışıldığı Convivencia tecrübesine dayanan bu ortam Endülüs mucizesini ortaya çıkarmıştır. Benzer bir tecrübe her ne kadar Endülüs’deki kadar kapsamlı olmasa da İslam idaresindeki Sicilya’da da yaşanmış, yerel Hristiyan nüfus ile Araplar arasında canlı bir kültürel sentez yaratılmıştır.⁵³⁰

Endülüs’deki convencia tecrübesi burada İslam idaresinde yaşayan Hristiyanların yaşam tarzlarını ve tercihlerini de etkilemiştir. İslam kültür ve medeniyetinden etkilenen yerel Hristiyanlar zamanla Arap dilini, kültürünü ve yaşam tarzını benimsemeye başlamışlardır.⁵³¹ Bu Hristiyanlar için “mozarap” tabiri kullanılmıştır. Mozarap tabiri İslam-Arap kültürünün etkisi altında kalan Hristiyanları ifade etmektedir.⁵³² Bu dönemde Mozarapların arasında hızla İslam kültürünü taklit modası ortaya çıkmıştır. Mozaraplar arasında zamanla Latince-İspanyolca karışımı olan Romance dili zayıflamış, özellikle aydınlar arasında Arapça kullanılmaya başlamıştır.⁵³³ Ayrıca bu dönemde Mozaraplar arasında kufi yazı da yayılmaya başlamış, birçok işleme ve mimari yapı bu stil yazı ile süslenmiştir.⁵³⁴ 854 Yılında Kurtuba Piskoposu Alvaros’un aşağıda sunulan sözleri Mozaraplar arasında Arapça’nın ne derece bir kültür, sanat ve edebiyat dili olarak benimsediğini destekler niteliktedir.

Benim Hristiyan kardeşlerim, Arapların şiir ve aşk hikayelerinden zevk alıyorlar. Müslüman kelimacı ve filozofların eserlerini, onları reddetmek için değil, Arapça’yı doğru ve seçkin bir şekilde konuşmak için inceliyorlar. Bugün Kutsal metinlerimiz üzerinde yazılmış Latince şerhleri okuyan Kilise dışında birini nerede bulabilirsiniz? Peygamberleri ve havarileri okuyan kim var ? Heyhat ! Yetenekleriyle temayüzetmiş genç Hristiyanlar Arapça’dan başka bir dil veya edebiyattan haberdar biledeğiller. Arapça kitapları büyük bir dikkat ve heyecanla okuyorlar. Büyük masraflaryaparak bu kitapları topluyor ve her yerde Arap kültürüne övgüler yağıdırıyorlar.⁵³⁵

Mozaraplar arasında Araplaşma sadece edebiyat ve dil alanında kalmamış, ayrıca giyim kuşam, beslenme ve adetler alanında da görülmüştür. Bu dönemde Mozaraplar da tıpkı Müslümanlar gibi giyinmeye başlamıştır.⁵³⁶ Yine 9’uncu Yüzyılda

⁵²⁹ Aydın, s. 289.

⁵³⁰ Karlığa, s. 162.

⁵³¹ Kalın, s. 174.

⁵³² Karlığa, s. 153.

⁵³³ Karlığa, s. 153.

⁵³⁴ Jorge Lirola, “Müsta’rib”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, Cilt: 32, ss. 21-24.

⁵³⁵ Gustave E. Von Grunebaum, **Medieval Islam**, The University of Chicago Press, 1996, s. 57.

⁵³⁶ Karlığa, s. 154.

Endülüs’de yaşayan bir Hristiyan kanaat önderinin aşağıdaki demeci bunu destekler niteliktedir.

...bizde onlar gibi ipek elbiseler seçerek aynı tarzda giyiniyor, onlar gibi koku sürüyoruz. Sevinçli günlerimizde onlar gibi debbedeli ve şatafatlı giyiniyor ve davranıyoruz. İyi bir aileden gelen Mozarap kadınlar peçeli olarak dışarı çıkmayı alışkanlık haline getirmişlerdir.⁵³⁷

Mozaraplar arasında zamanla domuz eti yemenin vazgeçildiği ve Arap yemeklerinin yayıngınlık kazandığı bir mutfak kültürüne ilginin arttığı dönemin yazarları tarafından belirtilmektedir.⁵³⁸ Hatta bazı Mozaraplar arasında sünnet olma alışkanlığının da yayıldığı görülmeye başlanmıştır.⁵³⁹ Ayrıca bu dönemde Araplardan etkilenen varlıklı Hristiyanlar arasında çok eşlilik (polygami) de yayılmaya başlamıştır.⁵⁴⁰ Batı Hristiyanlığı için daha da önem arz eden olay ise bu Mozarap toplumlarında 10’uncu Yüzyılda yüksek miktarda ihtida hareketinin gönüllü olarak benimsenmesidir. Endülüs hakkında yapılan bazı araştırmalara göre 800 yılında Müslümanların toplam nüfusa oranı yüzde onların altında iken, 900 yılında yüzde yirmibeşe, 1000 yılında ise yüzde yetmişbeşe çıkmıştır.⁵⁴¹ Bu gönüllü ihtida hareketi aynı zamanda Kilise’nin İslam’ın kılınç zoruyla yayıldığı şeklindeki savına açıkca bir meydan okuma halini almıştır. Çünkü yukarıda belirtildiği gibi İslam idaresi altındaki Endülüs’de gayr-i Müslim toplumun ihtida yapmasına yönelik bir baskı yoktu. Zira ihtidaların yoğun olarak yaşandığı 10’uncu Yüzyıl fetihlerden neredeyse 200 yıl sonrasına ve Endülüs Emevileri’nin tarihinde “Mülükü’t Tavaif” dönemi olarak adlandırılan siyasi istikrarsızlık döneminin başlangıcına denk gelmektedir.⁵⁴² Bahse konu ihtida hareketinin bu siyasi istikrarsızlık dönemine gelmesi Kalın’ a göre manidardır. Çünkü eğer bu ihtida eden nüfus, Kilise’nin iddia ettiği gibi kılınç zoruyla din değiştirseydi veya İslam sadece kılınç zoruyla yayılan bir din olsaydı, bu kitlesel ihtida hareketi bu kadar geç ve bu kadar istikrarsız bir dönemden ziyade İslam’ın en güçlü olduğu fetih döneminin arifesinde olurdu.⁵⁴³ Kalın’ın bu düşüncesi Pirenne’nin yukarıda belirtilen Romalı toplumların Araplaşması tezi ile uyumludur. Bu bağlamda Endülüs’deki Hristiyanların zaman içerisinde gerek kültürel gerekse dini açıdan

⁵³⁷ Francisco – Javier Simonet, **Historia de los Mozarabes de Espana**, Retrac, Amsterdam, 1967, ss. 128.

⁵³⁸ Karlığa, s. 154.

⁵³⁹ Simonet, s. 360.

⁵⁴⁰ Karlığa, s. 155.

⁵⁴¹ Richard Fletcher, **Moorish Spain**, Phoneix, Londra, 1992, s. 37.

⁵⁴² Şeyban, s. 54.

⁵⁴³ Kalın, s. 160.

İslamlaşması Hristiyan din adamları ve Kilise için çok önemli bir tehlike olarak görülmüştür.⁵⁴⁴

Bu alt bölümü özetlersek aşağıda arz edilen bir sonuca varmamız olağandır. İslam hızla yayılarak önce Doğu Hristiyanlığı'nın daha sonra da Batı Hristiyanlığı'nın hakim olduğu topraklarda alt üst edici bir etki bırakmıştır. Fakat bu etki Batı Hristiyanlığı tarafından başlangıçta çok büyük bir tehdit olarak görülmezken zaman içerisinde hayati bir tehlike haline gelmiştir. Kilise başlangıçta Arap istilalarını, geçmişte yaşadığı Germen istilaları tecrübesi çerçevesinde değerlendirmiş ve tıpkı Germenler gibi Arapların da zaman içerisinde Romalılaşarak tehdit olmaktan çıkacaklarını düşünmüştür. Fakat Araplar Romalılaşmadıkları gibi geçmişte Hristiyanlığın çok güçlü temellerinin bulunduğu Kuzey Afrika gibi bölgelerdeki Romalı halkların önce Araplaşmasına daha sonra da kitlesel olarak İslamlaşmalarına neden olmuşlardır. Hatta Avrupa'nın bir parçası olan Endülüs ve Sicilya'da bile Arap kültürü ve dili yerli Hristiyanlarca benimsenmiş, kitlesel oranda ihtida hareketleri gerçekleşmiştir. Yukarıda belirtildiği gibi bu dönüşüm zorlama yoluyla değil büyük oranda rızaya dayalı tercihlerle gerçekleşmiştir. İslam, Batı Hristiyanlığına sadece kültürel ve siyasi olarak meydan okumamış, aynı zamanda teolojik olarak da onun meşruiyetini sarsmıştır. Hristiyanlığın Tanrı kelamı olduğunu red etmeyen fakat onu ihya etmeye gönderildiğini savunan İslam, halef-selef ilişkisi kapsamında Kilise'nin Tanrı'nın biricik ve nihai kelamı olduğu savını, en önemlisi de Kilise dışında kurtuluşun olmadığı iddiasına açıkça meydan okumuştur. Bu bağlamda Kilise'de kendini savunmak için İslam'ın varlığını inkar etmiş, onu bir sapkın mezhep, kıyamet alameti veya Şeytan'ın dini gibi söylemler aracılığıyla lekelemeye çalışmıştır. Kilise'nin bu çabaları zaman içerisinde İslam'ın kılınçla yayıldığı için ancak kılınçla durdurabileceği savına dönmüş ve bütün Hristiyan Avrupa'da bu yönde propaganda yapmıştır. Bu propaganda aşağıdaki bölümde ayrıntılı bir şekilde değinileceği gibi Reconquista (İspanya'nın yeniden alınması) ve Haçlı Seferlerinde doruk noktasına çıkacaktır. Yapı bozumcu bir tarzda incelersek, İslam'ın yayılışı Avrupa'da iktidarı paylaşan Kilise ve siyasi yönetimin ortaklaşa kurduğu Hristiyanlık temelli bir dini determinizime dayanan kolektif kimliğine karşı meydan okumayı berberinde getirmiştir. Bu bağlamda bu kimliğin varlığından çıkar sağlayan bu iktidar zümresi varlığını devam ettirebilmek için yine bu kimliğe dayalı argümanlar aracılığıyla İslam hakkında söylemler yaratmış ve topluma enjekte etmiştir. Bu dönemin en önemli özelliği şudur, İslam bir tehdit olarak tanımlanmıştır

⁵⁴⁴ Karlığa, s. 155.

ve bu tehditle mücadele için askeri tedbirlere başvurulmuş, entelektüel tedbirler fazla göz önünde bulundurulmamıştır. Başka bir deyişle, Avrupa bu dönemde İslam'ı kılınç yoluyla önleme stratejisine yönelmiştir. Diğer bir önemli husus da yukarıda belirtildiği gibi iktidar zümrelerinde İslam'ın gerek teolojik gerekse sosyal ve kültürel olarak tamamen red ve inkar edilmesine dayalı bir düşüncenin hakim olmasıdır. Aşağıdaki bölümde bu hakim ideolojinin bir sonucu olan Haçlı Seferlerine değilinecek ve başta çeviri hareketinin bir sonucu olmak üzere 11'inci Yüzyıldan itibaren Avrupa'da değişen İslam algısı üzerinde durulacaktır.

2.1.2. 11 -16' ıncı Yüzyıllar Arasında Avrupa Toplumu ve İslam Algısı

11-16'ıncı Yüzyıllarda Avrupa'ya damgasını vuran iki önemli kritik bağlantı noktası vardır. Bunlardan birincisi, Papa ile İmparator arasındaki iktidar mücadelesi ve bunun dolaylı bir sonucu olabilecek Haçlı Seferleri, ikincisi de 12'inci Yüzyıl Rönesansına yol açan çeviri hareketi ve bu çeviri hareketi sonucu Avrupa kolektif bilincinde değişen İslam algısıdır. Bu bölümde bu hususlar iki alt başlık altında incelenecektir.

2.1.2.1. Papa ile İmparator Arasındaki İktidar Mücadelesi ve Haçlı Seferleri

Yukarıdaki bölümde ayrıntılı olarak üzerinde durulduğu gibi Şarlman sonrası Avrupa, Papa ve İmparatorun karşılıklı çıkarlar çerçevesinde ortaklaşa kurduğu bir Hristiyan Avrupa kimliğinin doğuşuna şahitlik etmiştir. Fakat bu karşılıklı çıkar üzerine kurulan ortaklık 11'inci Yüzyıldan itibaren ilk çatlaklarını da vermeye başlamıştır. Le Goff, 1000 yılından sonra iki önemli kişinin Hristiyanlık dünyasına yön verdiğini belirtir. Bunlar Papa ve İmparatordur. Bunların her ikisi arasındaki nüfuz mücadelesi de 11'inci Yüzyıldan itibaren Avrupa siyasetinin temelini oluşturur.⁵⁴⁵ Çoban'a göre 10'uncu Yüzyıldan sonra Avrupa siyasetini meşkul eden sorun şudur; " en üst otorite kimdir? Devlet mi? Kilise mi ? veya Papa mı? Yoksa İmparator mu ?"⁵⁴⁶ Bu bağlamda güçlü bir Papa ile güçlü bir İmparatorun bir arada ortaklaşa hüküm sürmesi düşüncesi çıkmaza girer.⁵⁴⁷ Roma-Germen İmparatoru Büyük Otto döneminden sonra güçlenen imparator otoritesi sonucunda Papalık

⁵⁴⁵ Çoban, s. 94; Le Goff, Ortaçağ Batı Uygarlığı, s. 102.

⁵⁴⁶ Çoban, s. 94.

⁵⁴⁷ Alfred Fawkes, "Papacy", **Encyclopedia of Religion and Ethnics**, ed. James Hastings, Edinburg, Cilt: 9, 1994, ss. 620-628.

siyasi olarak güçsüz kalmış ve İmparatorun Papa seçimine müdahaleleri karşısında gerekli tepkiyi gösterememiştir. ⁵⁴⁸ Özellikle II.Silvester'in 1003 yılında Papa olmasından sonra Latium senyörleri ve Alman İmparatorlarının Papalık üzerinde nüfuz kurma çabaları, Papa VII. Gregorius'un (1073-1085) Kilise'yi yenilemek ve gücünü arttırmak amacıyla Gregoryen Reformu olarak bilinen bir girişimi gerçekleştirmesine neden olmuştur. Papalık bu reform ile imparator ve aristokrat sınıf karşısında rahip sınıfının özerkliğini sağlamayı, Papaların kardinaller tarafından seçilmesini sağlayarak, aristokratlar ve imparatorun Papalık üzerindeki müdahalesini engellemeyi ve piskoposları atama yetkisini imparatorların ve aristokratların yetkisinden almayı hedeflemiştir. ⁵⁴⁹ Başka bir deyişle bu reform, ruhani otoritenin gücünü arttırmak ve dünyaevi otoritenin ruhani otoriteye olası müdahalelerini engellemek amacıyla yapılmıştır. Papalık ile imparator arasındaki bu mücadele Haçlı Seferleri'nin vuku bulduğu dönemde de devam etmiştir. Ayrıca, yukarıda değinilen Gregoryen Reformu ile kendisini tek evrensel Kilise olarak ilan eden Papalık, 12'inci Yüzyılda Aziz Petrus'un vekili olan Papayı, Hz.İsa'nın vekili olarak ilan eder. ⁵⁵⁰ Papa IV.Adrian (1154-1159) zamanında, Papanın imparator I.Frederick'i kutsaması ve taç giydirmesi sonucunda Papa'nın taç giydirmesinin imparator tarafından bir üstünlük emaresi olarak algılanması ikisi arasında yeniden bir çatışma yaratır. Hatta bu çatışma Papalık içindeki ruhban sınıfının Normanların korumasını isteyen Sicilya grubu ve imparatorun korunmasında kalınmasını savunan imparator yanlıları olmak üzere ikiye ayrılmasına, Papalık kurumunda çift başlılığın çıkmasına neden olur. ⁵⁵¹ Le Goff, benzer bölünmenin elitler arasında da yaşandığını belirtir. Bu dönemde "gibelin" adı verilen siyasi akımı destekleyen aristokratlar, Papalığın dünyaevi iktidarını ret ederken, Papalığın otoritesi yerine Roma-Germen İmparatoru'nun otoritesini desteklemekteydi. Bu kesim daha çok senyörler arasında yaygın iken, bu düşüncenin karşıtlarını büyük oranda piskoposlar ve kilise çalışanları oluşturmaktaydı. ⁵⁵² Papalık ile Roma-Germen İmparatorları arasındaki bu otorite çekişmesi I.Frederick'in yerine geçen VI.Henry (1190-1197) zamanında da devam eder. Hatta Papa III.Celestine (1191-1198) İmparator VI.Henry'i aforoz dahi eder. VI.Henry'den sonra tahta geçen II.Frederick'te aynı siyaseti sürdürür ve Papa'nın İtalya yarımadasındaki nüfuzunu kırmaya çalışır. ⁵⁵³ II.Frederick'in bu

⁵⁴⁸ Çoban, ss. 94-95.

⁵⁴⁹ Le Goff, Ortaçağ Batı Uygarlığı, ss. 102-103.

⁵⁵⁰ Le Goff, Ortaçağ Batı Uygarlığı, s. 294.

⁵⁵¹ Çoban, ss. 106-107.

⁵⁵² Jacques Le Goff, Ortaçağda Entellektüeller, s. 40.

⁵⁵³ Çoban, s. 108.

siyaseti Papalık ile kendisi arasında uzun süren bir iktidar mücadelesine sahne olur. Bu süreç içerisinde II.Frederick, Papalık tarafından iki defa aforoz edilirken, Papa'da II.Frederick'in baskısı ile Roma'yı terk ederek Lyon'a yerleşmek zorunda kalmış, hatta II.Frederick, bir ara Papa seçiminin yapılmasını dahi engellemiştir.⁵⁵⁴ II.Frederick daha da ileriye giderek tarihte "Sicilya Yasası" olarak bilinen bir düzenlemeyi yapar. Sicilya Yasası, Roma hukukundan esinlenerek, papanın dünyaevi otoritesinin rededilip, Hristiyanlığın liderliğinin papanın değil, imparatorun kontrolünde olduğunu savunan bir düzenlemedir. Bunun üzerine Papa, II.Frederick'i sadece aforoz etmez, aynı zamanda onu "Deccal'in habercisi" olarak ilan eder.⁵⁵⁵ Karlığa, II.Frederick'in Papalık ile bu denli güçlü bir iktidar mücadelesine girmesinin altında onun İslam düşüncesinden ve hilafet sisteminden etkilenmesi olduğunu öne sürer. Karlığa'ya göre II.Frederick, 6'ıncı Haçlı Seferi sırasında yakinen şahit olduğu Müslümanların hilafet kurumundan etkilenmiş ve aynı kurumun benzerini Hristiyan dünyasında kurmayı istemiştir. II.Frederick'e göre her sözü Tanrı buyruğu kabul edilen bir papadan ziyade sorumluluğu önceden belirlenmiş Tanrı buyruklarını uygulamaktan ibaret olan bir papa daha mankuldür. II.Frederick'e göre dünyaevi iktidarı silinen papa, aynı Müslümanlardaki Hilafet kurumu gibi İmparatora tabi bir uyruk olmalıdır. Karlığa'ya göre Avrupa'nın laik sisteminin ilk belirtileri olan II.Frederick'in bu tutumunun İslam'dan esinlenerek oluşturulması önemlidir.⁵⁵⁶ Papalık ile siyasi otorite arasındaki mücadele aşağıda ayrıntılı olarak değinilecek Haçlı Seferleri boyunca devam etmiştir. Fakat bu mücadele Haçlı Seferlerinden sonraki dönemlerde Papalığın aleyhine olacak şekilde sonuçlanmıştır. Özellikle 14'üncü Yüzyıldan itibaren Papalık hiçbir zaman geçmişteki gücüne kavuşamayacaktır.⁵⁵⁷ Çoban'a göre bu süreç sonunda Papalık, Hristiyan birliği yani Christendom üzerindeki "ahlaki ve manevi liderliğini tekrar kuramayacak" bir hale gelmiştir.⁵⁵⁸ Papalık ile İmparator arasındaki bu nüfuz mücadelesi ise aşağıda üzerinde durulacak İslam düşüncesinin Avrupa düşüncesine nüfuzun etkileriyle birlikte Avrupa'nın dini determinizime dayalı kimliğinin değişim sürecine hayati bir katkı sağlayacaktır. Papalık ile İmparator arasındaki iktidar mücadelesi üzerinde durulduktan sonra bu mücadelenin dolaylı bir parçası olarak değerlendirilebilecek Haçlı Seferlerinin de mercek altına alınmasının yerinde olacağı kannatindeyim. Haçlı Seferlerinin yukarıda detaylı olarak anlatılan iktidar mücadelesinden ayrı olarak

⁵⁵⁴ Karlığa, ss. 166-167.

⁵⁵⁵ Çoban, ss. 112-113.

⁵⁵⁶ Karlığa, ss. 166-167.

⁵⁵⁷ Çoban, ss. 116-130.

⁵⁵⁸ Çoban, s. 131.

değerlendirilmesinin nedeni ise onun sonuçları itibarıyla sadece Papalık ve İmparator arasındaki iktidar mücadelesini değil aynı zamanda bir sonraki bölümde anlatılacak İslam düşüncesinin Avrupa düşüncesine nüfuz etmesi alanında da önemli etkilerinin olmasıdır.

Haçlı Seferleri denilince genel olarak anlatılmak istenen Kilise'nin organizesinde 1096-1270 yılları arasında Avrupa Hristiyanlarının Orta Doğu'daki İslam toprakları üzerine yaptığı seferlerdir. Bu kavram daha sonraki dönemlerde Türklerin idaresindeki Balkan topraklarını da kapsar hale gelmiştir.⁵⁵⁹ Bu çalışmada Haçlı Seferleri sürecinde yaşanan tarihsel olaylar kapsam dışında bırakılmıştır. Zira Haçlı Seferlerinin tarihi bu çalışmanın sınırlı alanında ele alınamayacak kadar geniş bir konudur. Bu bağlamda bahse konu Haçlı Seferlerinin Avrupa'da kimlik inşası açısından önemli olan nedenleri ve sonuçları üzerinde durulacaktır.

Haçlı Seferlerinin başında Papa II.Urbanus ve Kilise, kitleleri savaşa teşvik edebilmek ve seferlere meşruiyet kazandırabilmek için St.Augustinus tarafından formüle edilen ve St.Thomas tarafından geliştirilen "jus ad bello" yani "meşru savaş" argümanını sık sık kullanmıştır.⁵⁶⁰ Papa II.Urbanus ve Kilise bu argümanı desteklemek amacıyla kutsal topraklarda "Hristiyanların vahşice katledildiği", "zorla sünnet edilerek Müslümanlaştırıldığı" ve "kutsal mekanların yıkıldığı" şeklindeki tahrik unsurlarını hakim söylem haline getirmiş ve kitleleri yarattıkları bu sahte gerçekliğe inandırmıştır. Oysa İslam toplumunda zimmi statüsünde bulunan Doğu Hristiyanları hiçbir dini veya fiziki baskıya maruz kalmadıkları gibi İslam Devleti'nde bürokrat, maliyeci, mütercim, doktor, sanatçı gibi üst düzey meslekler icra edebiliyorlardı. Kaldı ki durumlarından memnun olan bu Doğu Hristiyanları kendilerini sözde kurtarmaya gelen Haçlılara çoğunlukla destek vermemiş hatta Müslümanları kısmen desteklemişlerdir.⁵⁶¹ Karlığa'da Haçlı Seferleri halkı teşvik etmek için gerek Papalık gerekse siyasi iktidar tarafından Müslümanları çoğunlukla canavar, iblis, pagan, putperest ve İsa düşmanı gibi imgelerle çağrıştıran söylemler yaratıldığını belirtir.⁵⁶² Lewis'de benzer şekilde özellikle Kilise tarafından bu seferlerin kendisini Hristiyan kimliği ile tanımlayan halka, "mümin Hristiyanların kafirlerle olan savaşı" olarak tanıtıldığını öne sürer. Buradaki "kafir" kavramı dönemin kolektif kimliğinde Hristiyanlığın baş düşmanı olarak tasvir edilmektedir.⁵⁶³ Papa aynı zamanda Hristiyan kimliğinin baskın olduğu ve yukarıda belirtildiği gibi dönemin Avrupası'nda

⁵⁵⁹ Çoban, s. 101.

⁵⁶⁰ Kalın, s. 89.

⁵⁶¹ Kalın, s. 90.

⁵⁶² Karlığa, ss. 110-111.

⁵⁶³ Lewis, s. 54.

yaşanan kıtlık ve kitlesel salgınlar nedeniyle kendisinin ahir zamanda yaşadığına inanan topluma Haçlı Seferlerine katılması durumunda tüm günahlarının bağışlanacağı ve cennete gireceği müjdesini vermiştir. Bu vaad karamsar bir ruh halinde olan toplum için bir kurtuluş çaresi olarak algılanmıştır.⁵⁶⁴ Hatta Papa II.Urbanus bu seferlere katılmanın bir “Tanrı emri” olduğunu ilan etmiştir.⁵⁶⁵ Burada söylemin, varolan gerçekten ziyade nasıl kendi gerçekliğini ürettiği görülmektedir.

Bütün bu çabaların sonucunda 1096 yılında Pierre L’Ermite komutasında ilk Haçlı Seferi başlar. 1099 yılında Kudüs düşer ve Antakya, Trablus, Urfa ve Kudüs’de Haçlı Krallıkları kurulur. Haçlıların bu seferi aynı zamanda beraberinde Müslüman ve Yahudilerin yoğun olarak katledildiği bir katliamı da getirir.⁵⁶⁶ 1187’de Selahaddin Eyyübi Hittin Savaşında Haçlıları yenerek Kudüs’ü tekrar ele geçirir. Haçlıların elinde Sur, Trablusşam ve Antakya kalır. Fakat 1291 yılında Akka kalesinin alınmasından sonra Ortadoğu’da Haçlı varlığı tamamen ortadan kalkar.⁵⁶⁷ 1096-1254 yılları arasında gerçekleşen yedi ayrı Haçlı Seferinde sayıları yüzbinlerle ifade edilen Haçlı orduları İslam dünyasını ardı ardına istila etmiş⁵⁶⁸, her ne kadar nihayetinde başarısız olsalar da, bir yandan da doğudaki Moğol istilası ile uğraşan İslam toplumlarına ağır bir darbe vurmuşlardır. Maalouf’a göre bu uzun soluklu savaş silsilesi Batı’da ekonomik ve kültürel açıdan tam bir devrim yaratırken, İslam aleminde uzun süren bir gerilemeye, “kabuğuna çekilmeye yol açmıştır”.⁵⁶⁹

Le Goff, Papa II.Urbanus tarafından başlatılan Haçlı Seferlerinin aslında Papalık ile İmparator arasındaki nüfuz mücadelesinin bir devamı olduğunu öne sürer. Le Goff’a göre Papa, Haçlı Seferlerinin aracılığıyla imparatora karşı Hristiyan dünyasında bir hakimiyet alanı yaratarak avantaj sağlama amacı gütmüştür.⁵⁷⁰ Le Goff meseleyi daha derine indirerek, Ortaçağ Avrupa’sında gerek Büyük Otto’dan (912-973) sonra Roma-Germen İmparatorluğu’nun kurumlarının ideolojik temellerini attığı siyasi erkin gerekse Papa II.Urbanus’dan itibaren Haçlı Seferlerini organize eden Papalığın yegane amacının Hristiyan toplumunu tek bir vücut yani tek bir “corpus” haline getirme ideali olduğunu ileri sürer. Başka bir deyişle amaç yukarıda da anlatıldığı gibi Hristiyanlık çatısı altında birleşmiş tek bir Avrupa’nın kurulması ve

⁵⁶⁴ Le Goff, Ortaçağ Batı Uygarlığı, ss. 262-263.

⁵⁶⁵ Kalın, ss. 90-91.

⁵⁶⁶ David Nicolle, **Birinci Haçlı Seferi 1096-1099**, çev. Ece Sakar, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2011, ss. 31-77.

⁵⁶⁷ Amin Maalouf, **Arapların Gözünden Haçlı Seferleri**, çev. Ali Berktaş, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2010, ss. 165-184.

⁵⁶⁸ Karlığa, ss. 172-173.

⁵⁶⁹ Maalouf, ss. 239-243.

⁵⁷⁰ Le Goff, Ortaçağ Batı Uygarlığı, s. 103.

yayılmasıdır.⁵⁷¹ Fakat Le Goff, bu insan bedeni meteforu ile birleştirilmeye çalışılan Ortaçağ Avrupa toplumun çift başlı olduğunu da belirtir. Le Goff'a göre bu başlar yukarı da ayrıntılı olarak değinildiği gibi Papa ve İmparator'dur. Haçlı Seferlerinin tarihi de tıpkı Ortaçağ Avrupa tarihinin genelinde olduğu gibi bu iki baş arasındaki rekabetin gidişatına göre şekillenmiştir. Haçlı Seferleri boyunca bu her iki baş da Hristiyan kimliğini gerek topluma gerekse birbirlerine karşı hegemonya kurmak amacıyla kullanmışlardır. Le Goff bu rekabeti iki egemen ama rakip zümrenin yani Kilise hiyerarşisi ile laik hiyerarşinin, iktidar için mücadelesi olarak tanımlar.⁵⁷² Kalın'da benzer bir şekilde Haçlı Seferlerinin dini bir anlamdan çok daha ötede anlamlar taşıdığını öne sürer. Kalın'a göre bunlardan ilki Papa'nın dini otoritesi ile birlikte siyasi otoritesini arttırma, maddi ve manevi olarak güç kazanma arzusudur. İkincisi, özellikle 1056 yılında karşılıklı aforozlarla iyice kopan Roma (Batı) ve Kostantinepolis (Doğu) kiliseleri arasındaki bağı yeniden Roma Kilisesi hegemonyasında kurmak ve bu çatışmanın yarattığı dini ve siyasi krizi sonlandırma isteğidir. Üçüncüsü, Avrupa'ya ekonomik avantaj sağlamak ve Doğu'nun zenginliklerini yağmalama arzusudur. Kaldı ki Kostantinepolis'e yapılan 4'üncü Haçlı Seferi sırasında Papalığın bu arzusunun din ayrımı yapılmadan uygulandığı görülmektedir. Sonuncusu ise İskandinavya'dan Arap Yarımadasına kadar bütünleşmiş ve Roma Kilisesi'nin hegemonyası altında birleşik bir Avrupa yaratma isteğidir. Fakat Haçlı Seferleri sırasında görüleceği üzere bu son arzusu Nasturi ve Monofizitler gibi Doğu Hristiyanlarında ciddi bir huzursuzluk yaratmıştır.⁵⁷³ Çoban'a göre de Haçlı Seferlerinin düzenlenmesinde başat rol oynayan Papalık, bu seferler aracılığıyla prestij ve otoritesini arttırmayı hedeflemiştir. Papalık aynı zamanda Haçlı Seferlerini bahane ederek yeni vergilendirmelere yönelmiş ve iktisadi durumunu da güçlendirmeye çalışmıştır. Fakat Papalığın bu amacı ters tepmiş, seferlerin sonuç olarak başarısız olmasından dolayı zaten siyasi iktidarla ciddi nüfuz mücadelesinde bulunan Papalığın prestijinin tamamen kaybolmuştur.⁵⁷⁴ Yukarıda görüldüğü gibi yukarıdaki hedefler dini olmaktan çok siyasi amaçlar barındırmaktadır.

Haçlı Seferleri, Avrupa'da Papalık ile siyasi iktidar arasındaki güç mücadelesinin dönüm noktası olmuştur. Yukarıda değinildiği gibi bu uzun soluklu rekabette Papalık güç kazanmayı ve başta imparator olmak üzere siyasi erk üzerindeki otoritesini arttırmayı hedeflemiştir. Bu hedef için de İslam'ı çıkarları

⁵⁷¹ Le Goff, Ortaçağ Batı Uygarlığı, s. 293.

⁵⁷² Le Goff, Ortaçağ Batı Uygarlığı, s. 294.

⁵⁷³ Kalın, s. 91.

⁵⁷⁴ Çoban, s. 101.

doğrultusunda kullanmaktan da çekinmemiştir. Bu amaç için yine yukarıda değinildiği gibi sahte söylemler üretmeye çalışmıştır. Başka bir deyişle, Papa'nın asıl amacı olan güç istencini Foultcaultcu bir tarzda söylemleştirek, kitlelere açıkça maddi ve dünyaevi iktidar hedefleri olan bir savaşın, manevi ve ruhani amaçlar uğruna yapıldığı inancı adı altında asıl amacın gizlendiği bir şekilde dayatıldığı görülmektedir. Fakat Haçlı Seferleri öncesi ve sonrasında yaşanan gelişmeler Avrupa toplumunun bambaşka bir yola girmesine de neden olmuştur. Avrupa, özellikle 11'inci Yüzyıldan itibaren İslam düşüncesinden yoğun olarak etkilenmiş ve bu etkilenmenin sonucu olarak kendisini Aydınlanma Çağı'na ulaştıracak değişime adım atmıştır. Bu değişim aynı zamanda o döneme kadar sadece din kavramı altında anlamlandırılan İslam'ın bir kültür ve medeniyet alanında çok daha farklı bir şekilde anlamlandırılmasına da neden olmuştur. Aşağıdaki bölümde İslam düşüncesinin Avrupa düşüncesine nüfuz etmesi ve bunun Avrupa düşüncesinde ve İslam tasavvurunda yarattığı değişim ele alınacaktır.

2.1.2.2. İslam Düşüncesinin Avrupa Düşüncesine Etkisi ve İslam Kavramının Yeniden Anlamlandırılması

İslam düşüncesinin Avrupa düşüncesine olan etkisi günümüze kadar sonuçları olan bir olgudur. Çünkü bu etkileşim başta İslam ile Avrupa'nın temas noktaları olan Endülüs İspanya'sı ve Sicilya üzerinden Avrupa'nın düşünsel yaşamına akmış, onun asırlardır ilgisiz kaldığı, hatta unuttuğu Grek düşüncesi ile çeviri hareketleri aracılığıyla yeniden tanışmasına neden olmuştur. O Grek düşüncesi ki Avrupa'ya Aydınlanmayı hediye edecektir. Bu nedenle bu alt bölümde anlatılan konu bu çalışmanın en önemli unsurlarından birisini oluşturacaktır. Çünkü İslam düşüncesinin Avrupa düşüncesine etkisi aynı zamanda Ortaçağ Hristiyan Avrupası'nın İslam tasavvurunun değişmesinde de önemli bir basamak noktası olmuştur. Bu çerçevede öncelikle olarak İslam düşüncesi ve Avrupa düşüncesi kavramlarının neyi ifade ettiği hususu üzerinde durulması gereklidir.

Kalın'a göre İslam öğretilerinin tamamının temeli tevhid inancına dayanır. Tek bir Tanrı kavramına dayanan tevhid, varlığın tek bir kaynaktan yani Allah'tan geldiğine ve tekrar ona döneceğine olan mutlak inanç anlamına gelir.⁵⁷⁵ Bahse konu tevhid inancı İslam düşüncesinde varlık kavramının anlamını da derinden etkilemiştir. Bu inanca göre varlıklar varolma sebeplerini ve gerçek anlamlarını kendi

⁵⁷⁵ Kalın, s. 44.

kendilerinden değil, kadir-i mutlak Tanrı'dan alır. Bu bağlamda varlığın ve eşyanın hakikati de görünen zahirden ötede, maddi ve fiziksel dünyanın aşılmasıyla anlaşılır. Varlıkların suretleri tabi ki mevcuttur. Fakat bahse konu varlıkların hakiki anlamları ve varoluş nedenleri görünen suretlerin ötesindedir. Çünkü varlığın kaynağı olan Allah, onun hakiki manasını görünen suretinin ötesinde gizlemiştir. İslam düşüncesindeki aklın amacı ise görünen suretin ötesindeki hakikati idrak etmek ve varlığın görünmeyen hakiki anlamı ile görünen zahiri anlamı arasındaki bütünlük ilişkisini kurmaktır.⁵⁷⁶ Aslında İslam düşüncesindeki bu hakikat/zahiri ve görünen/görünmeyen ayrımı ve akla yüklenen duyular yoluyla algılanan varlık suretleriyle bahse konu varlıkların görünmeyen hakikatleri arasındaki bütüncül ilişkiyi ortaya çıkarma görevi Grek filozofu Platon'un düşünce sisteminin yoğun etkilerini barındırmaktadır. Kalın'a göre İslam öğretisi yukarıda değinilen tevhid inancı kapsamında iki temel kaynağa dayanır. Bunlar Allah'ın kelamı olan Kuran ve onun en iyi uygulayıcısı olarak kabul edilen Peygamberin sünnetidir. Bu iki temel kaynağa uyduğu ve onlarla çatışmadığı sürece bütün kültürel adet ve gelenekler serbest bırakılmıştır. Bu esnek kültürel yapının sonucunda da İslam yayıldığı topraklarda yaşayan toplumların adet ve geleneklerine göre farklı şekiller almıştır.⁵⁷⁷ Seyid Hüseyin Nasr, bu kültürel çeşitlenmenin İslam'ın Arap, Fars, Türk, İndo-Malay, Hint ve Afrika olmak üzere altı farklı yorumu olduğu şeklinde örneklendirmiştir.⁵⁷⁸ Kalın'a göre İslam'ın bu esnek kültür politikası onun birbirinden farklı toplumlarda rahatça yayılmasına ve dinamik bir şekilde kendini temel esasları olan Kuran ve sünnetle çelişmemek şartıyla değiştirmesine, zamana ve mekana uydurmasına neden olmuştur. Kalın, İslam'ın ilk yüzyıllarında muhteşem bir kültür ve medeniyetin ortaya çıkmasında, Müslüman düşünürlerin İslam öncesi düşünce ve bilgi geleneklerine ilgi duymasında ve Hristiyanlar ve Yahudiler gibi dini ötekilere hoşgörü göstermesinde bu esnek ve toleranslı kültür politikasının hayati önem arz ettiğini öne sürer.⁵⁷⁹ Ayrıca Kuran'da Yunus süresinin 47'inci ayetinde geçen "her ümmetin bir resulü vardır"⁵⁸⁰ ve Fatır suresi 24'üncü ayette geçen "hiçbir ümmet yoktur ki içlerinde bir elçi olmasın"⁵⁸¹ gibi ibaretlerin bulunması hem Müslüman alimlerin İslam öncesi ve sonrasındaki düşünce faaliyetlerine, her toplumun içinde bir hakikat parçası olabileceği kabulüyle, ilgi göstermesine hem de bu ilginin İslam uleması tarafından

⁵⁷⁶ Kalın, ss. 45-46.

⁵⁷⁷ Kalın, ss. 46-47.

⁵⁷⁸ Seyyid Hüseyin Nasr, **İslam'ın Kalbi**, Gelenek Yayıncılık, İstanbul, 2002, ss. 34-56.

⁵⁷⁹ Kalın, s. 47.

⁵⁸⁰ Elmalılı Handi Yazır, **Kuran-ı Kerimin Yüce Meali**, Ravza Yayınları, İstanbul, 2011, s. 96.

⁵⁸¹ Yazır, s. 201.

bir tehdit olarak algılanmamasına neden olmuştur.⁵⁸² Kalın, İslam'ın ilk yüzyıllarındaki bu kapsayıcı düşünce yapısını dönemin ünlü İslam düşünürü Ebu Süleyman Sicistani'nin sözleri ile örneklendirir. Sicistani'nin "Hikmet, Yunanlıların zihnine, Arapların diline, Farsların kalbine, Çinlilerin de eline indirilmiştir." sözü o dönemde aslında Antik Yunanlıların felsefe ve pozitif bilimlerde, Arapların dil ve belagatta, Farsların şiir ve sanatta, Çinlilerin de teknoloji ve el sanatlarında uzmanlaştığı ifade etmektedir.⁵⁸³ Sicistani'nin yanında Said Endülisi, Cahız, İbn Miskeveyn, El-Kindi, Suhreverdi ve İbn Rüşd gibi İslam'ın ilk yüzyıllarında yaşayan düşünürlerin çoğu diğer toplumların daha doğrusu ötekilerin insanlığın ortak kültürüne ve ilmine yaptığı katkıyı vurgulayan kapsayıcı bir bakış açısına sahip olmuşlardır.⁵⁸⁴ İslam düşünürlerinin evrensel hakikatin tarih boyunca farklı toplumlarda ve dillerde ifade edildiğine duyulan inancı, Müslüman düşünürlerin Hint, Çin, Pers, Yunan, Mısır ve diğer düşünce geleneklerine eleştirel fakat önyargısız olarak yaklaşımlarına yol açmıştır.⁵⁸⁵ İslam ilk yüzyıllarındaki bu kapsayıcı bakış açısı, dönemin Avrupa toplumdaki Hristiyanlık ve Kilise dışında hiçbir hakikatin olmadığı düşüncesi ile tamamen zıtlık oluşturmaktadır. Ayrıca bu hakikate yönelik bu evrensel ve çoğulcu bakış açısı İslam düşünürlerinin İslam'ın ilk yüzyıllarında büyük bir özgüven kazanmasına ve diğer kültürlerle rahatlıkla yapıcı ve üretken ilişkiler kurmasına neden olmuştur. Bu tutum Avrupa'nın İslam'ı istila edip, sömürgeleştirdiği emperyalizm dönemine kadar gücünü kaybetmede devam etmiştir.⁵⁸⁶

Karlığa ise İslam düşüncesi kavramını "İslam'ın insan, hayat, kainat ve Allah hakkındaki telakkilerinin bir bütün olarak ifadesi" olarak tanımlar. Karlığa'ya göre bu telakkiler fikri, felsefi ve edebi türler halinde olabileceği gibi müzik, resim, hat, süsleme ve mimari şekillerde de ortaya çıkabilir. Karlığa, bahse konu düşünce sisteminin iki ana dayanağı olduğunu öne sürer. Bunlardan birincisi Tanrı tarafından gönderilen ilahi mesaj, diğeri ise bu mesajı baz alan Müslümanların inşa ettikleri entelektüel yaklaşımlardır.⁵⁸⁷ Bu bağlamda Karlığa, İslam düşüncesinin kaynaklarından birsinin ilahi mesaj olan vahiy, diğersinin de insan aklı olduğunu ileri sürer. Başka bir deyişle, İslam düşüncesi vahiy ve insan aklının karşılıklı etkileşimleri sonucunda ortaya çıkarılan veya inşa edilen gerçekliklerin bir

⁵⁸² Kalın, s. 49.

⁵⁸³ Kalın, s. 49.

⁵⁸⁴ Kalın, ss. 40-51.

⁵⁸⁵ Kalın, s. 50.

⁵⁸⁶ Kalın, ss. 51-52.

⁵⁸⁷ Karlığa, s. 27.

bütünüdür.⁵⁸⁸ Karlığa'ya göre İslam düşüncesinin temeli ve ana dayanağı ilahi, ortaya koyduğu sonuçlar ve değerlendirmeler ise akli yani beşeridir. Bu çerçevede Karlığa, İslam düşüncesinde mutlak varlık alanının vahiy aracılığıyla, içinde yaşadığımız reel alemin işleyiş alanını da akli değerlendirmeye algılamayı hedeflediğini öne sürer.⁵⁸⁹ Aslında Karlığa'nın İslam düşüncesinin anlamlandırma alanındaki bu görüşü yukarıda Kalın'ın üzerinde durduğu varlığın zahiri ve hakiki anlamlarının vahiy ve akıl gibi iki farklı olguyla anlaşılabilceği görüşüne benzemektedir. Karlığa, İslam düşüncesi kavramının kelime anlamı olarak da üç farklı anlama sahip olduğunu öne sürer. Bunlarda birincisi, eğer İslam düşüncesi, İslam'a ait bir sıfat tamlaması olarak kullanılıyorsa, İslam adına yapılan veya İslam'ın temel kaynaklarına eğilen, çoğunlukla Müslüman alimlerce yapılmakta olan düşünce üretim eylemidir.⁵⁹⁰ İkincisi, eğer İslam düşüncesi, Müslümanlara yönelik bir sıfat tamlaması olarak kullanılırsa, kabulleri veya tavırları ne olursa olsun, Müslüman kimliğini taşıyan kişilerce yapılan fikir üretme eylemini ifade eder.⁵⁹¹ Sonuncusu da eğer İslam düşüncesi bir isim tamlaması olarak kullanılmışsa, İslam toprakları üzerinde Müslüman olsun gayr-i Müslim olsun bütün ilim adamları tarafından, İslam'ın temel kaideleri ile çatışmayacak bir şekilde, yapılan akli sorgulama ve düşünme eylemini ifade eder. Karlığa'ya göre bu anlayışta Grek felsefesi de İslam'ın vahiy temeli ile uzlaştırıldığı takdirde İslam düşüncesine dahil olabilir.⁵⁹² Karlığa'nın İslam düşüncesi hakkında yapmış olduğu bu tanımsal sınıflandırmanın sonuncusu konumuz açısından önemlidir. Çünkü bu son tanımlama Grek felsefesinin bahse konu İslam düşüncesi içerisindeki mevcudiyetinin kabul edilmesi anlamına gelmektedir. Karlığa aynı zamanda insanlık tarihinde üç önemli kültür geçişinin varlığı öne sürer. Karlığa'ya göre bu kültür geçişlerinin kaynağı ve itici gücü ise tercüme faaliyetleridir. Tercüme faaliyeti insanlığın günümüzde ulaştığı medeniyetin de mayasıdır.⁵⁹³ Karlığa'ya göre bu kültür geçişlerinden ilki M.Ö. 6-4'üncü Yüzyıllar arasında Mezopotamya, Mısır, Pers, Hind gibi kadim medeniyetlerinin düşünce sistemlerinin yine bu medeniyetlerin dillerinden Grekçe'ye çevrilmesi ile gerçekleşmiştir. İkinci kültür geçişi ise 8-10'uncu Yüzyıllarda Antik Grek düşüncesinin Grekçe ve Süryanice'den Arapça'ya çevrilmesi yoluyla İslam düşüncesine nüfuz etmesiyle olmuştur. Sonuncu kültür geçişi de 11-13'üncü

⁵⁸⁸ Karlığa, ss. 27-28.

⁵⁸⁹ Karlığa, s. 29.

⁵⁹⁰ Karlığa, s. 30.

⁵⁹¹ Karlığa, s. 30.

⁵⁹² Karlığa, s. 29.

⁵⁹³ Karlığa, s. 205.

Yüzyıllar arasında İslam düşüncesinin öznel katkılarıyla zenginleşen ve yeniden yorumlanan Grek düşüncesinin yine Arapça'dan Latince'ye çeviri hareketleriyle Avrupa düşüncesine yeniden hakim olması şeklinde vuku bulmuştur.⁵⁹⁴ Karlığa'ya göre her kültür geçişini üstlenen uygarlık kendisinden önceki uygarlığın mirasını tercüme hareketi vasıtasıyla almış, bu mirasa kendi özgün değerlerini yükleyerek sonraki uygarlığa devretmiştir.⁵⁹⁵ Karlığa, 3'üncü Yüzyıldan itibaren Doğu Hristiyan düşünürlerinin Antik Grek felsefesi ile Hristiyan teolojisini uzlaştırmaya çalışmış olduklarını belirtir. Bu çerçevede bahse konu düşünürlerce başta Aristo ve Platon olmak üzere pek çok Grek filozofunun eserleri Yunanca'dan Süryanice'ye çevirilir. Bu uzlaştırmının ana amacı ise politeist kökenli Grek felsefesini monotesit Hristiyan inancına uyarlamaktır. Bu uzlaştırma çalışması İslam fetihlerinden sonra da devam etmiş ve Süryani düşünürlerden etkilenen İslam düşünürleri de Grek felsefesini monoteist İslam inancıyla uzlaştırmaya çalışmışlardır. Bu çalışmanın amacı dini bir meşruiyete dayalı toplumla politeist Grek felsefesi arasındaki pürüzleri yok ederek İslam toplumunda din ile çatışmadan bilim ve felsefe yapılmasını sağlamaktır.⁵⁹⁶ Saliba da bu uzlaştırma çabasına dikkat çeker. Saliba, İslam'ın altın çağında İslam bilimleri ile başta felsefe olmak üzere antik bilimler arasındaki dengenin hem İslam bilimlerinin hem de antik bilimlerin aynı anda ve birbirleriyle koordineli bir şekilde gelişen ve değişen esnek bir arada yaşama geleneği geliştirdiğini belirtir. Bu bağlamda, antik bilimlerde yaşanan veya ortaya çıkarılan bir yeniliğe veya gerçekliğe uyum sağlamak için İslam bilimlerinin de kendini yeniden yorumlayıp, değiştirmesi, başka bir deyişle içtihad yapması söz konusuydu. İslam bilimleri bu yenilenmeyi, anılan dönemde Kuran ve sünnet'e karşı olmadığı sürece her bilimsel ve düşünsel ilerlemede icra etmiştir. (Bu arada Saliba'nın İslam bilimlerinden kastı yukarıda Karlığa'nın İslam düşüncesini İslam'a yönelik bir sıfat tamlaması olarak belirttiği ilk tanımdır. Bu bağlamda, İslam bilimleri fıkıh, tevsir, kelam gibi dine yönelik bilimler anlamına gelir. Antik bilimler ise başta felsefe olmak üzere astronomi, matematik, geometri gibi pozitif bilimleri kapsar.) Saliba'ya göre aynı şekilde antik bilimlerde Kuran ve sünnet ile çatışan konular da İslam dünyasındaki antik bilimlerle uğraşan bilimciler tarafından yeniden yorumlanmış ve monoteist anlayışa uygun hale getirilmiştir. Saliba'ya göre antik bilimlerde astrolojinin astronomi ile yollarının ayrılması, büyük oranda Antik Çağ'da iç içe geçmiş bu iki kavramın, Kuran ve sünnete uyumlu hale getirilmesi amacıyla, İslam bilimcileri

⁵⁹⁴ Karlığa, ss. 205-206.

⁵⁹⁵ Karlığa, ss. 206-207.

⁵⁹⁶ Karlığa, s. 206.

tarafından yeniden yorumlanmasıyla gerçekleşmiştir. Bu yeniden yorumlama sonucunda astroloji politesit ve pagan unsurlar barındırdığı için ret edilirken, astronomi bir bilim olarak benimsenmiştir. Nasirüddin el-Tusi ve El-Şatiri gibi astronomlar bu uzlaştırma süreci sonucunda ortaya çıkan en ünlü bilim adamlarıdır.⁵⁹⁷ Kalın'da benzer bir görüşü savunarak, İslam düşünürleri tarafından pagan ve politeist unsurları barındıran Platon ve Aristo'nun düşüncelerinin İbrahimi monotesit dünya görüşü ve yaratma fikri çerçevesinde yeniden yorumlanarak ürettiğini öne sürer.⁵⁹⁸

İslam'ın altın çağı olarak tanımlanan 9-11'inci Yüzyıllarda Grek felsefesi ile İslam düşüncesini uzlaştırma çabası burada bir bütün olarak anlatılamayacak genişlikte bir konu olmakla beraber, bahse konu çabanın İbn-i Rüşd, İbn-i Sina, İbn-i Tüfeyn, Farabi, El-Kindi, Suhreverdi, Cahız, İbn-i Bacce gibi İslam filozoflarınca yoğun olarak gösterildiğinin belirtilmesinde fayda vardır. Bu filozoflar din ve felsefenin aynı hakikati farklı yöntem ve söylevlerle dile getirdiğini savunmuş ve bilimleri soyut Tanrı'ya giden metafiziğe bir geçiş aşaması olarak kabul etmiş, hatta felsefi anlayışları dinin simgesel ifadeleri ile desteklemeye çalışmışlardır.⁵⁹⁹ Burada İslam düşünürlerinin Grek felsefesini İslam'ın tevhid inancı ışığında harmanlayarak yeniden yapılandırmalarına örnek olarak İbn-i Rüşd ile İbn-i Tüfeyn'in bakış açısına kısaca değinmenin konunun daha iyi anlaşılması için yerinde olduğu değerlendirilmektedir. İbn-i Rüşd kendisinden sonra Latin dünyasını derinden etkileyecek "çifte hakikat" öğretisini öne sürer. Çifte hakikat öğretisi dinsel hakikat ile felsefi hakikati ayırmaya ve felsefe ve bilimler için seküler ama aynı zamanda din ile çatışmayan bir zemin hazırlamaya yönelik bir öğretiler. İbn-i Rüşd, hakikatin birliğini ve bilimin doğrudan ortaya koyduğu hakikati, dinin simgesel olarak ortaya koyduğu düşüncesi savunur. İbn-i Rüşd'e göre felsefe bahse konu hakikate kesin kanıt (burhani) yöntemiyle ulaşırken, din aynı hakikate söyleysel (hattabi) ve diyalektik (cedeli) yöntemle ulaşır. İbn-i Rüşd, aslında her iki yöntemin farklı yönlerden de olsa aynı hakikate ulaştığını ve akla uymayanın dine de uymayacağını belirtir. Başka bir deyişle, akli sorgulama ile de metafiziksel gerçeğe ulaşılabilineceğini öne sürer.⁶⁰⁰ Burada din ile felsefe arasında kurulmaya çalışılan karşılıklı bir denge söz

⁵⁹⁷ Saliba, ss. 91-99.

⁵⁹⁸ Kalın, s. 141.

⁵⁹⁹ Hasan Aydın, "İslam Rönesans ve Aydınlanma Üzerine Eleştirel Bir Değerlendirme", **Docplayer**, ss. 11-13.

<http://docplayer.biz.tr/6222514-Islam-ronesans-ve-aydinlanma-iliskisi-uzerine-elestirel-bir-degerlendirme.html> (11.10.2017)

⁶⁰⁰ İbn Rüşd, "Fasl el-Makal", **Felsefe – Din İlişkileri** içinde, ed. Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul, 2010, ss. 112-113.

konusudur. İbn-i Rüşd'ün bu düşüncesi, dönemin bir başka alimi olan Gazali ile kendisi arasında ciddi bir entelektüel tartışmanın da ortaya çıkmasına neden olmuştur. "Makasidü'l Felasife" ve "Tehafütü'l Felasife" adlı eserinde İbn-i Rüşd'ün çifte hakikat öğretisini eleştiren Gazali'ye göre ilimler İlahiyat ve tabbiyat olmak üzere iki ayrı kısma ayrılır. Bu iki sınıf arasında epistemolojik olarak büyük fark olduğunu öne süren Gazali, başta İbn-i Rüşd olmak üzere Grek felsefesi ile uğraşan filozofların bu farkı görmezden geldiklerini öne sürer. Bu bağlamda Gazali, tabbiyat ilimlerinde Grek felsefesinin epistemolojisinin kullanılabileceğini, fakat bahse konu epistemolojinin vahiy ve sünnete dayanan ilahiyat ilimlerinde kullanılmasının küfür anlamına geleceğini belirtir. Aslında Gazali, İbn-i Rüşd, İbn-i Sina, Farabi gibi düşünürlerin Grek felsefesi ile İslam teolojisini uzlaştırma çabalarını eleştirmekte, Grek felsefesinin sorgulama yönteminin tabbiyat ilimleri ile sınırlandırılması gerektiğini savunmaktadır. Gazali'ye göre Allah'ın kelamını inceleyen ilahiyat, Grek felsefesinin sorgulama yönteminden tamamen farklı bir yöntem gerektirir. Gazali, bu ayrımın görmeyen ve inkar eden filozofların büyük yanlış içerisinde olduklarını öne sürer.⁶⁰¹ İbn-i Tufeyl ise "Hayy bin Yakzak" adlı eserinde "maşrıki hikmet" kavramını tanımlar. İnsan aklı, iradesi, hakikat, bilgi türleri, eğitim, insan ve tabiat ilişkisi, toplumsal hayat, insan ile ahlak ilişkisi gibi pek çok konuyu kapsayan maşrıki hikmet kavramı insanın kendi varlığını akılla, tabiyatla ve dinle müşterek bir şekilde ve çatışmadan keşfedebileceğini öne sürer.⁶⁰² İbn-i Tufeyl bu eserde üç şeyi aydınlatmaya çalışmıştır. Birincisi, İnsan kendi başına, hiçbir eğitim ve öğretim görmeksizin, doğayı inceleyerek düşünme yoluyla "insan-ı kâmil" aşamasına ulaşip ulaşamayacağı, başka bir deyişle insani nefis, faal akılla birleşip birleşmeyeceği meselesidir. İkincisi, Gözlem, deney ve düşünme yoluyla elde edilen bilgiler, vahiy yoluyla gelen bilgilerle çelişmediği yani felsefe ile din arasında tam bir uygunluğun var olup olmadığı konusudur. Sonuncusu ise mutlak bilgilere ulaşmak bütün insanların üstesinden gelebileceği bir şey olup olmadığı, yüce gerçekliklere ulaşmanın bireysel bir olay olarak gerçekleşip gerçekleşmeyeceğidir.⁶⁰³ İbn-i Tufeyl eserinde yukarıda belirtilen üç konuda pozitif anlamda gerçekleştirilebilir olduğunu öne sürer. İbn-i Tufeyl'in eserindeki "Uyanık'ın oğlu Diri" anlamına gelen "Hayy bin Yakzan" ıssız bir adada tek başına büyüyen Hayy' ın kendi kişisel tecrübeleriyle

⁶⁰¹ Karlığa, ss. 439-441; Gazali, **Filozofların Tutarsızlığı**, çev. Bekir Karlığa, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1981, ss. 1-9.

⁶⁰² İlhan Kutluer ve Hasan Katipoğlu, "Hay bin Yakzak", **TDV İslam Ansiklopedisi**, Cilt: 16, ss. 551-554.

⁶⁰³ İbn-i Tufeyl ve İbn-i Sina, **Hay Bin Yakzak**, çev. Şerefeddin Yaltkaya, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1996, ss. 55-56.

hakikati arama çabasının kelimelere dökülmüş halidir. İbn-i Tufeyl romanında üç karakteri üç bilgi türü ile eşleştirir. İssız bir adada hakikat'i arayan Hayy filozofu, Absal sufiyi Salaman'da dini kurallara bağlı alim şeklinde temsil edilir. Ama her üç bilgi türü de yani felsefe, tasavvuf ve şeriat aynı ezeli hakikatin farklı tezahürleridir. İnsanî melekelerin her fertte farklı olması, anlama ve kavrayış düzeylerinin ve bu düzeyler nedeni ile ifade biçimlerinin değişik olması birden çok hakikat olduğunu anlamına gelmez. Aksine varlıktaki birlik ilkesi gereğince hakikate farklı farklı yollardan ulaşılabileceği gerçeğini teyid eder ve evrensel düzeyde zengin bir çoğulculuk sunarak her bilgi seviyesindeki insana, kendi yeteneğine uygun yolu seçmesine olanak tanır. Bu görüş insanın hiçbir öğrenim görmeden aklı ve doğanın tecrübe ve ilhamlarıyla hakikate ulaşabileceğini savunur.⁶⁰⁴ İbn-i Tufeyl'in bu görüşleri İslam'ın altın çağlarındaki İslam filozoflarının Grek felsefesi ile dini uzlaştırma çabalarının en mükemmel örneğidir. Hatta İbn-i Tufeyl sadece Grek felsefesi ile İslam'ı değil aynı zamanda her ikisi ile tasavvufu da uzlaştırmaya çalışarak daha kapsamlı bir girişimde bulunmuştur. İslam filozoflarının bütün çalışmalarının incelenmesi bu çalışmanın kapsamını yukarıda belirtildiği gibi oldukça aşan bir konudur. Bu nedenle Farabi, İbn-i Sina, İbn-i Bacce, El-Kindi gibi filozofların görüşlerine yer veremeyeceğiz. Fakat hepsinin çalışmalarının temelinde yatan ana kaide monotesit bakış açısı ve tevhide dayanan İslam inancı ile pagan ve politeist unsurlar barındıran Grek bilim ve felsefesini uzlaştırmaktır. Burada İslam filozoflarının neden böyle bir çaba içerisine girdiklerinin de üzerinde kısaca durulması yerinde olacaktır. Birinci bölümde anlatıldığı gibi her toplumun belli bir zamanda kimliği dayandığı ve devletin meşruiyetini sağladığı belli unsurlar vardır. Bu bağlamda, İslam devleti de toplumu da anılan dönemde, tıpkı Avrupa toplumunda olduğu gibi dini determinizme dayalı bir kimlik üzerinde kurulmuş, gerek kendilerini gerekse ötekiyi bu din kapsamı içerisinde tanımlamışlardır. İslam, bu uzlaştırma çalışmalarının yapıldığı dönemlerde İslam Devleti'nin meşruiyetini dayandığı yegane kimlik unsurudur. Zira Emevilerin Arap şovenizmine dayanan yönetim sisteminin çöküp, Abbasilerin başa gelmesinden sonra İslam'ın bu kimliksel birleştirici rolü daha fazla bir önem arz etmeye başlamıştır.⁶⁰⁵ Kaldı ki Orta Asya'dan Atlantik Okyanusu'na kadar bir coğrafyaya yayılmış ve içerisinde onlarca etnik unsur barındıran bir imparatorluğun da başka bir türlü yönettiği toplumlar üzerinde meşruiyetini sağlamasının bir yolu yoktu. Bu bağlamda İslam'ın ilk yüzyıllarında

⁶⁰⁴ Roger Garaudy, **İslamın Vadettikleri**, çev. Cemal Aydın, Türk Edebiyat Vakfı Yayınları, İstanbul, 2016, ss. 130-132.

⁶⁰⁵ Zeydan, İslam Uygarlıkları Tarihi Cilt 2, ss. 422-430.

dinle çatışmak aynı zamanda devletin meşruiyeti ile çatışmak anlamına gelmekteydi. Dolayısıyla dine ters düşen bilimsel ve felsefi anlayışların barınması ve yayılması bizzat devlet tarafından engellenmiştir.⁶⁰⁶ Bu nedenle İslam filozofları Grek düşüncesini olduğu gibi, onu monotesit İslam inancına uyarlamadan almazlardı. Çünkü bu girişim, onların devletin meşruiyetini dayandırdığı toplumsal kimlik olan İslam'a karşı bir meydan okuma olarak algılanabilirdi. Fakat İslam filozofların bu zorunluluğu hem felsefe ve bilimin İslam toplumunda tehdit olarak algılanmadan rahatça yayılmasına hem de aşağıda görüleceği üzere benzer sıkıntıyı yaşayan Avrupalı düşünürlerin İslam filozoflarının uzlaştırmalarını örnek alarak Grek düşüncesini Avrupa toplumuna tanıtılması gib iki olumlu sonuca neden olmuştur.

Yukarıda ayrıntılı olarak değinilen Grek felsefesi ile İslam inancının uzlaştırılma çabaları aynı zamanda İslam dünyasında yoğun bir tercüme hareketini de beraberinde getirmiştir. İslamiyetin yayılma dönemlerinde Bizans ve Pers bölgelerini ele geçiren Araplar beraberinde ne ciddi bir hukuk formu ne de kozmopolit bir imparatorluğa uygun bir devlet yönetim tarzı getirmişlerdir. Bilakis Araplar ele geçirdikleri bölgelerde kendilerinden önceki Roma ve Pers hukuk sistemini ve bürokrasi geleneğini İslam'ın ana kaideleri olan Kuran ve sünnete uyumlaştırılmış bir şekilde devam ettirmişlerdir.⁶⁰⁷ Hatta Araplar, kendilerinden önceki kadim Roma ve Pers uygarlıkları ile İslam devlet geleneğini büyük oranda birbirine uzlaştırmışlardır. Kaldı ki İslam'ın ilk yüzyıllarında devletin vergi ve idare işlerinde Arapça yerine Suriye'de Yunanca, Irak'ta Farça, Mısır da ise Kiptice'nin kullanılması bu uzlaşmanın en iyi örneğidir.⁶⁰⁸ Arapça ise ilk defa 700 yılında Emevi Halifesi Abdülmelik bin Mervan döneminde yapılan idari reformlar sonucunda devletin bütün kademelerinde resmi dil halini alır.⁶⁰⁹ Saliba, Arapça'nın resmi dil haline gelmesini Ebu Hilal el-Askeri'nin "Kitab el-Eav'il" eserine atıfta bulunarak açıklamıştır. Saliba'ya göre bu dönemde Emevi Devleti'nin kendi para birimi olmaması, Bizans ve Pers sikkelerini kullanması, bu sikkelerin üzerinde de pagan ve Hristiyanlık sembollerinin bulunması Emevi Halifesi Abdülmelik bin Mervan'ı rahatsız etmiştir. Bu bağlamda Halife, o dönemin ilim adamlarından Halid bin Yezid'ten İslam sikkelerinin basılmasını istemiş, Halid bin Yezid'te sikke üzerine yazılmış tüm simya kitaplarının Arapça'ya tercümesine başlamıştır. Bu bağlamda de

⁶⁰⁶ Hasan Aydın, **İslam Düşünce Geleneğinde Din-Felsefe ve Bilim**, Naturel Yayınları, Ankara, 2005, ss. 178-182.

⁶⁰⁷ Fuat Sezgin, **İslam'da Bilim ve Teknik: Arap-İslam Bilimleri Tarihine Giriş**, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, İstanbul, 2008, s. 3; Kalın, s. 74.

⁶⁰⁸ Dawson, s. 174; Sezgin, s. 3.

⁶⁰⁹ Saliba, s. 67; Sezgin, s. 3.

İslam devletinin Bizans'ın parasal hegemonyasından kurtulma isteği ilk Arapça çeviri hareketinin başlamasına neden olmuştur.⁶¹⁰ Saliba aynı zamanda Nedim'in "Fihrist" adlı eserine atıfta bulunarak, ilerleyen dönemlerde "divanların"da çevirilmeye başlandığını belirtir. Fakat Saliba'nın "divan" ile kast ettiği günümüzdeki edebi anlamı değildir. "Divan" anılan dönemde devletin yönetimine yönelik idari, cebri ve hesabi kavramların açıklandığı kitaplardır.⁶¹¹ Saliba yine Nedim'e atıfta bulunarak, o dönemde idari işlemlerle uğraşan bürokratların ve katiplerin idari ve yönetsel ihtiyaçları nedeniyle Sasani ve Bizans idari uygulamalarını içeren divanları, Emevi Halifesi Abdülmelik bin Mervan'ın resmi dili Arapça'ya çevirmesinden sonra Arapça'ya çevirdiklerini belirtir. Bu bağlamda bu divan çevirileri sırasında Araplarca o döneme kadar bilinmeyen pek çok bilimsel ve teknik terim ortaya çıkarılmış ve öğrenilmiştir.⁶¹² Saliba, İslam düşüncesine, Grek düşüncesinin nüfuz etmesini de bu idari gerekçelerle yapılan çeviri hareketinin dolaylı bir sonucu olduğunu öne sürer. Saliba'ya göre Divan'ın Yunanca ve Farça'dan Arapça'ya çevrilmesi ve aslen Arap olan kişilerce de öğrenilip, anlaşılması, önceleri Emevi bürokrasisinde üst düzeyde statü sahibi olan Pers ve Rum kökenli unsurların konumlarını korumak amacıyla Arap unsurlarla rekabet etmeye zorlamış, bu rekabet de hem Arap hem de Rum ve Pers unsurlarda Divan'da yazan ve çoğunlukla Antik Çağ bilgilerine atıfta bulunan bilgilerin üzerine çıkma konusunda bir teşvik yaratmıştır. Bu bağlamda hem tekrar eski statülerini kazanmak ve rekabet ettikleri Arap unsurun yerlerine geçmesini önlemek isteyen Pers ve Rum unsurlar hem de Arapça'nın resmi dil olmasından dolayı devlet bürokrasisindeki yeni yerlerini kaybetmek istemeyen Arap unsurlar Divan'da yazan bilgilerden daha fazlasını öğrenebilmek amacıyla Antik Çağ eserlerine yönelmişler, bu yöneliş de İslam Rönesansını tetiklemiştir.⁶¹³ Başka bir deyişle, İslam'ın siyasi olarak kapsayıcı olan yönetim sistemi Arap, Pers ve Rum unsurlar arasında bilime dayalı rekabet ortamının yaratılmasına ve Ortaçağ'ın en muhteşem uygarlığının doğmasına neden olmuştur. Bu çeviri hareketi ilerleyen dönemlerde, yukarıdaki bölümde ayrıntılı olarak anlatıldığı gibi din ile Grek felsefesinin epistemolojik olarak uzlaştırılması ile çok daha fazla bir ivme kazanmış, sadece bürokratik alanda değil aynı zamanda yüksek kültür alanında da devam etmiştir. Abbasi Halifesi Memun zamanında 832 yılında Bağdat'ta Nasturi Yahya bin Mesavi yönetiminde kurulan "Beytül'l Hikme" (Akıl Evi) bu çeviri hareketini zirveye

⁶¹⁰ Saliba, ss. 66-69.

⁶¹¹ Saliba, s. 69.

⁶¹² Saliba, s. 71.

⁶¹³ Saliba, ss. 74-77.

çıkarmıştır.⁶¹⁴ Beytül Hikme'de Hüneyin İbn İshak, Sabit ibn Kurra, Kusta bin Lukka, Yahya ibnul'l-Butrik, İbn Vahşiyye, Haccac İbn Yusuf İbn Matar, Yakup ed'Dimeşki gibi pek çok çevirmen başta Yunanca olmak üzere Farça, Hindçe, Nabatça ve Kiptice'den Arapça'ya antik eserleri çevirmişlerdir.⁶¹⁵ Beytül Hikme'de yapılan bu çevirilerle, İslam dünyası aslında bir nevi "uygarlığın hafızası" işlevini yüklenmiş ve Antik Yunan ve diğer kadim medeniyetlerden alınan mirasın insanlığın ortak bilincine yeniden kazandırılmasını sağlamıştır.⁶¹⁶ Bu çeviri hareketi sadece Bağdat'la sınırlı kalmamış, ayrıca Kurtuba'dan Buhara'ya İslam dünyasında çok sayıda kadim dillerden Arapça'ya tercüme yapılan çeviri merkezleri kurulmuştur.⁶¹⁷ Bu tercüme hareketleri sonucunda sadece Galen, Öklid, Platon, Aristo, Pisagoras, Batlamyus gibi Antik Grek filozof ve bilim adamlarının değil aynı zamanda Hind, Pers gibi Asya uygarlıklarında ortaya çıkmış eserler de Arapça'ya çevrilmiştir.⁶¹⁸ Bu dönemde Arapça'ya çevrilen Hind kaynaklarından etkilenen Harizmi, matematikte onluk sistemi ve sıfır kavramını geliştirmiş ve bu kavramaların Avrupa'ya aktarılmasında ön ayak olmuştur.⁶¹⁹ Arapça çeviri hareketi İslam düşüncesine burada anlatılamayacak kadar eserin ve düşüncenin girmesiyle sonuçlanmıştır. Fakat İslam düşüncesi bu kadim kültürlerin mirasını almakla kalmamış, İbn-i Sina, İbn-i Rüşt, Farabi, El-Tusi, El-Şatiri, el-Kindi gibi düşünürleri vasıtasıyla bu mirasa kendi öznel yorumlarını katmış, yanlışlarını düzeltmiş ve bilgilerini güncellemiştir. Örneğin İbn-i Rüşt, Aristo felsefesine yüzlerce sayfadan oluşan şerhler yazarken, Nasrüddin el-Tusi ve El-Şatiri Batlamyus'un "Elmecisti" adlı eserindeki hataları ortaya çıkarmıştır.⁶²⁰ Kalın da Müslüman bilim adamlarının optik, cerrahi, astronomi, felsefe ve matematik alanındaki çalışmalarının Avrupa'da 16 ve 17'inci Yüzyılda ortaya çıkan bilim devriminin temellerini attığını öne sürer.⁶²¹ Özetle, bu çeviri hareketi sonucunda İslam düşüncesi kadim uygarlıkların mirasına ulaşmış ve yukarıdaki bölümde anlatıldığı gibi bu mirası kendi dini kimliğini ile uzlaştırmış, bu mirasa kendi öznel katkılarını katmış, aşağıda da görüleceği gibi akabinde bu zengileştirdiği mirası başka bir çeviri hareketi ile Avrupa'ya aktarmıştır. Şimdi bu aktarım sürecinin nasıl ortaya çıktığını ve sonucunda Avrupa'nın gerek kendi kolektif bilincinde

⁶¹⁴ Dimitri Gutas, **Yunanca Düşünce Arapça Kültür: Bağdat'ta Yunanca-Arapça Çeviri Hareketi ve Erken Abbasi Toplumu**, çev. Lütfü Şimşek, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2011, ss. 59-66; Karlığa, ss. 206-210.

⁶¹⁵ Goody, ss. 127-143; Saliba, ss. 88-92; Gutas, s.62; Karlığa, s. 220.

⁶¹⁶ Aydın, s. 22.

⁶¹⁷ Kalın, ss. 132-133.

⁶¹⁸ Karlığa, s. 212; Gutas, ss. 32-37.

⁶¹⁹ Dawson, s. 179.

⁶²⁰ Karlığa, ss. 226-227; Saliba, s. 93.

⁶²¹ Kalın, ss. 69-70.

gerekse onun İslam hakkındaki tasarrufunda ne gibi değişiklere vesile olduğunu incelemenin yerinde olacağı kanaatindeyim.

Kalın, 11'inci Yüzyıla kadar geçen süre içerisinde Ortaçağ Avrupası düşünürlerini meşkul eden iki önemli teolojik temeli sorun olduğunu belirtir. Bunlardan ilki, paganların, inaçsızların, Hristiyan olmayanların veya Müslümanların eserlerinde bir kırıntı kadar olsa bile hakikatin olup olamayacağı sorunudur. İkincisi de eğer bir nebze de olsa hakikat varsa, bundan yararlanmanın Hristiyanlar için doğru olup olmayacağı meselesidir. Bunlardan ilki olan yani hakikatin olup olamayacağı çok tartışılmıştır. Çünkü Hristiyanlığın hakikat kavramı, Tertullian (155-240) gibi Kilisenin kurucu babaları tarafından inşa edilmiştir.⁶²² Bu kavram Hz. İsa'nın, İncil'in ve Kilise'nin anlattıkları dışında hakikatin olmadığı, Tanrı'nın insanların bilmesi gerektiği hakikatin hepsini kendi kelamı olarak indirdiği, bunun dışında hakikat olmayacağı kabulüne dayanmaktaydı.⁶²³ Bu bağlamda ilk Hristiyan teolojisi felsefeye de olumsuz yaklaştırmaktaydı. Çünkü Tertullian ve St.Paul gibi Kilise'nin kurucu babalarına göre Antik Yunan ve Roma felsefesi, Kilise'nin anlattığı hakikati anlatmaya çalışıyorsa onu öğrenmenin bir gereği yoktu, eğer fazlasını anlatıyorsa ona inanmak zaten Kilise'yi inkar ve sapkınlık olacaktı. Fakat bu kurucu babaların arasında İskenderiyeli Clement'in farklı olarak Grek felsefesinin Hristiyan teolojisinin daha iyi anlaşılması için kullanılabileceği düşüncesinde olduğunu da burada belirtmekte fayda vardır. Zira onun bu düşüncesi, Grek felsefesi hakkındaki genel olumsuz bakış açısı nedeniyle erken Ortaçağ'da fazla bir etki gösterememiştir.⁶²⁴ Erken dönem Hristiyan teolojisinin bu kendi dışında hakikatin yok olduğunu inancı, onun İslam kültür ve medeniyetine başta İspanya, Sicilya'da daha sonra da Haçlı Seferleri sırasında Ortadoğu'da temas etmesi sonucu sorgulanmaya başlanmıştır. Çünkü Avrupa, kendisinden çok daha ileri seviyede bir uygarlığa karşı kıskanmayla karışık bir hayranlık hatta ilgi duymaya başlamıştır.⁶²⁵ Le Goff'da aynı konuya Ortaçağ Avrupası düşünür ve yazarlarının yaşadığı ikilem örneği ile değinir. Le Goff'a göre bu ikilem, putperest ve pagan kültürden korkulu kaçış, yukarıdaki bölümlerde anlatıldığı gibi erken Ortaçağ'da İslam da bir çeşit paganizm olarak görölmekteydi, ama aynı kültürden değişik alıntılar yapmaya iten tutkulu hayranlıktır. Bu ikilem Ortaçağ Avrupası düşünürlerin Antik Yunan ve Roma

⁶²² Kalın, ss. 130-131.

⁶²³ Robert Edward Roberts, *Theology of Tertullian*, **Epworth Press**, <https://www.google.com.tr/search?q=Tertullian+theology&spell=1&sa=X&ved=0ahUKEwjSo5bb4PTWAhWkCJoKHf8wD5UQvwUllYgA&biw=1821&bih=869> (16.10.2017)

⁶²⁴ William Hugh Clifford Frend, **Martyrdom and Persecution in the Early Church**, New York University Press, New York, 1967, ss. 360-361.

⁶²⁵ Kalın, s. 131.

geleneğini Hristiyan kalıplara uydurma çabasına neden olmuştur.⁶²⁶ Zira Hristiyanlığın kolektif kimliğin ana unsuru olduğu bir toplumda da söz konusu uzlaştırma yapılmadan pagan ve politesit unsurları barındıran Antik Çağ düşüncesinin araştırılması ve öğretilmesi mümkün olamazdı. Yukarıda anlatıldığı gibi aynı sorun dönemin İslam düşünürlerince de yaşanmış ve bahse konu düşünürlerce Antik Çağ düşüncesinin monoteist İslam anlayışına uydurulması vasıtasıyla çözülmüştür. Bu dönemdeki Avrupalı düşünürler de aynı sorunu çözmek için inkarla karışık bir savunma stratejisi benimsemişlerdir. Bu stratejide Hristiyanlık dışı kültürlerde bir hakikat olabileceği düşüncesi açıkça kabul edilmese de düşmanın silahını tanıma ve Hristiyanlığı daha iyi savunabilme söylemi ile başta İslam ve Antik Çağ kültürleri olmak üzere diğer kültürlerin araştırılmasına meşruiyet kazandırma çabası göze çarpmaktadır. Le Goff'da benzer stratejinin varlığını St.Aquinolu Thomas'ın fikirleri ile örnekendirir. St. Thomas'a göre diğer kültürlerin yazarlarının ne söylemek istedikleri pek önemli değildir. Asıl önemli olan, Hristiyanlığın onların ne dediğini öğrenerek, onların söylediklerini kendi çıkarlarına göre kullanabilmektir.⁶²⁷ Aslında burada diğer kültürlerin yazarlarının fikirlerini bir Hristiyanlık süzgecinden geçirerek yeniden kullanılması söz konusudur. Derridacı tarzda ifade edersek, eski söylemin yeni şartlar dahilinde yeniden üretilmesi olayından bahsedilmektedir. Eski söylem burada İslam kaynaklarından öğrenilen, daha doğrusu İslam düşünürlerince yeniden yorumlanan Antik Çağ düşüncesidir. Yeni şartlar ise Avrupa'nın Hristiyanlığa dayalı kolektif kimliğinin yarattığı kalıplardır. Bu bağlamda St. Thomas Antik Çağ düşüncesine, onu Hristiyanlaştırarak meşruiyet kazandırma yolundan bahsetmektedir. Bu çabanın ve uzlaştırmanın sonucu olarak Ortaçağ Avrupası'nda Skolastik felsefesi ortaya çıkacaktır. Fakat bu sonuç İslam düşüncesinin etkisinden de bağımsız olarak değerlendirilemez. Başta St.Thomas olmak üzere Roger Bacon, Raymond Lull, Abelard gibi Ortaçağ Skolastiğinin önemli şahsiyetleri İslam düşüncesinden oldukça yararlanmışlardır. Etienne Gilson'a göre Ortaçağ Hristiyan ve Avrupa düşüncesini anlayabilmek için öncelikle İbn-i Rüşd, İbn-i Sina, Farabi gibi İslam filozoflarının tanınması ve anlaşılması gerekmektedir.⁶²⁸ Gilson, İbn-i Sina ve İbn-i Rüşd başta olmak üzere İslam düşüncesinin St.Thomas gibi Ortaçağ Hristiyan düşünürlerinin üzerinde çok derin bir etki yarattığını öne sürer.⁶²⁹ Kaldı ki aşağıda görüleceği üzere

⁶²⁶ Le Goff, Ortaçağ Batı Uygarlığı, s. 121.

⁶²⁷ Le Goff, Ortaçağ Batı Uygarlığı, s. 122.

⁶²⁸ Karlığa, ss. 37-39.

⁶²⁹ Karlığa, s. 40.

bu iki filozof Avrupa’da başta Chartres Okulu olmak üzere Avrupa düşünsel hayatına yön vermiş, hatta kendi isimleri ile anılan düşünce ekollerlerinin ortaya çıkmasına neden olmuşlardır. Yine Ortaçağ’ın ünlü düşünürlerinden Roger Bacon, Ortaçağ Avrupası’nda İslam düşünürlerinin eserlerinin Hristiyan inancı ile çatışmadan incelenebilmesi ve bu çeviri hareketine Kilise nezdinde meşruiyet kazandırılabilmesi amacıyla “tebliğ” kavramını öne sürmüştür. Bacon’a göre Hristiyanlığı serazen olarak adlandırdığı Müslümanlar üzerinde savaşa yayma düşüncesi, Hristiyan Avrupa’nın elindeki imkanların yetersizliği nedeniyle imkansızdır. Bu durumda Bacon’a göre serazenleri (Müslümanları) ve putperestleri Hristiyanlaştırmak için yapılması gereken şey “tebliğ” dir. Bacon’a göre tebliğ de ancak mucizeler veya felsefe ile yapılabilir. Bacon, mucize kısmının zorluğundan dolayı Hristiyanlığın elinde sadece felsefenin kaldığını öne sürer. Ona göre Hristiyanlık felsefe aracılığıyla ilahi vahiyi zenginleştirmeli ve serazenlere kendisini yine onların dilinde tebliğ etmelidir. Bu bağlamda Bacon, Hristiyan vahiyinin felsefe ile zenginleştirilmesi amacıyla Arap ve Grek filozoflarının eserlerinin incelenmesinin ve Latince’ye çevrilmesinin zaruriyetini öne sürer.⁶³⁰ Yine Ortaçağ düşünürlerinden Daniel of Morley de pagan yani Müslüman filozoflarını hikmetinin Hristiyanlığı yararına ve onu zenginleştirmek için alınabileceğini öne sürmüş ve bunu desteklemek için Tanrı’nın Hz.Musa’ya Mısır firavununun zenginliğini, İsrailoğlularının yararı için ele geçirmesine izin verdiği örneğini öne sürmüştür.⁶³¹ Roger Bacon gibi Ortaçağ Avrupası’nın önemli düşünürlerinden Raymond Lull’da Hristiyanlığın tebliğ yoluyla yayılmasını öne sürmüştür. Lull’a göre atlı birlikler yerine İslam topraklarına misyonerler ordusu gönderilmesi ve bu ordunun onlara kendi dillerinde Hristiyanlığı tebliğ etmesi gerekmektedir. Lull, bahse konu misyonerlerin başta Arapça olmak üzere bütün Doğu dillerini bilmesi gerektiğini belirtir. Ayrıca Raymond Lull’a göre İslam’a karşı askeri değil entelektüel bir savaş açmak gerekliydi. Bu entelektüel savaş ancak İslam’ın inanç esaslarının felsefe ve Hristiyan ahlakı aracılığıyla çürütülmesi yoluyla yapılabilirdi. Bunun içinde öncelikle İslam’ın temel kaynaklarını ve felsefesini okumak ve anlamak gerekliydi. Bu bağlamda Lull, Arapça eserlerin bir an önce Latince’ye çevrilmesi gerektiğini savunmaktaydı. Lull’un bu düşünceleri aşağıda değinildiği gibi Papalık tarafından 1311 yılında Viyana Konsülünde

⁶³⁰ Richard William Southern, **Ortaçağ Avrupasında İslam Algısı**, çev. Ahmet Aydoğan, Yöneliş Yayınları, İstanbul, 2000, ss. 55-58; Bulut, s. 48.

⁶³¹ Kalın, s. 131.

benimsenmiş ve uygulanmaya başlanmıştır.⁶³² Bu çabaların amacı bir medeniyet ve kültür olarak İslam düşüncesinin, kolektif kimlik olan Hristiyanlığa zarar vermeden Avrupa'ya aktarılmasıdır. Başka bir deyişle, dönemin entelektüelleri gerek Grek felsefesini gerekse onun güncellenmiş bir yorumu olan İslam felsefe ve düşüncesini Avrupa düşüncesine, Kilise ve kolektif kimlikle çatışmadan aktarmaya çalışmışlardır.

Ortaçağ Avrupası'nda İslam düşüncesinin incelenmesi konusuna meşruiyet kazandırılması sadece entelektüeller arasında değil aynı zamanda dönemin iktidar yapısında önemli bir ağırlığı olan Kilise için de ciddi bir çıkmaz haline gelmiştir. Lewis, yukarıda belirtildiği gibi Ortaçağ Hristiyan Avrupası için İslam'ın sadece fiziksel değil aynı zamanda teolojik bir tehdit olduğunu, hatta teolojik tehdidin, başta Kuzey Afrika olmak üzere İslam kontrolüne geçen Hristiyanlığın derin köklere sahip olduğu bölgelerde yaşanan yoğun ihtida hareketleri nedeniyle, fiziksel tehdiye kıyasla daha büyük bir korkuya neden olduğunu belirtir.⁶³³ Lewis'e göre bu çifte tehdit algısı ve ihtida korkusu 11'inci Yüzyıldan itibaren başta Kilise ve manastırlar olmak üzere Kuran'ın ve Arap kültürünün bütüncül olarak incelenmesine yol açmıştır. Bu incelemelerde çeviri hareketini beraberinde getirmiştir. Lewis, bu çeviri hareketinin iki amacı olduğunu öne sürer. Birincisi, Kuran ve diğer İslam eserlerinde ne yazdığını anlayarak olası bir ihtida hareketine karşı gerekli önlemleri alabilmek, ikincisi de İslam'ı kabul eden eski Hristiyan toplumları tekrar Hristiyanlığa kazandırmaktır. Başka bir deyişle, ilk Arapça-Latince çeviriler İslam'a karşı daha etkili bir entelektüel savunma yapabilmek amacıyla dini temelli kaygılardan dolayı yapılmıştır.⁶³⁴ Fakat bahse konu çeviri hareketi, aşağıda görüleceği gibi, ilerleyen dönemlerde Antik Çağ uygarlığının felsefe, tıp, astronomi ve pozitif bilimlerini kapsamaya başlamış, Kilise'nin kontrolünden çıkmıştır. Özellikle 13'üncü Yüzyılda Kilise bu durumun farkına varmıştır. Bu dönemde Kilise, Avrupa'da İslam düşüncesinin etkisinden dolayı entelektüel çevrelerde yayılan İbn-i Rüşçülük (Averroesçilik) ve İbn-i Sinacılık (Avicennacılık) akımlarını engellemeye çalışmış, fakat bu konuda başarısız olmuştur. Bu bağlamda Kilise, entelektüel çevrelerde yayılan bu akımları kendi doğmaları ile uzlaştırmaya çalışmış ve bahse konu akımların Hristiyanlığın gözünden yeniden yorumlamaya başlamıştır.⁶³⁵ Bu çalışmanın sonucu da aşağıda görüleceği gibi bir nevi Ortaçağ hümanizmi olan St.Thomasçı Skolastik olarak karşımıza çıkacaktır.

⁶³² Enver Abdülmelik ve Hamid Algar, **Krizdeki Oryantalizm: Eleştiriler**, Yöneliş Yayınları, İstanbul, 1998, s. 51; Bulut, s. 49; Karlığa, s. 126.

⁶³³ Lewis, s. 53.

⁶³⁴ Lewis, s. 33.

⁶³⁵ Karlığa, s. 58; Le Goff, Ortaçağ Entelektüelleri, ss. 144-148.

Karlığa, 10'uncu Yüzyılın sonlarında Papa seçilen ve Papa seçilmeden önce İslam düşüncesi ile İspanya'da tanışan II.Slyvester'in Avrupa'da İslam düşüncesine karşı ilk geniş çaplı ilginin uyanmasına neden olduğunun ileri sürer. Karlığa'ya göre II.Slyvester'in açtığı bu yol ilerleyen onyıllarda kurulan çeviri okullarında İslam düşüncesine ait pek çok eserin Arapça'dan Latince'ye çevrilmesine, dolayısıyla da Ortaçağ Avrupa düşüncesi ile İslam düşüncesi arasında kuvvetli bağların kurulmasına neden olmuştur.⁶³⁶ Papa II.Slyvester'in bu yöneliminin en önemli sonucu çeviri hareketi ve İslam düşüncesinin Avrupa'ya nüfuz etmesine Kilise'nin en üst otoritesi tarafından meşruiyet kazandırılmasıdır. Bu bağlamda ilk ciddi Arapça-Latince çeviri hareketi İspanya'da Toledo'nun Alpfonso tarafından 1085 yılında ele geçirilmesinden sonra Cluny Tarikatı rahibi Pierre Venerable veya o dönemki lakabı ile "Muhterem Peder" in, kurduğu çeviri merkezinde yapılmıştır.⁶³⁷ Bu çeviri merkezinde Muhterem Peder, Kettonlu Robert, Toledolu Petra, Dalmaçyalı Hermann ve Muhammed adlı bir Müslüman'dan oluşturulan bir çeviri ekibi kurulmuştur. Bu ekibin ilk icraatı ise Kuran'ın ve diğer İslam kaynaklarının Latince'ye çevrilmesidir.⁶³⁸ Pierre Venerable'nin öncülüğünü yaptığı bu çalışmanın sonucunda çoğu İslam ile ilgili polemiklerden oluşan "Cluny Corpus" adlı bir yapıt ortaya çıkmıştır.⁶³⁹ Pierre Venerable'a göre bu çevirinin amacı İslam ile mücadelenin sadece askeri çabanın değil entelektüel alanda da bir çabanın şart olduğu kabülü ile İslam'ı entelektüel alanda yenmek, Hristiyanlığın ilkesel olarak İslam'dan üstünlüğünü kanıtlamak için öncelikle onun hakkında bilgi toplamaktır. Le Goff'a göre Pierre Venerable'ın bu savı ilerleyen yıllarda pek çok Avrupalı entelektüel tarafından öne sürülmüş ve Kilise ile çatışmadan bahse konu entelektüellerin, İslam ile entelektüel mücadele adı altında, çok sayıda Antik Çağ eserini Arapça'dan Latince'ye çevirmesine yol açmıştır.⁶⁴⁰ Çeviri hareketini hızlandıran ve ona meşruiyet kazandıran diğer bir unsur da Haçlı Seferleri tecrübesidir. Kalın, Haçlı Seferleri sırasında Avrupalıların İslam'a karşı duydukları dinsel nefrete rağmen İslam kültür ve medeniyetine duydukları ilgi ve hayranlığın bir arada Avrupa'nın kolektif bilincinde şekillendiğini öne sürer. Zira Avrupalıların gerek savaş meydanlarındaki başarıları gerekse kültürel olarak gelişmişlekleri nedeniyle Müslümanların nasıl olup da İslam gibi bir dine girdiklerine şaşırdıklarını dönemin pek çok kaynağında da belirtilmiştir.⁶⁴¹ Çünkü o dönemdeki

⁶³⁶ Karlığa, s. 55.

⁶³⁷ Le Goff, Ortaçağda Entellektüeller, s. 22.

⁶³⁸ Le Goff, Ortaçağda Entellektüeller, s. 22; Kalın, s. 117.

⁶³⁹ Bulut, s. 142.

⁶⁴⁰ Le Goff, Ortaçağda Entellektüeller, ss. 22-27.

⁶⁴¹ Kalın, ss.114-117.

Kilise'nin inşa ettiği Avrupa kolektif bilincindeki İslam, yukarıda ayrıntılı olarak anlatıldığı gibi, şehvet ve şiddete dayalı, vahşi, irrasyonel bir imaja sahiptir. Fakat, Haçlı Seferleri sırasında kutsal topraklara gelen Haçlılar bu İslam imgesi ile tezat oluşturacak şekilde karşılaştıkları kendilerinden çok daha uygar durumdaki İslam toplumunun varlığına şahit olmuşlardır. Bu durum da onların Kilise'nin inşa etmiş olduğu İslam imajını sorgulamalarına neden olmuştur. Bu çerçevede Avrupa kolektif bilincinde bir din olarak şiddetle ret edilen İslam'ın, bir kültür ve medeniyet olarak hayranlık beslenmesine giden bir görüş oluşmaya başlanmıştır.⁶⁴² Çeviri hareketinin Avrupa'da başta Kilise olmak üzere meşrutiye kazanmasından sonra bu hareketi güçlendirmek için Avrupa'da pek çok çeviri merkezi açılmıştır.⁶⁴³ Bu çeviri merkezlerinde Afrikalı Kostantin,⁶⁴⁴ Tivoli'li Platon,⁶⁴⁵ Adelard de Bath,⁶⁴⁶ Dalmaçyalı Herman,⁶⁴⁷ Kettonlu Robert, Santalla'lı Hugo, Dominicus Gundissalinus,⁶⁴⁸ Gerald de Cremona, Bruges'li Rudolf, Alfred de Sareshal, Michel Scot⁶⁴⁹, Tripoli'li Philip, Alman Hermann ve Andreas Alpago⁶⁵⁰ gibi pek çok çevirmen sadece İbn-i Sina, İbn-i Rüşd, İbn-i Tufeyl, Farabi, Harizmi, El-Kindi gibi İslam filozof ve bilim adamlarının eserlerini değil aynı zamanda Arapça tercümesi bulunan Aristo ve Platon gibi Antik Çağ düşünürlerinin de eserlerini Arapça'dan Latince'ye çevirmişlerdir.⁶⁵¹ Bu Arapça-Latince çeviri hareketi 12'inci Yüzyılda zirve yapmıştır. Çeviri hareketi ve İslam kültürüne duyulan ilgi 12'inci Yüzyıldan sonra da devam etmiş, hatta bu dönemden sonra sadece çeviri değil İslam kültürünün hakkında eğitim çalışmaları da başlamıştır. 1311 yılında Papa'nın izniyle, Müslümanları Hristiyanlaştırmak amacıyla, Roma, Oxford, Bologna ve Salamaca Üniversitelerinde Arapça eğitim veren Doğu dilleri okulları açılır. İtalya'da ise Sicilya'nın Araplardan alınmasından sonra, II. Frederick ve Michel Scot'un çabaları ile Latince-Arapça çeviri merkezleri ve dil okulları kurulur. Bu okulları ilerleyen yüzyıllarda Fransa, Hollanda, Almanya gibi belli başlı Avrupa ülkelerinde kurulan Doğu dilleri kürsüleri izleyecek, 19'uncu Yüzyılda "Şarkiyatçılık" olarak adlandırılacak bilim dalının temeli atılacaktır.⁶⁵²

⁶⁴² Kalın, s. 115.

⁶⁴³ Karlığa, ss. 56-57.

⁶⁴⁴ Karlığa, ss. 243-245.

⁶⁴⁵ Karlığa, ss. 245-247.

⁶⁴⁶ Karlığa, ss. 247-249.

⁶⁴⁷ Karlığa, ss. 249-250.

⁶⁴⁸ Karlığa, ss. 250-255.

⁶⁴⁹ Karlığa, ss. 255-265.

⁶⁵⁰ Karlığa, ss. 269-270.

⁶⁵¹ Karlığa, ss. 243-270.

⁶⁵² Karlığa, ss. 56-57.

Fakat burada önemli olan husus çeviri hareketinin zirve yaptığı aynı 12'inci Yüzyılın Haçlı Seferleri gibi İslam ve Avrupa arasındaki çok geniş çaplı bir çatışmaya şahit olmasıdır. Burada dikkat çekici husus da bir din ve siyasi yapı olarak ezeli düşman olarak görülen İslam'ın, bir medeniyet ve kültür olarak ilgi duyulan bir olgu haline gelmesidir.⁶⁵³ Kalın'a göre de 11'inci Yüzyıldan sonra Ortaçağ Avrupası'nda İslam bir din olarak şiddetle ret edilirken, İslam kültür ve medeniyetinin incelenmesi, araştırılması ve ondan faydalanılması meşruiyet kazandırılmıştır. Başka bir deyişle, Kalın'a göre Geç Ortaçağ Avrupası'nın İslam'a bakış açısı bir din olarak onu tamamen inkar etme ve ötekileştirme, fakat bir kültür ve medeniyet olarak onu kabul etmek, ona hayran olmak ve onu araştırmak şeklinde özetlenebilir.⁶⁵⁴ Bu görüş sadece Kalın tarafından değil bu konuda araştırma yapmış birçok bilim adamı tarafından da savunulmuştur. Hişam Cuayyıt'a göre de Ortaçağ Avrupası İslam'ı iki şekilde inşa etmiştir. Birincisi, felsefi ve bilimsel gelişmişliği ve zenginliği ile İslam medeniyeti anlamına gelen İslam, ikicisi ise din ve ahlak sistemi olan İslam'dır. Ortaçağ Avrupa'sı birinci tanımdaki İslam'ı düşünce tarihine ve gelişimine anahtar bir katkı olarak kabul edip, benimserken, ikinci tanımdaki bir din ve ahlak sistemi olan İslam'ı şiddetle ret ve inkar etmiştir. Dolayısıyla çeviri hareketi sonrası Ortaçağ Avrupası Arap düşünürlerinin ve bilimcilerinin başarısını, bir din ve ahlak sistemi olan İslam hakkındaki düşünce ve yargılarından bağımsız olarak ele almıştır. Bu bağlamda Arap filozof ve bilimcilerin eserleri 11'inci Yüzyıldan sonra Avrupa tarafından araştırılmaya ve incelenmeye başlanmıştır. Cuayyıt, Avrupa'nın İslam hakkındaki bu tutumunun 11'inci Yüzyıldan 16'ıncı Yüzyıla kadar devam ettiğini, bahse konu tutumun etkisinin de 18'inci Yüzyılın sonuna kadar hissedildiğini belirtmiştir.⁶⁵⁵ Mehmet Aydın da benzer bir görüşü öne sürer. Aydın'a göre İslam filozofları Yunan felsefesi ve bilimini değerli gördükleri için incelemişlerdir. Fakat anılan İslam düşünürleri Yunan din ve sanatını ise İslam anlayışına uymadığı için örnek almamışlardır. Aynı şekilde Ortaçağ Avrupası'nın ilim ve fikir adamları Rönesans'a giden süreçte İslam medeniyetinin felsefi, tıbbi ve ilmi ürünlerini kendi entelektüel yapılarına hızla aktarırken, bir inanç sistemi olan İslam'dan uzak durmuş, hatta ona karşı kin ve nefret barındıran önyargılarını muhafaza etmişlerdir. Aydın'a göre burada bir din olan İslam ile bir medeniyet olan İslam arasında dönemin Avrupa entelijyansı tarafından yapılan bir ayırım söz konusudur.⁶⁵⁶ Sait Kar'da Geç

⁶⁵³ Sezgin, s. 142.

⁶⁵⁴ Kalın, ss. 130-132.

⁶⁵⁵ Hişam Cuayyıt, **Avrupa ve İslam**, çev. Kemal Kahraman, İz Yayıncılık, İstanbul, 1995, ss. 21-22.

⁶⁵⁶ Aydın, ss. 162-163.

Ortaçağ'da Avrupalıların, bir din olarak İslam ile bir kültür olarak İslam'ı birbirinden ayırdığını, din olan İslam'a şiddetle karşı çıkarken, bir kültür olan İslam'a hayranlıkla yaklaştıklarını belirtir.⁶⁵⁷ Franco Cardini ise Ortaçağ Avrupası'nda İslam'ın bir din olarak paganlık, putperestlik ve Deccal ile eş tutulduğunu belirtirken,⁶⁵⁸ aynı İslam'a ait İbn-i Rüşd, İbn-i Sina, İbn-i Tufeyl, İbn-i Bacce, Farabi gibi düşünürlerinin eserlerinin ve fikirlerinin, yine aynı Ortaçağ Avrupası'nda hızla benimsediğini ve yayıldığını öne sürer.⁶⁵⁹ Başka bir deyişle Cardini de Ortaçağ Avrupa'sının İslam hakkında iki farklı tasavvuru olduğundan bahsetmektedir. Bu zıtlık teşkil eden tasavvur ayrımı bazen çok bariz bir şekil almıştır. Örneğin Ortaçağ Avrupası'nın yukarıda anlatılan ünlü düşünürü Roger Bacon, İslam filozoflarının başarılarını tartışmasız kabul ederken, bu başarıların İslam dinine rağmen kazanılmasını hayret verici bulmuştur. Hatta daha da ileri giden Bacon, İbn-i Rüşd, İbn-i Sina ve Farabi gibi filozofların aslında takiye yapan gizli Hristiyanlar olduğunu, hayatta kalabilmek için etrafa kendilerini Müslümanmış gibi gösterdiklerini iddia etmiştir. Zira, Bacon'a göre böylesine hayran olunacak filozofların, İslam gibi dine mensup olmaları düşünülemezdi.⁶⁶⁰ Yine Ortaçağ Skolastiğinin kurucusu sayılabilecek St.Thomas, eserlerinde İbn-i Rüşd, İbn-i Sina ve Farabi gibi İslam düşünürlerine hayranlığını gizlemezken, aynı St.Thomas "Summa Contra Gentiles" ve "De Rationibus Fidei Contra Saracenos, Graecos et Armenos" adlı eserlerinde bir din olan İslam'ı hakarete varan bir tarzda inkar etmekten çekinmemiştir.⁶⁶¹ Benzer zıtlık sadece İslam filozofları için değil aynı zamanda Selaheddin Eyyübi gibi Avrupalıları derinden etkileyen İslam devlet adamları içinde söz konudur. Dönemin Avrupalıları Selaheddin Eyyübi gibi yüksek nitelikte devlet adamının, şiddet ve şehvet dini olarak tasavvur ettikleri İslam dininin mensubu olmasını şaşkınlıkla karşılamış, hatta onun gizli bir Hristiyan şövalye olduğunu dahi iddia etmişlerdir.⁶⁶² Bu iki farklı İslam tasavvuru sonucunda Avrupa'ya onun Hristiyan kimliği ile çatışmadan İslam düşüncesi ve onun monoteist İbrahimi dine anlayışına uyarladığı Grek düşüncesinin girmesi sağlanmıştır. Bu düşünce sisteminin girmesi ise Avrupa'da Skolastik düşüncenin ortaya çıkmasında önemli rol oynamıştır. Bu rolü örneklemek için Skolastiğin kurucularından St.Thomas'ın "Summa Theologica" adlı eserinde sadece

⁶⁵⁷ Kar, s. 206.

⁶⁵⁸ Franco Cardini, **Avrupa ve İslam**, çev. Gürol Koca, Literatür Yayınları, İstanbul, 2004, ss. 91-99.

⁶⁵⁹ Cardini, ss. 101-114.

⁶⁶⁰ Kalın, s. 73; Kar, s. 206.

⁶⁶¹ Cardini, s. 95; Kalın, ss. 131-133.

⁶⁶² Kalın, s. 96.

İbn-i Sina'ya dörtyüzden fazla yerde atıf yapması öne sürülebilir.⁶⁶³ Avrupa'da İslam düşüncesinin girişi ve tasavvuru üzerinde durulduktan sonra, bu düşüncenin temellerini attığı Skolastiğin kısaca anlatılacak, akabinde de bu bölümün analizi yapılacaktır.

İslam düşüncesi yukarıdaki bölümlerde anlatıldığı gibi Tanrı kelamı ile Antik Çağ felsefesini uzlaştırmaya çalışarak, dini öğretilerle uyumlu bir düşünsel ve kültürel yeniden yorumlama hareketine yönelmiştir. Kaldı ki İbn-i Rüşd gibi İslam düşünürleri yine yukarıda belirtildiği gibi İslam dini ile Grek felsefesini birbirinden kesin çizgilerle ayırmak yerine ikisini de aynı çizgiden birleştirmeye çalışan "çifte hakikat" gibi yöntemler geliştirmişlerdir. Bilakis, dini kimliğin hakim olduğu bir toplumda da böylesi bir uzlaştırma yapmadan Grek felsefesinin yeniden ele alınması zaten düşünülemezdi. İslam filozofların Grek felsefesini monotesit bir dine uyarlayarak insanlığın hizmetine yeniden sunması, kullandıkları yöntem açısından Grek felsefesine hayranlık duyan fakat onun pagan ve politeist yapısı nedeniyle açıkca araştıramayan dönemin Avrupalı düşünürleri tarafından örnek alınmıştır. Zira anılan dönemde Avrupalı düşünürlerin en önemli sorunu Antik Yunan'ın metafizik, kozmoloji ve felsefesini monoteist Hristiyanlığın diline ve anlayışına çatışmadan nasıl tercüme ve intikal edecekleriydi.⁶⁶⁴ Bu sorun ise İslam düşünürlerinin geliştirdiği düşünce sistemi ile aşılmıştır.⁶⁶⁵ Örneğin, Aristo'nun 13'üncü Yüzyılda Avrupa düşüncesine girişi esnasında, onun felsefesinin Hristiyan teolojisi ile çelişen kısımları, İbn-i Rüşd'ün Aristo felsefesini monoteist İslam teolojisine uyarlamak için daha önce yazmış olduğu Arisro hakkındaki şehirler aracılığıyla aşılmıştır.⁶⁶⁶ Daha önce de belirtildiği gibi 12'inci Yüzyıldan itibaren Avrupalı entelektüellerin, bilim adamlarının veya ilahiyatçıların, Müslüman filozof ve bilim adamlarının eserlerine atıf yapmadan her hangi bir bilimsel veya entelektüel tartışma yapması mümkün değildi.⁶⁶⁷ Ortaçağ Avrupası'nın hakim düşünce sistemi olan Skolastik, İslam düşüncesinin ve bu İslam düşünürlerinin inşa ettiği uzlaştırma yönteminin örnek alınmasının bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Günümüzde yaygın olarak bilinenin aksine Skolastik düşünce gerçeği rededen bir bakış açısı temsil etmez. Skolastik, tıpkı Ortaçağ İslam düşüncesinde olduğu gibi, akıl ile dini, felsefe ile teolojiyi uzlaştırmaya çalışan 13'üncü Yüzyılda İslam düşüncesinin Avrupa düşüncesine

⁶⁶³ "İbn-i Rüşd ve Thomas Aquinas", **Milliyet Blog**,

<http://blog.milliyet.com.tr/ibn-rusd-ve-thomas-aquinas/Blog/?BlogNo=445222> (17.10.2017)

⁶⁶⁴ Fred Dallmayr, "A Gadamarian Perspective on Civilizational Dialogue", **Dialogue Among Civilizations**, Cilt: 1, 2005, ss. 91-95.

⁶⁶⁵ Aydın, ss. 197-198.

⁶⁶⁶ Russ, s. 78.

⁶⁶⁷ Kalın, s. 139.

nüfuz etmesi sonucu ortaya çıkan bir düşünce yöntemidir. Amacı ilahi kelamın sezgisel yolların yanında diyalektik ve akıl aracılığıyla da anlaşılmasını sağlamaktır. Aslında bilgiye ulaşmak için sezginin yanına akıllı da koyması nedeniyle dönemin şartlarında ilerici bir düşünce sistemi olarak da kabul edilebilir.⁶⁶⁸ Le Goff, Ortaçağ Skolastikçilerinin amacının imanın akıl yoluyla kazanılması olduğunu belirterek bu görüşe destek verir.⁶⁶⁹ Bu görüş belki günümüz şartlarında çok fazla bir anlam ifade etmeyebilir. Fakat dönemin Avrupa'sı için bir düşünsel devrim niteliğindedir. Çünkü yukarıda ayrıntılı olarak belirtildiği gibi, Avrupa kolektif bilincine tamamen hakim bir Hristiyanlık unsuru söz konusudur. Bu Hristiyanlık unsuru ise Kilise babalarının belirlemiş olduğu bir epistemeolojiye sahiptir. Bu epistemoloji İncil'de yazan her şeyin sorgusuz sualsiz kabulüne ve bilgiye sezgi aracılığıyla ulaşılabilineceğine dayanan bir içeriğe sahiptir. Ayrıca insanın sadece fiziki olarak zayıflığını değil aynı zamanda ussal olarak da yetersizliğini öngören bir inanç sistemi söz konusudur. Bu inanç sistemi içerisinde imanın akıl yoluyla elde edilebileceğini iddia etmek, hatta savunmak o dönemin şartlarında ciddi bir cesaret işidir. Bu nedenle Skolastiğin Avrupa düşünce sistemi üzerindeki etkisi ancak dönemin bu şartları göz önüne alınarak anlaşılabilir. Skolastik felsefenin en önemli temsilcisi ise St.Thomas'dır. St.Thomas, İbn-i Rüşd ve İbn-i Sina'dan ⁶⁷⁰ etkilenecek yazdığı ve Aristo metafiziği ve Hristiyan teolojisini uzlaştırmaya çalıştığı "Summa Theologica" adlı eserinde inanç ve akıl arasındaki ilişkiyi ele alır. Vahiye dayalı gerçeklikle akla dayalı gerçeklik arasında ayrım yapan St.Thomas, insan aklının vahiy ve inanca dayalı gerçekliği anlamakta yetersiz olabileceğini kabul ederken, bu gerçekliğin yansıması olan ve kutsallıktan arındırılmış bir yapıya sahip doğayı anlayabileceğini öne sürer. St. Thomas'a göre akıl, gözlem ve mantık yoluyla doğaya özgü gerçeklikleri anlayabilir ve analiz edebilir. Bu bağlamda, akla dayalı bilgi ile inanca dayalı bilgi arasında kesin bir ayrım yapan St.Thomas, bir yandan inançla çatışmadan felsefeye bir özerklik kazandırırken, aynı zamanda doğayı kutsallıktan arındırarak insan aklının anlayabileceği bir nesne haline getirmiştir. St.Thomas'a göre akla dayalı bilgi doğayı insana tanıtacağı ve Tanrı'nın mükemmel yaratımını ortaya çıkaracağı için inanca da katkı sağlayacaktır. Dolayısıyla, akıl yoluyla kazanılan bilgi, inanç yoluyla elde edilen bilgiyi destekleyecektir.⁶⁷¹ St.Thomas'ın Skolastik düşünce sistemi aslında insan aklına verdiği sınırlı da olsa önem nedeniyle hümanist düşüncenin yeniden

⁶⁶⁸ Russ, s. 79; Le Goff, Ortaçağda Entellektüeller, ss. 113-117.

⁶⁶⁹ Le Goff, Ortaçağda Entellektüeller, s. 116.

⁶⁷⁰ Kalın, ss. 140-143.

⁶⁷¹ Russ, s. 81; Le Goff, Ortaçağda Entellektüeller, s. 116.

yeşermesi olarak da görülebilir. St. Thomas'ın bu düşünce sistemi daha sonra Chartres Okulu olarak bilinen bilim merkezi tarafından benimsenmiş ve geliştirilmiştir. Chartres Okulu'nun en önemli özelliği ise Ortaçağ bilimsel çevrelerinde "Trivium" ile "Quadrivium" arasındaki ilişkiyi tersine çevirmesidir. Ortaçağ Avrupası eğitim sistemi "yedi hür sanat" ın eğitimi üzerine kurulmuş bir sisteme göre icra edilmekteydi. Bu sanatlardan gramer, mantık ve hitabet "Trivium"; aritmetik, geometri, astronomi ve müzik "Quadrivium" olarak adlandırılmaktaydı.⁶⁷² Chartres Okuluna kadar Ortaçağ eğitim sisteminde "Trivium" a ağırlık verilir, "Quadrivium", "Trivium"u destekleyecek kadar öğretilirdi. Başka bir deyişle hitabi bilimler doğa bilimlerinin üzerinde yer alırdı.⁶⁷³ İşte Chartres Okulu bu eğitim önceliğini tam tersine çevirmiştir. Çeviri hareketi sonucunda İslam düşüncesinden ve St.Thomas'ın fikirlerinden etkilenen Chartres Okulun'da "Trivium" dan ziyade doğayı temel alan "Quadrivium" eğitime önem verilmiştir.⁶⁷⁴ Le Goff'a göre Chartres Okulu insanı öncelikle akli bir varlık olarak görme düşüncesinin yerleşmesini sağlamıştır. Bu bağlamda, Chartres zihniyetine göre insan, akıl ile imanı kendisinde birleştiren bir varlıktır. Bu nedenle Tanrı'nın kelamı ile birlikte Tanrı'nın eseri olan doğayı da anlamalıdır.⁶⁷⁵ Bu bakış açısı bir akıl sahibi olan ve bu akli aracılığıyla Tanrı tarafından düzenlenmiş bir doğayı gözlemleyip, kavrayabilen insan kavramının ortaya çıkmasına neden olmuştur.⁶⁷⁶ Bu anlayışın sonucunda erken Ortaçağ'da gizli gerçekliklerin ve mistik bilinmezlerin basit bir simgesi olan doğa, gözlemlenebilir, anlaşılabilir ve genellemler yapılabilir bir nesne haline gelir. Bu aslında insanı merkeze alan bir doğa anlayışı olarak da tanımlanabilecek hümanizm akımının doğuşu olarak da değerlendirilebilir.⁶⁷⁷ Özetle denilebilir ki İslam düşüncesinin Avrupa'ya nüfuz etmesinin dolaylı bir sonucu olarak Avrupa'da hümanizm akımının ilk tohumları atılmıştır. Bu hümanizm ve akılcı düşünce ilerleyen bölümlerde değinilecek Avrupa Rönesansı ve Aydınlanmasının da temelini teşkil edecektir. Bu bölümün sona ermesinden sonra Ortaçağ Avrupa'sının İslam tasavuru hakkında ayrıntılı bir tarihsel betimlemeyi yapmış oluyoruz. Şimdi bu bölümün devamında bu tarihsel sürecin yapı bozumcu bir analizi yapılmaya çalışılacaktır. Bu analiz yapılırken birinci bölümde ayrıntılı olarak anlatılan yapı bozumu yönteminin en önemli şahsiyetlerinden Derrida ve Foucault'un fikirleri ile bahse konu tarihsel süreç

⁶⁷² Karlığa, s. 182.

⁶⁷³ Karlığa, s. 182.

⁶⁷⁴ Le Goff, Ortaçağda Entellektüeller, s. 62; Karlığa, ss. 188-192.

⁶⁷⁵ Le Goff, Ortaçağda Entellektüeller, s. 68.

⁶⁷⁶ Le Goff, Ortaçağda Entellektüeller, s. 71.

⁶⁷⁷ Le Goff, Ortaçağ Batı Uygarlığı, ss. 388-390.

yorumlanmaya çalışılacak, toplumsal kimliğin ve İslam tasavvurunun değişim noktaları olarak kabul edilecek kritik bağlantı noktaları üzerinde durulacaktır. Bu bağlamda analiz iki basamak halinde yapılmaya çalışılacaktır. Birinci basamakta toplumsal kimliğe yani Avrupa uluslararası toplumuna yön veren hakim söylemlerin değişimi vurgulanacak, ikinci basamakta ise bu söylem değişimi sırasında Foucaultçu bir tarzda bilgi-iktidar-ötekileştirme ilişkisine değinilecektir.

Birinci bölümde değinildiği üzere Derrida, belli bir tarihsel kimliğin ve onu meydana getiren hakim söylemlerin ne mutlak ne de değişmez olduğunu savunmuş, her dönemin hakim söyleminin ortaya çıktığı toplumun ihtiyaçları doğrultusunda zaman içerisinde anlam kaymalarına ve değişime maruz kalacağını öne sürmüştür. Fakat Derrida'ya göre bu anlam kaymaları ve değişimler, eski söylemin anlamını tamamen ortadan da kaldırmaz. Bilakis eski söylem hiçbir zaman toplumsal bellekten silinmez sadece önceleri tekil olan anlamı zaman içerisinde onu ortaya çıkaranların niyetinden bağımsız olarak çoklu anlamlar kazanır. Derrida, bu ilişkiyi yukarıda da değinildiği gibi "eski kumaş" örneği ile tanımlar. Derrida'ya göre her söylem eski bir kumaş gibi zaman içerisinde toplum tarafından sökülüp, yeniden dokunabilir. Fakat yeni kumaşın da eski kumaşın da iplikleri aynıdır. Başka bir deyişle her ikisi de aynı ham maddeye sahiptir, değişen sadece şekil ve yöntemdir. Aynı şekilde belli bir toplumda belli bir dönemde ortaya çıkan bir söylem, bahse konu toplumda geçmişte ortaya çıkan söylemlerin yeniden anlamlandırılmasından başka bir şey değildir. Bu yeniden anlamlandırma ise eski söylemin kaynak toplumun kolektif kimliğindeki değişimine uyumlaştırılmasını ifade eder. Bu bağlamda, söylemin ortaya çıktığı kaynak toplumun başlangıştaki korku, arzu ve beklentilerinin imgeleştirilmesi ile onun kolektif kimliğinin değişimi arasında bir eş zamanlı uzlaşma söz konusudur. Başka bir deyişle, her kolektif kimlik değişimi, söz konusu kolektif korku, arzu ve beklentilerin somutlaştırıldığı imgelerin de değişimini beraberinde getirir. Fakat bu imgesel değişim hiçbir zaman geçmişteki imgenin tamamen unutulmasına dayanmaz, aksine ondan beslenen ve ilham alan yeni bir imgenin ortaya çıkışı söz konusudur. Bu çerçevede Ortaçağ Avrupası'nda İslam imgesi, günümüze kadar gelen bir öteki olarak İslam tasavvurunun da başlangıç noktasını oluşturur. Dolayısıyla, Ortaçağ Avrupası'nın İslam tasavvurunu anlamadan gerek Aydınlanma Çağın'daki gerekse günümüzdeki İslam tasavvurunu anlamak imkansızdır. Şimdi Ortaçağ Avrupası'nın kolektif kimliğinin değişimi ile onun İslam tasavvurunun değişimi arasındaki bağlantının Derridacı bir tarzda yapı sökümüne uğratılmasının yerinde olacaktır.

Yukarıda belirtildiği gibi İslam fetihlerinden önce Avrupa çok daha kapsamlı ve büyük çaplı bir barbar istilasına şahit olmuştur. Bu istilalar gerek Kilise'nin gerekse siyasi yapının bünyesinde toplandığı kadim Roma İmparatorluğu'nun Batı'daki yapısını yok etmiş ve tarih sahnesinden silmiştir. Bu değişim dönemin şartları göz önünde bulundurulduğunda oldukça önemli bir siyasi alt üst oluşu beraberinde getirmiştir. Fakat yine yukarıda anlatıldığı üzere bahse konu değişim aynı etkiyi kolektif kimlik üzerinde gösterememiştir. Başka bir deyişle, bahse konu istilalar Avrupa'nın Romalı "biz" algısını değiştirmemiştir. Zira istilacı Germen kavimleri zaman içerisinde dinlerini, dillerini hatta kültürlerini dahi koruyamamış, büyük oranda Romalılaşmışlardır. Dolayısıyla siyasi olarak mağlup ettikleri Roma'ya kültürel ve kimliksel olarak mağlup olmuşlardır. Bu bağlamda, Avrupa'nın kolektif kimliği büyük oranda Romalı olarak kalmaya devam etmiştir. Barbar istilaları gerek Kilise'de gerekse Romalı Avrupa toplumunda geçici bir korku ve endişe yaratsa da uzun vade de bunların etkisi silinmiştir. Ayrıca, Kilise de Doğu Roma İmparatoru ile siyasi ve tabiyet bağlarını da korumaya devam etmiştir. Hala Doğu Roma İmparatoru, Kilise ve Hristiyanlığın koruyucusu ve sembolik de olsa önderi konumundadır. Hatta bu barbar istilalarının bir diğer önemli sonucu da gerek Kilise'nin gerekse Kadim Romalı Avrupa toplumunun kendi kültür ve geleneklerine yani kendi "biz" kavramına olan güveni arttırmasıdır. Çünkü askeri ve siyasi olarak iktidar da bulunan Germen kavimleri bütün bu güçlerine rağmen Roma'yı yok etmek yerine onun bir parçası olmaya yönelmesi Kilise ve Romalı toplumun kendi kimliklerinin asimile edici gücü konusundaki beklentilerini ve güvenlerini arttırmıştır. Sonuç olarak Germen istilalarının Avrupa'nın kolektif kimliği üzerinde ciddi bir değişime yol açtıkları söylenemez. Fakat İslam fetihleri için aynı sonucu çıkarmak imkansızdır. İslam'ın göz kamaştırıcı bir şekilde giriştiği fetih hareketi, Avrupa'da bir şok etkisi yaratmış, Romalı Avrupa'yı ağır bir kimliksel bunalıma sokmuştur. Başlangıçta tıpkı Germen istilaları gibi İslam fetihlerinin de kısa süreli bir karmaşadan sonra durulacağını ve Arapların da Germenler gibi zaman içinde Romalılaşacağını düşünen Kilise, tam tersi bir durumla karşılaşmıştır. Araplar, Romalılaşmadıkları gibi Kuzey Afrika, Mısır ve İspanya gibi kadim Hristiyan toplumlarının yaşadığı bölgelerdeki halklar sadece Araplaşmaya başlamamış, aynı zaman da yoğun ihtida hareketlere yönelerek Müslümanlaşmaya da başlamıştır. İslam istilalarının bu sonucu Avrupa'nın Romalı ve Hristiyan "biz" kimliği için varoluşsal bir tehdit haline gelmiştir. İslam, Avrupa kolektif kimliğine sadece siyasi değil aynı zamanda teolojik, kültürel ve ekonomik meydan okumayı da beraberinde

getirmiştir. İslam'ın gerek İspanya ve Akdeniz üzerinden Avrupa'yı istila etmesi gerekse Doğu'da Kostantinepolis İmparatorunu nefes alamayacak duruma sokması, Doğu Roma İmparatoru'nun Roma'yı koruyamamasına ve bunun bir sonucu olarak da Roma ile Kostantinepolis arasındaki bağların zayıflamasına hatta kopmasına giden süreci açmıştır. Bu bağlamda Romalı Avrupa kolektif kimliğinin çöküşü başlamış, Şarlman'ın imparator olmasından sonra artık Romalı Hristiyan bir Avrupa'dan ziyade Germanik unsurların baskın olduğu bir Hristiyan Avrupa kimliği ortaya çıkmaya başlamıştır. Başka bir deyişle, kolektif "biz" algısı artık Romalı ve Hristiyan değil Hristiyanlığın ağır bastığı Germanik "biz" şekline dönmüştür. Bu kimliksel değişimde beraberinde ilk İslam tasavvurunun söylemleştirilmesini getirmiştir. Bu Germanik Hristiyan Avrupa'nın ilk İslam tasavvuru, İslam'ın bir din, bir kültür ve bir medeniyet olarak şiddetle red edilmesine ve onun sadece kılınç zoruyla durdurulması gerektiğine dayanan bir görüşe sahiptir. Başka bir deyişle, İslam sadece siyasi olarak değil aynı zamanda kültürel ve dini olarak da sıfır toplamı bir oyun halinde anlaşılmıştır. Avrupa kolektif kimliğinde İslam ile Hristiyanlığın bir arada yaşamasının imkansızlığı fikri yerleşmiştir. Dolayısıyla, İslam erken Ortaçağ Avrupası'nda kılınç zoruyla yok edilmesi gerekli, tamamen red edilen bir öteki haline gelmiştir. Bu çerçevede hakim söylemlerde, İslam ile mücadelenin dini bir görev olduğu savına destek verecek bir şekilde üretilmiştir. Bu söylem üretiminin altında yatan husus da Avrupa'nın İslam'ı Germanler gibi asimile edemeyeceği, hatta kendisinin İslam tarafından asimile edileceği korkusudur. Sonuç olarak Avrupa kolektif kimliğinde ve onun İslam tasavvurunda yaşanan değişimin birinci kritik bağlantı noktası olarak İslam fetihleri ve bu fetihlerinin öngörülemeyen etkileri kabul edilebilir.

Bu sıfır toplamı İslam tasavvurunun sonucu ise Haçlı Seferleri ve İspanya'nın yeniden ele geçirilmesi ile sonuçlanan Reconquista hareketidir. 11'inci Yüzyıldan itibaren yavaş yavaş 12'inci Yüzyıldan sonra da hızlı bir şekilde bahse konu İslam tasavvurunun değişimi göze çarpmaktadır. Avrupa gerek Haçlı Seferleri'nin etkili sonuç vermemesi gerekse sıfır toplamı İslam tasavvurunun bir sonucu olan İslam'ı kılınçla durdurma stratejisinin istenilen amaca ulaşmaktaki zorluğu nedeniyle İslam'a karşı farklı bir bakış açısına yönelmiştir. Bu yönelişin bir başka nedeni olarak da başta İspanya ve Sicilya'da dönemin Avrupası'na kıyasla çok ileri bir seviyede olan İslam kültür ve medeniyetinin, Avrupa toplumu üzerindeki etkisi gösterilebilir. Bu bağlamda Kilise ve Avrupa entelijansı da Hristiyanlığı daha iyi savunmak için düşmanını daha iyi tanıma adı altında onun kültür ve medeniyetini

anlamaya yönelmiştir. Bu yönelişin sonucunda da Avrupa’da yoğun bir Arapça-Latince çeviri hareketi başlamıştır. Bu çeviri hareketi hem Avrupa entelijansının İslam düşüncesine yönelik ilgisini ve hayranlığını arttırmış, hem de Avrupa kolektif kimliğindeki İslam tasavvurunun yeniden yorumlanmasını da beraberinde getirmiştir. Bu yeniden yorumlama neticesinde İslam, Avrupa’da bir din olarak şiddetle red edilen fakat bir kültür ve medeniyet olarak kabul edilen, hayranlık duyulan ve örnek alınan bir öteki haline getirilmiştir. Bu dini olarak tamamen red edilme konusu da dönemin Avrupası’nda kolektif kimliğinin kendisini Hristiyanlık temelli bir dini determinizme dayandırmasının bir sonucudur. Bilakis İslam’ın dinen şiddetle red edilmemesi, Avrupa’nın kolektif kimliğinin meşruiyetinin sarsılmasına, hatta tamamen yıkılmasına neden olabilirdi. Başka bir deyişle, Avrupa hala İslam’ın asimile edilemezliğine yönelik mevcut korkusunu korumaktadır. Fakat bu korkuya yönelik söylemin farklı bir şekilde yeniden üretilmesi söz konusudur. Bir yandan İslam’ın kendisi asimile edeceği korkusunu yenemeyen Avrupa, diğer yandan dönemin İslam uygarlığının nimetlerinden yararlanma ihtiyacı duymaktadır. Bu ikilem eski korku ve beklentilere dayanan söylemin yeni şartlar dahilinde yeniden yorumlanması ihtiyacını doğurmuştur. Bu değişimin kritik bağlantı noktası olarak da Arapça-Latince çeviri hareketini gösterebiliriz. Bu söylem değişimi Derrida’nın yukarıda bahsettiği “eski kumaş” metaforuna güzel bir örnektir. Bir yandan geçmişin korku ve beklentileri, diğer yandan zamanın şartlarının zorunluluk haline getirdiği anlamsal değişim mevcuttur. Bunların hepsinden de önemlisi mevcut kolektif kimliğin bu anlamsal değişimlerden etkilenen meşruiyetini koruma çabası göze çarpmaktadır. Bu çok yönlü dengenin sağlanması, ancak eski söylemin yeni kalıplarda anlamlandırılması ile gerçekleştirilebilirdi. Her iki söylemin de temelinde yatan öz aynıdır, yani İslam’ın asimile edilemez yapısı ve buna dayalı korku. Fakat her iki söylemin kitlesel anlamı biçimsel olarak değişmiştir. Birincisi topyekün bir reddi, ikicisi ise sadece bir din olarak reddi ifade eder. Birincisinde İslam her yönden red edilen sıfır toplamı bir öteki iken, ikicisinde İslam, bir din olarak sıfır toplamı ama bir medeniyet olarak meşru bir öteki haline gelir. Ama her iki söylemin de dokusunda kullanılan malzeme veya iplik aynıdır, yani İslam korkusudur. Zira söz konusu olan bu ipliklerle hangi kumaşın dokunacağı veya bu malzeme ile hangi söylemin üretileceği, akabinde de bu yeni söylemde ötekinin hangi unsurlarının meşru hangi unsurlarının gayri meşru kabul edileceğidir. Yukarıda da anlatıldığı gibi birinci söylemde bir din, bir kültür olarak topyekün bir gayri meşru İslam söz konusuyken, ikincisinde bir din olarak gayri meşru ama bir kültür ve medeniyet

olarak meşru bir İslam söz konusudur. İkinci söylemdeki İslam; mimarisiyle, diliyle, bilimiyle, düşüncesiyle, müziğiyle ve sanatıyla kısacası teolojik öğretisi dışında her şeyi ile ilişki kurulabilen, örnek alınabilen hatta taklit edilebilen bir ötekidir. Bu bağlamda Ortaçağ Avrupası'nda bu değişen İslam tasavvuruna göre anlam değişimine uğrayan iki farklı İslamofobiden bahsedebiliriz. Birincisi bir din, bir kültür ve medeniyet olarak bütüncül olarak tasavvur edilen ve korkulan İslam, ikicisi ise bir din ve bir medeniyet olarak ayrı ayrı tasavvur edilen ve bir din olarak korkulan İslam. Dolayısıyla yapı bozumcu bir tarzda ele alırsak her ne kadar ortak bir nedesele faktöre dayanan söylemlerle dile getirilse de mutlak bir İslam tasavvurundan söz edilemez. Aksine zamana ve mekana göre değişen imgelerden oluşan izafi bir İslam söz konusudur.

Ortaçağ Avrupası'ndaki değişen İslam tasavvurunun değişimin incelenmesinden sonra bu değişimin altında yatan bilgi-iktidar-ötekileştirme süreci üzerinde kısaca durulması yerinde olacaktır. Foucault yine birinci bölümde değinildiği gibi söylemler vasıtasıyla bilgi üreten çıkar gruplarının iktidara geldiğini, iktidara geldikten sonra da ürettikleri söylemlerle çatışan grupları ötekileştirerek sahip oldukları iktidarı sağlamlaştırmaya yöneldiğini savunur. Foucault'a göre bu sürecin başındaki söylemler vasıtasıyla bilgi üretimi, söylemin doğruluğu veya gerçekliğini ifade etmez. Zira söylemi üreten çıkar gruplarının amacı da topluma mutlak bir gerçeklik sunmaktan ziyade kendi çıkarlarına uygun, mutlak doğru veya gerçek olmasından bağımsız bir şekilde, kendi gerçekliklerini topluma kabul ettirmektir. Foucault'un bu tespiti Ortaçağ Avrupası'ndaki İslam tasavvurunun oluşum sürecini destekler niteliktedir. Yukarıdaki değinildiği gibi Ortaçağ Avrupası'nda başlıca iki çıkar grubu bulunmaktadır. Birincisi ruhani erki elinde bulunduran ve 10'uncu Yüzyıldan itibaren bu ruhani erki siyasi erkle doğru yaymaya çalışan Kilise, diğeri de siyasi erki elinde bulunduran ve Kilise'nin ruhani erkini de bu siyasi erkin otoritesine tabi hale getirerek bahse konu siyasi erki güçlendirmek isteyen İmparator ve aristokrasi. Bu iki erkin ortak noktası da her ikisinin de meşruiyetini Hristiyanlıktan almaya çalışmasıdır. Zira yine yukarıda değinildiği gibi kolektif kimliğinin Hristiyanlık temelli bir dini determinizme dayandığı Ortaçağ Avrupası'nda başka bir meşruiyet kaynağı bulmalarında söz konusu olamazdı. Bu bağlamda her iki kesimde iktidarını sağlamlaştırmak için İslam karşıtı söylemlere oldukça fazla başvurmaktan çekinmemiştir. Bu söylemler başlangıçta İslam'ın tamamen red ve inkar edilmesine dayanmaktaydı. Kilise ürettiği söylemlerle İslam'ın şehvet ve şiddet dini, Müslümanların da kılınçla durdurulması gerekli putperestler

olduğunu söylemleştirmiştir. Bu söylemlere İslam'ın kılıncı zoruyla dayatıldığı için İslam topraklarında kalan Hristiyanların kılıncı ve büyü aracılığıyla Müslümanlaştığı söylemi de eklemiştir. Kilise bu söylemleri üretirken, aslında yine yukarıda anlatıldığı gibi kendi otoritesi altında bütünleşmiş ve safları sıklaşmış bir Hristiyan Avrupa inşa etmeyi hedeflemiştir. Başka bir deyişle, Kilise ürettiği söylemlerin gerçekliğinden ziyade onların Avrupa toplumu üzerindeki etkisinin yaratacağı fırsatlar üzerine eğilmiştir. Kaldı ki bu söylemler Kilise'nin iktidarını ve meşruiyetini Avrupa toplumun gözünde azımsanmayacak şekilde arttırmıştır. Bu İslam karşıtı söylem üretimi Haçlı Seferlerin'de doruk noktasına ulaşmıştır. Dönemin Papası tarafından kutsal topraklarda Hristiyanların zorla Müslüman edildikleri, haç nedeniyle gelen Hristiyanların ibadet etmesinin engellendiği hatta zorla sünnet edildiği şeklindeki söylemler buna örnektir. Kaldı ki o dönemde başta kutsal topraklar olmak üzere bütün İslam idaresi altındaki Hristiyanların istisnalar dışında rahatça ibadet ettiği sadece Müslüman kaynaklarında değil Haçlı Seferleri sırasında Avrupalı kaynaklarda da belirtilmektedir. Zira daha önce belirtildiği gibi İslam Halifesinin sarayında dahi yüksek mevkilerde bürokrat olan Hristiyanlar mevcuttur. Fakat yukarıda değinildiği üzere söylem üretiminde amaç hakikati nakletmek değil aksine iktidara gelebilmek için çıkarlar doğrultusunda kendi gerçekliği yaratmaktır. Haçlı Seferleri Kilise ile siyasi erkin nüfuz mücadelesinin doruk noktası olmuştur. Bu dönemde her iki kesimde İslam karşıtlığı üzerinden Avrupa toplumundaki meşruiyetini güçlendirmek için yarışmıştır. Bu rekabet söylem üretiminin gerçekte İslam'ın ne olduğundan ziyade çıkar gruplarının kendi iktidarlarını sağlamlaştırmak amacıyla nasıl olması gerektiği üzerine yoğunlaşmasını da beraberinde getirmiştir. Bu söylemler çeviri hareketinin sonucunda tekrar bir revizyondan geçmiştir. Çünkü daha önce belirtildiği gibi dönemin İslam medeniyetinin nimetlerinden yararlanmak Avrupa için bir mecburiyet haline gelmiştir. Bu mecburiyet her iki çıkar grubunun da bu gerçekliğe uygun ama kendi meşruiyetlerini sarsmayacak yeni bir söylem üretmelerine neden olmuştur. Bu söylem de daha önce de belirtildiği gibi Hristiyanlığı daha iyi savunmak için düşmanın silahını daha iyi tanımak adı altında İslam medeniyetinin din dışı unsurlarına yönelik ilginin artmasına yol açmıştır. Önceleri tamamen red edilen düşman öteki olan İslam, kültürel olarak kabul edilen ama din olarak red edilen öteki olan İslam'a dönüşümüştür. Hatta Kilise, bu İslam kültürüne yönelik değişen söylemleri yine kendi çıkarı için kullanmıştır. Zira İslam'ın dilinin ve kültürünün öğrenilmesi artık sadece Hristiyanlığı korumak için değil aynı zamanda Müslümanları tebliğ yoluyla Hristiyanlığa döndürmek, dolayısıyla da

Kilise'nin nüfuzunu arttırmak için kullanılan bir yöntem olarak algılanmaya başlanmıştır. Siyasi erk de İslam tehditi üzerinden kendi nüfuzunu gerek Kilise gerekse toplum üzerinde arttırmak için kullanmaktan çekinmemiştir. Özellikle Haçlı Seferleri sırasında siyasi erkin başındakiler bu İslam karşıtlığına kendi otoritelerini arttırmak için sıklıkla başvurmuşlardır. Başka bir deyişle, Ortaçağ boyunca iktidar için rekabet halinde olan çıkar grupları zaman ve mekana göre değişen kendi imgesel İslamlarını ve İslamofobilerini yaratmış ve bu imgeleri çıkarları doğrultusunda kullanmıştır. Burada önemli olan husus İslam'ın nesne haline getirilişidir. Ortaçağ Avrupa toplumu bütünsel olarak İslam'ı bir özne olarak kendi kaynaklarından öğrenmek yerine, kolektif kimliği kontrol eden çıkar gruplarının ürettiği söylemlerden öğrenmiştir. Foucaultçu bir tarzda yorumlarsak aslında bir özne olan İslam, çıkar gruplarının çabaları ile ötekileştirilmiş bir nesne haline getirilmiştir.

2.2. 16-20'İNCİ YÜZYILLAR ARASINDA AVRUPA'DA İSLAM ALGISI VE İSLAM'IN ÖTEKİLEŞTİRİLME SÜRECİ

Bu alt bölümde 16'ıncı Yüzyıldan 1970'li yıllara kadar geçen süreç içerisinde Avrupa'daki İslam algısının ve İslam'ın ötekileştirme sürecinin değişimi analiz edilecektir. Bu minvalde öncelikli olarak anılan dönem içerisinde Avrupa'daki İslam algısının değişimi için bağımsız bir değişken kabul edilen Avrupa'nın kolektif kimlik ve anlayışının yaşadığı değişim mercek altına alınacak, akabinde de bu değişimin İslam algısı üzerindeki etkisi üzerinde durulacaktır. Bu çerçevede alt bölüm kendi içerisinde iki ayrı bölüm olarak ele alınacaktır.

2.2.1. 16-20'inci Yüzyıllar Arası Avrupa Kimliğinin ve Kolektif Anlayışının Değişimi

16'ıncı Yüzyıl Avrupa'nın kendisini tanımlamasında ve kimlik inşasında etkilerini günümüze kadar sürdüren önemli değişimlerin yaşandığı bir dönemi beraberinde getirmiştir. Bu dönemde nedenleri Ortaçağ'a kadar uzanan önemli siyasi, kültürel ve sosyal değişimler gerçekleşmeye başlamıştır. Modern Avrupa'nın oluşumunda hayati rol oynayan bu değişimler aynı zamanda insanlık tarihi açısından da adeta bir dönüm noktası olma özelliğini taşır. Bu bölümde amaç modern Avrupa'nın temelini atan bu değişimlerin, aynı zamanda İslam algısı alanında

bağımsız değişken rolü oynadıkları için kısaca üzerinde durulmasıdır. Bu bağlamda öncelikli olarak 16'ıncı Yüzyıldaki Rönesans ve Reform hareketinin üzerinde durulacak, bahse konu olguların nedenleri ve sonuçlarına değinilecektir. Akabinde Rönesans ve Reform hareketinin bir ürünü olarak da değerlendirilebilecek Aydınlanma Çağı ve sonuçları analiz edilmeye çalışılacaktır. Son olarak da Sanayi Devrimi ve kapitalist dünya ekonomisine geçiş üzerinde durulacak ve bütün bu değişimlerin sonucu ortaya çıkan modern Avrupa'nın kolektif kimlik ve anlayışı tanımlanmaya çalışılacaktır. Fakat şu hususun belirtilmesi önemlidir ki bu çalışmada yukarıda arz edilen tarihsel değişim süreçlerinin ayrıntılı bir analizinin yapılması amaçlanmamıştır. Zira böyle bir analiz zaten bu çalışmanın imkan ve kapasitesini aşar niteliktedir. Bilakis amaç sadece Avrupa'nın İslam algısının değişimine yol açan kolektif kimlik ve anlayış değişimlerinin konunun daha iyi anlaşılabilmesi için kısaca açıklanabilmesidir.

2.2.1.1. Rönesans ve Reform Hareketleri ve Sonuçları

Rönesans ve Reform hareketleri her ne kadar 16'ıncı Yüzyılda gerçek anlamda ortaya çıksa da bahse konu hareketlerin oluşum süreci 16'ıncı Yüzyılın çok daha öncesinde Avrupa'da vuku bulan gelişmelere dayanır. Reform tarihi konusunda önemli çalışmaları bulunan Carter Lindberg'e göre Rönesans ve Reform öncesinde özellikle Ortaçağ'ın son dönemleri olan 14. ve 15'inci Yüzyıllarda, Avrupa bir dizi kriz dönemine şahit olur. Bu dönem İngiltere ve Fransa arasındaki Yüzyıl Savaşları, Balkanlar'da ve Akdeniz'deki Türk ilerleyişi, tarımsal krizlere dayalı kitlesel kıtlıklar ve Avrupa nüfusuna çok ağır darbeler vuran veba gibi salgınlar Avrupa toplumunda ölümün ağır baskısına dayalı yoğun bir melankolinin yani karamsarlığın ortaya çıkmasına yol açmıştır. Bahse konu karamsarlık sadece sıradan halk kitlelerine değil aynı zamanda dönemin iktidar ve entelektüel elitlerine de yayılmıştır. Lindberg, bu kriz durumunun Reform ve Rönesans için gerekli toplumsal baskıyı motive ettiğini öne sürer.⁶⁷⁸ İnsanlık tarihindeki çöküşleri "manşerin beş atlısı olarak" tanımladığı kıtlık, salgın, göç, siyasi sistemin çöküşü ve iklim değişimlerinin bir sonucu olarak açıklayan Ian Morris'e göre bahse konu çöküşler orta vadede insan topluluklarının çaresizlik nedeniyle yeni bir atılım

⁶⁷⁸ Carter Lindberg, **Avrupa'da Reform Tarihi: Ortaçağ Avrupası'ndan Modern Avrupa'ya Reformların Tarihçesi**, çev. Özgür Umut Hofaşı, İnkilap Yayınevi, İstanbul, 2014, ss. 24-25.

yapması gibi yaratıcı ve ilerici sonuçlara da yol açmaktadır.⁶⁷⁹ Morris, Avrupa'da 16'ıncı Yüzyıldaki Rönesans ve Reform hareketinin de böyle bir çöküşün sonucunda ortaya çıktığını belirtir. Morris'e göre yaşanan ekonomik, siyasi ve sosyal alt üst oluşlar ve çöküşler Avrupa toplumuna bir çıkış yolu araması zorunluluğunu dayatmıştır.⁶⁸⁰ Rönesans alanında önemli çalışmaları bulunan tarihçi Pierre Chaunu ise bir hümanizm hareketi olarak tanımladığı Rönesans'ın Avrupa'nın 14-16'ıncı Yüzyıllar arasında yaşadığı "yıkıcı ve ölümcül güçlere karşı insanın tinsel rehabilitasyonunu amaçlayan bir canlılık reaksiyonu" olduğunu öne sürer.⁶⁸¹ Niall Ferguson'da Avrupa toplumunun 16'ıncı Yüzyılda yapmaya başladığı ve dünya hakimiyeti ile sonuçlanan atılımının altında yatan nedenin onun diğer uygarlıklarla özellikle de Doğu ile olan rekabetinde düşük yaşam standartlarının, ekonomik sıkıntılarının ve siyasi sıkıştırılmışlığının yarattığı dezavantajlar olduğunu öne sürer. Başka bir deyişle Ferguson'a göre Avrupa kendi içinde yaşadığı bir çöküş durumunun yarattığı çaresizlik nedeniyle böyle bir atılıma yönelmiştir.⁶⁸² Avrupa'nın 16'ıncı Yüzyılda yaşadığı değişimin nedenini onun yaşadığı kriz durumlarına bağlayan yazarların görüşleri yukarıda sunulanlarla sınırlı olmayıp, liste daha da uzatılabilir. Rönesans ve Reform'un altında yatan neden Avrupa'nın 16'ıncı Yüzyıl öncesi yaşadığı yoğun siyasi, ekonomik ve sosyal krizlerdir. Şimdi bu krizlerin nasıl vuku bulduğu ve ne gibi sonuçlar doğurduğu üzerinde durulmasının yerinde olacağı değerlendirilmektedir.

12. ve 13. Yüzyıllarda Avrupa'da artan gıda üretimi istikrarlı bir nüfus artışını da beraberinde getirmiştir. Fakat bu nüfusun ihtiyaç duyduğu tarımsal üretim 14'üncü Yüzyılda bütün Avrupa'yı sarsan kuraklık, düzensiz ve aşırı yağışlar ve iklimsel değişimler nedeniyle karşılanamamıştır. Kıtlik nedeniyle zor günler geçiren Avrupa toplumunu 14'üncü Yüzyılın ortalarında bir de önce tifo daha sonra da nüfusunun neredeyse üçte birini kaybettiği veba salgınları vurmuştur.⁶⁸³ Dönemin Avrupa kaynaklarında "kara ölüm"⁶⁸⁴ veya "büyük veba" olarak adlandırılan bu salgın Le Goff'a göre Avrupa'da kıtlık nedeniyle yaşanan bunalımı adeta bir felakete dönüştürür.⁶⁸⁵ Lindberg, açıklanamayan bir hızla ve insanların nereden geldiğini bilemediği bu veba salgının Avrupa toplumunda ölüm kavramının

⁶⁷⁹ Ian Morris, **Dünyaya Neden Batı Hükmediyor**, çev. Gül Çağalı Güven, Alfa Yayıncılık, İstanbul, 2014, s. 42.

⁶⁸⁰ Morris, ss. 501-560.

⁶⁸¹ Pierre Chaunu, **L'aventure de la Reform**, Editions Complexe, Paris, 2000, s. 96.

⁶⁸² Niall Ferguson, **Civilization: The Six Killer Apps of Western Power**, Penguin Books, Londra, 2012, ss. 19-44.

⁶⁸³ J.M.Roberts, ss. 520-521.

⁶⁸⁴ Morris, s. 504.

⁶⁸⁵ Le Goff, Ortaçağ Batı Uygarlığı, s. 114.

“sıradanlaşmasına” yol açan ağır bir karamsarlığı ortaya çıkardığını belirtir.⁶⁸⁶ Veba salgını yer yer şiddetini azaltsa da varlığını 16’ıncı Yüzyılın ortalarına kadar ciddi olarak hissettirmiştir. Ayrıca 15’inci Yüzyılın sonunda Avrupa’yı veba’nın yanında geniş çaplı bir frengi salgını da vurmaya başlamıştır.⁶⁸⁷ Dönemin Avrupa toplumunu sarsan diğer bir sorunda İngiltere ile Fransa arasında bitmek bilmeyen ve çok fazla maddiyat ve insan kaybına neden olan 1337-1453 yılları arasında vuku bulan Yüzyıl Savaşlarıdır. Feodal ve hanedana ait nedenlerle çıkan bu savaşlar zinciri Batı Avrupa’yı enkaza çevirmiş ve tarıma dayalı ekonomik sistemi de alt üst etmiştir.⁶⁸⁸ Bütün bu sorunların bir ürünü olarak 14’üncü Yüzyılda Avrupa’da çok ciddi bir ekonomik kriz ortaya çıkar. Doğu ticareti denetiminin Türklerin eline geçmesi ve yukarıda bahsedilen bir dizi felaketin iç üretimi düşürmesi hem enflasyonu arttırmış hem de önemli bir para ve değerli maden sıkıntısını beraberinde getirmiştir.⁶⁸⁹ Bu dönemin karamsar Avrupa toplumu ise başta veba olmak üzere başlarına gelen bütün felaketleri önceleri Tanrı’nın işledikleri günahlar için insanlara verdiği bir ceza olarak görmüş, hatta her kriz anında olduğu gibi bu dönemde de öteki olarak bir günah keçisi aranmış ve veba Yahudilerin bir komplosu olarak algılanmıştır. Bu dönemde bütün Avrupa’da vebaya neden oldukları gerekçesi ile çok sayıda Yahudi katledilmiştir.⁶⁹⁰ Bu hızlı ve ani ölümler Kilise’nin anılan dönemde “araf” kavramına yönelmesine neden olur. Araf, dünya ile ahiret arasında bir yerdir ve Kilise’ye göre burada da inanların günahlarının bağışlanması için çabalaması gerekmektedir.⁶⁹¹ Bu çabada Kilise’de para karşılığı kudas ayini yaptırma veya endüljans satın alma şeklinde tanımlanmıştır. Bahse konu araf kavramı Kilise’nin kudas ayinleri ve endüljans satışı vasıtasıyla oldukça kazanç sağlamasına yol açmıştır.⁶⁹² Zira anılan dönemde endüljans satışları günahlar için yapılan ödemeyi maddi varlıkla eşzamanlı arttıran bir sistem şeklini almıştır. Lindberg’e göre kudas ayini ve endüljans satışları Ortaçağ’ın sonu itibari ile Kilise’nin toplumsal kontrolü ve şahsi gelirini arttırmak için bir istismar aracı haline gelmiştir.⁶⁹³ Ayrıca yukarıda bahsedilen krizlere bir toplumsal tepki olarak tanımlanabilecek İngiltere’deki John Wyclif ve Bohemya’daki John Hus hareketlerini halktan gelen bir değişim talebi gibi rasyonel bir anlayışla anlamak yerine onları tamamen inkar eden ve hizipçi ilan eden

⁶⁸⁶ Lindberg, s. 28.

⁶⁸⁷ Lindberg, ss. 26-27.

⁶⁸⁸ Le Goff, Ortaçağ Batı Uygarlığı, s. 115; Lindberg, s. 33.

⁶⁸⁹ Le Goff, Ortaçağ Batı Uygarlığı, ss.114-115.

⁶⁹⁰ Lindberg, s. 30.

⁶⁹¹ “Katolik Kilisesi Din ve Ahlak İlkeleri”, Katolik Kilisesi Kateşizmi, **Hristiyan Forumu**, <http://www.hristiyan.net/katolikkilisesidinveahlakilkeleri.html> (04.12.2017)

⁶⁹² Lindberg, s. 32.

⁶⁹³ Lindberg, s. 72.

Kilise'nin sert tavrı zaten güvenilirliğini kaybetmeye başlayan Katolik Kilise'sinin daha da tepki çekmesine yol açmıştır.⁶⁹⁴ Anılan dönemde tarımsal ekonominin çöküşü ve veba salgının yarattığı nüfus azalması Avrupa toplumunda kırsal nüfusun şehirlerde toplanmaya başlamasına da yol açmıştır. Şehirleşmenin artması hem feodal toplumsal sistemi zayıflatmış hem de iş bölümünün kompleks bir hal aldığı para ekonomisinin oluşmasına neden olmuştur. Geleneksel ahlak ise anılan dönemin şehirlere, paraya, kompleks iş bölümüne dayalı yeni ekonomik sisteminin ihtiyaçlarını karşılayacak durumda değildi. Kaldı ki bireysel inisiyatifin ön plana çıktığı yeni ticaret toplumunda Kilise hala tüccar sınıfına karşı önyargılı bir tutum almakta ve bireyselliği yermekteydi. Fakat Kilise yeri geldiğinde bu yeni ekonomik sistemden yararlanmasını da bilmiştir. Avrupa'nın erken tüccar toplumlarında faiz şartıyla borç almak ve borçlu ticari sermayeyi alıp, kar peşinde koşmak ekonomik çarkın olmazsa olmazıdır. Bu bağlamda faizi yasak kabul eden Kilise'de bu yeni durumdan yararlanmak için Araf kavramına yeniden başvurmuştur. Eğer faiz işine bulaşan kişi Kilise'den endüljans alırsa, Arafta bulunduğu süre azaltılacak ve ölüm sonrası faiz nedeniyle sahip olduğu günahlar silinecektir. Böylece Kilise'de kar çarkından payına düşeni alacaktır.⁶⁹⁵ Başka bir deyişle, Kilise insanların yaşadığı derin ekonomik, sosyal, siyasi ve fiziki tehditlerle başa çıkmak yerine onlardan fayda sağlama peşine düşmüştür. Bunun sonucu da güvenilirliğini oldukça kaybetmiştir.

Lindberg, yukarıda değinilen gelişmelerin sonucu olarak Geç Ortaçağ'da Avrupa toplumunun bir değerler krizine şahit olduğunu öne sürer. Lindberg'e göre bu değerler krizine neden olan şey yukarıda belirtilen ekonomik, siyasi ve feodal krizlerle birlikte onlara katalizör olarak değerlendirilebilecek güvenlik krizidir. Ortaçağ toplumuna kimliğini veren ve onun güvenlik sembolü olan "Corpus Christinum" un başı olan Kilise, topluma vaad ettiği güvenliği sağlayamamış, çoğu yukarıda belirtilen kriz anlarında yetersiz kalmış hatta çıkar peşinde koşmuştur. Bu bağlamda, Avrupa toplumunun güvenlik sembolü olarak gördüğü ve kolektif kimliğini dayandırdığı Kilise'ye karşı itimatı sarsılmıştır. Graus'un tabiri ile bu dönem "Ortaçağ'da Kilise'nin insanlara sunduğu güvenlik güvencesinin artık işlevini yitirmeye başlamasına şahit olmaktaydı". Bu sarsılma Avrupa toplumunda hizipleşmenin, antiklerikalizmin ve Kilise'nin dayattığı kolektif kimliğe başkaldırının yayılmasına yol açmıştır.⁶⁹⁶ Başka bir deyişle bu güvenlik krizi, Avrupa'nın dini determinizime dayalı kolektif kimliğinin ve intersubjektif anlayışının yıkılmasına

⁶⁹⁴ Lindberg, ss.45-46.

⁶⁹⁵ Lindberg, ss.39-40.

⁶⁹⁶ Lindberg, s. 42.

giden sürecin temelini atmıştır. Kısacası 16'ncı Yüzyıl Avrupa'sı eski anlayış ve tutumları yerle bir edecek yeterli potansiyel gerilime ulaşmış durumdadır. Bu gerilim enerjisini insanlık tarihini kökten değiştirecek devrimsel bir hareketler zincirinin başlangıcı olan Rönesans ve Reform hareketleri ile boşaltacaktır.

Russ, 16'ncı Yüzyıldan itibaren Avrupa'nın ve onun Hristiyanlığa dayalı toplumsal kimliğinin daha önce yaşamadığı, yukarıda da değinilen, bir sarsıntıya şahit olduğunu belirtir. Russ'a göre Rönesans ve bilimsel devrimler, Avrupa'da insanın doğaya tahakküm kurmasını hedefleyen ve onu evrenin merkezine yerleştiren yepyeni bir anlayışın doğmasına yol açmıştır.⁶⁹⁷ Rönesans, Avrupa'da ilk olarak 15'inci Yüzyılda Floransa'da ortaya çıkmaya başlar. 1434 yılında Floransa'nın yönetimini ele geçiren Cosimo de Medicis burada bilim ve sanatın koruyuculuğu rolünü üstlenir. Bu dönemde Floransa'da Brunelleschi, Donatello ve Fra Angelico gibi önemli sanatçılar yetişir. Medicis, İmparator Justinien tarafından kapatılan Platon Akademisi'ni yaklaşık 900 yıl sonra Floransa'da yeniden açar. Bu bağlamda Floransa'da Antik Çağ'a karşı büyük bir ilgi ve merak yeşermeye başlar. Bu gelişmeler sadece Floransa ile sınırlı kalmaz, Torino, Venedik ve Cenova gibi İtalyan şehirleri de hızla Rönesans hareketine dahil olur. İlerleyen dönemlerde ise bütün Avrupa'ya yayılmaya başlar.⁶⁹⁸ Kronolojik gelişim sürecinin ardından bu sürecin asıl önemli olan kısmı Avrupa'nın toplumsal hayatında bıraktığı izlerdir. Genel olarak yukarıda da belirtildiği gibi 15'inci ve 16'ncı Yüzyıllarda Avrupa'da ortaya çıkan bilimsel ve sanatsal yenilenme hareketini ifade eden Rönesans aslında terim olarak pozitivist tarih anlayışının bir gereksimi sonucu 19'uncu Yüzyılda kullanılmaya başlanmıştır.⁶⁹⁹ Russ, Rönesans döneminin Ortaçağ'dan kesin ve tam bir kopuşu simgelemekten ziyade Avrupa'da 13'üncü Yüzyıldan beri gelişen hümanizm kavramının bir olgunlaşma aşamasını temsil ettiğini belirtir.⁷⁰⁰ Russ'a göre bu yenilenme hareketinin temelinde Avrupa'da düşünce akımlarının hızla yayılması vardır. Düşünce akımlarının hızla yayılması ise matbaanın ve kitap basım tekniklerinin geliştirilmesi ile direkt bağlantılıdır. Kaldı ki Gutenberg'in tipografi tekniğini ve metal harfleri kullandığı ilk basım çalışmasından sonraki yüzyıl içerisinde Avrupa'ya yayılan matbaalarda basılan kitap sayısı 150-200 milyon adet civarına ulaşır.⁷⁰¹ Basım tekniğinin gelişiminin yanında 15'inci Yüzyılın sonunda yapılan coğrafi keşifler de Avrupa düşüncesinin oluşumunda hayati öneme sahiptir.

⁶⁹⁷ Russ, ss. 100-101.

⁶⁹⁸ Russ, ss. 118-119.

⁶⁹⁹ Russ, ss. 120-121.

⁷⁰⁰ Russ, s. 101.

⁷⁰¹ Russ, ss. 102-103.

Çünkü coğrafi keşifler hem Batlamyus modeline dayalı dünya merkezli evren tasavvurunun sorgulanmasına yol açarak bilimsel eleştirinin önünü açmış, hem de dünyanın farklı bölgelerinde yalıtılmış bir şekilde yaşayan toplumların düşünce sistemlerinin üzerinde rasyonel ve evrensel kabul edilen Avrupa düşünce sisteminin hegemonya kurması için gerekli şartları sağlamıştır.⁷⁰² Fakat bu gelişmelerin öncesinde Cusalı Nicolas, Nicolas Kopernik ve Giordano Bruno gibi bazı önemli düşünürlerin düşünceleri de yukarıda arz edilen sonuçların alınmasında önemli rol oynamıştır. 15'inci Yüzyılda Cusalı Nicolas evrenin merkezinin dünya olmadığını öne sürmüştür. Cusalı Nicolas ayrıca Efesli Heraklitos'un değişim hakkındaki görüşlerini benimseyerek, gerçekliğin sabit ve durağan değil aksine dinamik yapıya sahip olduğunu savunmuştur.⁷⁰³ Benzer dinamik gerçeklik kavramı Bruno tarafından da desteklenmiştir. Russ'a göre bahse konu dinamik gerçeklik anlayışının ortaya çıkması Avrupa düşüncesinin Aydınlanmaya doğru ilerleyişinde bir dönüm noktasıdır.⁷⁰⁴ Avrupa düşüncesinin gelişiminde başka önemli nokta da Kopernik tarafından yapılan keşiftir. Kopernik, Batlamyus'un yer merkezli evren anlayışını yıkarak, dünyanın evrenin merkezi olarak algılayan Ortaçağ görüşünü çürütür.⁷⁰⁵ Kopernik'in bu savı, Avrupa entelijyansında bir şaşkınlık yaratır ve başta Kilise doktrinleri olmak üzere o zamana kadar doğru kabul edilen her şeye şüphe ile bakılmasına yol açar. Kaldı ki Kilise, Kopernik'in savların yarattığı bu tehlikeyi geç de olsa fark etmiş ve onun düşüncelerinin öğretilmesini ve yayınlanmasını 1616 yılında yasaklamıştır.⁷⁰⁶ Kopernik'in evren tasavvurunu inceleyen Bruno ise onun evren sisteminin yardımıyla evrenin sonsuz bir yapıya sahip olduğunu ileri sürmüştür.⁷⁰⁷ Bruno'ya göre evren içinde sonsuz sayıda dünya barındıran, sürekli değişim ve devinim halinde olan sonsuz büyüklükte bir uzamdır. Bruno, Tanrı'yı da bu sonsuz evrene aşkın değil içkin olarak tanımlayarak⁷⁰⁸ bir nevi panteizmi savunur. Diğer bir önemli nokta da Kilise tarafından sadece Tanrı'ya atfedilen sonsuzluk özelliğinin, Bruno tarafından doğaya atfedilmesidir. Bu sonsuz ve dinamik evren tasavvuru, Ortaçağ Avrupa'sında Kilise tarafından savunulan durağan ve yer merkezli evren tasavvuruna ve doğaya aşkın nitelikteki bir Tanrı anlayışına ciddi bir meydan okumadır. Bilakis Bruno bu düşünceleri nedeniyle 1600 yılında engizisyon

⁷⁰² Russ, s.104.

⁷⁰³ Thilly, ss. 5-7.

⁷⁰⁴ Russ, s.104.

⁷⁰⁵ Michael H. Hart, **Dünya Tarihine Yön Veren En Etkin 100**, çev. Nurşah Üstüntaş, Neden Kitap Yayınları, İstanbul, 2009, ss. 110-113.

⁷⁰⁶ Hart, s. 114.

⁷⁰⁷ Russ, ss. 105-107.

⁷⁰⁸ Alexander Koyre, **Du Monde Clos a l'Univers Infini**, Tel-Gallimard, Paris, 1999, s. 64.

tarafından yakılarak öldürülmüştür.⁷⁰⁹ Cusalı Nicolas, Kopernik ve Bruno tarafından yıkılan Ortaçağ'ın Aristocu ve Batlamyusçu evren tasavvurunun yerini sonsuz, dinamik ve uzamsal bir yapıya sahip yeni bir evren tasavvuru almaya başlar. Bu değişim aynı zamanda sanattan bilime çok geniş bir spektrumda nitelikten ziyade uzama önem veren bir bakış açısının gelişmesine yol açar. Bu uzama dayalı bakış açısı ise doğanın algılanmasında niteliksel verilerden ziyade matematiksel ve geometrik verilerin ön plana çıkmasına neden olur. Galileo, doğa olaylarını ağırlıkla bağlantılı bir matematiksel bakış açısı ile açıklamaya çalışarak bu değişimin ilk uygulamalarını ortaya çıkarır.⁷¹⁰ Bu değişim doğanın gizemli ve metafiziksel olgular aracılığıyla anlaşılmasına yönelik Ortaçağ düşüncesinin yavaş yavaş toplumsal bilinç alanında irrasyonelleştirilmesinin başlangıcı olarak da görülebilir.

Rönesans'ın yukarıda değinilen evrenin tasavvuru hakkındaki epistemolojik değişimden beslenerek güçlenen diğer önemli bir sonucu da hümanizmin göz kamaştırıcı bir şekilde Avrupa düşüncesinin merkezine yerleşmesidir.⁷¹¹ Fakat Russ'a göre Rönesans dönemindeki hümanizm anlayışı, 18'inci Yüzyılda gelişmeye başlayan günümüzün hümanizm anlayışından farklı bir yapıya sahipti. Russ, Rönesans hümanizminin siyasi ve felsefi bir tarzdan ziyade edebi ve sanatsal bir tarza sahip olduğunu belirtir. Bu tarz başta Antik Yunan olmak üzere geçmiş uygarlıkların bütün eserlerini ilahi değil insani ürünler olarak ele almaya çalışmaktaydı.⁷¹² Chaunu ise 15'inci Yüzyılda İtalya'da ortaya çıkarak bütün Avrupa'ya yayılan Rönesans düşüncesi ve hümanizminin, bir yüzyıl boyunca veba salgınları ve kıtlığın yaratmış olduğu ölüm korkusuna ve ölüme karşı duyduğu tiksintiye karşı Avrupa insanının vermiş olduğu toplumsal bir tepki olarak görür. Bu tepki yeniden doğma, hayata yeniden başlama ve insanın yaşama kesin dönüşüne dayalı büyük bir istenç yaratır. Chaunu'ya göre Rönesans'ın altında yatan itici güç işte bu ölüme karşı duyulan tiksinti ve yaşama karşı duyulan güçlü istençtir.⁷¹³ Bu bağlamda dönemin Avrupa'sında insanın ve doğanın varlığını yücelten Antik Yunan kültür ve sanatına yönelik yoğun bir ilgi başlar. Dönemin yazar, sanatçı ve düşünürleri Antik Çağı yeniden diriltmek ve insanı evrenin merkezine yerleştirmek için yoğun bir çalışma içerisine girerler.⁷¹⁴ Bu çaba içerisinde Erasmus önemli bir şahsiyettir. Erasmus bir yandan Yunan ve Roma hümanizmine yönelirken diğer

⁷⁰⁹ Thilly, ss. 16-17; Russ, ss. 107-108.

⁷¹⁰ Thilly, ss. 12-15; Russ, ss. 108-109.

⁷¹¹ Thilly, ss. 3-4.

⁷¹² Russ, s. 114.

⁷¹³ Chaunu, s. 96.

⁷¹⁴ Russ, s. 115.

yandan bu yönelişini İncil kaynaklı Hristiyan hümanizmine atıflarda bulunarak zenginleştirir. Erasmus, yaratıcı tarafından yaratılana verilen özgürlüğün yüceltilmesi gerektiğini savunarak, insanın sahip olduğu değerin kutsanmasına dayalı bir dini hümanizm geliştirir. Bu bakış açısı insanın yaratılışına yönelik karamsar Ortaçağ anlayışı ile tam bir tezat oluşturmaktadır. Zira Rönesans anlayışı yukarıda da belirtildiği gibi insanın yaratılışına ve onun yaşamına karşı iyimser bir bakış açısının yeşermesini destekler.⁷¹⁵ Rönesans hümanizmi Avrupa’da özgür bir sitede yani şehir devleti içinde yaşayan özgür insanlar kavramının da başat siyasi arzu haline gelmesine de yol açar.⁷¹⁶

Rönesans hümanizmin Avrupa anlayışında “akıl” kavramının değişmesinde de önemli etkisi vardır. Rönesans hümanizmi Tanrı ve dünya karşısında özgür ve muzaffer bir akıl anlayışının yayılmasına ön ayak olur. Bu anlayış aynı zamanda Antik Yunan’ın pagan doğa algısını da sahiplenir.⁷¹⁷ Russ, Rönesans hümanistlerinin insan akli ile Yahudi-Hristiyan anlayışı arasındaki mücadele esnasında, kendi düşünce sistemlerinde Erasmus örneğinde olduğu gibi önce tepki çekmemek için Hristiyanlığa özgü temalar eklemlediklerini, sonra ise belli güncellemeler yaparak bu temaların anlamlarını hümanist bakış açısını güçlendirecek şekilde dönüştürdüklerini ileri sürer.⁷¹⁸ Zira Hristiyanlığa dayanan bir kolektif bilincin henüz tam olarak etkisini yitirmediği bir Avrupa’da hümanistlerin başlangıçta Hristiyanlık düşüncesi ile çatışması, Bruno ve Gallieo örneklerinde de görüldüğü gibi çok ciddi suçlamalarla karşılaşmalarına neden olabilirdi. İnsan aklına ve doğaya duyulan bu ilgi, Rönesans hümanizminin yukarıda da değinildiği gibi bilimsel gelişim sürecini de açmasına yol açmıştır. Rönesans hümanizmi, insanı evrenin merkezine yerleştirerek onun etrafını çevreleyen doğayı metafiziksel öğretilerden soyutlanmış olarak gözlem ve akıl yoluyla anlayabileceği bir anlayışı hediye etmiştir.⁷¹⁹ Dönemin düşünürlerinden Francis Bacon bu anlayışın ilk savunucularından birisidir. Bacon, soyut akılcılıkla yani “ratio” ile ampirik gözleme dayalı deneyimlerin birleşmesine ve sentezine dayanan bir method ortaya atarak modern bilimin epistemolojik temellerini ortaya çıkarmıştır. Bu temel de Rönesans hümanizminin yücelttiği insan akli ve dinamik doğa anlayışının bir sonucu olarak kabul edilebilir.⁷²⁰ Yine aynı dönemde Fransız düşünür Etienne Dolet ‘in “nedenler ve sonuçlar birbirini izler ve nedenlerin

⁷¹⁵ Russ, s. 116.

⁷¹⁶ Russ, s. 116.

⁷¹⁷ Russ, s. 119.

⁷¹⁸ Russ, s. 120.

⁷¹⁹ Russ, s. 121.

⁷²⁰ Thilly ss. 39-49.

başka nedenlerle kurduğu zincirleme yapı bütün şeylerin kaynağıdır” şeklindeki savı bu dönemde doğanın gözlemlenebilir ve akıl yoluyla anlaşılabilir bir düzene sahip olduğu düşüncesinin yerleşmeye başladığının güzel bir örneğidir.⁷²¹ Russ, Rönesans hümanizminin Avrupa’nın insan düşüncesi üzerinde yapılan bir rehabilitasyona dayandığını ileri sürer. Bu rehabilitasyon, Ortaçağ’ın güçsüz, karamsar, günahkar ve zayıf insan tasavvurundan Rönesans’ın akli ve gözlemleri ile dünyayı anlayabilen, iyimser, yüceltilmiş ve evrenin merkezinde olan insan tasavvuruna bir yöneliş şeklinde vuku bulur.⁷²² Rönesans hümanizmi, Machiavelli ile birlikte Avrupa’da var olan politika anlayışını da değiştirir.⁷²³ Antik Yunan’da politika kozmosun doğal düzenine dayalı bir bütünsel yapı içerisinde değerlendirilirken, Hristiyanlığın hakim olduğu Ortaçağ Avrupa’sında Tanrı otoritesi ve vahiye dayalı bir teolojik yapı içerisinde değerlendirilmekteydi. Rönesans hümanizmi ise politikayı insan temelli bir yapıya indirger. Rönesans hümanizmine göre politika kendi özerkliği içerisinde insan eylemlerinin bir ürünü olarak değerlendirilir. Başka bir deyişle çıkarlara dayanan bir akılcılaştırılmaya tabi tutulur.⁷²⁴ Rönesans hümanizmi sonucunda ortaya çıkmaya başlayan insan aklının rasyonel tercihler yapacağına yönelik güven, aşağıda değinilecek Reform hareketi ile desteklenen bireyselleşmenin yardımıyla Avrupa’da doğal oluşum veya dinsel otoriteden ziyade bilinçli insan tercih ve eylemlerine dayandıran politik anlayışın yerleşmesine yol açmıştır. Bu anlayış aşağıda da anlatılacağı gibi Avrupa’da kurumsallaşmış bürokrasilere dayalı merkezileşmiş monarşik devletlerin oluşmasına neden olmuştur.⁷²⁵ Bu dönüşüm Avrupa’da feodal yapıdan ulus devlete geçiş sürecinde dönüm noktası olarak değerlendirilebilir. Zira feodalitenin hakim olduğu Ortaçağ’da yasalar büyük oranda evrensel nitelikteki Roma hukuna değil bölgesel uygulamalara dayalıydı. Merkezileşmiş modern devlette ise yasalar, Roma hukukunda olduğu gibi, hükümdarın bütün tebaasına eşit olarak uygulanmaya başlanmıştır. Bu değişim merkezi bir hükümdarın otoritesi altında, ortak yasa ve yükümlülöklere tabi toplumsal grupların oluşmasına yol açmıştır. Bu toplumsal gruplar da zaman içerisinde daha da homojenleşerek ortak bir kimliğe yani ulusa doğru evrimleşmişlerdir.⁷²⁶ Rönesans döneminde gelişmeye başlayan modern devlet anlayışının en temel teorisyenlerinden biri de yukarıda da değinildiği gibi Machiavelli

⁷²¹ Russ, s. 122.

⁷²² Russ, s. 124.

⁷²³ Thilly ss. 20-23.

⁷²⁴ Jacob Burckhardt, **The Civilization of the Renaissance in Italy**, Penguin Books, Londra, 2011, ss. 45-58; Russ, s. 125.

⁷²⁵ Burckhardt, ss. 72-73.

⁷²⁶ Russ, s. 126.

dir. Machiavelli, ahlakçı bir tutum sergilemeyen objektif rasyonel ve modern siyaset biliminin temelini atar.⁷²⁷ “Hükümdar” adlı eserinde hükümdarın birleştirici rolünü vurgulayan Machiavelli, onun karar verme aşamasında ahlaki kaygılardan ziyade rasyonel kaideleri dikkate alması gerektiğini savunarak politikaya devrim niteliğinde bir etki bırakır.⁷²⁸ Rönesans hümanizmi politikada olduğu gibi sanatı da insan kavramı üzerinde yoğunlaştırmıştır. Rönesans sanatı, dini ezgilerin hakim olduğu Ortaçağ sanatının aksine her şeyin ölçüsünü oluşturduğunu kabul ettiği insanın değerlendirilmesi ve keşfedilmesi üzerine eğilir.⁷²⁹ Rönesans sanatçısı Leon Battista Alberti’nin belirttiği gibi insan ve onun sahip olduğu nitelikler sanatta her zaman ön planda olmalıdır. Bu anlayış insanı ve onun niteliklerini küçümseyen bin yıllık Ortaçağ bakış açısından bir kopmadır.⁷³⁰ Bu bağlamda Rönesans sanatı insanı, doğayı ve onların niteliklerini vurgulamayı ve keşfetmeyi hedefler. Bilakis sanat artık dini bakış açısının hizmetinden koparak, insanın varlığına ve onun doğa ile olan ilişkisine yönelmeye başlamıştır. Bu yöneliş sanat eserlerinde bireysel insan portrelerinin bütün ayrıntıları ile işlenmesini beraberinde getirmiştir. İnsana yönelik bu ilgi artışı aynı zamanda Ortaçağ’da önemsenmeyen güzeli arama kavramının da sanata yerleşmesine yol açmıştır.⁷³¹ Kısacası Rönesans, insana ve onun niteliklerine verdiği önemle Aydınlanma düşüncesine giden yolda önemli bir katkı sağlamıştır. Rönesans hakkında genel anlamda bilgi verildikten sonra 16’ıncı Yüzyıl diğer önemli olayı olan Reform hareketinin üzerinde durulmasının yerinde olacağı kanaatindeyim.

Lindberg, tıpkı Rönesans gibi Reform hareketinin de yeni bir anlayış yaratmaktan ziyade 13-15’inci Yüzyıllarda Avrupalı hümanistlerce temeli atılan bir yöneme yani hayranlık duyulan geçmişe dönüşü hedeflediğini belirtir. Zira Lindberg’e göre Rönesans düşüncesinin sloganı olan “ad fontes” yani “kaynaklara geri dönüş” terimi Reform hareketi için de geçerlidir.⁷³² Reform hareketinin temelinde “eski daha iyidir” mantığı yatar.⁷³³ Luthercilere göre ilk Kilise sadece Tanrı’nın inayeti vasıtasıyla kurtuluşa erilebileceğini savunan saf ve temiz bir yapıya sahipti. Lutherciler, Kilise’nin bu saf halini farklı kaynaklara göre 300-400 yılları arasında değişen bir sürece kadar koruduğunu, fakat Papalığın yavaş yavaş kurumsallaşması

⁷²⁷ Burckhardt, s. 84.

⁷²⁸ Niccolo Machiavelli, **Hükümdar**, çev. Kemal Karabulut, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1998, ss. 192-198.

⁷²⁹ Geraldine A. Johnson, **Rönesans Sanatı**, çev. Fisun Demir, Dost Yayınları, İstanbul, 2014, ss. 22-25.

⁷³⁰ Russ, ss. 130-131.

⁷³¹ Johnson, ss. 35-48; Russ, s. 131.

⁷³² Lindberg, s. 6.

⁷³³ Lindberg, s. 7.

sonucunda gerek saflığın gerekse Kilise'ye olan inancının azaldığını, hatta büyük oranda kaybolduğunu savunur.⁷³⁴ Bu bağlamda Protestan Kilise tarihçileri Kilise tarihini üç dönem altında incelerler. Birincisi yaklaşık 400 yılına kadar süren ve saflığına hayran olunan doğuş zamanı veya Antik Dönem, ikincisi 16'ncı Yüzyılın başına kadar süren ve Katolik Kilisesi ile özdeşleştirilen çöküş dönemi, sonuncusu da 16'ncı Yüzyıldan bu yana hakikatin yeniden Antik Dönemin örnek alınarak inşa edildiği yeni dönemdir. Bu dönemler Antik Çağ, Ortaçağ ve modern dönemler olarak da tanımlanır.⁷³⁵ Reform destekçileri en mükemmel dönem, özgürlük ruhu, yaşayan inanç ve kutsal yaşamla dolu kabul ettikleri Antik Çağ Kilisesi'ne dönüşü savunmaktaydılar. Onlara göre bu ilk Kilise, İmparator Kostantin'in Kilise'yi Roma iktidarına ve zenginliğine dahil etmesi ile bozulmaya başlamış ve dünyaevi isteklerin peşinden koşan bir ruhban sınıfı nedeniyle kendi çöküşünü hazırlamıştır.⁷³⁶ Bu geçmişe hayranlık ve geçmişe yeniden güncel inşa etme çabası Reform hareketi ile Rönesans hareketinin amaçsal olarak benzerliğidir. Rönesans, Antik Çağ'ın sanat, kültür ve uygarlığına bir özlemi ifade ederken, Reform hareketi de Antik Çağ Kilisesi'ne duyulan bir özlemi ifade etmektedir. Bu bağlamda her iki hareket de farklı alanlarda geçmişten ilham alan bir yenilenmeyi hedeflemektedir. Lindberg, 16'ncı Yüzyıldaki bu dini yenilenmenin dönemin Protestan ve Katolik tarihçilerince farklı şekillerde kavramlaştırıldığına da dikkat çeker. Protestan tarihçiler bu döneme "Reform Çağı" adı verirken, Katolik tarihçiler "dini hizipçilik dönemi" adını verir. Zira, Reform sözcüğünün "Hristiyanlığın kötü biçimin yerine iyi bir biçimin geleceğine" dayanan anlamı Katolik tarihçiler açısından bahse konu sözcükten tarih yazımında uzak durulması anlamına gelmekteydi.⁷³⁷ Hristiyan inancında İncil'in tek başına kutsal normu oluşturduğunu ve İncil'e dayanmayan bütün teolojik doğmaların geçersiz olduğunu öne süren Luther, bu görüşüyle Ortaçağ'dan beri Avrupa'nın siyasi, ekonomik, dini ve sosyal alanlarında oldukça yüksek bir nüfuz sahibi olan Katolik din adamlarına meydan okumaktaydı. Bu meydan okuma sadece din adamlarına değil aynı zamanda Katolik Kilise'si tarafından biçimlendirilen dönemin Avrupası'nın yerleşik toplumsal yapısına ve kolektif kimliğine de karşı bir başkaldırıyı kapsayan devrimci bir harekettir. Çünkü mevcut dini kurumsallaşmaya meydan okuma, bu kurumsallaşmanın etkisindeki tüm toplumsal düzene de bir başkaldırıyı beraberinde getirir. Bu bağlamda, Ozment, İtalyan Rönesansı ile birlikte

⁷³⁴ Johson, s.22.

⁷³⁵ Lindberg, ss. 6-7.

⁷³⁶ Lindberg, s. 7.

⁷³⁷ Lindberg, ss. 10-11.

Alman Reformu'nu modern dünyayı oluşturan iki büyük devrim olarak görür.⁷³⁸ Lindberg de benzer şekilde ortaya çıkardığı sosyal, siyasi, dini ve ekonomik sonuçlar nedeniyle Luther'in Reform hareketini, Amerika Kıtası'nın keşfi ile birlikte erken modern tarihin iki önemli olayı olarak görür.⁷³⁹

Yukarıdaki bölümlerde değinildiği üzere "Kostantin Bağışı", "Pepin Bağışı" ve "Şarlman'ın taç giydirilmesi" doküman ve olaylarının aracılığıyla Papa'nın imparatorlara taç giydirme hakkı Ortaçağ boyunca meşruiyet kazanmıştır. Papalık bu kendi yarattığı taç giydirme hakkının yeri geldiğinde taç çıkarma hakkına da meşruiyet kazandırdığını savunmuş ve bunu da uygulamaya geçirmiştir. Fakat Papalık aynı otoritesinin 14'üncü Yüzyılda VIII. Boniface ile Fransa Kralı arasındaki "Babil esareti" olarak bilinen olayda görüldüğü gibi ulusal kralların nezdinde pek etkili olmadığını da fark edilmiştir.⁷⁴⁰ Papalığın kendine siyasi bir iktidar statüsü yaratma isteği Reform hareketinden önce 13. ve 14. Yüzyıllarda Parisli John, Marsilius, Ockhamlı William ve Dante gibi düşünürlerce eleştirilmiştir. Fakat bu düşünürler Papalığın ortadan kalkmasını değil onun dünyaevi yetkilerinin sınırlandırılmasına dayanan bir Reform yapılmasını savunmaktaydılar.⁷⁴¹ Ayrıca Papalık yukarıda anlatıldığı gibi bu dönemde ne 14'üncü Yüzyıldan itibaren Avrupa toplumunun yaşadığı krizlere bir çözüm arıyordu ne de kendisine dönemin düşünürleri tarafından yöneltilen felsefi ve teolojik eleştirilere tatmin edici bir cevap veriyordu. Aksine bu dönemde Papalık yaptığı lüks harcamalarla göze batmakta ve endüljans satışları ile maddi kazancını arttırmaya çalışmaktaydı. Diğer taraftan da dönemin Avrupası'nın hükümdar ve krallarıyla dünyaevi iktidar için mücadele etmekteydi.⁷⁴² Ayrıca 1378-1417 yılları arasında Papalığın kendi içinde de kimin Papa olacağına yönelik çatışma çıkmış, biri VII.Clement olan Avignon Papası, diğeri de VII. Urban olan Roma Papası birbirini karşılıklı aforoz etmiştir. Avrupa yaklaşık 40 yıl iki Papalı bir Katolik Kilise'sine şahit olmuştur.⁷⁴³ Hatta Avrupa'daki başta üniversiteler ve entellektüellerin çabası ile bu iki Papalı çıkmazı çözmek için 1409 yılında belli başlı kardinaller tarafından Pisa Konsülü toplanmıştır. Pisa Konsülünde her iki papa da hizipçilik gerekçesi ile görevden alınmış, yerlerine yeni Papa olarak V.Alexsander seçilmiştir. Fakat görevden alınan her iki Papa da Pisa Konsülünün kararlarını red etmiş ve görevi bırakmamıştır. Bu bağlamda Avrupa'da üç Papalı bir

⁷³⁸ Lindberg, s. 13.

⁷³⁹ Lindberg, s. 14.

⁷⁴⁰ Çoban, ss. 120-126.

⁷⁴¹ Lindberg, s. 43.

⁷⁴² Lindberg, s. 43.

⁷⁴³ Çoban, s. 126; Corbett, s. 45.

yapıoluşmuştur.⁷⁴⁴ Papalık içindeki bu iktidar mücadelesi de Avrupa toplumunun gözünde bu dini kurumun güvenilirliğine bir başka darbe daha vurmuştur.⁷⁴⁵

Avrupa'da Kilise içindeki bu hizipleşmeyi çözmek ve bu üç papalı sistemi ortadan kaldırmak için Roma Germen İmparatoru Sigismund'un himayesinde ve çok sayıda kardinal, başpiskopoz, piskopoz, teolog, kilise hukukçusu ve yöneticinin katılımıyla 1414-1417 yılları arasında Konstanz Konsülü toplanmıştır. Bu konsülde 1417 yılında V.Martin Papa seçildi ve Kilise içindeki hizipleşme sona erdi.⁷⁴⁶ Fakat Konstanz Konsülü'nün esas önemli özelliği bu konsülün katılımcılarının ilk defa ulusal kimliklerinin esas alındığı bir şekilde oy kullanmasıdır. Bu seçim tarzındaki değişim aynı zamanda ulusçuluk duygusuna katkıda bulunmuş, Reform sonucu ortaya çıkan ulusal kiliselerin alt yapısının oluşumuna giden süreci başlatmıştır.⁷⁴⁷ Konstanz Konsülünde ayrıca 1415 yılında konsülün yetkilerini Hz.İsa'dan aldığı ve kararlarının Papa da dahil herkesi bağladığı şeklindeki "Haec Sancta" hükmü kabul edilmiştir.⁷⁴⁸ Fakat bu hüküm daha sonra Papa II.Pius tarafından "papanın otoritesinin dışında hiçbir konsüle başvurulmaması, aksinin sapkınlık ve hizip olacağı" hükmün bulunduğu Papalık bullası ile yürürlükten kaldırılmıştır. "Execrabilis" adındaki bu bulla, ilerleyen dönemlerde Luther'in kafirlik suçlaması için kullanılmıştır.⁷⁴⁹ Fakat burada önemli olan husus Katolik Kilisesi içinde de ilk defa kanunların evrenselleşmesine yönelik bir örneğin verilmesidir. Konstanz Konsülü'nün başka bir önemli sonucu da uluslararası antlaşmalara "konkardato" terimini sokmasıdır.⁷⁵⁰ Kilise ile devlet arasındaki antlaşma anlamına gelen konkordato, Papalığın tüm insanlar üzerinde iddia ettiği otoritesinin, artık ulusal yönetimlerle kendisi arasında yapılacak antlaşmaların şartlarına göre icra edebileceği anlamına gelmekteydi.⁷⁵¹ Aslında bu gelişme, Avrupa'da evrensel Hristiyan ulusunun yerini ayrı bağımsız ulusların almaya başladığına veya başlayacağına işaret ediyordu. Bu kilisenin uluslaşmasının ilk örneği 1438 yılında Fransa tarafından ilan edilen "Bourges Pragmatik Şartı"dır. Bourges Pragmatik Şartı, Fransız Ulusal Kilisesine bazı haklar tanıyan ve onun Papalıkla olan ilişkilerine

⁷⁴⁴ Çoban, s. 127.

⁷⁴⁵ Lindberg, ss. 44-45.

⁷⁴⁶ Ludwig Pastor, **The History of Popes**, Routledge-Kegan Paul, Londra, 1950, ss. 174-207; Çoban, ss. 128-129.

⁷⁴⁷ Lindberg, ss. 47-48.

⁷⁴⁸ Pastor, ss. 174-207; Çoban, s. 128.

⁷⁴⁹ Lindberg, s.48.

⁷⁵⁰ "Council of Costance", Catholic Encyclopedia, **New Advent Organisation**
<http://www.newadvent.org/cathen/04288a.htm> (07.12.2017)

⁷⁵¹ Lindberg, s. 48.

Fransız Kilise'si lehine ayrıcalıklar tanıyan bir ulusal yasadır.⁷⁵² Bourges Pragmatik Şartı aynı zamanda özgür Fransız Kilisesi'nin desteklendiği "Gallikanizm" düşüncesinin de temellerini atmıştır. Zira Gallikanizm, Fransız ulusal çıkarları ile koordineli faaliyet gösteren bağımsız bir Fransız Ulusal Kilisesi kurulmasını hedefleyen bir düşüncedir.⁷⁵³

Lindberg, Papalığın 14. ve 15'inci Yüzyıllarda toplumdan gelen reform talebine rağmen bütün enerjisini ve dikkatini yukarıda da değinilen, iktidar mücadeleleri ve hizipleşmeye yönlendirmesinin reform çağrılarının yanıtı kalmasına ve Kilise'ye karşı geniş bir toplumsal tepkinin doğmasına neden olduğunu belirtir.⁷⁵⁴ Kentsel büyüme, kar ekonomisi ve yoksulluk nedeniyle topluma yabancılaşanlardan, kıtlık, veba ve savaşlar nedeniyle güvensizlik ve endişe yaşayanlardan, Wycliff ve Hus'un yenilenme hareketinin engellenmesi nedeniyle öfkeli olanlardan ve Rönesans'ın insan merkezli somut evren tasavvurundan etkilenenlerden oluşan geniş kitlelerin bu güçlü tepkisi gerek Kilise'nin egemenliğindeki evrensel Hristiyan toplumun yıkılmasına gerekse o döneme kadar bir ölçüde bilinmeyen varoluşun, kutsalın ve dinin doğruluğunun sorgulanmasına yol açacaktır.⁷⁵⁵ Başka bir deyişle bu tepki Reformasyon'un ve Aydınlanma'nın mayası olacaktır. Çünkü yukarıda da değinildiği gibi yaşadığı travmatik krizler karşısında geçmişin en önemli güvenlik sembolü olan Kilise ve onun inşa ettiği dini determinizme dayalı kollektif kimlik ve anlayışın etkisiz ve yetersiz kaldığını fark eden Avrupa toplumu kendi yaratıcılığı aracılığıyla bu krizleri aşması gerektiğini anlamaya başlamıştır. Toplumun Papa ve Kilise hakkında oluşmaya başlayan bu olumsuz tasavvuru dönemin kaynaklarınca da desteklenmektedir. Zira Rönesans döneminde Avrupa toplumundaki Papa imajı evrensel ve dini kaygıları olan ruhani liderden ziyade yerel ve egoist çıkarlar peşinde koşan bir İtalyan prensine benzemeye başlamıştır.⁷⁵⁶ Gerçekten de dönemin VI.Alexsander (1492-1403) ve II.Julius (1503-1513) gibi Papaları, Papalık yönetiminde sadece rüşvet, zina, adam kayırma gibi ahlaki çürümeyi değil aynı zamanda çıkar ve entrikaya dayalı bir iktidar

⁷⁵² "Pragmatic Sanction of Bourges", **McClintock and Strong Biblical Cyclopedia**, <http://www.biblicalcyclopedia.com/B/bourges-pragmatic-sanction-of.html> (07.12.2017)

⁷⁵³ "Gallicanism: An Ecclesiastical and Political Doctrine", **Encyclopedia Britannica**, <https://www.britannica.com/topic/Gallicanism> (07.12.2017)

⁷⁵⁴ Lindberg, s. 51.

⁷⁵⁵ Heiko A. Oberman, **The Dawn of the Reformation: Essays in Late Medieval and Early Reformation Thought**, Eermands, New York, 1992, s. 17.

⁷⁵⁶ Lindberg, s. 52.

yönteminin de normalleşmesinde oldukça katkıda bulunmuşlardır.⁷⁵⁷ Luther'in Reformasyon hareketi işte böyle bir siyasi ve dini atmosferde ortaya çıkmıştır.

Luther'in hareketinin temeli dönemin Avrupa toplumunda yaygın olarak paylaşılan bireysel kurtuluş endişesidir. Bu endişe yukarıda değinilen krizler nedeniyle Kilise'nin mesajındaki kurtuluş biçimine karşı duyulan yoğun kuşku ile beslenmekteydi.⁷⁵⁸ Luther, Ortaçağ'ın aktif kurtuluş öğretisini red ederek, iman yoluyla elde edilen edilgen bir kurtuluş öğretisini benimsemiş, Ortaçağ'ın kazanç dindarlığını baş aşağı çevirmiştir. Luther'e göre Tanrı'nın gözünde kabul edilmek ve kurtuluşa ermek için iyi işler yapmamıza gerek yoktu. Zira ona göre Tanrı bizi kabul ettiği için iyi işler yaparız. Başka bir deyişle yaptığımız iyi işler bizim Tanrı'ya ulaşmak için yaptığımız eylemlerden ziyade Tanrı'nın bize ulaşması sonucunda ortaya çıkan eylemlerdir. Bu bağlamda Luther, Tanrı'ya ulaşmak için çabaya ve elden gelenin en iyisini yapmaya dayanan Ortaçağ kurtuluş anlayışını ve ondan faydalanan aracı kurum olarak tabir ettiği Papa ve Kilise ruhbanlığı gibi mevkileri red etmiştir.⁷⁵⁹ Lindberg, Luther'in "iman" yoluyla kurtuluş öğretisinin başta bazı günümüz Protestanları tarafından Ortaçağ'ın "elinden gelenin en iyisini yap" prensibine dayanan etkin bir çaba olarak yanlış anlaşıldığı belirtir. Luther'in iman kavramı aslında hiçbir doktrine itikati kabul etmeden Tanrı'ya ve Tanrı'nın kabul vaadine duyulan sarsılmaz bir güveni temsil eder. Luther, insanın Tanrı'nın onu kurtuluşa erdireceğine olan güven ve inancını "iman" olarak tanımlar. Bu bağlamda Luther'in "iman yoluyla kurtuluş" öğretisinin ibadet etmek, iyilik yapmak veya dini ritüellere katılmakla ilgisi yoktur. Onun imanı Tanrı'nın inayetine olan mutlak güveni işaret eder.⁷⁶⁰ Luther, Reform hareketinde aynı zamanda endüljans satışlarının dine aykırı olduğunu kamusal alanda ilan etmiştir. Endüljans aslında köken olarak Hristiyanlığın kefarete sakramenti kavramına dayanır. Bir nevi ceza, tazminat ve telafi manasına gelen bu kavram, Ortaçağ'ın sonlarına doğru din adamlarının toplumu kontrol aracı ve gelir arttırma yöntemi haline getirilerek amacından sapıtırılmış, kişisel çıkarlar için istismar edilmiştir.⁷⁶¹ Hatta anılan dönemde bu istismar abartılmış, aslında işlenen günahlar için ödenen bir bedel olan endüljans, topluma cennete alınacak bir bilet olarak tasavvur ettirilmiştir. Kilise ölmüş olan ve arafta bekletildiği inandırılan yakınların bile bu dünyadaki akrabaları tarafından

⁷⁵⁷ Çoban, ss. 136-137; Corbett, s. 177.

⁷⁵⁸ Lindberg, s. 61.

⁷⁵⁹ Lindberg, s. 68; William W. Meissner, **Life and Faith: Psychological Perspectives on Religious Experience**, Georgetown University Press, Washington D.C, 1987, ss. 150-165.

⁷⁶⁰ Lindberg, s.70.

⁷⁶¹ Lindberg, s.72.

alınan endüljaslar ile direkt cennete girebileceğini savunuyordu. İşte Luther'in dine aykırı kabul ettiği endüljans satışı bu tür satışlardır.⁷⁶² Kaldı ki anılan dönemde endüljans satışı konusunda ayrıcalıklı hakka sahip Donimiken rahipleri satılan bu endüljansların ölmüşlerin ruhuna fayda sağladığını öne sürerken, teolojik olarak öte dünyada Kilise'nin yargı hakkı olduğunu iddia etmek zorunda dahi kalmışlardır.⁷⁶³ Onların bu iddiası da Luther'i daha da çileden çıkarmıştır. Luther bunun üzerine Papalık otoritesine çok yoğun bir eleştiri hareketi başlatmış ve 1517 yılında meşhur "95 Tez"i ile bu eleştiri somutlaştırmıştır.⁷⁶⁴ Papalık ise buna 1518 yılında Luther'i bir sapkın ilan ederek ve yargılanmak üzere yetkililere teslim edilmesine karar vererek karşılık vermiştir. Fakat Luther, kendisinden bir asır önce benzer bir reform çağrısında bulunan Hus ile aynı kaderi paylaşmayacak, yargılanmak için Papalığa teslim edilmeyecektir. Bunun nedeni ise dönemin Almanyası'nda yaklaşan İmparator seçimleri nedeniyle kızışan iç politikanın Luther'in lehine işlemesidir.⁷⁶⁵ 1356 yılında bir Germen Magna Carta'sı olarak da bilinen "Guldener Bulle", Türkçesi ile "Altın Ferman", sistemi Roma-Germen İmparatorunun seçim sistemi olarak kabul edilmişti. Bu sisteme göre Papa, İmparator seçimlerine karışmayacak ve yedi Alman prensliğinin elektörleri İmparatoru kendi aralarında bir seçimle seçecek ve Papa da bu seçimin sonucunu tanıyacaktı.⁷⁶⁶ Bu bağlamda 1438 yılından Luther'in dönemine kadar olan zamana kadar Roma-Germen İmparatorluk tahtını Habsburg hanedanı elinde tutmaktaydı. Fakat bahse konu Habsburg hanedanı, 1519 yılında yenilenecek İmparator seçimlerinde başka bir Alman hanedanı olan Hohenzoller ile rekabet halindeydi. Ayrıca bu seçim döneminde Papalık ve Fransa'da kendi çıkarları doğrultusunda Alman iç politikasını manipüle etmekteydiler. Bu nedenle 1519 yılında yapılan İmparatorluk seçimi Fransa, Papalık, Hohenzoller ve Habsburglar arasında süren bir güç mücadelesine dönmüş ve pek çok entrikaya şahit olmuştur.⁷⁶⁷ Neyse ki Habsburgların adayı V.Karl imparator olarak seçilir. Fakat Alman prensler bu zorlu seçimler sayesinde imparatorlardan önemli tavizler de alır. Alınan bu tavizlerin bir sonucu da İmparatorluk sınırları içerisinde "Germen" ayrıcalıklarının tanınması olacaktır. Bu bağlamda Roma-Germen İmparatorluğu Ortaçağ'ın "corpus Christianium" hedefinden sapmaya başlayarak Germen kimliğinin ayrıcalıklı olduğu ve temel kabul edildiği bir yapıya yönelir. Bu yöneliş de beraberinde önemli siyasi

⁷⁶² Lindberg, s.73.

⁷⁶³ Oberman, s. 381.

⁷⁶⁴ Lindberg, s.75.

⁷⁶⁵ Lindberg, s.77.

⁷⁶⁶ Mary Fulbrook, **Almanya'nın Kısa Tarihi**, çev. Sabri Gürses, Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2014, ss. 39-41.

⁷⁶⁷ Lindberg, ss. 78-79.

karışıklık ve rekabeti getirir. Bu kaos ortamı ise Luther'in işini kolaylaştıracaktır.⁷⁶⁸ Bu karışık siyasi ortamda Luther'i Wittenberg Üniversitesi'nin kurucusu ve hamisi olan Saksonya prensi Bilge Frederick desteklemiştir. Bilge Frederick'in bu desteğinin altında da rakibi olan diğer Alman prenslerine karşı avantaj sağlama isteği vardır. Çünkü Luther'in endüljans karşıtı savı, Bilge Frederick'in en önemli siyasi rakibi olan ve Papa'dan endüljans satışı için yetki alan Brandenburg'lu Hohenzollenlerin önemli bir gelir kalemini ortadan kaldıracaktır.⁷⁶⁹ Bu dönemde Papalık da Luther'e karşı sert önlemler alamamıştır. Çünkü Papa anılan dönemde Türklere karşı bir Haçlı Seferi planlamaktaydı. Dolayısıyla da paraya ihtiyacı vardı. Bu nedenle Papalık Germen bölgesine ek vergiler konulmasını talep etmeyi planlıyordu. Böyle bir talep de Luther'in hamisi olan Saksonya prensi Bilge Frederick'in desteğini zorunlu hale getiriyordu.⁷⁷⁰ Papalık temsilcileri ve Luther'in arasında sorunun halledilmesi için İmparator V.Karl'ın çabası ile Leipzig Münazaraları yapıldı. Fakat Luther'in bu münazaralarda gerek Papa'nın gerekse konsüllerin yanılabilceğini ilan etmesi onun aforoz edilmesi ile sonuçlandı.⁷⁷¹ Fakat Roma tarafından hain ilan edilen Luther, Almanya'da destek gördüğü gibi hem Roma'nın müdahalelerinden bıkan Alman prensleri hem de halk tarafından ilgi ile karşılandı.⁷⁷² Hatta Roma'nın Luther'i yargılamak için gönderdiği Papalık bulası birçok Alman prensi tarafından dikkate dahi alınmadı. Dönemin Alman halkının çoğunluğu da Luther'in tarafındaydı. Zira Franz von Sickingen ve Ulrich Hutten gibi Alman soyluları Luther'i Almanya'nın potansiyel kurtarıcısı olarak görmekteydiler.⁷⁷³ Başka bir deyişle Luther, Almanya'da sadece Papalığa karşı dini muhalif değil aynı zamanda bir ulusal kahraman olarak da görülmekteydi. Luther'de bu rolü benimsemiştir.⁷⁷⁴ Bu nokta önemlidir. Çünkü Almanya'da "corpus Christianium"dan önce Germen onurunun dikkate alınmaya başlanması söz konusudur. Hatta Luther'in söz konusu "corpus Christianium" un yasal temeli veya Ortaçağ Hristiyan toplumu idealinin anayasası sayılabilecek "Corpus iuris canonica"nın bir kopyasını 1520 yılında Wittenberg'de geniş bir halk kitlesinin önünde yakması, Almanya'da artık Papa'nın değil Luther'in kurduğu Alman Lutherci Kilisenin başat aktör olacağını göstermekteydi.⁷⁷⁵ Başka bir deyişle Luther

⁷⁶⁸ Lindberg, ss. 79-80.

⁷⁶⁹ Lindberg, s. 80.

⁷⁷⁰ Lindberg, ss. 80-81.

⁷⁷¹ "Leipzig Disputations and Landmarks", **Luther and Leipzig**, http://www.luther-in-leipzig.de/en/Leipzig-Disputation_2029.html (07.12.2017)

⁷⁷² Hart, ss. 130-135.

⁷⁷³ Lindberg, s. 85.

⁷⁷⁴ Peter F. Wiener, **Hitlerin Manevi Atası Martin Luther**, çev. Hakan Olgun, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2002, ss. 99-103.

⁷⁷⁵ Lindberg, s. 86.

belki isteyerek belkide istemeyerek Almanya'da Hristiyanlığın Almanlaşmasına yol açmıştır. Papalığın baskısı ile İmparator V.Karl, Lütther konusunda harekete geçmek zorunda kalmıştır. Fakat tahta geçerken yukarıda da değinildiği gibi Alman elektörlerle yapmış olduğu anlaşma gereğince Almanya'da İmparatorluk juri heyetince yargılanmayan kimseyi Roma'ya teslim edemezdi. Bu bağlamda V.Karl, Worms'da bir diyet yapılmasını, Luther'in de burada ifadesinin alınmasını istemiştir.⁷⁷⁶ 1521 yılında yapılan Worms Diyetinde Luther'in fikirlerinin arkasında durması sonucunda kendisine İmparatorluk yasağı konulmuş ve tekrar aforoz edilmiştir.⁷⁷⁷ Kilise'den aforoz edilen ve İmparatorluktan sürülen Luther ise hamisi Saksonya prensi Bilge Frederick'in yanına sığınmış ve kısa bir süre sonra radikal dini ihtilalini başlatmıştır. ⁷⁷⁸ Luther, Worms Diyetinden sonra yerleştiği Wittenberg'deki Wartburg Kalesinde İncil'i Almanca'ya çevirmiştir. Lindberg'e göre bu çeviri, kendi hakkındaki Papalık bullasını yakması kadar devrimci bir harekettir. Çünkü İncil'in Almanca'ya çevrilmesi, Kutsal Kitabın geniş halk kitleleri tarafından okunup, anlaşılmasına, dolayısıyla da asırlardır İncil'in anlamı ve yorumlanması üzerinde iktidar sahibi olan ruhban sınıfının otoritesine ciddi bir darbe vurmak anlamına geliyordu. Bu çeviri hareketi aynı zamanda Hristiyan inancının her bireyin kendi anlayışı ile harmanlayarak bireyselleştirmesine neden olmuş, Bu bağlamda de sekülerleşmeye evrilen bir toplumsal yapının inşa sürecine yol açmıştır.⁷⁷⁹ Luther aslında İncil'i Almanca'ya çeviren ilk kişi değildir. Onun çevirisinden önce de İncil Almanca'ya çeşitli dönemlerde çevirilmişti.⁷⁸⁰ Fakat bu çeviriler hem içlerinde birçok Latince terim olan zayıf bir Almanca ile yapılmış hem de anlatısal olarak kelimesi kelimesine yapıldıklarından dolayı sıradan halk kitlelerinin anlayamayacağı ağır bir üslupla yazılmıştı. Luther ise çevirisini kelimesi kelimesine değil anlamı anlamına yaparak, Kutsal Kitabın halk kitlelerinin kolayca anlayabileceği bir tarzda yazmıştır. ⁷⁸¹ Zira Luther için önemli olan dilsel kaygılar değil dini mesajın tam olarak sade bir şekilde verilmesiydi. Onun bu sadeleştirilmiş İncil tercümesi baskı üstüne baskı yapılarak, Reform hareketinin geniş halk kitlelerine ulaşmasına neden olmuştur. ⁷⁸² Luther'in Avrupa toplumunda yarattığı bir diğer etkide okuryazarlığın yani eğitimin artması olmuştur. Yukarıda belirtildiği gibi Luther'in hareketi dinin bireyselleşmesini destekliyordu. Bu bireyselleşme her inananın hiçbir aracı olmadan kurtuluşa

⁷⁷⁶ Fulbrook, s. 49.

⁷⁷⁷ Fulbrook, ss. 49-50.

⁷⁷⁸ Lindberg, s. 87.

⁷⁷⁹ Lindberg, s. 88.

⁷⁸⁰ Bluhm, s. 178.

⁷⁸¹ Lindberg, s. 89.

⁷⁸² Fulbrook, ss. 49-50.

erebileceğine yönelik inancı da beraberinde getirmiştir. Bu bireysel kurtuluş ise aynı zamanda inancın tek dayanak noktası kabul edilebilecek İncil'in bireysel olarak okunup, anlaşılabilmesini gerektiriyordu. Ayrıca halk kitlelerinin Papalığın din adı altında bahse konu kitlelerin cahilliğinden yararlanarak, maddi çıkar ve iktidar peşinden koştuğunu anlayabilmesi için İncil ve Kutsal Metinlerde ne yazdığını anlaması şarttı. Bu bağlamda Lutherci din adamları Avrupa'da okur yazar oranını arttırmak için oldukça çaba göstermişlerdir.⁷⁸³ Lutherci Protestan hareketinin başka bir önemli etkisi de "Evrensel Rahiplik Doktrini"dir. Evrensel Rahiplik Doktrini her ne kadar biçimsel olarak Protestan mezheplerine göre değişse de özünde Hristiyan imanını yorumlama ve vaaz verme hakkının Kilise'nin bütün üyelerine verildiği savına dayanır. Bu doktrinin faydası ise başta kadınlar olmak üzere Kilise'nin bütün üyelerine konuşma ve dini faaliyetleri yürütme hakkını tanımasıdır.⁷⁸⁴ Başka bir değişle Luther'e göre dini faaliyetleri yürütme hakkı sadece ayrıcalıklı bir ruhban sınıfına ait değildir.⁷⁸⁵ Bu hak toplumun her bireyine fikirlerini açıklama ve ifade etme şansı tanıdığı için Protestan toplumlarda demokratik toplum anlayışının yerleşmesine büyük katkı sağlayacaktır.⁷⁸⁶ Zira nicel veriler nezdinde günümüzde dahi demokratikleşme oranı incelendiğinde Protestan geleneğinden gelen toplumların açık ara önde olmaları bu savı destekler niteliktedir.⁷⁸⁷

Lutherci hareket dönemin Avrupa toplumundaki toplumsal refah kavramını da değiştirmiştir. Ortaçağ Avrupası'nın kolektif anlayışında özellikle Donimiken ve Fransiskan tarikatlarında görüldüğü gibi yoksulluk bir erdem olarak görülmekteydi.⁷⁸⁸ Bu anlayışa göre yoksullar bu erdemleri sayesinde kurtuluşa yaklaşıırken, zenginlerde yoksullara verdikleri sadaka aracılığıyla kefaretlarini ödemekte ve kurtuluşa yaklaştıklarını düşünmekteydiler.⁷⁸⁹ Kurtuluşun ancak insanın iyi amelleri ile gerçekleşebileceğine inanan Ortaçağ kazanç dindarlığının anlayışında toplumda yoksulların ve zenginlerin bir arada varlığı sadece normal bir durum değil aynı zamanda her iki kesiminde kurtuluşa ermesi için bir zorunluluk olarak görülmekteydi.⁷⁹⁰ Fakat 15'inci Yüzyılda para merkezli kar ekonomisine geçmeye başlayan Avrupa toplumunda yoksulluk artık kurtuluş için gerekli bir fırsattan ziyade toplumsal bir kriz olmaya başlamıştır. Zira dönemin vergi kayıtları bazı şehirlerde

⁷⁸³ Lindberg, ss. 88-89.

⁷⁸⁴ Lindberg, s. 100.

⁷⁸⁵ Fulbrook, s. 50.

⁷⁸⁶ Lindberg, s. 100.

⁷⁸⁷ "Global Democracy Quality Ranking Index of 2016", **Global Democracy Ranking Institution**, <http://democracyranking.org/wordpress/rank/democracy-ranking-2016/> (07.12.2017)

⁷⁸⁸ Le Goff, ss. 131-133.

⁷⁸⁹ Weber, ss. 132-134.

⁷⁹⁰ Lindberg, s. 112.

yoksulluk oranının % 75'lere ulaştığını ve dev dilenci gruplarının topluma yük olmaya başladıklarını göstermektedir.⁷⁹¹ Bu bağlamda dönemin çoğu sosyal sorununda olduğu gibi geleneksel Kilise öğretisinin değişen toplumsal şartların getirdiği değişikliklere uyum sağlayamadığı görülmektedir. Fakat Luther'in kurtuluşun kazanılan değil aksine Tanrı tarafından hayatın kaynağı olarak verildiğini savunan inayet yoluyla aklanma savı, Ortaçağ'a özgü bu dini ve kutsanmış yoksulluk ideolojisini sarsmıştır. Bilakis Luther, kurtuluşun eylemler yoluyla değil iman yoluyla elde edileceğini öne sürerken yoksulların durumunu kutsallaştıran bir öğretinin rasyonelleştirilemeyeceğini belirtir. Luther'e göre yoksulluğa bir nevi kutsallık ve dini gereklilik süsü vererek yoksullukla ilgili hem ekonomik hem de toplumsal sorunları gizleyen Kilise öğretisi yoksullukla mücadeleyi de engellemektedir. Luther, yoksulluğun dini bir erdemden ziyade toplumsal bir sorun olduğunu belirtir.⁷⁹² Bu toplumsal sorun da cemaat içindeki dayanışma içerisinde çözümlenmelidir. Luther'in bu görüşleri Protestan Kiliselerinde ve cemaatlerinde sosyal refahın sağlanması için kurumsallaşmanın yolunu açmıştır.⁷⁹³ Luther'in bu görüşleri Avrupa'da yoksulluktan sorumlu tutulan bir sosyal devlet ve yoksulluğu engellemeyi hedefleyen bir refah toplumu anlayışının kurumsal olarak yerleşmesinde çok önemli katkıda bulunacaktır. Bu kurumsallaşmanın ilk örneği yine Luther'in çabalarıyla 1522 yılında çıkarılan Wittenberg Kararlarıdır. Toplumsal refah ve girişimciliği destekleyen bu kararlar yoksullara yardım için kullanılacak bir sandık kurulmasını, bu sandık vasıtasıyla aynı zamanda girişimci işçi ve esnafa kredi verilmesini, yoksulların çocuklarının eğitim masraflarının karşılanmasını ve kamu yararına kurulacak tesislere finansman sağlanmasını hedeflenmekteydi. Bahse konu Wittenberg kararları keşiş ve dilenci rahipler de dahil her türlü dilencilik faaliyetini de yasaklamıştır.⁷⁹⁴ Wittenberg kararlarının içeriği aslında Reform hareketinin önderleri tarafından dönemin Avrupası'nda toplumsal ve ekonomik değişimlerin ne derece iyi kavrandığını göstermektedir. Bu kararların serbest girişimciliği destekleyen maddeleri ilerleyen dönemlerde Protestan ahlakı ile bireysel girişi yücelten kapitalizmin nasıl birbirini destekleyen bir ilişkiye gireceklerinin belirtisi sayılabilir. Zira Wittenberg Kararlarını yine benzer maddelere sahip 1523 tarihli Leisnig Kanunları izlemiş, toplumsal refaha dayalı Protestan ahlaki doktrini hızla yayılmaya devam etmiştir. Leisnig Kanunları'nın bir önemli özelliği de dilencilik hakkındaki yargılarıdır. Tıpkı Wittenberg

⁷⁹¹ Lindberg, s. 112.

⁷⁹² Lindberg, ss. 112-113.

⁷⁹³ Lindberg, ss. 115-116.

⁷⁹⁴ Lindberg, s. 117.

Kararları gibi Leisnig Kanunları da dilenciliği kati suretle yasaklamıştır. Aynı zamanda İncil'de geçen "çalışmayan ekmekte yiyemez"⁷⁹⁵ ibaresine atıfta bulunan Leisnig Kanunları, sosyal yardımların gerçekten ihtiyaç sahibi kişilere verilmesini, onun dışındaki herkesin çalışarak onurlu bir şekilde kazancını sağlamasını şart koymuştur.⁷⁹⁶ Leisnig Kanunlarının bu maddeleri aynı zamanda Protestan ahlakında çalışmanın onurlu bir görev olduğu anlayışının yerleşmesine de ön ayak olmuştur. Zira Ortaçağ'da bir erdem olarak görülen yoksulluk ve dilenme, Protestan anlayışında bir kusur ve utanç haline getirilmiştir.⁷⁹⁷ Reform hareketinin diğer önemli bir sonucuda Ortaçağ'da Kilise tarafından keyfi ve orantısız olarak uygulanan vergilendirme sistemini ihya etmesi olmuştur. Luther'in herkesden kendi yetenekleri ve gelirleri oranında yıllık vergi alınması düşüncesi dönemin pek çok kent meclisi tarafından onaylanmıştır. Vergi sistemindeki bu rasyonelleşme aynı zamanda ticaretten kamu harcamalarına kadar genişleyen bir spektrumda etkisini göstermiştir.⁷⁹⁸ Bu mivalde Reform yoksullara yardım ve vergilerin rasyonel bir şekilde toplanıp, kamu yararına kullanılması alanında seküler sistemlere örnek olacak ve onların bu yöndeki sosyal politikalarının gelişimine meşruiyet sağlayacak bir toplumsal bilincin inşasında önemli bir yer teşkil eder.⁷⁹⁹ Reformcular hayır işlerinin bireysel kurtuluşa aracı olması kavramını red ederek, bahse konu hayır işlerinin belli bir bölgedeki Hristiyanların fark gözetlemeden muhtaçlara karşı sorumluluğu olduğu savını öne sürerler. Bu bağlamda, Protestan mantığına göre hayır işleri kurtuluşun ön koşulu değil bilakis sonucudur. Protestanlığın inayet yoluyla kurtuluşa erme prensibi anılan dönemde Kilise'de ayin yaptırma ve endüjans satın alma gibi işlerde kullanılan hayır harcamalarının hızlı bir şekilde yoksullar ve kamu hizmetine dönüşmesine yol açmıştır.⁸⁰⁰

Reform hareketi aynı zamanda kendi içerisinde gerek hareketin yorumlanması gerekse pratik uygulamaların icrası açısından ayrılıklara ve bölünmelere şahit olmuştur. Daha Reformun ilk dönemlerinde Luther'in bazı uygulama ve düşüncelerini eleştiren Reformcular mevcuttur. Bunlardan en önemlilerinden birisi de eşitlikçi teokrasiyi savunan Reform hareketinin mistik ve radikal yorumcularından birisi olan Thomas Müntzer'dir.⁸⁰¹ Müntzer, 1521 yılında

⁷⁹⁵ Aziz Pavlus, "Selaniklilere Birinci Mektup", **İncil**, Yeni Yaşam Yayınları, İstanbul, 2017, s. 369.

⁷⁹⁶ Diarmaid MacCulloch, **Reformation Europe House Divided 1490-1700**, Penguin Books, Londra, 2000, ss. 164-166.

⁷⁹⁷ MacCulloch, s. 169.

⁷⁹⁸ MacCulloch, s. 170.

⁷⁹⁹ Lindberg, ss. 120-121.

⁸⁰⁰ Lindberg, ss. 123-125.

⁸⁰¹ Fulbrook, s. 53.

Bohemya'daki Prag'a giderek burada fikirlerinin yazıldığı "Prag Kasım Manifestosunu" yayınladı. Prag Manifestosunun en önemli özelliği ise Müntzer'in insanlara "insan ürünü bir teolojiye değil daha ziyade doğrudan Tanrı'nın kendi ağzından çıkan yaşayan Tanrı kelamına" yönelmelerini istemesidir. Müntzer'in bu yaşayan Tanrı kelamı vurgusu ilerleyen dönemlerde yaptığı bütün ihtilal eylemlerinin nedenini Tanrı'nın isteği olarak savunmasına yol açacaktır.⁸⁰² Müntzer, Luther'i prensleri ve aristokrasiyi inciltmemek için Tanrı kelamını görmezlikten gelmekle suçlamıştır.⁸⁰³ Bu konunun özeti şudur, Luther sadece Katolik Kilisesi ve onun ruhban hiyerarşisine karşı çıkarken, dönemin aristokrasisine ve soylu yönetimine başkaldırmaz. Hatta Saksonya prensi Bilge Frederick'te olduğu gibi onların koruyuculuğunu dahi ister. Luther'in isyanı dönemin Katolik Kilisesi'nin dayattığı dini kimliğe ve onun sisteminedir. Zira Luther, hükümdarlardan ve iktidardan özerk bir Kilise değil aksine Papa yerine yerel hükümdara tabi bir Kilise yaratma amacını gütmüştür. Başka bir deyişle evrensel bir Papa'ya değil yerel devlete tabi bir din anlayışı söz konusudur.⁸⁰⁴ Müntzer ise Luther gibi sadece Katolik Kilisesi ve onun ruhban sınıfına değil aynı zamanda dönemin prensler, soylular ve feodal aristokrasisinden oluşan siyasi iktidarına karşı da bir başkaldırıyı savunmuştur. Zira Müntzer'e göre teoloji hem Katolik Kilisesi hem de Luther tarafından farklı biçimlerde mevcut statükoyu korumak için kullanılmaktadır ve bu statüko Tanrı'nın kelamına uymamaktadır. Bu bağlamda Müntzer'in hareketini çok yönlü bir ihtilal hareketi olarak görebiliriz. Ayrıca Müntzer, Luther'in özenle uzak durduğu şiddet unsurlarının kullanılmasında sakınca görmemiştir.⁸⁰⁵ Sonuç olarak gerek dini gerekse laik otoriteyi aynı anda ortadan kaldırmayı hedefleyen böyle bir hareketin rakiplerinin muazzam gücü dikkate alındığında başarısız olacağı aşîkardır. 1525 yılında Müntzer ve takipçilerinin hareketi bastırılmış ve Müntzer idam edilmiştir.⁸⁰⁶ Fakat onun düşünceleri ve eylemleri 1524-1526 yılları arasında Avrupa tarihinde "Köylü Savaşları" olarak geçen kitlesel ayaklanmaların da ilham kaynağı olacaktır. Lindberg, bu ayaklanmaların aslında ekonomik ve sosyal baskılara baş kaldırmaya dini meşruiyet sağlayan Reformasyonun hareketinin bir sonucu olduğu fikrine katılırken, bahse konu ayaklanmaların faillerinin sadece köylüler değil soylu ve ruhban efendilerinin tebaası durumundaki politik açıdan güçsüz sıradan insanlar olduğunu belirtir. Lindberg'e göre bu hareketin gelişimi daha iyi bir yaşam için

⁸⁰² Lindberg, s. 147.

⁸⁰³ Fulbrook, s. 50.

⁸⁰⁴ Çoban, s. 144.

⁸⁰⁵ Lindberg, ss. 148-154.

⁸⁰⁶ Fulbrook, s. 53.

yapılan ve neredeyse bir asırdır Avrupa'nın İngiltere, Kuzey İtalya, Bohemya gibi bölgelerinde yer yer patlak veren halk ayaklanmalarından bağımsız değerlendirilemez.⁸⁰⁷ Başka bir deyişle anılan dönemdeki Köylü Ayaklanmaları, aristokrasi ve ruhban baskısı altında yaşayan sıradan halk kitlelerinin daha iyi ekonomik ve sosyal şartlar için ayaklanmaları ve bu ayaklanmaya dini reformasyon aracılığıyla meşruiyet kazandırma girişimleri olarak görülebilir. 1524 yılında sosyal adalet amacıyla başlayan Köylü Ayaklanmaları kısa sürede yayılmış ve İmparatorluk tarafından kolayca bastırılmamıştır. Bunun nedeni olarak da V.Karl'ın söz konusu dönemde Fransa Kralı I.Francis ile savaş halinde olması ve ordunun büyük kısmının Fransa hudutunda olmasıdır. Fakat V. Karl'ın 1525 yılında Pavia Savaşı'nda Fransa'yı yenmesi ve I.Francis'i esir alması Köylü Ayaklanmalarının akıbetini de değiştirmiş, İmparatorluk güçleri soyluların da desteğini alarak bu isyanı kanlı bir şekilde bastırmıştır.⁸⁰⁸

Reformların Avrupa toplumuna en büyük etkisi de siyasi yapılanmaların değişimi olarak görülebilir. Konumuz açısından da bu değişim oldukça önemlidir. Zira Reformasyon her ne kadar dini bir hareket olarak başlasa da Avrupa'nın dini determinizme dayalı toplumsal aidiyetinin ulus devlete evrilmesinde hayati bir rol oynamıştır. Yukarıdaki çoğu bölümde değinildiği gibi Avrupa'nın Ortaçağ'daki toplumsal anlayışı politika da dahil toplumun bütün olgu ve unsurlarının Hristiyan dinine göre tanımlanadığı evrensel bir konsensüs olan "corpus Christianium"a dayanmaktaydı. Bu anlayış din ile politikanın hatta kimliğin iç içe bütünleşmiş olduğu bir toplum tasavvuru ortaya çıkarmıştır.⁸⁰⁹ Bu bütünleşmiş toplum tasavvuru "öteki"yi Hristiyan olmayan ile bir tutan bir anlayışı beraberinde getirmiştir. Fakat Reformasyon süreci bu öteki anlayışını içeriksel olarak değiştirmiş, Hristiyan olan "ötekileri"de ortaya çıkarmıştır. Zira Katolik Kilisesi için "öteki" veya "düşman" artık sadece İslam değil aynı zamanda Protestanlardır. Bu yeniden tanımlama aşağıda anlatılacak çok şiddetli bir çatışmayı beraberinde getirmiş ve sadece "corpus Christianium"un değil aynı zamanda Avrupa'nın eski kolektif kimliğinin de yıkılarak modern ulus kimliğine giden sürecini hızlandırmıştır. Bu bağlamda bu sürece kısaca değinilmesinin yerinde olacağı kanaatindeyim.

Roma Germen İmparatorun V.Karl, Reform hareketine karşı çok büyük bir nefret duymaktaydı. Dönemin imparatoruna göre bu hareketin kökü bir an önce kazınmalı ve Katolik Kilisesi ile imparatorun birliğine dayalı eski sistem yeniden

⁸⁰⁷ Lindberg, ss. 154-155.

⁸⁰⁸ Fulbrook, ss. 52-54.

⁸⁰⁹ Lindberg, s. 221; Rublack, s. 105.

kurulmalıydı. Fakat dönemin şartları imparatoru bu amacından mahrum bırakmaktaydı. Çünkü imparator anılan dönemde oldukça karışık bir Avrupa siyasi ile uğraşmaktadır. Öncelikli olarak kendisi gibi Katolik olan Fransa ve onun başındaki Valois Hanedanı ile sürekli savaş halindeydi Zira bu bitmek bilmeyen savaş 1559 yılında yapılan Cateau-Cambress Barışına kadar sürmüş ve İmparatorluğun takatini tüketmişti.⁸¹⁰ Diğer bir sorunda aslen Fransız kökenli olduğu için kendisine hep şüpheyile bakan tabiyeti altındaki Alman prensleriydi. Bu prensler, imparatora karşı mütemadiyen haklarını arttırma yoluna gitmişlerdir. V.Karl, 1558 yılında Alman topraklarının yönetimini kardeşi Avusturya İmparatoru Ferdinand'a bırakınca bu durum daha da ciddileşti. Zira Ferdnand'ın sürekli Türk tehdidi ile meşgul olmasından yararlanan prensler, kendi konumlarını oldukça güçlendirmişlerdir. Hatta bu prensler Lindberg'in tabiriyle, Reform hareketini kendi çıkarları doğrultusunda kullanmış ve "bir halk reformunu" bir "prensler reformuna" çevirmişlerdir.⁸¹¹ Dolayısıyla Reformasyonun yarattığı karışık ortam bölge prenslerince onlara bağlı kiliselerin hiyerarşik ve bürokratik örgütlenmelerini yine kendi bölgesel çıkarları doğrultusunda yapmalarına olanak sağlamıştır.⁸¹² Başka bir deyişle prensler Reformasyonun ortaya çıkardığı göreceli serbestlik ortamında güçlerini pekiştirmek ve topraklarındaki ileride modern devlet yapılarına dönüşecek bürokratik yapılanmayı gerçekleştirmek için Kilise'ye ait sorumluluk ve kurumların laik otoritenin altına alınması da dahil gerekli düzenlemeleri süratle yapma şansını elde etmiş ve yapmışlardır. Normal şartlar altında bu düzenlemeler Katolik Kilise'si tarafından engellenirdi, ki engellenmeye de çalışılmıştır. Fakat prensler tarafından bu engel ya Protestanlığa geçme tehdidi ile önleniyordu ya da açıkça Protestanlığa geçilerek anlamsız hale getiriliyordu.⁸¹³ Kısacası prenslerin daha fazla siyasi bağımsızlık isteği ile kesişen Reformcuların daha fazla dini özgürlük isteği Almanya'da dini ve siyasi iktidarın uluslaşmasına giden sürece yol açmıştır.⁸¹⁴ Reformasyonun yarattığı bu süreç 1526 ve 1529 yıllarında yapılan Speyer Diyetlerinde de devam etmiştir. 1526 Diyetinde Alman prensler her bölge ve şehrin Reformasyon hakkında kendi düzenlemesini yapmasını kararlaştırmıştır. Bu kararda Alman prenslerin Roma'nın bütün otoritesinden kurtulma isteği görülebilir.⁸¹⁵ Ayrıca 1529 Speyer Diyetinde prenslerin sadece Reformasyonu tesis etme isteği değil

⁸¹⁰ Fulbrook, ss. 55-56.

⁸¹¹ Lindberg, ss. 222-223.

⁸¹² MacCulloch, ss. 170-175.

⁸¹³ MacCulloch, ss. 177-179.

⁸¹⁴ Lindberg, s. 223.

⁸¹⁵ MacCulloch, s. 181.

aynı zamanda onun üzerinde denetim kurma ve onu kendi otoritelerini güçlendirmek için kullanma amacı da göze çarpar.⁸¹⁶ Zira 1526'dan sonra bahse konu Alman prensliklerinde Kilise mallarının hükümet idaresine tabi kılınması ve yargının Kilise'den alınarak laik mahkemelere verilmesi gibi kararlar uygunlamıştır.⁸¹⁷ Ayrıca Kilise'nin Roma veya başka bir ulusüstü otoriteden ziyade bölgesel hükümetin hükmü altında bir yapılanmaya tabi kılındığı da görülür.⁸¹⁸ Lindberg, bu süreci Reformasyon aracılığıyla Kilise'nin ulusallaşması olarak değerlendirir. Zira bu ulusallaşma bölgesel prensliklerin güç ve otoritelerinin artmasında önemli bir rol oynamıştır. Prenslerin bu kadar geniş bir reformu yapabilmelerinde Türklerin 1526 yılında Mohaç Zaferinden dolayı bütün enerjilerini Türkleri durdurmaya yönelten I.Ferdinand ve V.Karl'ın gerekli müdahaleyi yapamamalarının da önemli payı vardır.⁸¹⁹ 1529 yılında yapılan Speyer Diyetinde başlangıçta I.Ferdinand ve Katolik çoğunluk 1526 Diyetinde alınan kararların iptal edilmesi ve eski sistemin tatbik edilmesine çalışmış, fakat onların bu çabası Lutherci beş Protestan prensin sundukları resmi protesto ile darbe almıştır. Bu diyetten sonra Luther yanlılarına "Protestan" denilmeye başlanmıştır. Bu prenslerin "Tanrı'ya boyun eğmek yönetime boyun eğmekten önce gelir" mottosu ile yayınladıkları bu protesto, uzun bir dönem boyunca ulusal özgürlüğün, direnişin ve modern anlamda vicdan özgürlüğünün doğum anı olarak yorumlanmıştır.⁸²⁰ 1529 Spenyer Diyetinde bir uzlaşma olmayınca V.Karl Augsburg'da başka bir diyet kararı almıştır. V.Karl'ın Augsburg Diyetine niyetlenmesinin arkasında 1530 yılında İmparatorluğun içinde bulunduğu siyasi durumun da etkisi büyüktür. Anılan dönemde Fransız Valois yönetimi ile geçici bir barış yapılmış, Türkler Viyana kapılarında durdurulmuş ve İtalya'daki karışıklıklar durulmuştu. Kısacası V.Karl'ın iç meselelere eğilmesine engel olacak bir dış tehdit yoktu. Bunun üzerine V.Karl, Protestanlardan bir inanç belgesi sunmalarını istedi.⁸²¹ Bunun sonucunda Protestan prensler tarafından "Confessio Augustana" veya "Augsburg İman İktarı" diye bilinen belge hazırlandı.⁸²² Bahse konu "Augsburg İman İktarı" na imza atan bütün kişilerin laik hükümdar ve yargıçlar olması da ayrı bir öneme sahiptir. Zira bu kişilerin imza atması, Augsburg İman İkrarı'nın köken ve gelişiminin dini olduğu kadar siyasi olduğunu da göstermektedir.⁸²³ V.Karl'ın tercihini

⁸¹⁶ MacCulloch, s. 183.

⁸¹⁷ MacCulloch, s. 186.

⁸¹⁸ Levend Ağaoğulları, **Tanrı Devletinden Kral-Devlete**, İmge Yayınevi, Ankara, 2004, s.150.

⁸¹⁹ Lindberg, ss. 225-226.

⁸²⁰ Lindberg, ss. 226-227.

⁸²¹ Lindberg, ss. 227-228.

⁸²² Lindberg, s. 228.

⁸²³ Lindberg, s. 230.

Katolik Kilisesi'nin görüşünden yana kullanması Augsburg Diyetinin sonucunu da belirledi. Fakat V.Karl, Diyet esnasında Katolik prenslerle yaptığı görüşmelerde onların Protestan prenslere zorla Katolik inancını dayatmak için askeri bir mücadeleye girmeyeceğini de anlamıştı. Lindberg' e göre Katolik prensleri bu tavrının altında yatan neden olası bir Protestan yenilgisinde İmparatorun merkezi otoritesinin yükselerek kendi özerkliklerini tehdit edeceği korkusudur.⁸²⁴ Bu gelişme Ortaçağ'ın "corpus Christianum"un etkisini, Yeniçağ'da realpolitik karşısında yitirdiğini gösterir. Bu dönemde bir Alman Ulusal Kilisesi aracılığıyla sorunun çözümü de gündeme gelmiştir. Zira Fransa, Papalığa baskı uygulayarak 1516 yılında otosefal Fransız Ulusal Kilise'sinin kurulmasını kabul ettirmişti.⁸²⁵ Aynı şekilde 1530 yılından itibaren İngiltere'de bir ulusal kilise yapılanmasına yönelmişti.⁸²⁶ Fakat Almanya için böyle bir ulusal nitelikte Kilise kurulması V.Karl tarafından uygun görülmemiştir. Zira Habsburg hanedanı için ulusal bir yapı uygun değildi. Çünkü bünyelerinde çok fazla etnik unsur barındıran monarşik bir imparatorluk yönetiyorlardı. Ayrıca V.Karl Ortaçağ'ın tek bir imparatorun koruması altında tek bir evrensel Kilise'nin varlığına dayanan "corpus Christianum" doktrinine saplantılı olarak bağlıydı.⁸²⁷ Augsburg İman İkrarı her ne kadar İmparatorluk tarafından kabul edilmese de Lutherci Kiliselerin kurucu nitelikteki belgesi haline geldi ve günümüze kadar aynı şekilde kaldı.⁸²⁸ Augsburg Diyeti sonucunda artık Avrupa'da Katolik Kilisesi ile Protestanları uzlaştırma çabası da sona erdi. Bundan sonraki dönemlerde her iki mezhep de kendine has yorumlarıyla birbirleriyle mücadeleye girmeye başladı.⁸²⁹ V.Karl'ın Augsburg İman İkrarını red etmesi ve Protestanlara eski inanca dönemleri için 1531 yılına kadar süre vermesi sonucunda yaklaşan savaşın farkına varan Protestan prensler 1531 yılında savunma amaçlı Schmalkalden Birliğini kurdular. Luther'de bu savunma amaçlı yapılacak savaşı desteklemiştir.⁸³⁰ Bu süreç Avrupa'yı 1648 yılına kadar süren kanlı ve yıpratıcı bir mezhep savaşları dönemine sürükleyecektir. Fakat Türklerin yeniden Avrupa'da ilerleyişe geçmesi, Türklerle mücadele esnasında Protestan prenslerin desteğine veya en azından sükunetine ihtiyaç duyan V.Karl'ın savaş diplomasisini geçici olarak askıya almasına neden oldu. 1532 yılında yapılan Nürnberg Barışı ile hem Protestan prensler rahatladı hem

⁸²⁴ Lindberg, s. 231.

⁸²⁵ Corbett, ss. 60-63.

⁸²⁶ Tilly, ss. 164-167.

⁸²⁷ MacCulloch, s. 192.

⁸²⁸ MacCulloch, s. 194.

⁸²⁹ Lindberg, s. 231.

⁸³⁰ Lindberg, ss. 232-233.

de Protestanlık Avrupa'da daha da yayılarak güç kazandı.⁸³¹ Zira 1546 yılında patlak veren Schmalkalden Savaşına kadar bütün Kuzey Almanya ve Doğu Alman kolonileri Protestanlaştı. Ayrıca İskandinavya'nın da Protestanlaşma süreci de hızlandı.⁸³² Bu geçici barış 1546 yılında bozulmuştur. 1547 yılında V.Karl, Schmalkalden Protestan ittifakını Mühlberg Savaşında ezici bir şekilde mağlup etmiştir. Bu zaferden sonra V.Karl, Protestan bölgesinde İmparatorluk otoritesini güçlendirmek için bir nevi eski inancın yumuşatılmış bir dayatması olan "Augsburg Interimi"ni yayınlar. Fakat bu interim Protestan bölgelerinde tepki ile karşılandı. Hatta Magdeburg şehri kendi adıyla anılan ikrarı yayınlarak "haksız otorite ve hükümdara karşı direniş hakkının" varlığını ilan etti.⁸³³ Bu "direniş hakkı" kavramı dönemin kollektif bilincinde sapkınlık ve hizipçilikle anılan direniş kavramının ilk defa toplumsal bir hak olarak ifade edilmesi açısından önemlidir ve ciddi bir kollektif anlayış değişimine işaret eder.⁸³⁴ Fakat başta Maldenburg olmak üzere bütün Protestanların direnişleri kırılmıştır. İmparatorun lehine olan bu süreç 1552 yılında tersine dönmeye başlar. Anılan dönemde gerek iç hanedan problemleri gerekse dış baskılar neticesinde V.Karl, yukarıda da değinildiği gibi Alman topraklarının idaresini Avusturya İmparatoruna bırakarak Alman siyasetinden çekilir. Bütün dikkatini ve enerjisini yanı başındaki Türk tehdidine yönlendirmek isteyen Avusturya İmparatoru I.Ferdinand'ta 1552 yılında yeniden ayaklanan Protestan prenslerle şartların zorlaması ile bir modus vivendi antlaşması yapmak mecburiyetinde kalır. Bu bağlamda de 1555 yılında Augsburg Barışı yapılır.⁸³⁵ Fakat bu barış karşılıklı uzlaşuya dayalı bir hoşgörünün sonucu değil, aksine dönemin politik gerçekliklerinin getirdiği geçici bir uzlaşıdır.⁸³⁶ Zira ilerleyen dönemlerde başta Otuz Yıl Savaşları olmak üzere çok sayıda mezhep çatışması bu barışın nasıl samimiyetsiz bir sürecin eseri olduğunu kanıtlar niteliktedir. Lindberg'e göre Augsburg Barışı'nın sonuçları şu şekilde sıralanabilir; 1530 Augsburg İman İkrarına taraftar olan Protestanlar için ibadet ve Kilise idaresi hakkı tanınmış ve bu hakka yasal güvence verilmiş, din üzerinde prenslik egemenliği tanınmış ve "bir hükümdarın olduğu yerde yalnızca bir din olmalıdır" ilkesinin benimsenmiştir. Bu ilkeye göre hükümdarın dininin aynı zamanda tebasının da dini olarak tanımlanması şart olarak kabul edilmiştir. Eğer hükümdarın dinini kabul etmeyen tebaa varsa bahse konu tebaanın kendi dinine

⁸³¹ Fulbrook, s. 57.

⁸³² Lindberg, s. 233.

⁸³³ Lindberg, s. 235.

⁸³⁴ Cornel Zwielerlein, **The Concept of Renaissance, International Relations Around 1500, Security and Notion of "Care"**, Ruhr Universtat Rundfunk, Ruhl, 2005, s. 27.

⁸³⁵ Zwielerlein, s. 34.

⁸³⁶ Lindberg, s. 238.

inanan bir hükümdarın topraklarına göç etmesi kararlaştırılmıştır.⁸³⁷ Bu bağlamda Augsburg Barışı ile laik hükümdarlara din alanında kesin hüküm hakkı tanınmıştır. Bu hak zamanla hem ulusal kiliselerin kurulmasına yol açacak hem de Ortaçağ'ın "corpus Christianum"un sonunu getiren ve ulusal kimliğe dayalı bir aidiyet kavramına yönelen bir kimlik inşasının önünü açacaktır.⁸³⁸ Augsburg Barışının "hükümdarın dini aynı zamanda tebaanın dinidir" prensibinin Reformasyonun yayılışı üzerinde yarattığı belirleyici etkiye en güzel örnek İngiltere ve Fransa'dır. 16'ncı ve 17'inci Yüzyıllarda halk arasında Fransa'da Protestanlık, İngiltere'de ise Katoliklik daha fazla tercih edilirken, Reformasyon İngiltere'de başarılı ama Fransa'da başarısız olmuştur. Monter'e göre bunun nedeni İngiltere'de ağırlıklı olarak hükümdarların Reformasyon taraftarı, Fransa'da ise Katolik olmalarıdır.⁸³⁹ Zira Augsburg Barışının yarattığı bilinç Foucaultçu bir tarzda tacı tutanın dini de tutacağı ilkesini benimsetmiştir. Özetle Augsburg Barışının sonucunda Avrupa'da din özgürlüğü kısmen ve hükümdarlar seviyesinde ortaya çıkmış ve Protestanlığın Avrupa'da bir sapkınlıktan ziyade artık Katoliklik kadar meşru bir mezhep olarak tanınması sağlanmıştır. Şimdi Reformasyonun Almanya dışındaki Avrupa ülkelerinde ulusal kimliğin gelişimi üzerindeki etkilerine kısaca değinilecektir.

Fransa'da Reform süreci diğer Avrupa ülkelerine kıyasla oldukça kanlı sonuçlar doğurmuş ve büyük oranda başarısız olmuştur. Fakat bu başarısızlığın nedeni Fransız tahtının radikal bir Katolik yanlısı dindar olmasından ziyade Katolik Kilisesi ile Fransa arasında diğer Avrupa ülkelerinden farklı olarak gelişen tarihsel ilişkinin ve çıkarların sonucudur. Zira Fransız Kilisesi 13'üncü Yüzyıldan itibaren Papalıkla kısmi özerkliğe dayalı ayrıcalıklı bir ilişki geliştirmiştir. 1516 yılında Kral ile Papa X.Leo arasında yapılan Bologna Konkordatosu ile Fransız Kilisesinin özerkliğini ifade eden Gallikanizm daha da güçlenmiştir. Bilakis Bologna Konkordatosu ile Kral piskoposları ve diğer din adamlarını atama ve ruhban sınıfını vergiye bağlama hakkını kazanarak, Kraliyetin Kilise üzerindeki etkisini mutlak üstün bir konuma taşımıştır.⁸⁴⁰ Fransa'da Kilise'nin ulusallaşmasına ve Papa'nın "ultramontanizm"⁸⁴¹ adı verilen merkezi kontrolünden çıkarak devlet kontrolüne girmesine yol açan Gallikanizm akımı 1682' de Kral XIV.Louis'in ilan ettiği deklerasyon ile doruk noktasına çıkar. Bu deklerasyonda, Krallar ve prenslerin dünyaevi işlerde Kilise'ye bağlı olmadıkları, Konstanz Konsülünde kabul edilen

⁸³⁷ Lindberg, s. 238.

⁸³⁸ MacCulloch, s. 228.

⁸³⁹ Lindberg, s. 238

⁸⁴⁰ Lindberg, s. 266.

⁸⁴¹ Çoban, s. 167.

Konsül kararlarının Papa'nın otoritesinden üstün olduğu kararının geçerliliği, Papa'nın otoritesinin kanunlarla sınırlanacağı ve Kilise'nin genel rızası olmadan Papa'nın kararının nihai olamayacağı ilan edilmiştir.⁸⁴² Bu deklarasyon aslında Fransa'da Katolik Kilisesi'nin ihya edilmesi sürecinin çok uzun bir zaman dilimine yayıldığını göstermektedir. Tekrar 16'ncı Yüzyıl dikkate alınırsa yukarıda değinilen Bologna Konkordatosu ile Kral I.Francis hem kendisinin kontrol ve hizmetinde bir Kilise yaratmış hem de bu Kilise'den vergi alarak maddi bir çıkar sağlamıştır. Dolayısıyla Fransa'da kral için Reformun devlet tarafından destekleneceği ne kişisel ne siyasi ne de Almanya'da olduğu gibi Kilise vergilerinin yarattığı maddi bir neden mevcuttu.⁸⁴³ Diğer önemli nokta da iç siyasetle ilgilidir. Almanya'da yerel prenslerin çıkarları kendi öznel egemenliklerini imparator nezdinde arttırmak şeklinde vuku bulmuş ve Reform hareketinin yarattığı kaos ortamı onların bu çıkarlarını gerçekleştirebilmeleri için uygun şartları sağlamıştır. Fransa'da ise yerel prensler yoktur. Aksine kendi çıkarlarını hanedanın çıkarları ile bir tutan geniş bir aristokrat sınıfının varlığı söz konusudur. Bu farklı iktidar biçimlerinin varlığı Reform hareketinin varlığını da etkilemiştir. Lindberg'e göre "Almanya'daki merkezkaç politik güçler Reforma yardımcı olurken, Fransa'da merkezci siyasi güçler ona engel olmuştur".⁸⁴⁴ Fransa ve Almanya örneklerinde görüldüğü gibi Reformasyon her ne kadar bir halk hareketi gibi görülse de aslında gerçek aktörler bahse konu ülkelerde iktidarı elinde tutan çıkar gruplarıdır. Bu çıkar grupları Almanya'da yerel prensler iken Fransa'da merkezi yönetimle kader birliği yapan aristokrasi olarak belirlemektedir. Bu durum Foucault'un iktidarın toplumu nasıl çıkarları doğrultusunda manipüle ettiği fikrine güzel bir örnek olarak değerlendirilebilir. Zira her iki ülke de aynı tepkilere sahip halk kitlelerinin kendi tercihleri sonuca önemli bir etki yapamamıştır. Nihai sonucu belirleyen yine iktidarın tercihleri olarak görülmektedir. Fransa'da iktidar zaten Katolik Kilise'si ile çıkarları doğrultusunda geliştirdiği özel ilişki nedeniyle Reform hareketine gerek duymamış, hatta onu kendi bekası için tehdit olarak algılamıştır. Bu nedenle Fransa'da Reformun, Almanya ve İsviçre'de olduğunun aksine iktidar tarafından desteklenmemesi, hatta çoğu zaman kanlı bir şekilde önlenmesi, Fransız Protestanları olan Hugueotların baskı altında göç etmelerine veya gizli bir hayat sürmelerine yol açmıştır.⁸⁴⁵ Fransa'da Hugueotlara olan baskı 1561 yılına kadar zaman zaman artmalar ve yumuşamalar şeklinde

⁸⁴² Colbett, s. 115.

⁸⁴³ Colbett, s. 117.

⁸⁴⁴ Lindberg, ss. 266-267.

⁸⁴⁵ Lindberg, ss. 270-271.

devam etmiştir.⁸⁴⁶ Fakat belli bir uzlaşma arayışı ile yapılan 1561 Poissy Diyalogunun başarısız olmasından sonra Hugueotlara karşı yapılan baskılar açıkca katliama dönüşmüş ve Fransa'da 1562-1598 yılları arasında vuku bulan din savaşlarına yol açmıştır.⁸⁴⁷ Bu savaşların en bilinen olayı ise 1572 yılında yaklaşık 13.000 Protestanın öldürüldüğü tahmin edilen St.Barthelemy Katliamı olarak bilinen kısmıdır.⁸⁴⁸ Bu din savaşının çıkmasında dönemin Fransa Kralı VII.Henry'nin artan İspanyol ve Habsburg tehdidi karşısında ülke genelinde hala güçlü bir konumda bulunan Katolik aristokrasinin desteğini alma ve olası bir İspanyol müdahalesinde onları kendi yanına çekme amacının da rolü fazladır.⁸⁴⁹ Fransa'da din savaşlarının 1598 yılında sona ermesi aslında kesin bir uzlaşma sonucu ortaya çıkan bir durum değildir. Zira Fransa'da Protestanlara yapılan baskılar 18'inci Yüzyılın sonuna kadar Fransa'nın dış ve iç ilişkilerinin paralelinde devam etmiştir. Fakat burada VII.Henry'nin politikasının üzerinde durulması gerektiği kanaatindeyim. İlginç olan nokta VII.Henry'nin Avrupa'da Katolikliğin en güçlü ve radikal savunucusu durumundaki hasmı Habsburglar ile mücadele etmek ve bu mücadele de destek sağlamak için yine radikal Katolik sayılabilecek Fransız Katolik aristokrasini yanına çekme çabasıdır. Bu çaba Fransa'nın kendi içinde Protestanlara katliam ve baskı yaparken, Habsburgların denetimi altındaki topraklardaki Protestan hareketine dolaylı destek vermesi gibi çelişkili bir politika izlemesine yol açmıştır.⁸⁵⁰ Bu çelişkili politika aşağıda görüleceği gibi Otuz Yıl Savaşlarında çok daha karışık bir hal alacaktır. Bunun tek bir açıklaması olduğu düşünülmektedir. O da Avrupa siyasetinde dinin ulusal siyasi amaçlar için iktidar tarafından bir araç olarak kullanılmasıdır. Foucaultcu bir tarzda açıklanırsa Fransa'da iktidar kendi çıkarları nezdinde ülke içinde Protestan karşıtı bir söylem üretirken, ülke dışında Katolik karşıtı bir söyleme sarılmıştır. Bu bağlamda Avrupa'da artık gerçek iktidarın kimliği dini bir temelden ziyade ulusal temellere dayanmaya başlamıştır.

Benzer bir durum Hollanda örneğinde de görülebilir. Hollanda 16'ıncı Yüzyılda Katolik Habsburg tehdidi altında bulunmaktaydı. Zira bu tehdit Hollanda ulusal bilincinin gelişiminde önemli bir rol oynamıştır. 1567-1648 yılları arasında Hollanda'nın neredeyse bir asır boyunca Habsburglarla aralıklı olarak yaptığı savaşlar bu tehdidin ciddiyetini kanıtlar niteliktedir.⁸⁵¹ Burada Hollanda ile

⁸⁴⁶ Lindberg, ss. 271-279.

⁸⁴⁷ Lindberg, ss. 279-281; Tilly, ss. 207-212.

⁸⁴⁸ Tilly, s. 211; Lindberg, s. 282.

⁸⁴⁹ Roberts, ss. 581-582.

⁸⁵⁰ Roberts, ss. 586-587.

⁸⁵¹ Tilly, ss. 97-100.

Habsburglar arasındaki mücadelenin detayı konunun daha fazla genişletilmemesi için verilmeyecektir. Fakat önemli olan husus Protestanlığın bu dönemde Hollanda tarafından ulusal bilincin geliştirilmesi ve Katolik Habsburg baskısının azaltılması için kullanıldığıdır.⁸⁵² Lindberg, Hollanda'da Kalvinizmin yükselişi ile Katolik Habsburg ve İspanyol hakimiyetine ve tehdidine duyulan nefretin bağlantılı olduğunu öne sürer. Lindberg'e göre Kalvinizm, Hollanda'da ulusal kimliğin, ticari ve siyasi bağımsızlığın inşasını beraberinde getirmiştir.⁸⁵³

İngiltere'de Reform hareketinin gelişimi hakkında farklı bakış açıları bulunmakla birlikte, Lindberg'e göre bu bakış açılarını revizyonist ve post-revizyonist olmak üzere iki grup içinde toplayabiliriz. Revizyonist bakış açısına göre İngiliz Reform hareketi, Reformasyonu tam olarak içselleştiremeyen Katolik halka tepeden inme bir şekilde iktidar tarafından zorla dayatılması sonucunda olmuştur. Fakat bu dayatma ani ve devrimsel bir tarzda değil, on yıllara süren bir kasıtlı çaba ile yavaş yavaş yapılmıştır. Zira I.Elizabeth dönemine kadar devam eden bu aşamalı ve düşük yoğunluklu dayatma süreci Katolik inancının yavaş bir şekilde toplumdan silinmesiyle sonuçlanmıştır.⁸⁵⁴ Norman Jones bu süreci "İngiltere'deki eski inanç radikal bir operasyonla ortadan kalkmamıştır. Binlerce kesik nedeniyle ölmüştür" şeklinde özetler.⁸⁵⁵ Post-revizyonist bakış açısına göre de Tudor hanedanının İngiliz Reform sürecindeki dayatmaları Reformasyonun gerçekleşmesinde önemli bir katkı yapmıştır. Fakat post-revizyonistler bahse konu reform hareketinin tek nedeninin bu dayatma olduğu görüşünü red ederler. Onlara göre İngiltere, Avrupa'daki Reformasyon hareketinin etkilerinden soyutlanmadığı gibi Kraliyetin Reformasyon eylemleri başlamadan önce de İngiltere'de halk arasında bazı kesimlerin Reform istenci mevcuttur. Devletin desteği sadece bu istenci arttırmış ve Reform taraftarlarına güç kazandırmıştır. Başka bir deyişle revizyonistler İngiltere'deki Reform hareketinin ana aktörü olarak iktidarı gösterirken, post-revizyonistler iktidar ve Reform yanlısı kesimin ortak iradesini gösterir.⁸⁵⁶ Revizyonist görüşün daha fazla uygun olduğu değerlendirilmektedir. Çünkü İngiliz Reform hareketi her ne kadar John Wycliff isyanında görüldüğü gibi çok derin köklere dayansa da bu hareket ancak iktidarın net ve planlı desteği ile başarı sağlayabilmiştir. Fakat burada iktidar kavramı sadece hanedan olarak algılanmamalıdır. Buradaki iktidar Foucaultcu tarzda dönemin varlıklı burjuvazisi, aristokrasisi ve hanedandan oluşan zümredir. Bu

⁸⁵² Roberts, ss. 586-587.

⁸⁵³ Lindberg, ss. 294-299.

⁸⁵⁴ Lindberg, s. 300.

⁸⁵⁵ Lindberg, s. 300.

⁸⁵⁶ Lindberg, ss. 300-301.

bağlamda İngiltere'deki Reform hareketi gerek bu zümrenin iç politik rekabeti gerekse İngiltere'nin dış politikasının biçimi nezdinde ortaya çıkmıştır. Zira İngiliz Reformunun gerçekleşmesinde dönemin siyasi çekişmelerinin etkisi büyüktür. Dönemin İngiltere Kralı VIII.Henry karısından boşanmak için izin istemiş ve Papalık tarafından bu izin verilmemiştir. VIII.Henry'de bildiğini okumuş ve karısından boşanmıştır. Bunun üzerine Papa'da VIII.Henry'i 1538 yılında hem aforoz etmiş hem de dönemin Katolik güçleri V.Karl, İspanya ve Fransa'dan İngiltere ile ilişkilerini bozmalarını istemiştir. Onlarda bunu yapmışlardır. İspanya ile İngiltere zaten anılan dönemde Amerika ve Atlantik'de bir rekabet halindeydi, Fransa'da bu rekabete katılma amacındaydı.⁸⁵⁷ Dolayısıyla İngiltere ile aralarındaki sorun ne Katoliklik ne de VIII.Henry'nin boşanmasıdır, aksine asıl sorun Yeni Çağ'ın merkantalist ekonomik sisteminin dayatmış olduğu rekabettir.⁸⁵⁸ Bu bağlamda VIII.Henry de rakiplerinin düşmanı Lutherci Schmalkalden Birliğine yanaşmıştır. Bu yakınlaşmanın en önemli sonucu da İngiltere'de Protestanlığın devlet destekli eşsiz bir yayılma imkanı bulmasıdır. Fakat VIII.Henry'nin Alman Protestanlarla yaklaşması yine kendi çıkar hesapları nedeniyle bozulunca İngiltere'de Protestanlık tekrar sıkıntılı bir döneme girmiştir.⁸⁵⁹ Hatta bu dönemde Lutherci papazların kazıkta yakılma olayı dahi yaşanmıştır.⁸⁶⁰ Fakat İngiltere'de Protestanlık başta Kraliyete karşı konumlarını güçlendirmek isteyen tüccar sınıfı olmak üzere azınsanmayacak destekçisi tarafından yayılmaya devam etmiştir.⁸⁶¹ Tekrar siyasi sürecin işleyişine dönülürse, VIII.Henry 1534 yılında Papa'nın kendisini aforoz etmesinden sonra İngiliz Kilise'si ile Papalığın bütün bağlarını kopardı ve Krala bağlı İngiliz Kilisesinin kurulduğunu ilan etti. Bu ilan yine Kral tarafından çıkarılan "Üstünlük Yasası" ile meşrulaştırıldı.⁸⁶² Fakat özenle üzerinde durulması gereken husus "Üstünlük Yasası"nın Protestanlığa girişi değil, Papalık otoritesinden kopuş anlamına geldiğidir. İngiliz halkının kolektif bilincinde derin kökleri olan antiklerik ve Papalık karşıtı duygular da bu yasanın meşrulaştırılmasını kolaylaştırmıştır. Zira VIII.Henry yasanın çıkmasından beş yıl sonra Katolik doğmayı yeniden onayladı. Başka bir deyişle Üstünlük Yasası teolojik değil, Kilise içinde siyasi bir iktidar değişikliğidir.⁸⁶³ VIII.Henry'den sonra başa geçen VI.Edward zamanında İngiltere'de Protestanlığa karşı VII.Henry zamanında yapılan bütün kısıtlama ve yasaklar yürürlükten kaldırıldı. Bu gelişme İngiltere'de

⁸⁵⁷ Roberts, ss. 641-654.

⁸⁵⁸ Roberts, ss. 655-670.

⁸⁵⁹ Lindberg, s. 305; MacCulloch, s. 332.

⁸⁶⁰ MacCulloch, s. 333.

⁸⁶¹ Taylor, ss. 122-124.

⁸⁶² Lindberg, ss. 309-310.

⁸⁶³ Lindberg, s. 311.

Protestanlığın gelişmesine ve kalıcılılaşmasına yol açmıştır.⁸⁶⁴ VI.Edward'tan sonra tahta geçen Mary Tudor'un aşırı Katolik yanlısı olması, onun saltanat yılları olan 1553-1558 yılları arasında İngiliz Reform hareketini ciddi şekilde tehdit etse de onun bazı hatalı dış politika tercihleri, Lindberg'in tabiri ile "ironik bir biçimde" İngiliz halkında Protestanlığın daha da fazla yayılmasına neden olmuştur.⁸⁶⁵ Mary Tudor'un İspanyol aristokrat Philip ile evlenmesi, İngiltere'de ekonomik ve siyasi rekabet nedeniyle anılan dönemde nefret edilen İspanya olgusunun bir sonucu olarak iyi karşılanmamıştır.⁸⁶⁶ Ayrıca Mary Tudor'un Katolik Karşı Reform hareketini İngiltere'ye getirme isteği ve VIII.Henry zamanında müsadere edilen manastır mülklerini yeniden manastırlara iade etmesi sadece ona olan nefreti arttırmamış aynı zamanda Protestanlığın tepkili halk kitleleri arasında daha hızlı bir şekilde yayılması ile sonuçlanmıştır.⁸⁶⁷ Başka bir deyişle, Mary Tudor'un kısa saltanatı İngilizlerin gözünde Katoliklik ve İspanyolluk olgularına karşı olan düşmanlığı çok büyük oranda arttırmıştır. Kaldı ki Mary Tudor zamanında 300 kadar Protestanın sapkınlıkla suçlanıp yakılması bu düşmanlığı doruk noktasına çıkarmıştır.⁸⁶⁸ Mary Tudor'dan sonra tahta geçen I.Elizabeth dönemi İngiliz tarihi açısından bir altın çağ olarak görülebilir. I. Elizabeth döneminde İngiltere yeniden Protestanlığa dönmüş, uluslaşma sürecini tamamlamış, Rönesans yaşamış, en önemlisi de deniz aşırı bir imparatorluk haline gelmiştir.⁸⁶⁹ Elizabeth'in politikaları onun dini kimlikten önce ulusal kimliği ön plana aldığını göstermektedir. Zira Elizabeth her ne kadar kendisi inaçlı bir Protestan olsa da İngiltere'nin istikrarını etkileyecek bir din çatışmasını engellemek için bir "orta yol" diplomasisi uygulamış, İngiliz ulusal çıkarları doğrultusunda Kıta Avrupası'ndaki çatışmaları değerlendirmiştir.⁸⁷⁰ Aynı "orta yol" diplomasisi yine Elizabeth tarafından İngiliz iç politikasının istikrarını sağlamak amacıyla da sık sık kullanılmıştır.⁸⁷¹ Elizabeth bu politikayı anılan dönemde Protestan olan devletin ve azınlıkta olan şehirli Protestan destekçileriyle birlikte Katolik çoğunluğu yatıştırmak için kullanmıştır. Bu bağlamda hem İspanya gibi Katolik düşmanın kendi iç istikrarını bozmasını önlemiş hem de gerek Protestanları gerekse Katolikleri İngiliz tahtının etrafında kenetlenmiş bir İngiliz ulusal kimliğinde

⁸⁶⁴ Lindberg, s. 314.

⁸⁶⁵ Lindberg, s. 316.

⁸⁶⁶ MacCulloch, s. 337.

⁸⁶⁷ MacCulloch, s. 338.

⁸⁶⁸ Lindberg, ss. 317-318.

⁸⁶⁹ Lindberg, s. 318.

⁸⁷⁰ Lindberg, s. 319.

⁸⁷¹ Lindberg, s. 320.

birleştirmeyi başarmıştır.⁸⁷² Böylece İngiltere’de Reformasyon tam olarak ulusal bir İngiliz kimliğinin ortaya çıkmasına çok büyük bir katkı sağlamıştır.

Reformasyona Katolik Kilisesi de bir karşı reform hareketi ile karşılık vermiştir. Konunu daha iyi anlaşılması için bu karşı reform hareketinin kısaca açıklanmasının yerinde olduğu kanaatindeyim. Katolik Kilisesinin bu karşı reform hareketinin en büyük amacı ise kendisinin Reformasyon hareketi sonucunda Avrupa’da sarsılan otoritesini yeniden kurmak ve hiç olmazsa en azından kendisini korumaktır. Fakat bu girişim Katolik Kilisesinin arzu ettiği sonuçları vermekten uzak kalacaktır. Çünkü Çoban’ın da belirttiği gibi Reformasyon sonrası Avrupa’da eskisi gibi tek vücut olmuş bir Christendom’dan bahsetmek mümkün değildir.⁸⁷³ Çoban, karşı reform hareketinin 1545 yılında başlayan Trent Konsülünden Otuz Yıl Savaşları’nın sonucunda 1648 yılında imzalanan Westfalya Antlaşması arasında geçen süre içerisinde icra edildiğini belirtir.⁸⁷⁴ Lindberg’de Karşı Reform hareketinin her ne kadar kökenleri ve ilk belirtilerinin 15’inci Yüzyıla kadar dayansa da bu hareketin ilk temsilcisi olarak 1555 yılında Papa olan IV.Paul olarak kabul eder. Zira onun bu çabaları kendisinden sonraki Papalarca da sürdürülmüştür. Lindberg’e göre IV.Paul’un Karşı Reform hareketi bir iç yenilenmeden ziyade Protestanlığı baskı ve kurumsallaşmış şiddet aracılığıyla ortadan kaldırmayı hedefleyen bir yöntem tercih etmiştir. Bu baskı ve şiddet yönteminin en önemli iki aracı da “ Librorum Prohibitorum” olarak bilinen Yasak Kitaplar İndeksi⁸⁷⁵ ve engizisyon olacaktır.⁸⁷⁶ IV.Paul’a göre sadece sapkın yazarların değil aynı zamanda matbaanın sayesinde Avrupa’ya hızla yayılan sorgulayıcı eserlerin de Kilise’nin selameti için yakılması gereklidir. Bu bağlamda 1559 yılında ilan edilen Yasak Kitaplar İndeksi listesine sadece Protestan yazarların kitapları değil onlarla birlikte Erasmus gibi hümanistlerin eserleri, İncil’in yerel dillere yapılmış çevirileri ve Boccacio’nun “Decameron”u gibi antiklerik unsurlar barındıran eserler de eklenmiştir.⁸⁷⁷ Burada Papalık ile Reformcular arasında Foultaultcu bir tarzda söylemin kontrol edilmesine yönelik bir mücadele söz konusudur. Bahse konu Yasak Kitaplar İndeksi Katolik Kilise’si tarafından 1966 yılına kadar yürürlükte tutulmuştur.⁸⁷⁸ Diğer bir karşı reform baskı aracı olan engizisyon da temelleri 13’üncü Yüzyıla kadar inen sapkınlara zulüm

⁸⁷² Lindberg, ss. 320-324.

⁸⁷³ Çoban, s. 146.

⁸⁷⁴ Çoban, s. 147.

⁸⁷⁵ Çoban, s. 149.

⁸⁷⁶ Lindberg, s. 337.

⁸⁷⁷ Çoban, s. 149; Lindberg, ss. 337-338.

⁸⁷⁸ Lindberg, s. 338.

etme yetkisindeki eklesiastik mahkeme geleneğinin devamıdır.⁸⁷⁹ Anılan mahkemeler İspanya'da modern ırkçılığın ilk öncülerinden birisi kabul edilebilecek “kanın saflığı” adı altında çok sayıda zorla din değiştirilen Müslüman ve Yahudi kökenli Hristiyanlara yukarıdaki bölümlerde değinildiği gibi zulüm etmişlerdir.⁸⁸⁰ İspanyol engizisyonunun Avrupa'da farklı bir özelliği de vardır. 15'inci Yüzyılın ikinci yarısında Kastilya Kraliçesi İsabella ile Aragon Kralı Ferdinand'ın evlenmesi güçlü bir İspanya Krallığının ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu yeni Krallık 1480 yılında kendi engizisyonunu kurmuştur. Bu İspanyol engizisyonunun yukarıda bahsedilen ayırt edici özelliği de üyelerinin Papa değil Kral tarafından atanmasıdır.⁸⁸¹ Kumrular, İspanyol engizisyonunun sadece dini nedenlere dayalı bir fiziksel vahşet yapmadığını aynı zamanda kurbanların mallarına uyguladığı müsadere usulüyle devlete ciddi kazançlar sağladığını belirtir. Başka bir deyişle, İspanyol engizisyonu sadece Katolik temelli homojen bir İspanyol toplumu hedeflememiş aynı zamanda devlete bir kazanç kapısı olarak da işlev görmüştür. Kaldı ki anılan dönemde beraat ile sonuçlansa bile kurbanlardan engiziyonda işkence görmelerinden dolayı işkence masrafı alınmaktaydı.⁸⁸² 16'ıncı Yüzyıl İspanya'sında atadan İspanyol ve Hristiyan kanı taşımak bir övünç kaynağı olarak kabul edilmekteydi. Ataları Yahudi ve Müslüman olan Hristiyanlar ise saf kabul edilmiyor, İspanyol ve Hristiyan olmayı içselleştirseler bile “kanı kirli” olarak tanımlanıyorlardı.⁸⁸³ Kaldı ki dönemin İspanyasın'da devlet ve din işlerinde yükselebilmek bile “kanın saflığı” şartına bağlıydı.⁸⁸⁴ Yeni Hristiyanlar, yukarıdaki bölümde de değinildiği üzere İspanyol toplumunda hep bir “öteki” olarak tanımlanmış, kamu görevlerinden uzak tutulmuş ve samimiyetlerine hiçbir zaman itimat edilmemiştir. Hatta din adamları eski Hristiyanlarla yeni Hristiyanlar arasındaki evliliklere bile kanın saflığını bozacağı endişesi ile çoğunlukla karşı çıkmışlardır.⁸⁸⁵ Lindberg, İspanyol engizisyonunun militan Katolikliğinin ve fanatiklik ruhunun, İslam ile yüzyıllar süren mücadelenin yaratmış olduğu radikalizmin bir sonucu olduğunu ileri sürer.⁸⁸⁶ İspanyol engizisyonu aslında Kuzey Avrupa'da Protestanlık ile beraber gelişen uluslaşmanın bir nevi Katoliklik ile yapılan versiyonu olduğu değerlendirilmektedir. Yukarıda belirtilen “kanın saflığı” kavramı homojen bir

⁸⁷⁹ Lindberg, s. 338.

⁸⁸⁰ Valensi, ss. 20-39; Özlem Kumrular, **İslam Korkusu: Kökenleri ve Türklerin Rolü**, Doğan Kitap, İstanbul, 2012, ss. 37-38, 48-63; Lindberg, ss. 338-339.

⁸⁸¹ Kumrular, ss. 28-29.

⁸⁸² Kumrular, s. 31.

⁸⁸³ Kumrular, s. 37; Valensi, s. 12.

⁸⁸⁴ Kumrular, s. 37.

⁸⁸⁵ Kumrular, s. 38.

⁸⁸⁶ Lindberg, s. 341.

ulus yaratma çabasının ürüdür. Almanya ve İngiltere’de Protestanlık nasıl ulus inşa sürecinde farklı bir kimlik yaratma unsuru olarak işlev görmüş ise İspanya’da Katoliklik aynı işlevi görmüş görünmektedir. Zira engizisyonun ulusüstü evrensel bir Papa’dan ziyade ulusal Krala bağlı olması bu iddiayı destekler niteliktedir. Bilakis İspanyol engizisyonu “saf kan” İspanyolluğa dayanan bir ulusal homojenleştirme sürecinde önemli bir rol oynamıştır. Bu ulus inşası alanında kullanılan “kanın saflığı” söylemi Derridacı bir tarzda ele alınırsa ilginç bir sonuç doğurduğu da görülebilir. Zira aynı Katoliklik ve kanın saflığı söylemleri engizisyon döneminden neredeyse 400 yıl sonra İspanyol diktatör Franco ve destekçileri tarafından faşist rejime meşruiyet sağlamak amacıyla kullanılmıştır.⁸⁸⁷ Başka bir deyişle toplumun bilinçaltında bulunan aynı söylem dört asır sonra yeniden canlandırılarak toplumu homojenleştirmek için kullanılmıştır. Bu birinci bölümde anlatılan Derrida’nın söylemin bir defa toplumun bilincine kazandıktan sonra hiçbir zaman tamamen ortadan kalkmayacağı fikrini destekler niteliktedir. İspanya’nın yanı sıra “olası Protestan sızmaları” önlemek için 1542 yılında Papa III.Paul, İtalya’da Roma engizisyonunun kurulmasını onaylamış ve yetkisinin de tüm Hristiyan alemini kapsadığını ilan etmiştir.⁸⁸⁸ Ayrıca aynı Papa III.Paul karşı reformun kurumsallaşması için 1545-1563 yılları arasında süren ve Hristiyanlık tarihinin en uzun konsüllerinden birisi olan Trent Konsülü’nü de açmıştır.⁸⁸⁹ Trent Konsülü’nün toplanmasında Katolik Kilisesi’nin anılan dönemdeki iki endişesi başat rol oynamıştır. Bunlardan birincisi artan ve yıkıcı bir hal alan Reform hareketi karşısında kendisini yenileme ihtiyacı, diğeri ise Protestan sapkınlık olarak kabul ettiği her şeye kurumsal bir muhalefet etme arzusudur.⁸⁹⁰ Konsülün ana amacı ise Reform hareketi nedeniyle parçalanmış Avrupa Hristiyanlığını yeniden tek çatı altında birleştirmek için gerekli yenilenmenin nasıl yapılacağının planlanmasıydı. Fakat 1563 yılında kapanan Trent Konsülü yeniden tek çatı altında birleşmiş bir Hristiyanlığı sağlayamadığı gibi var olan ayrılıkların daha da derinleşmesine yol açmıştır.⁸⁹¹ Lindberg, Trent Konsülü’nün bu başarısızlığını “Ortaçağ’ın konsüllük anlayışını kesin olarak bitiren konsül” olarak tanımlamıştır.⁸⁹² Trent Konsülü anılan dönemde çok gecikmeli ve isteksizce toplanmıştır. Bunun en önemli nedeni de Papalığın gerek siyasi gerekse teolojik nedenlerle bir konsül hareketine sıcak bakmamasıdır.

⁸⁸⁷ Julian Casanova, **İspanya İç Savaşı’nın Kısa Tarihi**, çev. Uygur Kocabaşoğlu, İletişim Yayıncılık, İstanbul, 2015, ss. 63-91.

⁸⁸⁸ Lindberg, s. 342.

⁸⁸⁹ Çoban, s. 148.

⁸⁹⁰ Lindberg, s. 343.

⁸⁹¹ Lindberg, s. 348.

⁸⁹² Lindberg, s. 348.

Lindberg'e göre Papalığın bu tutumunun altında yatan neden Papa'nın kendi otoritesinin konsüllerin otoritesinin altına yerleşmesine karşı duyduğu endişedir.⁸⁹³ Zira benzer bir kriz ortamında 14'üncü Yüzyılın başında yapılan Konstanz Konsülünün Papa'nın otoritesi hakkında aldığı sınırlayıcı karar da bu endişenin yersiz olmadığını gösterir niteliktedir.

Trent Konsülünde Reformun İncil anlayışına karşı koymayı hedefleyen doktrin ve kararlar alınmıştır. Bu konsülde Katolik Kilise'si Luther'in "tek başına İncil" prensibini red etmiş, Katolik Kilisesi'nin apostolik geleneğinin de İncil'le birlikte kabul edilmesi hususunu vurgulamıştır. Bu karar aynı zamanda Katolik Kilisesi'nin bütün geleneğin ve İncil'i yorumlama hakkının tek meşru sahibi olduğunu içermektedir. Bu bağlamda Katolik Kilisesi kendi dışındaki hiçbir kişi, zümre ve kurumun İncil'i yorumlama ve anlamlandırma hakkının olmadığını da ilan etmiştir.⁸⁹⁴ Burada yine Foucaultcu bir tarzda Katolik Kilisesi'nin kutsal metinlerin anlamı ve söylemleştirmesi üzerinde mutlak otorite kurma çabası göze çarpar. Bu çaba da bilgi-söylem-iktidar zinciri kapsamında değerlendirilebilir. Zira kutsal metinlerin anlamına hükmetme amacı Hristiyan toplumun gözünde iktidarın yeniden meşrulaştırılması, dolayısıyla da bahse konu iktidarın yeniden elde edilmesi çabasından başka bir amaca hizmet etmez. Trent Konsülünde yukarıda belirtilen Katolik Kilisesi'nin İncil'in yorumlanması hakkındaki biricik hakkının ilanının yanında İncil ile geleneğin inanç sisteminde eşitlenmesini öngören bir karar alması, geleneği Papalığın kendi keyfi ve çıkarıcı politikalarının bir aracı olarak gören Protestanlarla yapılacak olası bir uzlaşma imkanını ortadan kaldırmıştır.⁸⁹⁵ Trent Konsülü aynı zamanda Luther'in kurtuluşun sadece inayet ve lütuf ile olabileceğini savunan düşüncesini de red etmiştir. Katolik Kilise'si kurtuluşun, lütuf ve insanın işbirliğinin bir sonucu olduğunu ilan etmiştir. Başka bir deyişle Katolik Kilise'si kurtuluş için Tanrısal lütuf ile özgür insan davranışlarının işbirliğini şart koymuş, Reformcuların iyi davranışı arınma için önkoşuldan ziyade Tanrısal lütufun bir sonucu görme anlayışını kınamıştır.⁸⁹⁶ Karşı reform hareketinin üzerinde kısaca durulmasından sonra Reformasyon hareketinin konumuz açısından sonuçlarının kısaca özetlenmesinin yerinde olacağı değerlendirilmektedir.

Genel olarak Reformasyon hareketinin en önemli sonucu Batı Hristiyanlığının yani Ortaçağ'ın "Corpus Christianum"un parçalanması olmuştur. Bu

⁸⁹³ Lindberg, ss. 348-349.

⁸⁹⁴ Lindberg, ss. 349-350.

⁸⁹⁵ Lindberg, s. 350.

⁸⁹⁶ Lindberg, ss. 350-351.

parçalanmanın konumuz açısından ortaya çıkardığı en önemli sonuç da çoğulcu dini aidiyet anlayışının sekülerleşmeye hız kazandırmasıdır. Bunun dolaylı bir sonucu olarak da ulusal aidiyete dayalı bir kolektif kimlik ve anlayışının, Ortaçağ'ın dini determinizme dayalı kolektif kimlik ve anlayışının yerini almaya başlamasıdır.⁸⁹⁷ Bu yönüyle Reformasyon, Avrupa toplumunda yerleşik doğmaların ve düşüncelerin sorgulanmasını normalleştirerek sadece Aydınlanmaya giden süreci değil aynı zamanda modern anlayış ve düşüncenin inşasını da derinden etkilemiş ve motive etmiştir.⁸⁹⁸ Reform hareketinin sonucunda Katolik Kilisesi'nin bölünmesiyle ortaya çıkan bir kavram da "konfesiyonalizm"dır. Konfesiyonalizm, çeşitli toplumların kendi öznel tarih yazımları nezdinde kendi kimliklerini oluşturduğu bir tarihsel süreci işaret eder. Başka bir deyişle her öznel toplumun evrensel kabul edilen kaidelerden ziyade kendi öznel anlayış ve söylemleriye kendi öznel kimlik ve tarihi inşa etme süreci söz konusudur.⁸⁹⁹ Konfesiyonalizasyon, Ortaçağ'ın tek vücut olan "Corpus Christianum"un, her birinin birey, toplum ve dünya görüşü hakkında farklı tasavvurları olan başta Lutherci, Calvinist ve Katoliklik olmak üzere çok sayıda Kiliseye bölünmesine yol açmıştır.⁹⁰⁰ Konfesiyonalizasyonun diğer önemli bir sonucu da bu farklılaşan Kiliselerin her birinin bulundukları topluma hükmeden devletlerin kontrolüne geçmesi ve onların hamiliğine güvenmeye başlamasıdır.⁹⁰¹ Başka bir deyişle Ortaçağ'ın "Corpus Christianum"un da Papa ile İmparator arasında kurulan ilişkilerin benzeri konfesiyonalizasyonun sonucunda tikel düzeyde yerleşmiş veya ulusallaşmış Kiliselerle ulusal devlet veya hükümdarlar arasında kurulmaya başlanmıştır.⁹⁰² Yukarıda anlatılan İngiliz Reformasyonu bu ilişkinin en güzel örneğidir. Bunun sonucu olarak Avrupa toplumunda evrensel Hristiyan kimliğine dayalı kolektif aidiyet kavramından ulusal devlet ve ulusal devletin kontrolü altındaki ulusal Kiliseye dayalı tikel bir kolektif aidiyet kavramına geçişin varlığından söz edilebilir. Foucault bu geçiş sürecinin beraberinde ulusçuluk ve ulusal din kavramlarına dayanan elit zümreler arasında bir "kültürleşmeyi" getirdiğini öne

⁸⁹⁷ Lindberg, s. 356.

⁸⁹⁸ Russ, ss. 111-112; Lindberg, s. 359.

⁸⁹⁹ Rui Luis Rodrigues, "Confessionalization Processes and Their Importance to the Understanding of Western History in the Early Modern Period(1530-1650)", **Tempo**, Vol: 23, No:1, 2017, http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S1413-77042017000100001&script=sci_arttext&tlng=en (09.12.2017)

⁹⁰⁰ Lindberg, ss. 356-357.

⁹⁰¹ Lindberg, s. 357.

⁹⁰² Rui Luis Rodrigues, "Confessionalization Processes and Their Importance to the Understanding of Western History in the Early Modern Period(1530-1650)", **Tempo**, Vol: 23, No:1, 2017, http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S1413-77042017000100001&script=sci_arttext&tlng=en (09.12.2017)

sürer.⁹⁰³ Başka bir deyişle Foucault'a göre evrensel bir dini kimliğe dayalı bir toplumsal anlayış, Reformasyon sonucunda ortaya çıkan konfesiyonalizasyon etkisiyle söylem üzerinde kontrol gücü kazanan yerel hükümet ve yerel Kilise tarafından değiştirilmiş, yerine ulusal kimliğe dayalı bir toplumsal anlayış yerleştirmiştir. Zira Foucault'a göre Ortaçağ'ın başında büyük oranda pagan olan Avrupa toplumu nasıl Kilise, devlet ve söyleme hükmeden çıkar gruplarının yavaş yavaş dayatmaları sonucunda "Hristiyanlaştırılmışsa", 1550-1750 yılları arasında yine aynı aktörler tarafından yine aynı şekilde "uluslaştırılmıştır".⁹⁰⁴ Burada önem arz eden nokta Foucault'un bu "Hristiyanlaştırılma" ve "uluslaştırılma" süreçlerini toplum içindeki dinamiklerin bir sonucundan ziyade çıkarları değişen elit zümrelerin söylem aracılığıyla yukarıdan aşağıya bir şekilde yavaş yavaş dayatma süreci içerisinde görmesidir. Lindberg'de Reformasyonun Avrupa toplumunda çıkardığı siyasi anlayış değişikliğine vurgu yapar. Lindberg'e göre Reformasyon, Avrupa kültürüne etkileri ve sonuçları günümüze kadar süren "dini, toplumsal ve kültürel çoğulculuk sorununu" dahil etmiştir. Lindberg, bahse konu değişikliğin etkilerinin Avrupa tarihinde evrensel anarşi ve toplumsal düzensizlikten ırkçılığa zemin hazırlayan Protestanlığın "seçilmiş ulus" kavramının yarattığı üstünlük sendromuna kadar genişleyen bir spektrumda görülebileceğini belirtir.⁹⁰⁵ Reformasyonun toplumsal yapı üzerindeki diğer bir etkisi de anayasal açıdan eşit bireylerden oluşan toplum kavramının Avrupa kolektif bilincine yerleşmesindeki rolüdür. Yukarıda anlatıldığı gibi Luther, Evrensel Rahiplik Doktrini vasıtasıyla Kilise'yi hiyerarşik bir kurumdan ziyade Tanrı'ya inanan eşit insanların oluşturduğu bir cemaat olarak tanımlamıştır. Bu anlayışa göre bahse konu cemaatte ister rahip olsun ister farklı bir birey olsun herkes eşit kabul edilmiş, rahiplerin atanmış olmaları dışında diğer cemaat üyelerinden hiçbir farkları olmadığı vurgulanmıştır. Luther'in bu hiyerarşi karşıtı ve eşitleyici görüşü dönemin hem dini hem de siyasi yapıları üzerinde önemli bir etki bırakmıştır. Zira Avrupa'da Protestan Reformu ile gündeme gelen dini eşitlik anlayışı zamanla, Aydınlanma Çağın'da yeşerecek, siyasi eşitlik anlayışının da gündeme gelmesine yol açmıştır.⁹⁰⁶ Aynı anlayış yüzyıllar sonra 1960'lı yıllarda Martin Luther King gibi önderlerin etkisiyle sosyal eşitlik anlayışına doğru geliştirilmiştir.⁹⁰⁷ Fakat burada önemle belirtilmesi gereken husus Luther'in hareketinin ortaya çıkardığı eşitlikçi ve çoğulcu anlayışın

⁹⁰³ Lindberg, s. 357.

⁹⁰⁴ Lindberg, s. 357.

⁹⁰⁵ Lindberg, s. 361.

⁹⁰⁶ Lindberg, s. 364; Spitz, s. 552.

⁹⁰⁷ Lerone Bennett, **Martin Luther King: What Manner of Man**, Bantam Books, Chicago, 1964, ss. 56-80; Lindberg, s. 363.

tikel tarza sahip olmasıdır. Başka bir deyişle Luther, özgürlük ve eşitlik kavramını sadece Protestanlar için uygun görmektedir. Zira Reformun “öteki” hakkındaki düşüncelerde teolojik veya tutumsal olarak hoşgörü alanında çok fazla bir değişimi getirdiği söylenemez.⁹⁰⁸ Avrupa’da Katolik Kilisesi’nin baskıcı ve hoşgörüsüz otoritesine başkaldıran Luther, konu Türkler olduğunda onları, “Deccal, İsa Düşmanı ve yozlaşmış Katolik Kilisesi’ne karşı Tanrı’nın gazabı” olarak tanımlamaktaydı.⁹⁰⁹ Luther, Ortaçağ’da İslam’ı sapkın bir Hristiyan mezhebi olarak gören ve Müslümanları diyalog ve tebliğ yoluyla Hristiyanlığa döndürülmesini savunan Raymond Lull ve Cusali Nicolas gibi düşünürlerin aksine Tanrı’nın inayetine layık olmayan ötekilerle herhangi bir diyalog çabasına karşı çıkmaktaydı. Zira Luther, Hristiyan-İslam çatışmasını, Tanrı ve Şeytan arasında bir eskatolojik bir çatışma olarak görmekle, konuyu sıfır toplamalı bir olgu olarak değerlendirmekteydi.⁹¹⁰ Luther’in aynı şekilde Avrupa’nın anılan dönemde bir ötekisi olarak kabul edilen Yahudiler konusunda da bir çoğulculuk ve hoşgörü düşüncesinin olduğu söylenemez. Bilakis Luther, ömrünün son dönemlerinde sıkça Yahudilere nefret kusan söylemler yapmış, adeta bir Protestan Antisemitizminin temellerini atmıştır.⁹¹¹ Hatta bu nefret söylemini Yahudilerin sinagog ve evlerini yakmanın bir Tanrı emri olduğuna kadar radikalleştirmiştir.⁹¹² Bu bağlamda Reformasyon hareketinin evrensel bir hoşgörü ve çoğulculuk yarattığı fikri doğru değildir. Aksine Reformasyon Avrupa’da tikel bir çoğulculuğu normalleştirmesine yol açmıştır. Etkileri itibariyle Aydınlanma Çağında zirve yapacak demokratikleşme ve özgürleşme akımlarına da otoriteye başkaldırı örneği verdiği için bir rol model oluşturmuştur. Fakat kesinlikle bu akımların bağımsız değişkeni olmamıştır. Zira olamazda çünkü Reform dini bir harekettir.⁹¹³ Onun bu süreçteki yegane etkisi dini kimliğin sorgulanmasına yol açmasıdır. Bu sorgulama daha sonra Aydınlanma ile doğanın, iktidarın ve evrenin sorgulanması için gerekli motivasyon ve sekülerleşmeye yol açacak şartları sağlamıştır. Zira bu sekülerleşme ve uluslaşma süreci 1618-1648 yılları arasında vuku bulan Otuz yıl Savaşları ve akabinde imzalanan Westfalya Antlaşması ile dönüm noktasını yaşamıştır. Otuz yıl Savaşları yukarıda bahsedilen ve bir modus vivendinin sonucu olarak yapılan Augsburg Barış’ının yarım bıraktığı çözülmemiş

⁹⁰⁸ Çoban, s. 143; Lindberg, s. 371.

⁹⁰⁹ Hakan Olgun, **Luther ve İslam: Teolojik Uyum Sorunu**, Ağaç Yayınevi, İstanbul, 2008, ss. 32-53; Lindberg, s. 372.

⁹¹⁰ Olgun, ss. 85-117; Lindberg, s. 373.

⁹¹¹ Wiener, ss. 89-99; Lindberg, s. 376.

⁹¹² Haim Bresheeth ve Litza Jansz, **The Holocaust: A Graphic Guide**, Icon Books, Londra, 2013, ss. 7-8.

⁹¹³ Çoban, s. 143.

sorunların bir nevi devamıdır.⁹¹⁴ Bahse konu savaşlar dizisi Roma-Germen İmparatorluğu içerisindeki mezhep bölünmelerinin, yerel prenslerin İmparatorun otoritesine karşı güçlerinin arttırmak istemelerinin ve Reform hareketi sonucunda eski otoritelerini yitiren Habsburg monarşisi ve Papalığın tekrar güçlerini arttırma isteğiyle Almanya topraklarında başlamış, fakat kısa süre içerisinde İspanya, Hollanda, Fransa, Polonya, ve İsveç'i kapsayan geniş çaplı bir savaşa dönüşmüştür. Otuz yıl Savaşları Almanya ve Avrupa'da çok ciddi insan ve maddiyat kaybına neden olmuştur. Bu savaşlar dizisi Türk tehdidi geçici olarak engelleyen Kutsal Roma Germen İmparatoru II.Ferdinand'ın Katolik Kilisesi'nin evrenselliğini tekrar sağlamak, Protestanlığı ezmek ve Alman prensleri üzerindeki otoritesini yeniden tahsis etmek için 1618 yılında harekete geçmesi ile başladı. Avrupa'da uzun süren çatışmalar sonrasında 1648 yılında imzalanan Westfalya Antlaşması ile sona erdi.⁹¹⁵ Bu antlaşmanın sonuçları sadece Avrupa tarihi değil aynı zamanda dünya tarihi açısından da önemlidir. Fulbrook'a göre Westfalya Antlaşması Roma Germen İmparatorluğu içindeki hem Protestan ve Katolikler arasında hem de imparatorun hırsları ve prenslerin güçleri arasındaki karşılıklı güç dengesine dayanan bir uzlaşmayı temsil etmektedir.⁹¹⁶ Bu antlaşmadan sonra Almanya'da birçok Alman prensliği dinsel azınlıklara kısıtlı da olsa bir hoşgörüyü benimsemiştir. Avusturya'da ise Katoliklik topluma dayatılmaya devam edilerek merkezi İmparatorluk güçlendirilmeye çalışılmıştır. Fakat bu antlaşmanın en önemli özelliği din ile siyasetin ayrılmasına yani sekülerleşmeye yönelik önemli bir adım atılmasıdır.⁹¹⁷ Bu savaşlar dizisi ve akabinde imzalanan Westfalya Antlaşması, Avrupa siyasetinde "realpolitik" ve "raison d'etat" kavramlarının yani devlet menfaatinin ahlaki ve dini kurallardan üstün tutulması anlayışının hakim görüş haline gelmesine yol açar.⁹¹⁸ Raison d'etat, devletin bekaası ve çıkarlarının sağlanması için her türlü aracın meşru olduğu savına dayanır. Bu bağlamda, Ortaçağ ahlaksal nosyonunu yerini ulusal çıkarın aldığı ve her türlü devletlerarası ilişkinin bir güç dengesine döndüğü yeni bir Avrupa siyaset anlayışı söz konusudur.⁹¹⁹ Başka bir deyişle, artık ne evrensel Hristiyanlık kavramı ne de Ortaçağ'ın corpus Christiaium'u devlet politikalarında dayanak noktası olarak kabul edilmektedir. Bu kavramlar ancak devletin çıkarlarını gerçekleştirmek için bir araç olarak kullanıldığında uygulama

⁹¹⁴ Fulbrook, s. 65.

⁹¹⁵ Fulbrook, ss. 65-70.

⁹¹⁶ Fulbrook, s. 70.

⁹¹⁷ Roberts, ss. 604-605; Fulbrook, s. 71.

⁹¹⁸ Roberts, s. 605.

⁹¹⁹ Henry Kissinger, **Diplomasi**, çev. İbrahim H. Kurt, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2011, s. 50.

alanı bulacaktır. Kısacası artık Avrupa siyasetinde meşru amaç dine dayalı olgular değil devlet çıkarlarıdır. Zira Otuz yıl Savaşları sürecinde dini ve siyasal çıkarların devletler için hep örtüşmediği ortaya çıkmış ve güç dengesine dayalı ulusal çıkarların mezhebe dayalı bütünlükten ve dayanışmadan daha önemli olduğu görülmüştür.⁹²⁰ Bu değişimin en önemli örneği de Otuz yıl Savaşları esasında bir Katolik din görevlisi olan Kardinal Richelieu'nun başbakanı olduğu Fransa'nın izlediği politikalarıdır.⁹²¹ Güç dengesi kuramı dikkate alındığında anılan dönemde Fransa, Roma Germen İmparatorluğu'nun güçlenmesinden en fazla zarar görecektir. Zira zayıflamış bir Roma Germen İmparatorluğu hem Fransa'nın güvenliğini arttıracak hem de onun Doğu'ya genişlemesini kolaylaştıracaktı.⁹²² Bu nedenle bir Katolik hanedan tarafından yönetilen Fransa, yine kendisi gibi Katolik olan Habsburgların karşısında yer almış ve çıkarları doğrultusunda Protestan Alman prensleri, Calvinist Hollanda ve Lutherci Danimarka ve İsveç'le ittifak yapmakta bir sakınca görmemiştir.⁹²³ Bu ittifakların büyük çoğunluğu ise kendisi de Katolik bir rahip olan Fransız başbakanı Kardinal Richelieu tarafından yapılmıştır. Fransız ulusal çıkarlarını her türlü dini amacın üstünde tutan Kardinal Richelieu, Habsburgların Katolik Kilisesi'ni yeniden güçlendirme girişimini Fransa'nın güvenliğine ve bekaasına bir tehdit olarak görmüştür. Zira Kardinal Richelieu'ya göre Habsburgların hareketi dini bir eylem değil Avrupa'da üstünlük kurmak ve Fransa'yı ikinci plana düşürmek için siyasi bir manevraydı.⁹²⁴ Burada önemli olan husus dini determinizme dayalı devlet politikalarının yerini ulusal çıkarlara dayalı bir politika üretim sürecinin almasıdır. Rönesans ve Reformasyonun Avrupa kimliğindeki etkisi üzerinde durduktan sonra diğer önemli bir katalizör olan Aydınlanma Çağı ve Sanayi devriminin etki ve sonuçlarının Avrupa kolektif kimliğinin oluşum ve değişimindeki rolü üzerinde kısaca durulmasının yerinde olacağı kanaatindeyim.

2.2.1.2. Aydınlanma Çağı ve Sanayi Devriminin Sonuçları

Bu alt bölümde Aydınlanma Çağı ve Sanayi Devriminin Avrupa kolektif kimliği üzerinde yarattığı değişim mercek altına alınacaktır. Bu bağlamda öncelikli olarak Aydınlanma'nın Avrupa düşüncesindeki etkisi ele alınacak, akabinde de Sanayi Devriminin bu düşüncede yarattığı değişim incelenecektir. Zira bu değişimin

⁹²⁰ Fulbrook, ss. 72-73.

⁹²¹ Kissinger, s. 51; Roberts, s. 605.

⁹²² Kissinger, s. 50.

⁹²³ Roberts, s. 605.

⁹²⁴ Kissinger, s. 51.

Avrupa düşünce sistemi üzerinde yarattığı en önemli sonuç da pozitivizmin gelişimi olacaktır. Fakat bahse konu pozitivizm olgusunun birinci bölümde oldukça detaylı bir anlatımının yapılmasından dolayı bu bölümde tekrar işlenmeyecek daha çok pozitivizme yol açan değişim sürecinin üzerinde kısaca durulmaya çalışılacaktır. Konunun daraltılması maksadıyla dönemin siyasi olaylarının da ayrıntılı anlatımına girilmeyecektir.

Aydınlanma Çağı her ne kadar kesin bir başlangıç tarihi verilemese de 17'inci Yüzyılın ikinci yarısında başlayan ve 18'inci Yüzyılda başta Paris olmak üzere tüm Avrupa ve Amerikan kolonilerine yayılan entelektüel bir devrim aşamasıdır. Zira bu dönem Avrupa'nın bütün dillerinde "the enlightenment", "l'age des lumieres", "die aufklarung", "Iluminismo" gibi ışık anlamına gelen sözcüklerle anılır.⁹²⁵ Bu dönem Rönesans ve Reform hareketi ile değişmeye başlayan Avrupa kolektif anlayışının artık geri dönülmez bir şekilde moderniteye bağlanmaya başlamasına da neden olmuştur. Russ, 16'ıncı ve 17'inci Yüzyıllarda Galileo ve Decartes'in doğanın matematik dili ve akıl yoluyla anlaşılmasının önünü açtığını ileri sürer. Zira Russ'a göre özellikle 17'inci Yüzyıl insan aklının muzaffer olarak ilan edileceği bir dönem olacaktır.⁹²⁶ Bu dönemde akıl bir eleştiri yeteneği olarak algılanmaya başlanır. Bu bağlamda yeryüzü mutluluğuna ve insan aklının rehberliğinde ilerlemeye duyulan inanç artar.⁹²⁷ Russ, Rönesansla birlikte başlayan nesnelerin niteliklerine dayalı bir doğa anlayışından matematikleştirilmiş bir doğa anlayışına geçiş sürecinin Galileo, Decartes ve Newton'un çalışmaları sayesinde tamamlandığını belirtir. Bu anlayış Avrupa düşünce sisteminde metafiziksel ve niteliksel açıklamalara dayalı ve belirsizliklerle dolu doğa kavramı yerine gözlem ve akıl yoluyla anlaşılabilir, kavranabilir ve tahmin edilebilir bir doğa kavramına dönüşümü sağlamıştır.⁹²⁸ Bruno ile başlayıp Newton Kanunları ile zirve yapan uzama dayalı ve dünyamerkezci olmayan sonsuz evren tassavuru aynı zamanda Avrupa toplumunun teolojik temellerini de sarsar. Çünkü Hristiyan düşüncesinin aksine sonsuz evren düşüncesi insanın yaratılıştan gelen öncelikli konumunun yitirilmesi ve yaşadığı dünyanın sıradanlaşması sonucunu doğurur. Bu anlayış değişimi Avrupa toplumunda Hristiyan doktrinlerinin sorgulanmasına da yol açar.⁹²⁹ Galileo'nun doğayı matematikleştirmesinden sonra Francis Bacon'da gözleme dayalı

⁹²⁵ Lloyd Spencer ve Andrzej Krause, **Aydınlanma: Aklın Özgürce Kullanımı**, çev. Erhan Kibaroglu, NTV Yayınları, İstanbul, 2012, s. 3.

⁹²⁶ Russ, s. 134.

⁹²⁷ Russ, s. 135.

⁹²⁸ Russ, s. 137.

⁹²⁹ Russ, s. 140.

tümevarımsal yöntemi geliştirir. Dolayısıyla modern bilimin iki epistemolojik dayanağı olan gözlem ve akıl yürütme ortaya çıkar.⁹³⁰ Bu epistemolojik değişim ise insan tarafından fethedilen ve insanın iradesine bağımlı kılınan bir doğa anlayışını ortaya çıkarmıştır.⁹³¹ Bu doğaya hakim olma kavramının benimsenmesi, Russ'a göre Avrupa düşüncesinin Aydınlanmaya giden yolunda önemli bir dönüm noktasıdır.⁹³² Şimdi bu dönüm noktasının ardından Avrupa düşüncesini inşa eden belli başlı düşünürlerin fikirleri ve etkileri üzerinde kısaca durulacaktır.

“Method Üzerinde Konuşma” adlı eserinde Avrupa düşünce sisteminde derin etkiler bırakan Decartes'e göre akıl olguların ve eylemlerin sorgulanması için kullanılması meşru ve esas olan tek şeydir. Bu bağlamda Decartes, insanın gerçek olan bilgiye sadece akıl yoluyla ulaşabileceğini öne sürerken aynı zamanda Avrupa düşüncesinde rasyonalizmin de temelini atar.⁹³³ Zira bu rasyonalizme göre gerçek olan tek şey akla uyan şeydir.⁹³⁴ Decartes'e göre sağduyu ve akıl olarak adlandırılan, iyi düşünme ve doğruyu yanlıştan ayırt edebilme yetisi doğal olarak her insanda eşit olarak bulunur.⁹³⁵ Bu bağlamda Decartes, bizi insan yapan ve diğer canlılardan ayıran tek şeyin akıl olduğunu öne sürerek, insan aklına verilen önemi yüceltir.⁹³⁶ Decartes'in “Method Üzerinde Konuşma” adlı eserinde akla dayalı sorgulama yöntemi şu şekilde icra edilir. Öncelikli olarak doğru olduğundan emin olunmayan hiçbir şey doğru olarak kabul edilmemesine dayalı sistematik bir şüphecilik benimsenir. Ele alınan sorunların mümkün olduğunca küçük parçalara ayrılmasına yönelik bir bölme işlemi yapılır. Sonra karmaşık şeylerin anlaşılabilmesi için en basit parçalardan başlanılarak düşünceler belli bir sistem içerisinde geliştirilir. Son olarak da bütün ayrıntıları ele alan bir değerlendirme yapılır.⁹³⁷ Bu yöntem sadece Avrupa düşüncesinde rasyonalizmin de temelini atmayacak aynı zamanda bilginin kaynağı ve yaratıcısı olarak insanı gösteren bir bakış açısının da gelişmesine yol açacaktır. Zira Decartes, meşhur “düşünüyorum öyleyse varım” sözünde bu bilgi ile insan arasındaki ilişkiyi nitelendirmektedir.⁹³⁸ Bu değişim aslında düşünce alanında ontolojik bir devrimdir. Çünkü önceki bölümlerde anlatıldığı gibi Ortaçağ Avrupa düşüncesinde insan ile bilginin üretimi arasında direkt bir nedensel korelasyon yoktur. Eski görüşe göre bilginin kaynağı Tanrı ve

⁹³⁰ Thilly, ss. 39-44.

⁹³¹ Thilly, ss. 45-49.

⁹³² Russ, s. 143.

⁹³³ Ahmet Cevizci, **Onyedinci Yüzyıl Felsefe Tarihi**, Asa Kitapevi, Bursa, 2001, ss. 58-61.

⁹³⁴ Russ, s. 145.

⁹³⁵ Thilly, ss. 72-73.

⁹³⁶ Russ, s. 146.

⁹³⁷ Cevizci, ss. 61-66.

⁹³⁸ Russ, s. 148.

ilahi metinlerdi. İnsan sadece bu ilahi metinleri anlayabildiği kadar bilgi üretiminin bir parçası idi. Her ne kadar 13'üncü Yüzyıl hümanizmi bu anlayış içerisinde insanın rolünü biraz arttırmışsa da bu rol hep tali bir rol olarak kalmıştır. Russ da 17'inci Yüzyılın sonunda bütün Avrupa'ya yayılan akıl ve şüpheciliğe dayalı bu düşünce sisteminin başta inanç ve vahiy olmak üzere bütün yerleşik düşünce kalıplarının sistematik olarak sorgulanmasına ve sarsılmasına yol açtığını belirtir. Russ'a göre anılan yüzyılda akıl adeta çığrından çıkar. Bu kendini aşan akıl aynı zamanda yerleşik herşeyi yıkıp, yeni baştan yaratma hevesine girer.⁹³⁹ Bu bağlamda Aydınlanma düşüncesi, Tanrı'yı doğa yasalarıyla gitgide daha çok özdeşleştirmeye yönelmiştir. Doğanın matematikleştirilmesinin ardından, Tanrı'nın evreni matematik dilinde, belli bir düzen içerisinde ve akıl aracılığıyla tıpkı bir saat üreticisi gibi tasarlayıp, yarattığını savunan Aydınlanma, Tanrı'nın mekanik ve kusursuz bir şekilde yarattığı evrene daha sonra tekrar müdahale etme ihtiyacı duymadığını öne sürer.⁹⁴⁰ Aydınlanmanın doğa yasaları ile özdeşleştirilmiş bu Tanrı anlayışı, Hz.İsa'nın mucizeleri ile kendisini gösteren İncil'deki Tanrı anlayışı ile çelişmekteydi. Bu çelişkiyi en fazla dile getiren filozoflardan birisi ise duyular aracılığıyla ulaşılan gerçekliğin, mucizelere dayanan Hristiyan gerçekliğinden daha belirgin ve geçerli olduğunu öne süren İskoç Aydınlanmasının öncülerinden birisi olan David Hume'dur.⁹⁴¹ İncanın rasyonel olarak açıklanamayacağını savunan Hume, bütün dinsel doğmalara mutlak bir şüphe ile yaklaşılmasını öne sürmüştür.⁹⁴² Hume'a göre gerçeklik sadece gözlem aracılığıyla elde edilir. Bu bağlamda doğa bilimlerine uygulanan gözleme dayalı gerçeklik arayışı, bütün ahlak sistemlerine de uygulanabilir. Hume, gözlemle gerçekliği ve doğruluğu kanıtlanmayan bütün ahlaki ve dini kaidelerin, mutlak bir şüphe ile karşılanarak red edilmesi gerektiğini öne sürer.⁹⁴³ John Locke ise 1690 yılında yazdığı "İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme" adlı eserinde Aydınlanma Çağı'nın üzerinde çok büyük etki bırakan epistemolojik savlarını ileri sürer. Locke'a göre gerçek olan bilgi sadece deneyimle elde edilebilir. İnsan doğumunda boş bir kağıt, Locke bunu "Tabula Rasa" olarak adlandırır, gibi tamamen içerikten yoksun bir zihne sahiptir. İnsan daha sonra yaşadığı deneyimler aracılığıyla bu boş zihni çeşitli imgeler ve değerlerle doldurarak kendi gerçekliğini yaratır.⁹⁴⁴ Yukarıda değinilen bu anlayışlar aslında açıkça sadece

⁹³⁹ Russ, ss. 173-174.

⁹⁴⁰ Duncan Health ve Judy Boreham, s. 120.

⁹⁴¹ Thilly, ss. 156-157.

⁹⁴² Thilly, ss. 158-159.

⁹⁴³ Thilly, ss. 159-170; Duncan Health ve Judy Boreham, s. 123.

⁹⁴⁴ Thilly, ss. 110-120.

Hristiyanlığın değil aynı zamanda genel olarak din kavramının red edilelerek, gerçekliğin ve bilginin merkezine insan deneyimini yerleştirmek anlamına gelir.

Galileo, Bacon, Hume, Locke, Newton ile gelişen ve Decartes ile de zirve yapan bu insan merkezli bilgi anlayışı beraberinde matematikleştirilen, niteliğin niceliğe tabi hale getirildiği bir doğa anlayışını ortaya çıkarır. Bu mekanik doğa anlayışı da biraz ironik bir şekilde doğanın hareketin yasaları tarafından düzenlenen bir madde yığınının indirgenmesine yol açar.⁹⁴⁵ Bu anlayış, Sanayi Devriminin temelini atacak materyalist bir dünya görüşünün inşasına yol açacaktır. Antik Çağ'ın kutsallık atfedilen doğa anlayışından tamamen farklı olan bu doğa anlayışı aynı zamanda doğanın Tanrı'nın yeryüzündeki hakimiyetinin uzantısı olarak tanımlandığı Ortaçağ Hristiyan doğa anlayışından da farklılaşır.⁹⁴⁶ Zira 18. Ve 19'uncu Yüzyıllarda ortaya çıkan Romantizm akımı bu her iki doğa anlayışına, modern ve Hristiyan versiyonlarına, bir tepki olarak doğaya Antik Çağ'daki gibi yeniden kutsallık yüklemeye çalışacaktır.⁹⁴⁷ Modern Avrupa düşüncesinin bu yeni doğa anlayışının bir sonucu olarak insan da doğanın hakimi ve efendisi olarak tasavvur edilir. Bu bakış açısına göre doğa insanın arzu, istek ve ihtiyaçlarını karşılamakla sorumlu olan ve onun kendi üzerindeki hakimiyetine boyun eğen bir nesne haline gelir.⁹⁴⁸ Bu anlayış değişimi konumuz için önemlidir. Çünkü önceleri sadece doğa için sahip olunan bu düşünce tarzı ilerleyen dönemlerde Sanayi Devrimi, emperyalizm ve kapitalist dünya ekonomisinin etkisiyle Avrupa'nın kendi dışındaki halklara yönelik tutum ve davranışının da temelini oluşturacaktır. Bu konu oryantalizm adı altında bir sonraki bölümde incelenecektir.

Aydınlanma Çağı sadece felsefi alanda değil aynı zamanda siyasi alanda da aklın yüceltmeye başlandığı bir dönemdir. Zira aklın Aydınlanma düşünürleri tarafından siyaset teorisinin merkezine yerleştirdiği bu dönem etkilerini 1688 Britanya Devriminden 1789 Fransız Devrimine kadar pek çok toplumsal hareketin tohumlarını atmıştır. Aydınlanmanın siyasi teori alanında önemli düşünürlerinden olan Montesque "Yasaların Ruhu" adlı eserinde mevcut devlet sistemlerini ve onların dayandığı temel nitelikleri analiz etmiştir. Montesque'ya göre üç temel yönetim şekli vardır. Diğer yönetim şekilleri de bu üç ana yönetim şeklinin türevleridir.⁹⁴⁹ Montesque'ya göre bunlardan ilki olan monarşi belli bir soylu veya aristokrat

⁹⁴⁵ Russ, s. 151.

⁹⁴⁶ Russ, s. 152.

⁹⁴⁷ Duncan Health ve Judy Boreham, **Modern İnsanın Aklını Anlamak İçin Romantizm**, çev. Kutlukhan Kutlu, NTV Yayınları, İstanbul, 2010, ss. 19-22.

⁹⁴⁸ Russ, ss. 152-153.

⁹⁴⁹ Charles-Louis de Secondant Montesque, **Yasaların Ruhu**, çev. Fehmi Baldaş, Hiperlink Yayınları, İstanbul, 2016, ss. 59-61.

kesimce tanımlanmış, yerleşmiş bir sorumluluk ve statü bilincine dayanan, bu soylu sınıfa sadakat ve onuru baz alan bir yönetim biçimidir.⁹⁵⁰ Cumhuriyet veya demokrasi ise özünde vatandaşlık bilinci, ulusal aidiyet ve onun getirdiği sorumluluklara dayanan ve toplumsal erdemi baz alan yönetim biçimidir.⁹⁵¹ Bunlardan sonuncusu olan Despotizm ise tamamen korkuya dayanan ve bireysel despotun keyfi arzu ve kaprisleri ile işleyen bir yönetim biçimidir.⁹⁵² Montesque'ya göre bu rejimlerin yukarıda arz edilen kendilerine has dayanak noktaları zayıflarsa rejimde kendiliğinden çöker.⁹⁵³ Montesque aynı eserinde hukun kaynağı olarak dini veya mistik kaidelerden ziyade insan aklını, deneyimini ve iradesini gösterir. Zira Montesque'ya göre bütün insanların tabi olduğu değişmez doğa yasaları vardı. Montesque bu yasaların kaynağı olarak da insan doğasını, tarih boyunca yaşamış bilge kişilerin mütabakatını ve insanın şaşmaz iradesini kabul eder.⁹⁵⁴ Montesque, döneminin Britanyası'nın politik sisteminden esinlenerek devlet yönetiminde "güçler ayrılığı" prensibini öne sürmüştür. Bu prensibe göre Kral sadece yürütmeden sorumludur. Parlamento ise toplumu oluşturan bireylerin kolektif talep ve çıkarlarını temsilen yasaların yapılmasında söz sahibidir. Yargı da her ikisinden bağımsız bir şekilde hukukun işlemesi ile ilgilenir.⁹⁵⁵ Montesque'nun bu yönetim prensibi Franklin, Madison, Jefferson, Paine ve Washington gibi Birleşik Devletlerin kurucu babalarını derinden etkilemiştir. Zira ABD'nin politik sisteminin temelleri Montesque'nun bu güçler ayrılığı prensibine dayanır.⁹⁵⁶ Montesque'ya göre bu şekilde tasarlanan bir yönetim mekanizmasında ne soylular ne de Kilise ayrıcalıklıdır. Hatta Kral bile toplumunun yasalarına bütün bireyler gibi uymak zorundadır. Montesque, yasaların meşruiyetini de onların akla uymalarına bağlar. Ona göre akıl da belli bir ruhani, aristokrat veya soylu kesimin çıkarlarından ziyade toplumun genelinin çıkarlarını savunan bir yasa kavramını uygun görür.⁹⁵⁷ Montesque başka bir eseri olan "Acem Mektupları"nda ise döneminin Fransa'sında akla uygun olmayan yönetim sistemini mizahi bir tarzda eleştirir. Montesque'nun yoğun mutlakiyet karşıtlığı ve antiklerizm barındıran bu eseri dönemin Fransa'sında oldukça geniş bir etki yaratmıştır.⁹⁵⁸ Diderot da Montesque'yu destekler şekilde

⁹⁵⁰ Montesque, ss. 136-139.

⁹⁵¹ Montesque, ss. 134-136.

⁹⁵² Montesque, ss. 140-142.

⁹⁵³ Montesque, ss. 142-143.

⁹⁵⁴ Russ, ss. 238-239.

⁹⁵⁵ Duncan Health ve Judy Boreham, ss. 102-103.

⁹⁵⁶ Keith W. Olson, **Amerikan Tarihini Ana Hatları**, çev. Halide Gün, Amerikan Basın ve Kültür Merkezi Yayınları, İstanbul, 2001, ss. 41-61.

⁹⁵⁷ Duncan Health ve Judy Boreham, ss. 103-104; Russ, s. 240.

⁹⁵⁸ Duncan Health ve Judy Boreham, ss. 26-33.

yasaların ve egemenliğin tek kaynağının halk iradesi olması gerektiğini öne sürer. Diderot'a göre evrensel olan bu yasalar başta Kral olmak üzere herkesin tabi olduğu kurallar olmalıdır.⁹⁵⁹ John Locke ise "Yönetim Üzerine İki İnceleme" adlı eserinde toplum ve devlet ilişkilerinde durur. Locke'a göre hükümet otoritesini ne Tanrısal ne de aristokratik kaidelerden alır. Aksine bu otoritenin yegane kaynağı halkın rızasıdır.⁹⁶⁰ Ayrıca bahse konu rızaya dayalı otoritenin halka karşı yaşam güvenliği, mülkiyet hakkının savunulması ve özgürlüğün korunması gibi sorumlulukları vardır.⁹⁶¹ Locke, bu otoritenin sorumluluklarının icrasının getirdiği zorunluluk dışında halka müdahale etmeye hakkının da olmadığını öne sürer.⁹⁶² Locke'a göre iktidarı elinde tutan kişi veya kurum halkın rızasını hiçe sayıp keyfi bir yönetime yönelirse ve yukarıda belirtilen sorumluluklarını yerine getirmezse, halk da hakkını aramakta ve iktidarı devirmekte özgürdür.⁹⁶³ Locke'un bu fikirleri Avrupa siyasi anlayışında çok önemli bir değişikliği beraberinde getirir. Zira artık ne Tanrısal buyruklar ne de mutlakiyetçi sadakat bağı iktidarın meşruiyet kaynağıdır. Locke, Avrupa'da halkın rızasını iktidarın meşruiyetinin tek kaynağı olarak göstererek ve bu meşruiyeti belli rasyonel ilke ve sorumluluklara bağlayarak modern siyaset ve bürokrasi anlayışından dinin ve hanedansal bağlılıkların rolünü ortadan kaldırmıştır. Zira Locke'un düşüncelerinin ilk uygulaması 1688 yılında yapılan İngiliz Büyük Devrimi olacaktır.⁹⁶⁴ Bu devrimde Britanya Parlamentosu ve halk kendilerine danışmadan ilave vergiler getiren krala karşı ayaklanmış ve devrimsel bir siyasi değişimi gerçekleştirmiştir.⁹⁶⁵ Kaldı ki Locke'un bu fikirleri 18'inci Yüzyıl boyunca başta Fransa'da olmak üzere Aydınlanma düşünürlerinin üzerinde derin etki bırakmış ve Fransız İhtilaline dahi ilham vermiştir.⁹⁶⁶ Aydınlanmanın başka önemli bir düşünürü de Voltaire'dir. "İngiliz Ulusu Üzerine Mektuplar" adlı eserinde döneminin İngiltere ve Fransa'sının siyasi yapılanmalarını karşılaştıran Voltaire, güçler ayrılığına dayanan İngiliz siyasi sisteminden övgü ile bahsederken, Fransız siyasi sistemini de şiddetle eleştirir. İngiliz sisteminde kralın yetkilerinin sınırlandırılmasına ve toplumsal alanda da eşitlikçi bir yapının ve dini hoşgörünün hakim olmasına hayran kalan Voltaire, Fransa'da ruhban sınıfı ve soyluların başta vergi muhafiyeti olmak üzere bütün

⁹⁵⁹ Duncan Health ve Judy Boreham, s. 113.

⁹⁶⁰ John Locke, **Yönetim Üzerine İki İnceleme**, çev. Fahri Bakırcı, Eksi Kitaplar, İstanbul, 2016, ss. 27-35.

⁹⁶¹ Locke, ss. 42-49.

⁹⁶² Locke, ss. 50-51.

⁹⁶³ Locke, ss. 74-80.

⁹⁶⁴ Tilly, ss. 181-186.

⁹⁶⁵ Daron Acemoğlu ve James A. Robinson, ss. 191-195.

⁹⁶⁶ Duncan Health ve Judy Boreham, s. 43.

ayrıcalıklarını da yanlış bulur.⁹⁶⁷ Voltaire'ye göre belli bir toplumda gerek istikrar gerekse ilerleme ancak ifade ve ibadet özgürlüğünün, fırsat eşitliğinin, ekonomik serbestliğin, temsili hükümete dayalı yönetim sisteminin ve bütün bireylerin kanun önünde eşitliğinin sağlanması sonucunda gerçekleşebilir.⁹⁶⁸ Aydınlanmanın başka önemli bir düşünürü Jean-Jacques Rousseau'da toplum hayatının yeniden düzenlenmesinden yanaydı. Siyasi düşüncelerini 1746 yılında basılan "Toplum Sözleşmesi" adlı eserinde belirten Rousseau'ya göre insanlar doğa durumunda özgür ve barışsever bir hayat sürmekteydiler. Fakat daha sonra toplumda işbölümüne yönelik ihtiyaçlar ortaya çıkınca, birbirleri arasında toplumsal bir sözleşme yaparak rollerini belirlediler. Rousseau'ya göre devlette bu toplumsal sözleşmeden ibarettir. Dolayısıyla meşrutiyetini de sadece halktan alır. Bu bağlamda Rousseau'ya göre bütün vatandaşlar eşit olarak aynı kurallara tabidir ve bu kuralları koyan hükümetin yönetiminde söz sahibidir. Rousseau'ya göre halk egemenliği üzerine kurulduğunu iddia ettiği döneminin Cenevre Cumhuriyeti bu anlayışa en yakın örnektir.⁹⁶⁹ Çalışmaları bu çalışmanın imkan ve kapsamı dahilinde incelenmeyecek kadar geniş olan Immanuel Kant ise düşünceleri ile liberal demokrasinin teorik temellerinin atılmasında önemli bir paya sahiptir. Kant'a göre özgür seçimlerle başa gelen ve halka karşı sorumluluk bilinci olan hükümetler birbirleri arasında savaşırlar ve anlaşmazlıklarını daha çok uzlaşmalarla çözmeye çalışırlar. Kant, liberal demokratik devletlerin kendi aralarında oluşturdukları bu anlayışa "pacific federation" yani "barışsever federasyon" adı verir.⁹⁷⁰ Kant'a göre evrensel barışın sağlanması ancak bu barışsever federasyonun, yani liberal demokratik devletlerin bütün dünyaya yayılması ile sağlanabilir.⁹⁷¹ Fakat Kant'ın liberal devletlerinin barışseverliği ayrımcı ve kendi aralarında olan bir barışseverliktir. Zira aynı liberal devletler kendileri gibi liberal olmayan devletlerle olan anlaşmazlıklarında hem birbirlerini desteklerler hem de liberal olmayan devletlere karşı "imprudent aggressiveness" adı verilen ihtiyatsız bir saldırganlık tutumu gösterirler.⁹⁷² Başka bir deyişle Kant, liberal devletlerle, liberal olmayan devletler arasındaki ilişkilerin rasyonel bir şekilde savaşla sonuçlanacağını öne sürer. Aslında bu bakış açısı kendisi liberal devlet anlayışı ile özleştiren Avrupa'nın artık liberal olmadığını düşündüğü diğer toplumlara şiddet yoluyla tahakküm kurmasını

⁹⁶⁷ Duncan Health ve Judy Boreham, ss. 35-40.

⁹⁶⁸ Thilly, ss. 201-202.

⁹⁶⁹ Thilly, ss. 208-212.

⁹⁷⁰ Michael W. Doyle, "Liberalism and Foreign Policy", **Foreign Policy: Theories, Actors, Cases**, ed. Steve Smith, Amelia Hadfield ve Tim Dune, Oxford University Press, Oxford, 2008, ss. 51-52.

⁹⁷¹ Doyle, s. 52.

⁹⁷² Doyle, s. 54.

meşrulaştıran bir yapıya da sahiptir. Aydınlanmanın doruğa çıktığı 18'inci Yüzyılda Avrupa'da dini kimliğe bağlı katı siyasetinin de çözülmeye ve yumşamaya başladığı görülür. 1782 yılında Avusturya İmparatoru II. Joseph Yahudilerine bazı haklar tanıyan “Hoşgörü Bildiresini” ilan eder ve kendisinden önceki İmparatoriçe Maria Thresa'nın Protestan karşıtı politikalarına son verir. Prusya Kralı II. Frederick ise kendisi Katolik olmasına rağmen Berlin'de bir Katolik Katedralinin yapılmasına izin vermez ve kendi sınırları içerisinde yaşayan Yahudilerin haklarını genişletir.⁹⁷³

Aydınlanma düşüncesi etkilerini ekonomi alanında da göstermiştir. İskoç Aydınlanmasının önemli şahsiyetlerinden Adam Smith, Aydınlanmanın akılcı gözlem ve özgürlüğe dayalı prensiplerini ekonomi alanına yaymıştır.⁹⁷⁴ Kendisinden önce Locke'nun belli bir devletin zenginliğini bahse konu devletin para ve altın rezervlerine bağlayan düşüncesini eleştiren Smith'e göre bir ülkeyi zengin kılan onun sahip olduğu altın miktarı değil, orada devam eden üretim ve ticari mallardır.⁹⁷⁵ Zira Smith'e göre herhangi bir ulusun zenginleşmesinin tek yolu üretimi ve ticareti geliştirmektir. Smith'e göre üretimi ve ticareti ilerletmenin tek yolu da tek tek tüccarların kişisel çıkarlarına ve yaratıcılıklarına güvenmektir. Smith'e göre herhangi bir ekonomide özgür ve rasyonel tercihlere sahip tüccar ve tüketicilerden oluşan piyasa kendi kendini en verimli şekilde düzenleyecek mekanizmaya sahiptir.⁹⁷⁶ Smith, piyasanın bu kusursuz işleyişine engel olabilecek tek şeyin devlet müdahalesi olduğunu belirtir. Smith'e göre hükümet hiçbir şekilde piyasaya müdahale etmemeli, gümrük vergileri ve tekelleri kaldırmalı, olabildiğince serbest girişimi desteklemelidir. Bu fikirlerini Smith, “bırakınız yapsınlar” anlamına gelen meşhur “laissez faire” cümlesiyle özetler.⁹⁷⁷ Smith'e göre hükümet müdahalesi olmadığı takdirde piyasa düzgün şekilde çalışacaktır. İnsanlar, “görünmez bir el” tarafından yönlendiriliyormuşçasına kişisel çıkarlarının peşinden gidecek ve görünmez el onları çevrelerinden yararlanmaya yani kar etmeye sevk edecektir.⁹⁷⁸ Fakat bu görünmez el sadece kar peşindedir ve para kazanmanın daha az belirgin olduğu durumlarda işlerlik göstermez. Bu sınırlamanın farkında olan Smith, devletin sadece eğitim gibi kamusal işler konusunda harcama yapması gerektiği öne sürer.⁹⁷⁹ Smith'in bu fikirleri hem Sanayi devrimine hem de emperyalist yayılmaya da

⁹⁷³ Duncan Health ve Judy Boreham, ss. 116-117.

⁹⁷⁴ Dan Cryan ve Sharron Shatil, ss. 36-37.

⁹⁷⁵ David Orrell ve Borin Van Loon, **Economics. A Graphic Guide**, Icon Books, Londra, 2012, s. 54; Adam Smith, **Ulusların Zenginliği**, çev. Metin Saltoğlu, Palme Yayıncılık, Ankara, 2011, ss. 3-27.

⁹⁷⁶ Smith, ss. 27-49.

⁹⁷⁷ Lloyd Spencer ve Andrzej Krauze, s. 138.

⁹⁷⁸ Smith, ss. 49-67.

⁹⁷⁹ Smith, ss. 253-256.

teşvik sağlar niteliktedir. Çünkü özgür ve rekabete dayalı ticaret beraberinde üretim tarzının makineleşmesini ve sürekli büyüyen bir pazar ihtiyacını getirir. Başka bir deyişle bir ulusun zenginleşmesi için sürekli kapasitesini arttıran bir üretim ve sürekli ihraç yapabileceği bir pazar gereklidir. Zira Smith, İngiltere'nin Hindistan ve Afrika'da sömürgecilik faaliyetlerine başlamasına oldukça sıcak bakmıştır.⁹⁸⁰ Bu dönemde İngiltere'de James Watt'ın buhar makinesini yapmasından ardından hızla dokuma sektöründen ulaştırma sektörüne kadar bir makineleşme dalgası Avrupa'yı sarmıştır.⁹⁸¹ Bu makineleşme Avrupa'yı eski ticarete dayalı merkantalist ekonomiden çıkarıp, kapitalist ekonomiye taşımıştır. Sanayileşmeden önce bir ülkenin zenginliğini belirleyen en önemli faktör onun ticaret hacmi ya da ihracatının ithalatından fazla olmasıydı. Sanayileşmeden sonra ise bir ülkenin üretebildiği değer daha önemli hale geldi. Sanayi artık hammaddeleri sömürgelerin tedarik etme kapasitesinin çok daha ötesinde bir hızla sömürmeyi gerektirmiştir. Bu minvalde bol ve ucuz hammaddeye erişebilmek için sömürgelerde de makineleşme yayılmaya başlamıştır.⁹⁸² Dolayısıyla sanayileşmenin verdiği destekle Avrupa'nın dünyanın dört bir yanına dağılmış ticari ileri karakolları tam teşekküllü emperyalist imparatorluklara dönüşmeye başladı.⁹⁸³ Bu imparatorluklar kendi ekonomik çıkarları için güç kullanmaktan da hiçbir zaman çekinmemiştir. İngiltere'nin 1830'larda ve 1840'larda Çin ile yaptığı Afyon Savaşları bunun en önemli örneklerinden birisidir.⁹⁸⁴ Aydınlanmanın özgürlüğü, siyasi katılımcılığı ve rasyonel toplum tasavvurunu destekleyen sonuçları ile Smith'in serbest ticaret ve rekabeti vurgulayan düşünceleri birleşince Sanayi Devrimi ve demokratik devlet geleneği ortaya çıkar. Bu gelişme Acemoğlu'nun "creative destruction" yani "yaratıcı yok etme" dediği kavramının bir örneğidir.⁹⁸⁵

2.2.1.3. Avrupa'nın Yeni Kollektif Kimlik ve Anlayışının Analizi

Yukarıdaki bölümlerde Rönesans, Reform, Aydınlanma Çağı ve Sanayi Devrimi üzerinde durulmuş ve bahse konu olguların toplumsal, siyasi ve ekonomik etkileri mercek altına alınmaya çalışılmıştır. Bu olguların Avrupa'nın kolektif kimlik ve anlayışının değişiminde birer kritik dönüşüm noktası olduğu düşünülebilir. Zira bu

⁹⁸⁰ Smith, ss. 137-146, 150-170.

⁹⁸¹ Eric Hobsbawn, **İmparatorluk Çağı: 1848-1875**, çev. Vedat Aslan, Dost Kitapevi, Ankara, 2010, ss. 123-145.

⁹⁸² Hobsbawn, s. 146.

⁹⁸³ Hobsbawn, s. 148.

⁹⁸⁴ Hobsbawn, s. 150.

⁹⁸⁵ Daron Acemoğlu ve James A. Robinson, ss. 84-86, 154-155, 208, 215, 216-229.

olguların sonrasında Avrupa tamamen farklı bir çehreye kavuşmuştur. Artık Avrupa'da ne dini ve mutlakiyetçi kaidelere dayalı eski siyasi sistem, ne kendini corpus Christianium olarak tanımlayan bir toplum ne de feodal kapalı ekonomi söz konusudur. Bunun yerine ulusal çıkarlara ve rasyonel tercihlere dayalı bir siyasi sistem, uluslara bölünmüş bir toplum ve hızla üreten, genişleyen pazarlara aç bir ekonomi söz konusudur. Bu değişim her ne kadar geçmişten ani bir kopuş şeklinde olmasa da büyük oranda kesin bir kopuş şeklinde olmuştur. Fakat şunun da belirtilmesi gerekir ki bu kopuş sadece Avrupa'nın kendi anlayışı ve kendi kendisini tasavvuru için geçerlidir. Bilakis onun öteki hakkındaki söylemsel özünden bir kopuş söz konusu değildir. Zaten Derrida'nın da belirtildiği gibi belli bir toplumda belli bir zamanda yerleşmiş bir söylemin tamamen ortadan kalkması da söz konusu olamaz. Zira söylem, kolektif kimlik ve anlayışdaki değişime göre biçim ve içerik açısından değişime ve revizyona uğrasa da öz itibarı ile çıktığı toplumun kolektif bilinçaltında yaşamaya devam eder. Bu bağlamda İslam ve Doğu, dini determinizme dayalı olmayan Avrupa anlayışında, aşağıda da görüleceği gibi, hala ötekidir ve hala dışlanmaktadır. Fakat bu ötekinin Avrupa'nın yeni kolektif kimlik ve anlayışının uygun gördüğü çıkar ve arzularına göre biçimsel ve içeriksel olarak yeniden inşası söz konusudur. Bu öteki artık "corpus Christianium"un rakip düşmanı değil, modernleşmiş emperyalist Avrupa'nın çıkar ve arzularını tatmin eden geri kalmış ve durağan bir pazar, hammadde kaynağı ve işgal edilmesi gerekli sömürge'dir. Bu konuya aşağıdaki bölümde ayrıntılı olarak değinileceği için burada fazla üzerinde durulmayacaktır.

Burada yapı bozumcu analiz açısından ele alınması gereken en önemli konu da yukarıda söz edilen kolektif kimlik ve anlayış değişimin gerçekleşmesinde ana aktörlerin kim olduğudur. Başka bir deyişle bu değişime neden olan Rönesans, Reform, Aydınlanma ve Sanayi Devrimi'nin sonuçları itibarıyla bir geniş çaplı halk inisiyatifi mi yoksa Avrupa'da iktidarı ele geçirmeye çalışan veya elinde tutmaya çalışan belli çıkar gruplarının topluma dayatması mı olduğudur. Zira yukarıda adı geçen değişim dinamiklerinin hepsinin bir kolektif eylem olduğu aşîkardır. Fakat önemli olan husus bu kolektif eylemlerin kimler tarafından yönlendirildiği, kimlerin desteği ile icra edildiği ve iktidar ilişkileri açısından kimleri avantajlı duruma getirdiğidir. Örneğin Rönesans ile başlayalım. Yukarıda ayrıntılı olarak anlatıldığı gibi Floransa'da başlayan ve bütün Avrupa'ya yayılan bu entelektüel ve sanatsal hareket başta Floransa yöneticisi Medici olmak üzere diğer prens ve yöneticilerin desteği olmadan ortaya çıkabilirmiydi ? Başka bir deyişle, dönemin iktidar

zumresinin hamilik yapmadığı bir ortamda Leonardo Da Vinci, Michelangelo, Raffaello ve Brunelleschi gibi sanatçılar Rönesans'a ruh veren eserlerini yaratabilirmiydi? Daha da önemlisi iktidarı da derinden etkileyen Rönesans öncesi çağda yaşanan zincirleme toplumsal krizlerde dönemin güvenlik sembolü olan Kilise güvenilirliğini yitirmeseydi, bu iktidarı ellerinde tutan yöneticiler topluma yeniden dinamizm katma ihtiyacı ile bu hareketi desteklermiydi? Bütün bunlar tarih biliminde "counterfactual analysis" adı verilen bir olguya işaret eder. Bu soruların kesin olarak net cevabı olmamakla birlikte hepsinin olumsuz bir sonuca daha yakın olduğu söylenebilir. Benzer şekilde Reform hareketini ele alalım. Almanya'daki Reform hareketi her ne kadar Kilise'ye karşı geniş çaplı bir toplumsal tepkinin inkar edilemez etkisi olsa da anılan dönemde iktidar mücadelesi içerisine giren çıkar gruplarının yarattığı destek olmasaydı Thomas Müntzer ve Köylü Savaşları vakalarında olduğu gibi başarısızlıkla sonuçlanması oldukça büyük bir ihtimaldir. Zira yukarıdaki bölümlerde anlatıldığı gibi Alman Reformunun başarıya ulaşmasındaki en büyük faktör egemenliklerini arttırmak isteyen Alman prensleri ile onları tek bir Kilise ve İmparatorluğun kontrolü altında tutmak isteyen Habsburg Hanedanı ve Papalık arasındaki iktidar mücadelesidir. Kaldı ki Reform hareketinin öncüsü Luther bile eylemlerini desteklemesi için bir Alman prensi olan Bilge Frederick'in yardımına ihtiyaç duymuştur. Hatta 1555 yılında yapılan geçici bir uzlaşının sonucu olan Augsburg Barışın'da görüldüğü üzere dini kimlik sıradan halkın özgür tercihlerinden ziyade iktidarı elinde tutan prenslerin tercihlerine bağlı bir olgu olarak kabul edilmiştir. Başka bir deyişle Alman Reformu bir iktidar mücadelesinin dini kimlik alanında tezahüründen başka bir şey değildir. İngiltere örneğinde de yukarıda belirtildiği gibi Reform hareketi gerek İngiltere'nin iç politikasında iktidar mücadelesi içine giren Katolik ve Protestan çıkar gruplarından gerekse İngiltere'nin siyasi ve ekonomik rakipleri olan Katolik Fransa ve İspanya ile olan ilişkilerinin seyrinden bağımsız değerlendirilemez. Benzer durum Hollanda için de geçerlidir. Zira Reform hareketi Hollanda'nın Habsburglardan bağımsızlık mücadelesi ile eşzamanlılık gösterir. Reform hareketinin başarısı ile iktidar mücadelesinin yarattığı şartlar arasındaki bağlantının en güzel örneklerinden birisi de Fransa'dır. Yukarıdaki bölümlerde belirtildiği gibi Fransa'da, Almanya ve İngiltere'nin aksine bir iç iktidar mücadelesinin olmaması, Fransız aristokratlarının büyük oranda Katolik Valois Hanedanı ile çıkar birliği yapmaları ve en önemlisi de Fransa'da 1438 Bourges Pragmatik Şartı ve 1516 Bologna Konkordatosu gibi Papalıkla yapılan uzlaşmalar sonucunda Kralın ve devletin Fransız Katolik Kilisesi üzerinde iktidar mücadelesine

mahal vermeyecek tam bir kontrol sağlaması, Reform hareketinin herhangi bir çıkar grubundan kuvvetli bir destek bulamamasına ve kanlı bir şekilde bastırılmasına yol açmıştır. Aynı şekilde İspanya'da karşı reformun başarılı olması ile iktidardaki Habsburg hanedanının ülke içerisinde aynı Fransa'daki gibi Almanya benzeri bir iktidar mücadelesi yapacağı bir zümrenin olmaması arasındaki bağlantı da aşikardır. Aydınlanma ve Sanayi Devrimi olguları da bir iktidar mücadelesinin ürünleridir. Örneğin Aydınlanmanın en önemli iki toplumsal hareketi olan 1688 Britanya Büyük Devrimi'ni ve 1789 Fransız Devrimi'ni ele alalım. Yukarıdaki bölümlerde çalışmanın kısıtlı kapasitesi nedeniyle her ne kadar bahse konu devrimler hakkında ayrıntılı bilgi verilmese de her iki devrimde Aydınlanma düşüncesinin pratik uygulamaları olarak değerlendirilebilir. 1688 Britanya Büyük Devrimi, İngiltere'de iktidar mücadelesi içinde bulunduran Kral ile Parlamento'nun varlığı olmadan anlaşılamaz. Kral, aristokrasiye dayanan eski iktidar zümresini temsil ederken Parlamento, merkantalist ekonomik sistemin yarattığı ve iktidarda daha fazla söz sahibi olmak isteyen zengin tüccar sınıfı ve burjuvaziye temsil eder. Bu iki grup arasındaki iktidar mücadelesi de İngiliz demokrasisinin inşası ile sonuçlanır. 1789 Fransız Devrimi'de her ne kadar bir halk ayaklanması ile başlasa da sonuçları itibari ile burjuvazi ile aristokrasi arasındaki bir iktidar mücadelesidir. Zira Aydınlanma'nın en önemli ürünlerinden biri olan ulusculuk akımının bile yükselen burjuvazinin iktidar mücadelesinde elini güçlendirmek için geçmişin dini ve aristokratik bağlarını zayıflatmak amacıyla tasarlandığı söylenebilir. Kısaca söylemek gerekirse Avrupa'da kolektif kimlik ve anlayış değişimine yol açan bütün bu olgular yapı bozumuna uğratıldığında bir öznel ve bağımsız bir toplumsal hareketten ziyade belli çıkar gruplarının arasındaki iktidar mücadelesinin bir yansıması olarak karşımıza çıkmaktadır. Foucaultcu bir tarzda ifade edersek, Avrupa'da iktidarı elinde tutan veya tutmak isteyen çıkar grupları kendi menfaatleri doğrultusunda belli bilgi üretim eylemlerine girmiş, bu eylemlerin sonucunda yine belli söylemler ortaya çıkmış, toplumda bu söylemler paralelinde yeni kolektif kimlik ve anlayışına sahip olmuştur. Basit bir tiyatro benzetmesi yapılacak olursak, senaryonun yazarı iktidardır. Toplum ise sadece bu senaryoda kendisine biçilen rolleri sahnede oynayan figüranlardan ibarettir.

Avrupa'nın kolektif kimlik ve anlayış değişiminin dinamikleri, nedenleri ve sonuçları üzerinde durulduktan sonra aşağıdaki bölümde bu değişimin Avrupa'nın İslam algısı ve tasavvuru üzerinde ne gibi değişimlere neden olduğu üzerinde durulacaktır.

2.2.2. 16-20'inci Yüzyıllar Arasında Avrupa'da İslam'ın Ötekileştirilme Süreci ve Sonuçları

Yukarıdaki bölümde 16-20'inci Yüzyıllar arasında Avrupa toplumunun kolektif kimlik ve anlayışındaki değişimler ve bahse konu değişimlerde inşa edici rol oynayan aktör ve dinamikler üzerinde durulmuştur. Bu bölümde ise söz konusu değişimlerin Avrupa'nın İslam'ı ötekileştirme tarzındaki niteliksel ve kavramsal açıdan etkileri üzerinde durulacaktır. Öncelikle belirtilmesi gereken husus şudur ki tıpkı Avrupa toplumunun kolektif kimlik ve anlayışındaki değişim sürecinde olduğu gibi İslam'ın ötekileştirme tarzında da ani bir kopuştan bahsedilemez. Aksine uzun zaman zarfı boyunca güçlü bir rakip olan İslam'dan aşağılanan, sömürülen ve geri kabul edilen bir İslam'a geçiş süreci asırlar almıştır. 16'ıncı Yüzyılda İslam hala Avrupa için bir tehdit unsuru iken 19'uncu Yüzyılda bir sömürge toplumu haline gelmiştir. Bu bağlamda bu bölümde bu değişim süreci incelenecektir. Bu bölümün ana odak noktası ise oryantalizm akımı ve sonuçlarıdır. Oryantalizm ile İslam'ın ötekileştirilmesi açısından sonuçları günümüzde de aktif olan bir bağlantı mevcuttur. Bu kapsamda oryantalizm hakkında yapılan çalışmalar ve eleştiriler üzerinde oldukça kapsamlı bir şekilde durulacaktır. Çalışmanın kapsamının daraltılması amacıyla da anılan dönemdeki siyasi olgulardan ziyade bahse konu siyasi olguların düşünsel alanda neden olduğu değişim üzerinde durulacaktır.

Kostaninopolis'in Fatih tarafından fethedilerek bir Türk şehri olan İstanbul'a çevrilmesi dönemin Avrupası'nda bir şok etkisi yaratmıştır. Anılan dönemde Avrupa'da pek çok düşünür ve din adamı bu olayı Tanrı'nın yoldan sapan Hristiyanlara ve bir türlü birleşemeyen iki Kilise'nin kibirine karşı bir cezası olarak tanımlamıştır.⁹⁸⁶ Bahse konu "Tanrı'nın cezası Türk" tasavvuru İstanbul'un fethinden sonra da toplumsal bellekte sürekli canlı tutulmuştur. Örneğin yukarıda da değinildiği gibi Protestan Reformunun önderi Luther, Türk ilerleyişini Hristiyanlığın özünden uzaklaşmış ve yozlaşmış Katolik Kilisesi'ne Tanrı tarafından gönderilen bir ceza olarak tanımlamaktaydı.⁹⁸⁷ Fakat bu ceza tanımlaması aynı zamanda Türklerin yukarı da değinildiği gibi "Deccal", "İsa'nın Düşmanı" olduğu gibi tasavvurları ile birlikte yer almaktaydı. Zira Luther, Türklerin Tanrı'nın inayetinden yoksun oldukları

⁹⁸⁶ Kumrular, ss. 19-20; Paraskevas Konortas, "Tarihi Uzlaşmadan Entente Cordiale'e: İstanbul Ortodoks Patrikanesi ile Osmanlı İdaresi Arasında İdeolojik ve Siyasi Amaç Birliği", **Tarihi, Dini ve Hukuki Açidan Ekümenik Patrikhane**, ed. Cengiz Aktar, İletişim Yayınları, İstanbul, 2013, ss. 32-33.

⁹⁸⁷ Olgun, ss. 21-48; Kalın, s. 234.

için onlarla hiçbir şekilde yakınlaşmanın olmaması gerektiği de savunmaktaydı.⁹⁸⁸ Fakat Luther, Türklere karşı aşağılayıcı, nefret içeren ve ötekileştirici pek çok söyleminin bulunmasına rağmen Türklere direnmenin anlamsız olduğunu da öne sürer. Çünkü Luther'e göre Türklere direnmek Katolik Kiliseni'nin sapkınlıkları nedeniyle Tanrı'nın Hristiyanlara verdiği cezanın inkar edilmesi anlamına gelir.⁹⁸⁹ Papa ile Türk sultanını Avrupa Hristiyanlığı için eşit derece de düşman olarak gören Luther, Türk ilerleyişinin ancak Katolik Kilisesi ve Habsburgların olmadığı, sadece Alman prenslerden oluşan İmparatorluk kuvvetlerince durdurulabileceği öne sürer.⁹⁹⁰ Fakat burada önemli bir husus vardır. Zira yukarıdaki bölümde de değinildiği gibi anılan dönemde Türklerin başta Orta Avrupa olmak üzere dönemin Katolik İmparatorluklarına yaptığı istila tehdidi ve bu tehdidin çekmiş olduğu askeri tebirler, V.Karl gibi Katolik yöneticilerin Protestanların üzerlerine gitmelerini engellemiş ve Luther'e düşüncelerini yayması için çok avantajlı bir durum yaratmıştır. Bu bağlamda, Luther'in Türklere karşı bir Haçlı Seferine teolojik nedenlere sığınarak karşı çıkmasının altında Türklerin dönemin en güçlü Katolik İmparatorluklarını elinde bulunduran Habsburgları tehdit etmesinin kendisine ve Protestanlığa sağladığı avantajlarının etkisi büyüktür.⁹⁹¹ Türk tehdidi ile Tanrı'nın verdiği ceza arasında kurulan söylemsel bağlantıyı sadece Luther değil pek çok reformcu lider de kullanmıştır. Mesela yukarıda değinildiği gibi radikal reformcu Muntzer, Bohemya'da kuracağı "Tanrı'nın yaşayan sesi olan Kiliseyi" halkın desteklemesi için eğer kendisini desteklemezlerse gelecek yıl Türklerin Bohemya'yı istila edeceği savını öne sürmüştür.⁹⁹² Türk tehdidi söylemi sadece Reformcular tarafından değil aynı zamanda Katolik karşı reformcular tarafından da halkı kendi çıkarları doğrultusunda manipüle etmek için kullanılmıştır. 16'ncı Yüzyıl Avrupası'nda, özellikle de Katolik çoğunluğun olduğu ülkelerde, Ortaçağ'ın mistik romansları ile dönemin olaylarının harmanlanması sonucunda, Ortaçağ "geste"lerine benzeyen yeni bir yazım türü olan "relacion" tarzı çıkmıştır. Bu tarzın Ortaçağ "geste"lerinden en önemli farkı ise artık "barbar", "vahşi", ve "öteki" rolünü Araplardan Türklere devretmiş olmasıdır.⁹⁹³ Kumrular, göre Osmanlı Devleti'nin Tanrı tarafından cezalandırılarak çökeceğine yönelik konuları işleyen ve özellikle 1580'lerde İspanya'da yayılan bu "relacion"ların zamanlaması da ilginç olduğunu belirtir. Kumrulara göre İspanya Kralı II.Felippe'nin

⁹⁸⁸ Lindberg, s. 373.

⁹⁸⁹ Dorothy Vaughan, **Europe and The Turk: Patterns of Alliances 1350-1700**, Liverpool University Press, Liverpool, 1954, s. 135; Kalın, s. 238.

⁹⁹⁰ Kalın, s. 235.

⁹⁹¹ Lindberg, ss. 372-373.

⁹⁹² Lindberg, s. 147.

⁹⁹³ Kumrular, s. 78.

İngiltere karşısında yenilmesi, uzun süren savaşlar neticesinde hazinenin bitmesi, vergilerin artması ve Mağribi korsanların önlenemeyen yağmaları İspanya halkında bir tepki ve moral bozukluğu yaratmıştır. Bu bağlamda düşman ötekinin lanetlendiğine dair bu hikayeler sıkıntılı bir süreçten geçen halkın moralini arttırmaya ve öfkesini gerçek sorunlardan ziyade imgesel olarak inşa edilmiş ötekine yöneltmesine olanak vermiştir.⁹⁹⁴ Bu “relacion”larda Ortaçağ’ın “geste”lerindeki yukarıdaki bölümlerde değinilen arkaik Müslüman imgeleri olan şehvet, kibir ve zulüm etme bu sefer yeni öteki olarak inşa edilen Türklere karşı ince ince işlenmeye başlamıştır. Çünkü 16’ncı Yüzyılda artık geçmişin Arap kimliği üzerine kurulu ötekisinin yerini Müslüman Türk kimliğine dayanan öteki almıştır.⁹⁹⁵ 16’ncı Yüzyıl İspanyol “relacion”ları nasıl Türkleri yukarıda belirtildiği gibi olumsuz bir şekilde tasvir etmişse, Hristiyanları bu tasvirin tam bir zıttı olarak tasvir etmiştir. Bu tasvirlerde Hristiyanlar masum, erdemli, onurlu ve fedakar olarak gösterilmiştir. Aslında bu Ortaçağ “geste”lerinin Arap ve Hristiyan imgelerinin zıtlığına dayanan yapısının yeniden Türkler üzerinden diriltilmesinden başka bir şey değildir.⁹⁹⁶ 16’ncı Yüzyıl gibi geç sayılabilecek bir dönemde bu arkaik Ortaçağ söylemlerinin İspanya’da popülerleşmesi ile yukarıda değinildiği gibi çalkantılı siyasi, sosyal ve ekonomik durumunun arasında önemli bir bağ mevcuttur. Bu çalkantılı duruma ilaveten bir de Reform hareketinin ortaya çıkması İspanya için aynı zamanda dini kolektif kimlik krizini de beraberinde getirmiştir. Zira Kastilya ile Aragon Krallıklarının evlilik yoluyla birleşmesinden sonra kolektif kimliğini Katoliklik üzerine kuran ve II.Felippe zamanında bunu bir varoluş meselesi haline getiren İspanya, doğal olarak karşı reform hareketinin de bayraktarlığı yapıyordu. Dolayısıyla kendi toplumu içerisinde Katolikliğe dayalı tek vücut olmuş bir yapı oluşturmaya çalışan İspanya, “kafir Türk” imgesine dayanan mistik hikayeler aracılığıyla ötekine yönelen bir nefreti, kendi birliğini güçlendirmek ve mezhep çatışması yaşadığı hasımlarının karşısında daha güçlü bir profil çizmek için kullanmıştır.⁹⁹⁷ Başka bir deyişle, 16’ncı Yüzyıldaki Katolik İspanya gerek Katolik inancına dayanan toplumsal bütünlüğünü korumak gerekse Avrupa’da hızla yayılan Protestanlığa karşı tek vücut bir Katolik kimliği oluşturmak için “kafir Türk” imgesini dönemin edebi yapıtlarında “relacion”lar vasıtasıyla sıkça kullanmıştır. Bu dönemde “relacion”larda sıradan insanların Türklerin neden olduğu sıradan ölümlerinin propaganda amacıyla “şehitlik”

⁹⁹⁴ Kumrular, s. 83.

⁹⁹⁵ Kumrular, s. 84.

⁹⁹⁶ Helene Adeline Guerber, **Ortaçağ Efsaneleri**, çev. Suat Başar Çağlan, İmge Yayınları, İzmir, 2009, s. 254.

⁹⁹⁷ Kumrular, s. 84.

mertebeşine çıkartılması da söz konusudur.⁹⁹⁸ “Neo Martirizm” yani “yeni şehitlik” adı verilen bu kavram 18’inci Yüzyıl sonu ve 19’uncu Yüzyılın başında özellikle Yunan İsyancıları döneminde dahi etkisini göstermiştir. ⁹⁹⁹ 16’inci Yüzyıl “relacion”larında Türkler tarafından şehit edilen Hristiyanların pek çoğu öykülerde yakılarak öldürölmektedir. Kumrulara göre aslında bu ayrıntı bile bahse konu “relacion”ların gerçekte Türklerin ne olduğu veya ne yaptıklarından ziyade nasıl olmaları gerektiği ve ne şekilde imgelendirildikleri hususuna dayandığını gösterir. Çünkü yakılarak öldürme anılan dönemde İspanyol engizisyonunda uygulanan yaygın bir yöntemdir. Zira, Osmanlı İmparatorluğu’n da yakılarak öldürme hemen hemen hiç kullanılmamıştır. Zaten bu şekilde idam dinen de makbul görölen bir yöntem değildi.¹⁰⁰⁰ 16’inci Yüzyılda Avrupa’da başta İstanbul olmak üzere Türklerin yaşadığı şehirlerde yaşandığı iddia edilen ve Hristiyanlığın lehine sonuçlanan esrarengiz olayları anlatan bir dizi “relacion” da ortaya çıkmıştır. Kumrulara göre bu “relacion”ların ana hedefi Avrupa’da gerek mezhep çatışmaları gerekse Türk ilerleyişinden bunalan halka Osmanlı İmparatorluğu’nun son günlerinin yaşandığı savına inandırmak, umut ışığı vermek ve moral yükseltmektir.¹⁰⁰¹ Bu dönemde çoğu İslam karşıtı söylemde Akdeniz’i talan eden, barbar ve vahşî Müslüman korsan imgesi de geniş olarak işlenir.¹⁰⁰² Fakat bu söylemler hem önyargılı hem de tek taraflıdır. Zira anılan dönemde başta Cezayir olmak üzere Müslüman korsanların bulundukları mevkilerden Avrupa’nın ticari ve askeri gemilerine saldırdığı ve Batı Avrupa’nın Akdeniz sahillerini sık sık yağmaladıkları bir gerçek olmakla birlikte, bahse konu korsanlık faaliyeti sadece Müslümanların Avrupalılara yaptığı bir eylem değildi. Kaldı ki anılan dönemde başta İbzalı, Ligurialı, Katalonyalı ve Mayorkalı korsanlarda Akdeniz’de yağma ve saldırı yapıyorlardı. Hatta anılan dönemde Avrupalı devletlerin kendi adına çalışan korsanları dahi mevcuttu.¹⁰⁰³ Örneğin anılan dönemde Atlantik’te ve Karayip Denizin’de İspanyol ticari filolarının korkulu rüyası olan Korsan Francis Drake, I.Elizabeth döneminde İngiltere adına çalışıyordu.¹⁰⁰⁴ Fakat barbarlık, vahşilik ve gaddarlık gibi ibareler Avrupalı korsanlar için dönemin edebi metinlerinde çok nadiren yer verilmiştir. Bu dönemde başka dikkat çekici

⁹⁹⁸ Kumrular, s. 86.

⁹⁹⁹ Mustafa Turan ve Musa Gürbüz, “Yunan Bağımsızlık Düşüncesinin Tarihi Temelleri ve Tripoliçe Katliâmı”, **Uluslararası Suçlar ve Tarih Dergisi**, Sayı: 2006, ss.9-43.

¹⁰⁰⁰ Kumrular, s. 89.

¹⁰⁰¹ Kumrular, s. 91.

¹⁰⁰² Cardini, ss. 190-197.

¹⁰⁰³ Kumrular, ss. 227-229.

¹⁰⁰⁴ “Sör Francis Drake: Facts about Queen Elizabeth i Era, The Tudors, Shakespeare, Columbus, Famous Explorers, Pirates & Jacobean era”, **Elizabethan England Life**, <http://www.elizabethanenglandlife.com/sir-francis-drake.html> (16.12.2017)

husus da Ortaçağ'da Araplar için kullanılan “serazen” ve “moor” sözcüklerinin bütün Müslümanları kapsar şekilde Türkler için kullanılmaya başlanmasıdır.¹⁰⁰⁵ Kalın'a göre bu imgelerin niteliksel değişimi, İslam ve Müslüman kimliğinin, 16'ncı Yüzyılda itibaren Avrupa'nın tasavvurunda büyük oranda Türk kimliği ile bütünleşmesinin bir sonucudur. Başka bir deyişle önceleri Arapların ağırlığını oluşturduğu İslam algısı, bu dönemde Türklerin ağırlıkta olduğu bir İslam algısına dönüşmüştür. Müslüman, İslam ve Türk kavramları Avrupa'nın kolektif anlayışında birbirinin muadilleri ve ayrılmaz parçaları haline gelmiştir.¹⁰⁰⁶ Kumrular'da Kalın ile aynı görüşü paylaşarak, Yeni Çağ Avrupası'nda odak noktası olarak Ortaçağ'daki Arap serazenlerin yerini Osmanlı Türkleri'nin aldığını belirtir. Kumrular'a göre içerik olarak değişmeyen bu imge dönüşümünün nedeni Ortaçağ ile aynıdır. Bu neden, Avrupa iktidarını elinde tutan kesimlerin zaten İslam ilerleyişi nedeniyle tedirginlik halinde bulunan Avrupa toplumunun korku hissini arttırarak daha geniş çaplı ve kuvvetli bir psikolojik savunma duvarı oluşturmaktır.¹⁰⁰⁷ 16'ncı Yüzyıldan itibaren Avrupa toplumunda bir “öteki” olarak Müslüman Türk kavramının geçtiğine dair en önemli kanıtlardan birisi de anılan dönemde ve sonrasında Türklerle ilgili yazılan ve oldukça subjektif olan çok sayıda basılı eserdir.¹⁰⁰⁸ Bu yazılı eserlere örnek olarak Giovan Antonio Menavio'nun yazdığı ve “Türklerin Hayatı ve Adetleri Üzerine Bir İnceleme” adlı ve Türkleri karşı savaşın şifrelerini çözdüğünü iddia ettiği eseri,¹⁰⁰⁹ Vasco Diaz Tanco'nun “Palinodia de los Turcos” adlı eseri, Paulo Giovio'nun “Türklerle İlgili Olaylar Üzerine Yorumlar” adlı eseri, Antonio Fajardo y Acevedo'nun “Bütün Osmanlı İmparatorluğu'nun Evrensel Anlatısı” adlı tarih kitabı ve Fulke Greville'nin “Mustafa'nın Trajedisi” adlı eseri verilebilir.¹⁰¹⁰

Yukarıdaki bölümde belirtildiği gibi 16'ncı Yüzyılın ikinci yarısı Avrupa'da Hristiyanlığa dayalı kolektif kimlik anlayışının sarsılmaya başladığı bir dönemdir. Bir taraftan Protestan Reformu nedeniyle başlayan mezhep çatışmaları diğer taraftan da belli bir monarşik hanedan etrafında güçlenen merkezi krallıklar arasındaki ticaret ve nüfuz mücadelesi Avrupa toplumunun artık ne Hristiyanlık ne de evrensel Kilise bünyesinde birleşemeyeceğini göstermeye başlamıştır. Bu dönemde ezeli rakibi Habsburglara karşı Osmanlılarla ittifak yapan Katolik Fransa aynı zamanda bu

¹⁰⁰⁵ Kalın, s. 225; Kumrular, ss. 99-100, 213.

¹⁰⁰⁶ Kalın, s. 225.

¹⁰⁰⁷ Kumrular, s. 119.

¹⁰⁰⁸ Kumrular, ss. 318-319.,

¹⁰⁰⁹ Giovan Antonio Menavio, **Türklerin Hayatı ve Adetleri Üzerine Bir İnceleme**, çev. Harun Mutluay, Dergah Yayınları, İstanbul, 2011, ss. 5-28.

¹⁰¹⁰ Kumrular, ss. 318-323.

ittifakın ticari avantajları olan kapitülasyonlardan yararlanmıştır.¹⁰¹¹ Katolik Fransa'nın yine başka bir Katolik hanedan olan Habsburglarla olan mücadelesinde Müslüman Osmanlı ile yaptığı bu ittifak, dönemin Avusturya ve İspanyol monarşileri tarafından karikatürasyona varan eleştirilerin yapılmasına, hatta Fransa'nın "Hıristiyanlık aleminin haini" olarak damgalanmasına neden olmuştur.¹⁰¹² Fakat Fransa kendi ulusal çıkarları çerçevesinde iç siyasette oldukça radikal bir şekilde kullandığı Katolik kimliğini, dış siyasette bir tarafa bırakarak bildiğini okumaya devam etmiştir.¹⁰¹³ İngiltere de yine kendisinin en önemli ticari ve siyasi rakibi olan Katolik İspanya karşısında Osmanlılarla yakınlaşmıştır. Hatta bu yakınlaşmanın bir sonucu olarak 1581 yılında kurduğu "Levand Company" için ticari imtiyazlar da elde etmiştir. Zira Akdeniz'de Osmanlılarla uğraşan İspanyol donanması, açık denizlerde ve okyanuslarda İngiliz donanması lehine güç dengesinin değişmesi anlamına geliyordu.¹⁰¹⁴ 16'ncı Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu ile İngiltere arasındaki yakınlaşmanın bir örneği de dönemin İngiltere Kraliçesi I.Elizabeth tarafından 1593 yılında III.Murat'a gönderdiği mektup¹⁰¹⁵ ve 1599 yılında III.Mehmet'e gönderilen hediyelerdir. Anılan dönemde Osmanlılarla çok ciddi mücadele içerisinde bulunan Habsburglar tarafından oldukça eleştirilen bu jestin amacı, Kumrulara göre İngiltere'ye karşı başta Yeni Dünyada olmak üzere büyük tehdit oluşturan İspanya'yı Osmanlılar aracılığıyla sıkıştırmak ve Levand Company ile elde edilen ticari imtiyazları genişletmektir.¹⁰¹⁶ 16'ncı Yüzyılın sonu ve 17'inci Yüzyılın başlarında Osmanlılar ile yaklaşıma gösteren bir başka Avrupa devleti de Hollanda'dır. Hollanda, Katolik Habsburglara karşı verdiği bağımsızlık mücadelesinden sonra hızla dönemin merkantalist ekonomisine entegre olmuş ve gerek Yeni Dünya'da gerekse Yakın ve Uzak Doğu'da Katolik Portekiz ve İspanya ile nüfuz mücadelesine girmişti.¹⁰¹⁷ Dolayısıyla anılan dönemde Portekiz ile Hint Okyanusun'da, İspanya ile de Akdeniz'de mücadele halinde olan Osmanlı İmparatorluğu ile Hollanda arasında ortak düşman kavramında birleşen bir yaklaşma meydana gelmiştir. Hatta 17'inci Yüzyılın başında bu yaklaşma ticari imtiyazların verilmesi ve Hollanda'nın

¹⁰¹¹ Cardini, ss. 179-185; Halil İbrahim İnalçık, **Osmanlı Tarihi**, Nokta Kitap, İstanbul, 2010, ss. 249-250.

¹⁰¹² Kumrular, ss. 212-213.

¹⁰¹³ Abdurrahman Çaycı, **Büyük Sahra 'da Türk-Fransız Rekabeti (1858-1911)**, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1995, ss. 1-3.

¹⁰¹⁴ Kumrular, s. 164.

¹⁰¹⁵ "İngiltere Kraliçesi I.Elizabeth ve Osmanlı", Tarih-Bilim-Tasavvuf-Siyaset Söyleşi Notları, **Tarih Kitaplığı**,
<http://www.tarihkitapligi.com/2012/09/ingiltere-kralicesi-i-elizabeth-ve.html> (17.12.2017)

¹⁰¹⁶ Kumrular, s. 186.

¹⁰¹⁷ Morris, ss. 538-539.

İstanbul'da diplomatik temsilci bulundurulmasına kadar varmıştır.¹⁰¹⁸ Zira bu ilişkinin gelişmesinde Hollandalıların dış politika uygulamalarının da rolü büyüktür. Anılan dönemde Hollandalılar gerek misyonerlik faaliyetlerinde bulunmamaları gerekse ticaret dışında başta siyasi olmak üzere hiçbir amaç gütmemeleri nedeniyle Doğu toplumlarının güvenini kazanmış, misyonerlik ve siyasi çıkar eğilimleri bulunan ve çoğu zaman Haçlı ruhu ile hareket eden rakipleri İspanyollar ve Portekizlere kıyasla Doğulu toplumlardan daha fazla imtiyaz almış ve hoşgörü görmüşlerdir.¹⁰¹⁹ Yukarıda görüldüğü üzere 16'ncı ve 17'inci Yüzyıllarda Avrupalı Habsburg karşıtı devletler Osmanlı İmparatorluğunu kendilerine Katolik hasımlarına karşı bir müfettiş gibi görmüşlerdir. Kaldı ki Osmanlı İmparatorluğu da bu devletleri ezeli rakibi Papalık ve Habsburglara karşı desteklemiştir. Bu politikayı Kalın, Osmanlı İmparatorluğu'nun pragmatik Avrupa siyasetinin mükemmel bir örneği olarak nitelendirir.¹⁰²⁰

Özetle belirtirsek 16'ncı ve 17'inci Yüzyıllardaki Avrupa'daki İslam algısı yukarıdaki bölümde anlatılan Avrupa'da anılan dönemdeki kolektif kimlik ve anlayış değişimi ile paralel giden bir seyir izlemiş, Avrupa'da dini veya siyasi çıkar gruplarının iktidar mücadelesi nezdinde biçimlenmiştir. Öncelikli olarak dini kimlik ve anlayış değişiminin, İslam ile muadil hale getirilen Türk imajı üzerinde etkisinin ve bahse konu Türk imajının Avrupa'da çıkar gruplarınca nasıl kullanıldığının üzerinde durulmalıdır. Yukarıdaki anlatıldığı üzere Reform süreci boyunca Türk tehdidi gerek Reformcular gerekse Katolik Karşı Reformcular tarafından kendi çıkarları doğrultusunda Avrupa toplumunu manipüle etmek için sık sık kullanılmıştır. Reformcular, Türk tehdidini yoldan çıkan ve sapkınlaşan Katolik Kilisesine karşı Tanrı'nın bir cezası olarak söylemleştirmişlerdir. Bu bağlamda de halk kitlelerine Tanrı'nın cezalandırdığı Katolik Kilisesinden vazgeçerek kendilerine katılmalarını vaaz etmişlerdir. Katolik Kilisesi ise Türk tehdidini, Ortaçağ'da Arap tehdidinde olduğu gibi, Avrupa toplumunda korku aracılığıyla kendi kontrolünde bütünleşmiş bir "corpus Christendom" yaratmak, en önemlisi de Hristiyanlığın böylesine tehdit altında olduğu bir dönemde hizipçilik yapmakla suçladığı Reformcuların halk üzerindeki etkisini kırmak için kullanmıştır. Fakat ikisinin de ortak noktaları önceleri Araplara atfedilen nitelikleri aynen Türklere atfetmeleri ve İslam'ın tasavvuru alanında aynı oranda olumsuz bir dini görüşe sahip olmalarıdır. Başka bir deyişle

¹⁰¹⁸ Hans Theunissen, "1612-1617 Yılları Arasında Hollanda ile Resmi İlişkilerin Gelişmesinde Hediyein Rolü", **Kebikeç**, Sayı: 25, 2008.

https://kebikedergi.files.wordpress.com/2012/07/11_hans.pdf (17.12.2017)

¹⁰¹⁹ Charles Fraser Beckingham, "Dutch Travellers in Arabia in the 17'th Century", **Between Islam and Christendom: Travellers, Facts, and Legends in the Middle Ages and Renaissance**, Michigan University Press, Chicago, 2008, s. 65; Kumrular, s. 158.

¹⁰²⁰ Kalın, ss. 233-240.

Ortaçağ'ın teolojik İslam algısının fazla bir değişime uğradığı söylenemez. Türkler hala barbar, Tanrı düşmanı, Deccal gibi terimlerle ifade edilir ve İslam hala Avrupa Hristiyanlığı için ciddi bir rakip olarak kabul edilir. Zira bu algının değişimi ancak aşağıda anlatılacak Aydınlanma ve pozitivizmin hakim epistemoloji olma sürecinde değişecektir. Fakat Reformun teolojik alandan ziyade siyasi alanda neden olduğu değişimin Türk algısının dış politika alanında teolojik alandan farklı bir seyir izlemesine neden olduğu söylenebilir. Yukarıdaki bölümlerde değinildiği gibi Reformasyon ve onun etkisi Avrupa'da uluslaşmanın gelişmesine yol açmıştır. Uluslaşma ise dış politika alanında devlet çıkarının ön planda tutulduğu, "realpolitik" veya "raison d'etat" olarak da adlandırılabilinecek rasyonel ve pragmatik bir yönetim anlayışının benimsenmesini beraberinde getirmiştir. Bu yeni yönetim anlayışı dış politikada evrensel Hristiyan çıkarlarından ziyade ulusal devlet çıkarlarını dikkate alan ve güç dengesi prensibine göre biçimlenen bir bürokrasi ve diplomasi geleneğini ortaya çıkarmıştır. Başka bir deyişle artık dış politikanın tek bir dayanak noktası vardır, o da ulusal çıkarlardır. İşte bu değişim Avrupa'da İslam'a olan teolojik ve eskalojik saplantılara dayalı siyaset anlayışının değişime uğrayarak rasyonel çıkarlar nezdinde icra edilmesine neden olmuştur. Bu değişimin en güzel örnekleri yukarıda değinilen Katolik Fransa'nın, Calvinist Hollanda'nın ve Protestan İngiltere'nin ulusal çıkarlarını göz önüne alarak rakipleri ve dindaşları olan Katolik Habsburglara karşı bir İslam devleti olan Osmanlı İmparatorluğu ile yakınlaşmaları hatta ittifak kurmalarıdır. Burada ulusal çıkarların dini aidiyetin üzerinde tutulmaya başlandığı görülmektedir. İslam hala bu devletlere göre "öteki"dir. Bunda bir şüphe yoktur. Fakat bu "öteki" Ortaçağ'ın teolojik doğmaları tarafından yönlendirilen ezeli ve ebedi rakip öteki değildir. Aksine bu öteki, ulusal çıkarlar ve güç dengesi nezdinde yakınlaşılabilen, denge unsuru olarak kullanılabilen ve rakip uluslara karşı ittifak yapılabilen bir rasyonelleştirilmiş bir ötekidir. Ötekinin tasavvuru hakkındaki bu değişim dini determinizme dayalı geçmişe sahip Avrupa kolektif anlayışının ciddi bir kırılma noktasıdır. Hatta Avrupa'nın kolektif kimlik ve anlayış değişiminde Otuz yıl Savaşlarının oynadığı rolden daha önemli bir rol oynadığı söylenebilir. Fakat yukarıda da belirtildiği gibi bu denge unsuru olarak kabul edilen rakip Aydınlanma sonrasında Avrupa'nın dünyaya hakim olmasının da etkisiyle geri kalmış, durağan, kendi kendini ifade edemeyen ve sömürge halkı olarak görülen bir ötekiye dönüşecektir. Bu konuya aşağıda değinileceği için burada daha fazla anlatılmayacaktır. Bu çerçevede üzerinde durulması gerekli diğer bir unsur da İslam algısındaki bu değişimin Foucaultcu bir tarzda iktidar ilişkilerinin bir sonucu olup

olmadığıdır. Birinci bölümde değinildiği üzere yapı bozumu yöntemi bilgi üretiminde yapılan değişimlerle başta kültür olmak üzere kolektif kimlik ve anlayışı alanında yaşanan değişimler arasında nedensel bir bağlantıyı öne sürer. Başka bir deyişle yeni bir bilgi ve onun ürünü yeni bir söylem olmadan yeni bir kimlik veya anlayış olamaz. Bu bilgi ve söylem üretimi ise iktidarı ele geçiren veya onu ele geçirmek için mücadele eden belli çıkar gruplarının icra ettiği bir eylemdir. Bu bağlamda 16'ncı ve 17'inci Yüzyıllarda Avrupa'nın İslam algısı üzerindeki değişimi ele alalım. Öncelikli olan teolojik alan dikkate alınırsa iki çıkar grubundan söz edilebilir. Bunlar Reformcular ve Karşı Reformculardır. Yukarıda ayrıntılı olarak anlatıldığı gibi bu iki çıkar grubu kendi söylemlerinin hakim söylem haline getirmek ve iktidarı ele geçirmek için Türk tehdidi kavramını oldukça iyi kullanmışlardır. Başka bir deyişle her iki kesimce kendi çıkarları nezdinde benzer niteliklere sahip bir şekilde üretilen ama teolojik olarak farklı nedenlere dayandırılan Türk imajı, yine her iki kesimce kendi öznel söylemlerine meşruiyet kazandırmak için kullanılmıştır. Siyasi alan dikkate alınırsa aynı Türk imajının farklı ulusal devletlerin kendi öznel çıkarları doğrultusunda farklı tarzlarda ele alındığı görülür. Örneğin Fransa için bir müfettiş olan Türk, İspanya için bir düşman, Hollanda için ise bir ticari partner ve Habsburglara karşı bir denge unsuru olarak değerlendirilmiştir. Zira artık bütünleşmiş dini bir kimlikten ziyade ulusal parçalara bölünmüş yeni kolektif kimlik anlayışının da farklı bir sonuç doğurması beklenemezdi. Burada her devlette iktidarı elinde tutan kesimin kendi çıkarları nezdinde ürettiği Türk kavramının ve onun beraberinde getirdiği niteliklerin değişimi söz konusudur. Başka bir deyişle yine bir nevi bilgi-söylem-iktidar ilişkisi göz çarpmaktadır. 16'ncı ve 17'inci Yüzyıllarda Avrupa'daki İslam algısının üzerinde duruduktan sonra bu bölümün ağırlık merkezini oluşturan Aydınlanma Çağı ve onun bir ürünü olan oryantalizmin yarattığı İslam algısı üzerinde durulacaktır.

Yukarıdaki bölümde değinildiği gibi Aydınlanma Çağı Avrupa'nın kolektif kimlik ve anlayışında çok kapsamlı bir değişikliği beraberinde getirmiştir. Bu değişim doğal olarak Avrupa'nın İslam'ı tanımlama ve algılama tarzında da ciddi değişimlere yol açmıştır. Zira bu çalışmada birincisi bağımsız değişken kabul edilirken ikincisi bağımlı değişken olarak kabul edildiği göz önünde bulundurulmalıdır. Kalın, Rönesans, Reform ve onların bir devamı olan Aydınlanma Çağı'nın etkisiyle Papalığa ve Katolik Kilisesine artan muhalefetin, Avrupalı düşünürlerin İslam'a nispeten daha ılımlı ve tarafsız yaklaşıma başlamalarına neden olduğunu

belirtir.¹⁰²¹ Fakat bu ılımlılaşma sadece bir din olan İslam karşı yapılan teolojik temelli bir ılımlılaşmadır. Bilakis kültür, medeniyet ve bir yaşam tarzı olan İslam'a karşı polemikler devam etmiştir. Avrupa'da Rönesans, Reform ve Aydınlanma'nın bir sonucu olarak ortaya çıkan seküler düşüncenin etkisiyle İslam karşıtı söylemler dini içeriğini yitirmiş, rasyonel ve pozitivist bir eksene kaymıştır.¹⁰²² Başka bir deyişle dini determinizme dayalı bir ötekileştirme, Avrupa'nın kendi iç dinamiklerinin etkisiyle rasyonalist ve pozitivist determinizme dayalı bir ötekileştirmeye dönüşmüştür. Yukarıdaki bölümlerde belirtildiği gibi Ortaçağ Avrupası bir din olarak İslam ile bir kültür ve medeniyet olarak İslam'ı birbirinden ayırmıştı. Birincisini şiddetle red ederken, ikincisine hayranlık duymuş ve "düşmanın silahını tanımak" gibi bazı meşruiyet sağlayan söylemler aracılığıyla Kilise prensipleri ile çatışmadan onu tanımaya ve taklid etmeye çalışmıştır. Bu çalışmada bahse konu ötekileştirme siyasetini pre-modern dönemin dini determinizme dayalı ötekileştirme politikası olarak tanımlanacaktır. Modern dönemde ise aşağıda görüleceği gibi, Rönesans, Reform ve Aydınlanma'nın sonucunda sekülerleşen Avrupa entelijyansı bu sefer bir din olarak İslam'a nispeten tarafsız ve ilgisiz yaklaşırken, bir kültür ve medeniyet olan İslam'ı barbar, durağan, vahşi, şiddet ve şehvet düşkünü ve medenileştirilmesi gerekli tembel bir yapı olarak tanımlamıştır. Bu ötekileştirme siyasetini de modern dönemin rasyonalist ve pozitivist determinizme dayalı ötekileştirme politikası olarak kabul ediyorum. Burada önemle üzerinde durulması gereken husus, Avrupa'nın benmerkezci bir bakış açısı ile kendisini tarihin yaratıcı öznesi, İslam da dahil diğer bütün kültürleri ise Avrupa'nın istek, arzu ve tasavvurlarının bir nesnesi olarak tanımlamasıdır. Bu anlayışının en önemli örneği ise Avrupa'da 18-19'uncu Yüzyıllarda doruk noktasına ulaşan oryantalizm akımıdır. Öncelikli olarak oryantalizmin akademik literatürdeki tanımının kısaca yapılmasının yerinde olacağı düşünülmektedir. Oryantalizm başlangıçta günümüzdeki anlamından farklı olarak kullanılmaktaydı. Zira 17'inci Yüzyılın sonunda oryantalist kelimesi ile kast edilen "Doğu ve Yunan Kilise'sinin bir üyesi" dir.¹⁰²³ Fakat ilerleyen dönemlerde aynı terim Doğu dilleri ile ilgilenen bilimcileri kast etmek için kullanılmaya başlanmıştır.¹⁰²⁴ Bahse konu terim 19'uncu Yüzyılda kültürü, dilleri, tarihi ve sosyal özellikleriyle Doğu'nun bütün olarak incelenmesini ifade eden bir bilim dalı olarak algılanmaya

¹⁰²¹ Kalın, s. 246.

¹⁰²² Kalın, ss. 247-248.

¹⁰²³ Arthur John Arberry, **British Orientalists**, William Collins, Londra, 2016, s. 8.

¹⁰²⁴ Arberry, s. 10.

başlanmıştır.¹⁰²⁵ Günümüzde ise oryantalizm farklı akademik düşünürlerce çok farklı anlamlar yüklenen bir terim haline gelmiştir. Fakat bu anlam topluluğu başlıca iki ana kategoride toplanabilir. Birinci kategoride oryantalizm pozitivist bir bilim dalı olarak kabul edilir. Bu bakış açısına göre oryantalistler, Doğu dillerini, kültürlerini ve tarihini tarafsız ve nesnel olarak inceleyen, tasnif eden ve bilimsel terimlerle ifade eden akademik araştırmacılarıdır.¹⁰²⁶ Bu yaklaşımı savunanlar oryantalizmin iki farklı kültür dünyası arasında oynadıkları birleştirici ve olumlu rolü öne çıkarırlar. Onlara göre oryantalizm Doğu hakkında objektif bilgi üretmek aslında Doğu halklarının da kendi kendilerini tanımalarına yardım etmektedir.¹⁰²⁷ Bu bağlamda oryantalizm olumlu bir yönde tasvir edilir. Bu görüşü savunan başlıca düşünürler Bernard Lewis, John M. MacKenzie ve Roger Benjamin olarak gösterilebilir.¹⁰²⁸ İkinci görüşe sahip olanlar ise oryantalizmi iki farklı kültür arasında bir köprü görevi gören akademik bir disiplinden ziyade Avrupa'nın Doğu'ya tahakküm kurmak için geliştirdiği bir söylemler bütünü olarak görürler. Başka bir deyişle onlara göre oryantalizm bir bilgi türü değil, Avrupa'nın kendi çıkar ve anlayışları doğrultusunda Doğu'ya ait olguları kavrama ve algılama biçimidir.¹⁰²⁹ Bu kavrama ve algılama biçimi de Avrupa'nın Doğulu toplumları tahakküm altına alması için gerekli yöntem ve politikaları sağlamaktır. Bu bağlamda oryantalizm sadece bir söylem üretim mekanizması değil aynı zamanda bir tahakküm aracıdır.¹⁰³⁰ Bu kategoriyi destekleyen belli başlı düşünürlerde Edward Said, Asaf Huseyin, Bryan S. Turner, Gordon E. Pruet ve Aziz el-Ahmet olarak gösterilebilir. Oryantalizmin bu her iki kategorisini savunan düşünürlerin fikirlerine aşağıda detaylı olarak verileceği için burada üzerinde durulmayacaktır. Şimdi oryantalizmin Aydınlanma sürecinde nasıl geliştiğinin anlaşılabilmesi için 17'inci Yüzyıldan 20'inci Yüzyıla kadar geçen süre içerisinde Avrupa'daki İslam algısı mercek altına alınacaktır.

17'inci Yüzyılda İslam dünyasının en büyük gücü olan Osmanlı İmparatorluğu'nun duraklama sürecine girmesi İslam'ı Avrupa için bir tehdit unsuru olmaktan çıkarmıştır. Anılan dönem aynı zamanda Avrupa'nın sekülerleşmeye başladığı Aydınlanma Çağı'nın başlaması ile eş zamanlılık gösterir. Bu iki olgu Avrupa'nın Doğu'yu dini olmayan veya dini determinizme dayanmayan bir şekilde

¹⁰²⁵ Gerhard Endress, **An Introduction to Islam**, Edingburg University Press, Edingburg, 1988, ss. 11-12.

¹⁰²⁶ Endress, s. 17.

¹⁰²⁷ Bulut, s. 4.

¹⁰²⁸ Endress, s. 18.

¹⁰²⁹ Edward W. Said, **Oryantalizm: Sömürgeciliğin Keşif Kolu**, çev. Selahattin Ayaz, Pınar Yayınları, İstanbul, 1989, ss. 15-16.

¹⁰³⁰ Said, s. 18.

araştırmasının önünü açmıştır.¹⁰³¹ Araştırma alanında yaşanan bu yöntem değişikliği de genelde Doğu'nun özelde İslam'ın kültürel yönden eleştirilmeye başlandığı yeni bir epistemolojik bakış açısının ortaya çıkmasını beraberinde getirmiştir. Bu bölümün devamında bu bakış açısının ürünü olan olgular anlaşılmalı çalışılacaktır.

Ünlü İngiliz hümanist George Sandy 1610'lu yıllarda Osmanlı topraklarına yaptığı bir seyahati anlatan “1610 Yılında Başlayan Bir Seyahatin Rivayeti” adlı eserinde, o dönemde kadim Yunan ve Doğu Roma topraklarını işgal eden Türklerin bu kadim medeniyetin mirasını taşıyamayacak kadar ilkel, vahşi ve vasıfsız olduğunu, Türklerin hiçbirinin Homer'i, Virgil'i veya Çiçero'yu anlayabilecek zihni ve entelektüel derinliğe sahip olmadığını, geçmişin bu kadim medeniyetlerinin barbar, vahşi ve geri kafalı kabul ettiği Türkler tarafından yok edildiğini öne sürer. O dönemde İzmir'e de uğrayan yazar, İzmir'de öne sürdüğü bu kültür katliamına yakinen tanık olduğunu da iddia eder.¹⁰³² Sandy'in bu sözüm ona kültür katliamını önlemek ve geçmişin kadim medeniyetlerini kurtarmak için bulduğu yöntemde de ilginçtir. Bu kadim medeniyetleri kurtarmak için Avrupa'nın bu kültürü paylaşan İngiliz, Fransız veya İtalyan gibi halklarının tekil veya müştereken hareket ederek, insanlık, medeniyet ve uygarlık adına bu toprakları barbar Türklerden temizlemesi gerektiğini öne sürer. Aslında burada uygarlık adına yapılması kılıfı adı altında emperyalizm meşrulaştırılmaya çalışılmaktadır.¹⁰³³ Biraz anakronik bir şekilde ele alınırsa aynı oyun 20'inci Yüzyılın başında İngilizler tarafından uydurulan “geçmişte yüksek uygarlık seviyesine ulaşan Arapların Türk hakimiyeti nedeniyle geri kaldıkları, İngilizlerin uygarlık adına Arapları Türk boyundurluğundan kurtararak eski medeniyetleri seviyesine ulaştırmak için geldikleri” şeklindeki söylemi ünlü casusları Lawrence aracılığıyla yayarak Arap isyanını ateşlemek amacıyla oynanmıştır.¹⁰³⁴ Yine Derridacı bir bakış açısı ile ele alırsak aynı söylem farklı aktörlerce üç yüz yıl sonra yeniden işleve sokulmuştur.

Bir Aydınlanma dönemi tarihçisi olan Gibbon ise dönemin taşıdığı ruha uygun olarak dini kabullerden, mistizimden, hurafelerden ve Kilise gibi dini kurumların etkisinden arınmış bir tarih yazımı icra etmeye çalışmış, Avrupa'da o dönemin tarih külliyatını dini hegemonyadan kurtulması amacıyla en ince ayrıntısına kadar akli kaideler aracılığıyla sorgulamaya çalışmıştır. Bu bağlamda, Gibbon kaleme aldığı “Roma İmparatorluğunun Çöküş ve Düşüşünün Tarihi” adlı eserinde

¹⁰³¹ Bulut, s. 69.

¹⁰³² Kalın, ss. 251-252; Jerry Toner, **Homer's Turk: How Classics Shapes Ideas of the East**, Harvard University Press, Cambridge, 2013, s. 85.

¹⁰³³ Toner, ss. 86-88.

¹⁰³⁴ Kalın, s. 252.

Hız.Muhammed ve İslam'a karşı dini kaidelere dayalı bütün analizleri red ederek, akli sorgulamaya dayalı bir eleştiri yapmaya çalışmıştır.¹⁰³⁵ Gibbon'a göre Roma'nın çöküşüne neden olan bağınazlık, barbarlık ve dini tutuculuk gibi unsurlar aynı zamanda İslam'ın yükselişinin de nedenidir. Roma'nın seküler bir yönetim tarzına sahip olması durumunda çok daha uzun süre yaşayacağını ileri süren Gibbon, İslam'ın Roma sonrası bağınazlık, barbarlık ve dini tutuculuğun hakim olduğu bir dünya sisteminde hızlı bir şekilde yükseldiğini fakat güçlü bir medeniyet inşa edemediğini iddia eder.¹⁰³⁶ Gibbon'a göre dini tutuculuğun ve bağınazlığın hem Batı'da hem de Doğu'da hakim söylem olduğu Ortaçağ'da İslam'ın kadim Yunan ve Roma medeniyetlerini benimsemesine yol açacak şartların varlığı da söz konusu değildir.¹⁰³⁷ Gibbon'un hem Hristiyan kurumlarını hem de İslam'ı bağınazlıkla suçlaması Aydınlanma dönemi tavrı olan dine topyekün kuşkuyla yaklaşma örneğidir. Hız. Muhammed'in öğretilerinin Hristiyanlığın kurumsal yapısına kıyasla basitlik ve sadeliğini takdir eden Gibbon, aynı zamanda İslam'ın diğer bütün dinler gibi hümanistik ve rafine bir kültür kuramayacağı konusunda da eleştirisini yapar. Gibbon, Arapların sertliğini, basitliğini ve geri kalmışlığını iklim ve coğrafya şartlarına bağlarken, Kuran'da belirtilen ve sadece duygulara ve zevklere hitap eden cennet tasvirini de bu cahil ve basit Arapların ruh halinden kaynaklandığını belirtir. Gibbon'a göre sertlik ve coğrafi koşulların etkisiyle cahil ve basit bir toplum olarak kalan Arapları, İslam'ın kurallarına riayet etmeye teşvik etmek için bilim, sanat ve entelektüel zenginlikle dolu bir cennetin hiçbir anlam ifade etmeyeceğini, bunun aksine onların anlayabileceği duygu ve zevklere, bireysel tatmin ve arzulara hitap eden bir cennetin onları motive edebileceğini iddia etmiştir.¹⁰³⁸ Gibbon'un bu bakış açısı aslında Aydınlanmanın bakış açısının bir özeti gibidir. Bu bakış iki noktada özetlenebilir. Birincisi İslam bütün ilahi özelliklerinden arındırılmış bir sosyal olgu olarak ele alınmaktadır. İkincisi ise bu sosyal olgu tıpkı doğa bilimlerinde olduğu gibi ampirik gözlem ve akıl yoluyla dışarıdan bakılarak analiz edilmeye çalışılmaktadır. Bu bakış açısının sonuçlarına aşağıda Pruett'in fikirleri incelenirken değinileceği için burada üzerinde durulmayacaktır. Fakat bu bakış açısının sürekli kendi kendini yenileyen ve üreten bir tarza sahip olduğu belirtmek için Gibbon'dan neredeyse üç yüz sonra İslam hakkında çalışmalar yapan Alman tarihçi August Bebel'in görüşlerine kısaca değinilmesi yerinde olacaktır.

¹⁰³⁵ Kalın, s. 254.

¹⁰³⁶ Gibbon, s. 693.

¹⁰³⁷ Gibbon, s. 649.

¹⁰³⁸ Kalın, ss. 254-256.

“Hz. Muhammed ve Arap-İslam Kültür Dönemi” adlı eserinde Bebel, hiçbir dinin veya kültürün insanlığın uygarlık yolunda sonsuza kadar yeterli olamayacağını, her dinin ve kültürün ortaya çıktığı medeniyetin o dönemdeki toplumsal ihtiyaçlarına cevap verdiğini, fakat medeniyet ilerledikçe belli bir dönemden sonra toplumsal ihtiyaçları karşılamada yetersiz kalacağını öne sürer.¹⁰³⁹ Başka bir deyişle Bebel’in bu evrimci din ve kültür anlayışı her dinin gelmiş olduğu toplumun ihtiyaçlarına göre kurgulandığı, izafi ve fani olduğu kabulüne dayanır. Bu bağlamda Bebel’e göre hiçbir din ortaya çıktığı toplumun kültürü, eğitim seviyesi, sosyal gelişmişlik düzeyi ve kolektif ihtiyaçlarından bağımsız olarak kök salamaz.¹⁰⁴⁰ Dolayısıyla Bebel, bir toplumda bir dinin yayılması ile bahse konu dinin öğretileri ile yayıldığı toplumun kültür düzeyi arasında direkt bir korelasyon kurmaktadır. Bebel’e göre eğer yeni çıkan bir din belli bir toplum içerisinde yayılmak ve taraftar kitlesini arttırmak istiyorsa, ortaya çıktığı toplumun kültür seviyesinin ne çok altında ne de çok yukarısında bir seviyede dini öğretilere sahip olmalıdır.¹⁰⁴¹ Bebel, dine inanma ile doğayı tam olarak anlayamamaya dayalı cahillik arasında da sıkı bir nedensel bağ kurar. Bebel’e göre kolektif kültür seviyesi geliştikçe cahillik azalacak, doğa din dışı bilimle anlaşılmaya başlanacak ve nihayetinde kültür seviyesinin çok yükseğe çıkmasıyla toplum ateizme yönelecek ve dinden vazgeçecektir.¹⁰⁴² Bebel, yukarıda değinilen belli bir dinin gelişebilmesini bahse konu dinin öğretileri ile ortaya çıktığı toplumun kültür düzeyi arasında afaki bir farkın olmaması şartına bağlayan görüşünü desteklemek için İslam örneğine yönelir.¹⁰⁴³ Bebel, belli bir toplumun yaşadığı coğrafyanın aynı zamanda onun kültürünü şekillendirdiğini, bahse konu kültürün de dini öğretileri yönlendirdiği belirtir. Bu bağlamda Bebel’e göre gerek Hinduzim gerekse Eski Mısır dini tek bir vadide izole ve yoğun olarak yaşayan bir toplumun katı hiyerarşik yapıya dayalı kültürlerinin bir yansımasıdır. Bu örneklerden İslam’a geçen Bebel, İslam’ın da geniş düzlüklerde birbirinden ayrı kabileler halinde yaşayan bedevilerin kültür yapısı ile direkt uyumlu bir din olarak ortaya çıktığını ve kurgulandığını savunur.¹⁰⁴⁴ Bebel, Arapların çölün zor şartlarında hayvancılık ve avcılıkla uğraşmalarının yanında sık sık çölden geçen ticaret kervanlarının yağmalanması faaliyetlerine de girdiğini belirtir. Ayrıca Bebel’e göre kabileler halinde yaşayan Araplar sık sık birbirlerine de pusu kurmakta, birbirlerinin mallarını ve

¹⁰³⁹ August Bebel, **Hz. Muhammed ve Arap-İslam Kültür Dönemi**, çev. Veysel Atayman, BS Basım Yayım, İstanbul, 2012, s. 7.

¹⁰⁴⁰ Bebel, s. 11.

¹⁰⁴¹ Bebel, ss. 13-14.

¹⁰⁴² Bebel, s. 14.

¹⁰⁴³ Bebel, s. 15.

¹⁰⁴⁴ Bebel, ss. 20-21.

kadınlarını gasp etmekteydi. Bebel, İslam'ın böylesine şiddet dolu bir coğrafyada ve kültürde ortaya çıktığını ve dolayısıyla içerisinden çıktığı kültürün şiddet oranından bilare etkilendiğini ve ona kendisini uyarladığını öne sürer.¹⁰⁴⁵ Aslında burada Bebel'in İslam'daki gaza ve cihad kavramlarına kendi görüşlerince bir pozitivist anlam getirme çabası görülmektedir. Fakat İslam kültürüne aşina olanların bileceği gibi bu kavramlar yağmalama veya gasp ile alakalı değildir. Zira bireysel çıkarların veya tutkuların bir kollektif yansıması hiç değildir. Bu yanlış analoji ve açıklama tarzı aslında Bebel'in İslam kaynaklarını İslam'ın kendi dilinden ve bakış açısından, daha net bir ifade ile içerisinden bakarak değerlendirmek yerine Avrupalı bakış açısı ve anlam dünyası ile İslam'ı dışarıdan tanımlamasının yarattığı bir yanılgıdır. Bu dışarıdan bakma ve İslam'ın kendi yorumlarını hiçe sayarak sadece Avrupa'nın yorumlama değerlerine takılı kalma hatası aşağıda da görüleceği gibi neredeyse bütün oryantalist camianın ortak bir özelliğidir. Bebel sadece İslam'ın yayılmasının nedenini değil aynı zamanda Kuran'ın İslam toplumunda kabul görme nedenini de pozitivist bir bakış açısı ile açıklamaya çalışmıştır. Bebel'e göre doğa olaylarının şiddeti, görkemi ve etkisiyle, insanların hayal gücünün yaratıcılığının artması arasında doğrudan bir nedensel bağlantı vardır. Bebel, doğa olayları ne kadar büyüleyici ve kudretli olursa, insanların hayal gücünün rasyonel akla bir o kadar baskın çıkacağını öne sürer. Bu bağlamda doğanın insanı büyülediği ve şaşırttığı toplumlarda hayal gücüne dayalı edebiyat, şiir, görsel sanatlar ve müzik o derece yaratıcı ürünler verir. Bebel, Arap toplumundaki geniş belagat ve hayal gücünü, onun çölün sert doğasından büyülenmesine ve şaşırmaya bağlar. Zira ona göre doğadaki olayları rasyonel kaidelerle açıklayamayan Arap toplumu, bu ihtiyacını doğayı sezgi ve mistizmle açıklayacak bir öğretinin yayılmasına oldukça elverişliydi. Bebel'e göre Kuran böyle bir toplumu etkilemek için Hz.Muhammed tarafından Yahudi-Hristiyan dini öğretileri ile Arap-Bedevi adet ve geleneklerinin şiirsel bir şekilde harmanlanarak Arap toplumunun kültür seviyesine ve beğenisine hitaben yazılmıştır.¹⁰⁴⁶ Bu bağlamda Bebel, Kuran'ın ve İslam'ın dini öğretilerinin tamamının akla değil duygulara hitap ettiğini, rasyonelliğe değil sadece tutku ve sezgilere dayandığını öne sürer.¹⁰⁴⁷Yukarıda da belirtildiği gibi aralarında uzun bir dönemsel fark bulunan Gibbon ve Bebel İslam'ı aynı çerçeveden incelemişlerdir. Bu çerçeve İslam'ın ve Kuran'ın bütün ilahi ve metafiziksel gerçekliğini yok sayarak onu belli coğrafi ve kültürel değişkenlerle açıklanabilecek sosyal ve tarihsel bir olgu

¹⁰⁴⁵ Bebel, s. 22.

¹⁰⁴⁶ Bebel, s. 32.

¹⁰⁴⁷ Bebel, ss. 24-25.

seviyesinde ele alan bir yapıya sahiptir. Bu anlayış Ortaçağ'ın İslam'ı teolojik değişkenlerle çürütme anlayışının yerine gelen ve onu bilimsellik adı altında nesnelleştirel bir bakış açısının sonucudur. Bu bakış açısı aşağıda incelenecek Aydınlanma Çağı düşünürlerinin çoğunda hakim bir düşünme yöntemi olacaktır. Bu düşünürlerin fikirlerine ve etkilerine geçmeden önce anılan dönemde İslam ve Hz.Muhammed hakkında bu bakış açısına tezat oluşturan Henry Stubbe ve Henri Boulainvilliers'in adlarının anılmasının yerinde olacaktır. "An Account of the Rise and Progress of Mohametanism with the Life of Mohomet and a Vindication of Him and His Religion From the Calumnies of the Christians" adlı eserinde döneminin Hz.Muhammed hakkında yazılan iftira ve efsanelerinin temelsizliği savunan Stubbe, aynı zamanda İslam'ın akla uygun rasyonel bir din olduğunu da ileri sürer. Stubbe'ye göre İslam, aklın ve sağduyunun ilkelerine ters bir sürü doktrine sahip ve karmaşık iman ilkelerine göre yönlendirilen Katolik Kilisesine kıyasla sadeliği ve açıklığı nedeniyle çok daha rasyonel ve insancıl bir dindir.¹⁰⁴⁸ Benzer şekilde Henri Boulainvilliers de İslam peygamberi Hz.Muhammed'in büyük bir devlet adamı, kanun koyucu ve rasyonel bir tarihi şahsiyet olduğunu ileri sürer.Boulainvilliers'e göre Hz.Muhammed kendisinden sonra çok yüksek bir medeniyet inşa edecek İslam'ın hem fiziki hem de düşünsel temellerini atmıştır.¹⁰⁴⁹

Bu dönemde İslam hakkında Avrupa'da yazılan ilk akademik denilebilecek yapıt Barthelemy de Molainville d'Herbelot'un Arapça, Türkçe ve Farsça kaynakları inceleyerek taslanığını oluşturduğu, 1697 yılında Antoine Galland tarafından basılan "Bibliothèque Orientale" olarak adlandırılan İslam ansiklopedisidir. Galland'ın bu kitabı Avrupa'nın İslam hakkında yaptığı modern anlamda ilk nesnel sayılabilecek çalışmadır. Zira Galland "Bibliothèque Orientale"nin önsözünde Türkler hakkında kullanılan "barbar" sözcüğünün önyargılı ve haksız bir tabir olduğunu belirtir.¹⁰⁵⁰ Antonie Galland, "Bibliothèque Orientale"nin yayınlanmasından sonra Doğu'ya defalarca gitmiş, Doğu şehirlerini gezmiş ve birçok tarihi anıtın resimlerini yapmıştır. Doğu'da bulunduğu zaman zarfında Arapça, Türkçe ve Farsça'yı öğrenen Galland'ın en büyük eseri ise "1001 Gece Masalları"nı Fransızca'ya çevirmesidir.¹⁰⁵¹ Bu çeviri Avrupa'nın gözünde İslam ve Doğu tasavvurlarının değişmesinde önemli bir rol oynayacaktır. Çünkü geçmişte Deccal ile eşleştirilen Doğu gerek Aydınlanmanın

¹⁰⁴⁸ Kalın, s. 256.

¹⁰⁴⁹ Bennett, s. 95; Bulut, ss. 78-79.

¹⁰⁵⁰ Bulut, ss. 69-70; Cengiz Aydın ve Tahsin Görgün, "Herbelot", **TDV İslam Ansiklopedisi**, Cilt: 17, 1998, ss. 219-220.

¹⁰⁵¹ Antonie Galland, **İstanbul'a Ait Günlük Hatıralar (1672-1673)**, çev. Nahid Sırrı Örik, TTK Basımevi, 1987, ss. 13-18.

etkisi ile din determinizme dayalı bir kollektif anlayışın zayıflaması gerekse İslam'ın Avrupa için varoluşsal bir tehdit olmaktan çıkması nedeniyle artık egzotizm ve merakla anılmaya başlanmıştır. 1001 Gece Masallarının Avrupalı okuyucuyu büyülemesi ise bu egzotizm ve merakı daha da arttırmıştır.¹⁰⁵² 16'ncı Yüzyıl Avrupa'sı İslam ve Doğu hakkında kapsamlı bir araştırma dizini ortaya çıkaramamıştır. Çünkü Avrupa anılan dönemde yukarıda da değinildiği gibi yeryüzünün keşfi ve kendi yeni kollektif kimliğinin temellerinin atılması ile uğraşmaktaydı. Fakat 17'inci Yüzyıl Avrupa'sı gerek sömürgeci yayılmanın sağladığı maddi zenginlik gerekse başta Osmanlı İmparatorluğu olmak üzere kendisine Doğu'dan gelen tehditlerin azalması neticesinde ortaya çıkan özgüvenin de etkisiyle Doğu'ya daha sistematik bir bakış açısı ile yaklaşmaya başlamıştır. Fakat bu farklı bakış açısının temel yöntemi de farklı olacaktır. Çünkü yukarıda da üzerinde durulduğu gibi Aydınlanmanın etkisiyle Avrupa artık dünyaya Hristiyanlığın bakış açısı ile bakmamakta, aksine Hristiyanlıkla rekabet halindeki Aydınlanmacı, laik ve pozitivist bir bakış açısı ile bakmaktadır.¹⁰⁵³ Bu rasyonel bakış açısı da Doğu'yu dini bir ötekiden ziyade incelenmesi gerekli kültürel bir öteki veya nesne bu olarak görmektedir.¹⁰⁵⁴ Fakat daha önce de belirttiğim gibi bu bakış açısı değişikliği tarafsız bir İslam algısı anlamına gelmemektedir. Zira geçmişin dini önyargılara dayalı İslam tasavvurunun yerini başta kültürel olmak üzere diğer önyargıların hakim olduğu bir İslam tasavvuru almıştır. Bu dönemde kendi uygarlığının mükemmeliğine ve üstünlüğüne saplantılı bir şekilde inanan Avrupa, başta İslam olmak üzere diğer uygarlıkların kendisinden aşağı oldukları kabülüyle, bahse konu diğer uygarlıkları kendi değerlerine göre nesneleştirmiş, inşa etmiş hatta kendisine farklı bir şekilde uzaktan bakmak için araçsallaştırmıştır. Bu araçsallaştırmanın bir sonucu olarak aşağıda Montesque örneğinde görüleceği gibi Aydınlanma düşünürlerince, Hz.Muhammed ve İslam, Kilise ve Hristiyanlığı üstü kapalı olarak eleştiren kulladıkları kavramlar haline de gelmiştir.¹⁰⁵⁵ Lewis'de benzer bir görüşü öne sürer. Lewis, Rönesans ve Aydınlanma ile birlikte Avrupa'daki İslam'ın algılanmasında yaşanan değişikliği "barbar" örneği ile tanımlar. Lewis'e göre Avrupa'nın kendisini Hristiyanlıkla tanımladığı Ortaçağ'da ve Rönesans öncesi dönemde, İslam ile mücadele "mümin Hristiyanların kafirlerle olan savaşı" olarak tanımlanmaktadır.

¹⁰⁵² Rodinson, s. 50.

¹⁰⁵³ Paul Hazard, **Batı Düşüncesindeki Büyük Değişim**, çev. Erol Güngör, Ötüken Basımevi, İstanbul, 1994, ss. 22-30; Macit Gökberk, **Felsefe Tarihi**, Bilgi Yayınevi, Ankara, 1974, ss. 333-339; Ulrich Im Hof, **Avrupa'da Aydınlanma**, çev. Şebnem Sunar, AFA Yayıncılık, İstanbul, 1995, ss. 37-67.

¹⁰⁵⁴ Bulut, s. 71.

¹⁰⁵⁵ Bulut, s. 72.

Fakat Lewis, Rönesans ve Aydınlanma ile bu “kafir” tabirinin yerini daha çok “barbar” tabirinin aldığını belirtir. Bu değişim aslında Avrupa’nın kendisini Hristiyan olarak tanımlandığı bir kimlikten, Antik Yunan’ın mirasçısı olarak tanımladığı bir kimliğe geçişinin bir sonucudur. Bu bağlamda İslam ile Antik Yunan’ı istila etmeye çalışan, Yunanlıların “despotizm” ve “barbarlık” ile özdeşleştirdiği Persler arasında imgesel bir bağlantı kurulmuştur. Bu imgesel bağlantı Avrupa’yı Antik Yunan’ın mirasçısı, özgür düşünce ve medeniyetin savunucusu olarak tanımlayan, genelde Doğu halklarını özelde İslam’ı ise barbarlığın ve despotizmin kaynağı olarak gören bir anlayışı beraberinde getirmişti.¹⁰⁵⁶ Yukarıda George Sandy’nin seyahatnamesinde belirtilen görüşler Lewis’in bu fikrini destekler niteliktedir.

17’inci ve 18’inci Yüzyıllarda Avrupa’da Doğu’ya özgü herşeyin egzotikleştiren ve mistikleştiren bir moda da ortaya çıkar. Avrupa’da Doğu’ya özgü herşeyi bir merak nesnesi haline getiren bu anlayış aynı zamanda Avrupa toplumunun kolektif bilinçaltında Doğu’nun önlerinde duran, el attıklarında elde edebilecekleri zenginliklerle dolu olduğunu işleyerek, bir nevi Avrupa toplumunu sömürgecilik faaliyetlerine teşvik eder. Anılan dönemde Avrupa Doğu’yu sadece bir zenginlik abidesi olarak görmemiştir. Zira Doğu, Avrupa’nın kendi amaçları için kullanacağı ve kendisini mukayese edeceği bir tecessüs, bilgi ve ayıplama nesnesi haline de getirilmiştir.¹⁰⁵⁷ Başka bir deyişle Doğu, Avrupa’nın arzu ve isteklerini karşılaması gereken yine onun arzu ve istekleri doğrultusunda tanımlanan, dilsiz, kendisini kendi tabirleriyle ifade edemeyen bir nesne olarak inşa edilmeye başlanmıştır. Doğu bilimi olarak adlandırılan oryantalizm de yukarıda da belirtildiği gibi Doğu’nun Avrupa terimleri, kavramları ve mukayeseleri ile inşa edilmesinin akademik bir adla anılmasından başka bir şey değildir.

Dönemin ünlü filozoflarından ve Fransa Kralı XIV.Luis’in danışmanı olan Gottfried Wilhelm Leibniz’in 1672 yılında XIV.Luis’e verdiği tavsiyede Osmanlı İmparatorluğunun güçten düştüğünü, yöneticilerin ve halkın cahil olduğunu, bu cahil toplumun başta Mısır olmak üzere çok zengin topraklara sahip olduğunu ve Fransa’nın öncelikle Mısır’dan başlayarak bu toprakları işgal etmesi gerektiğini belirtir.¹⁰⁵⁸ Leibniz’in aslında bu görüşleri Avrupa muhayyilesindeki Doğu imajını özetlemektedir. Bu imaja göre Doğu, direnç gösterme yeteneğinden yoksun, bağımsız bir varlığı olmayan, üzerinde geleceği hakkında çıkar hesapları yapılabilen, Avrupa’nın arzularını tatmin etmesi için gidip almasını bekleyen edilgen

¹⁰⁵⁶ Lewis, s. 54.

¹⁰⁵⁷ Bulut, s. 72; Kalın s. 287.

¹⁰⁵⁸ Süleyman Kocabaş, **Tarihte Türkler ve Fransızlar**, Vatan Yayınları, İstanbul, 1990, ss. 126-127.

bir nesneye dönüştürülmektedir.¹⁰⁵⁹ Leibniz'in bu fikirleri ayrıca beraberinde farklı bir emperyalizm anlayışını destekler niteliktedir. Leibniz, Fransa Kralı XIV.Luis'den Mısır gibi dünyanın geri kalmış halklarını medeniyet adına "kurtarmasını" istiyordu. Bu Avrupa merkezli bir uygarlık anlayışının da habercisiydi. Batı'nın emperyalist iştahının "uygarlaştırma" misyonu adı altında meşrulaştırması bu anlayışın en temel dayanaklarından birisi olacaktır.¹⁰⁶⁰ Kalın'da benzer bir görüşü öne sürerek özellikle 19'uncu Yüzyılda doruk noktasına çıkan Avrupa emperyalizminin kendisini "medenileştirme misyonu", şair Kipling'in ırkçı tabiri ile "beyaz adamın yükü" ve "vahşileri uygarlaştırma" adı altında bir kültür istilası ile birlikte meşrulaştırmaya çalıştığını belirtir. Kalın'a göre Aydınlanma ile başlayan modern dönemde pozitif bilimlerden sanata, edebiyattan tarih yazımına, moda tasarımından antropolojik ve siyasi çalışmalara kadar birçok unsur bu emperyalizmin hizmetindeki "medenileştirme misyonu" söylemine dolaylı veya açık destek veriyordu.¹⁰⁶¹ Benzer şekilde İngiliz şair ve düşünür Wilfrid Scawen Blunt da Avrupa'nın bu medenileştirme misyonu adı altında nasıl kendi emperyalist çıkarlarını meşrulaştırdığına dikkat çeker. Blunt'a göre Avrupalıların omuzlarındaki yük Kipling'in dediği gibi kolonileştirdikleri milletlerin ve toplumların selameti değil onların doğal kaynaklarından ve sırtlarından kazandıkları paradır. Blunt, bütün Aydınlanma ve moderniteye rağmen 19'uncu Yüzyılda Avrupa'nın İslam'a karşı hislerinin Ortaçağ'ın kin ve düşmanlığını barındırdığını belirtir. Fakat Blunt'a göre değişen tek şey artık İslam toplumlarını istila etmek için dini gerekçeler yerine "medenileştirme" adı altında haçlı seferlerinin yapılmasıdır.¹⁰⁶² Ahmet Rıza'da bu durumu "Avrupa'da modern bir medeniyet maskesi altında, Ortaçağ inanç ve düşünceleri vardır" şeklinde betimler.¹⁰⁶³ Zira İstiklal Marşımızın yazarı Mehmet Akif'de "medeniyet dediğin tek dişi kalmış canavar" derken aynı duruma yani emperyalizmin hizmetinde olan bir medeniyet kavramına işaret etmektedir.¹⁰⁶⁴ Medeniyet ile emperyalizm arasındaki ilişkinin üzerinde kısaca durulduktan sonra tekrar Leibniz'in İslam ve Doğu hakkındaki görüşlerine dönecektir.

Leibniz sadece politik açıdan değil aynı zaman da sosyolojik ve tarihsel açıdan da İslam'ı aşağılayan bir bakış açısını savunmuştur. Onun bu bakış açısının

¹⁰⁵⁹ Bulut, ss. 75-76.

¹⁰⁶⁰ Bulut, s. 76.

¹⁰⁶¹ Kalın, s. 288.

¹⁰⁶² Wilfrid Scawen Blunt, **The Future of Islam**, Sind Sagar Academy Press, Lahore, 1975, ss. 175-177; Aydın, ss. 224-225.

¹⁰⁶³ Ahmet Rıza, **Batı'nın Doğu Siyasetinin Ahlaken İflası**, çev. Ziyad Ebüzziya, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1988, ss. 18-20, 24; Aydın, s. 185, 227.

¹⁰⁶⁴ Aydın, s. 167.

felsefi oryantalizm denilebilecek bir olgunun da temellerini attığı söylenebilir.¹⁰⁶⁵ Leibniz'e göre akıl ve bilime güvenen Avrupalıların aksine Türkler ve Müslümanlar hayatlarını kader inancına göre sürerler. Leibniz, bu kader inancının iyilik ve kötülüğün, sağlık ve hastalığın, insanın başına gelebilecek felaketlerin ve mutluluğun hepsinin kadiri mutlak Tanrı tarafından önceden belirlendiğine ve değiştirilmesinin mümkün olmadığına dayanan bir anlayış olduğunu belirtir.¹⁰⁶⁶ Dolayısıyla bu inanca sahip Türkler ve Müslümanlar hiçbir şekilde bulundukları ortamı değiştirmeye, veba gibi salgınlarla mücadele etmeye ve tabiat feleketlerine karşı önlem almaya çalışmazlar. Türklerin savaşlardaki cesaretlerini de bu kader inancına bağlayan Leibniz, bahse konu kader inancı nedeniyle İslam toplumlarının durağan ve değişime kapalı bir toplumsal yapı olduğunu öne sürer. Başka bir deyişle Leibniz, Avrupa'yı temsil eden rasyonelliğin karşısına irrasyonelliği temsil eden bir Türk ve İslam imgesi yerleştirmiştir.¹⁰⁶⁷ Leibniz, bu düşüncelerinden yola çıkarak İslam toplumlarının tarihsel bir özne olduklarını da red eder. Çünkü Leibniz'e göre ontolojik olarak varolmak ancak tarih bilincinin olması ile mümkün olabilir. Tarih bilinci ise rasyonel ve medeni bir toplumu ortaya çıkarır. Bu bağlamda Leibniz, Avrupa'nın rasyonel ve medeni bir toplum olmasının altında yatan nedenin onun tarih bilincine sahip olması olarak görür. Leibniz'e göre kaderciliğin hakim olduğu İslam toplumları bu tarih bilincinden yoksundur. Bu nedenle de irrasyoneldirler. Bu irrasyonellik onların bir tarihsel özne olmalarına da engeldir.¹⁰⁶⁸ Aslında Leibniz'in bu düşünceleri yukarıda değinildiği, bu çalışmanın ilerleyen bölümlerinde de değinileceği gibi Avrupalı düşünürlerin İslam hakkında ne derece kısıtlı bilgiyle ne kadar geniş kapsamlı genellemeler yapmaya çalıştıklarının başka bir örneğidir. Öncelikli olarak Leibniz'in kader inancı olarak tanımladığı şey aslında "kadercilik"tir. İslam'da ise kader inancı vardır, kadercilik değil. İslam'da kader inancı cüz-i irade ve külli iradenin müştereken varlığı üzerine kurulmuştur. Cüz-i irade kişinin bireysel özgür iradesidir. Kişi yaptıklarının hayır ve şerinden, iyilik ve doğruluğundan sorumludur. Başka bir deyişle yaradan kişiye iyi ve kötüyü, hak ve batılı ayırt edebilmesi için akıl vermiş ve yaptığı veya yapacağı bütün eylemlerden sorumlu tutmuştur. Bu husus Kuran'da birçok ayette geçmektedir. Külli irade ise evrenin

¹⁰⁶⁵ Kalın, s. 318.

¹⁰⁶⁶ Kalın, s. 317.

¹⁰⁶⁷ Onur Bilge Kula, **Batı Felsefesinde Oryantalizm ve Türk İmgesi**, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2010, ss. 15-16.

¹⁰⁶⁸ Ian Almond, **History of Islam in German Thought From Leibniz to Nietzsche**, Routledge, Londra, 2010, s. 15.

topyekün eylemlerini düzenleyen kadiri mutlak Tanrı'nın iradesidir.¹⁰⁶⁹ İslam, Leibniz'in dediği gibi insanları akıl ve iradede yoksun varlıklar olarak değil, aksine sorumlulukları olan, akıl ve irade sahibi mahlukatlar olarak tasavvur eder.

1734 yılında Kuran'ın İngilizce'ye çevirisini yapan George Sale, Hz.Muhammed'in Tanrı tarafından gönderilmiş bir peygamber olduğunu kabul etmezken, onun kişiliğine yönelik Ortaçağ'ın aksine olumlu tasavvurlardan bahsetmiştir. Ona göre Hz. Muhammed, Tanrı'nın yozlaşmış Kilise'ye uyarısı olarak gönderilmiştir. Sale, Hz. Muhammed'in teolojik açıdan olmasa bile siyasi açıdan olumlu bir tarihsel şahsiyet olduğunu belirtir.¹⁰⁷⁰ Fakat Sale, Kuran hakkında aynı olumlu görüşleri belirtmez. Ona göre Kuran “çelişkiler, kutsal değerlere saldırılar, müstehcen konuşmalar ve gülünç hikayelerden” oluşan bir kitaptır.¹⁰⁷¹ Aynı dönemde Avrupa'da ilk defa başına ünlü şarkiyatçı Edward Pococke'nin getirildiği İslam Araştırmaları Kürsüsü Oxford Üniversitesi'nde kurulur. İslam hakkında araştırmalarını “Specimen Historiae Arabum” adlı eserinde toplayan Pococke, bu eserinde Gazali hakkında da bilgi verir.¹⁰⁷² İslam ülkelerine giden ve Halep'te yaklaşık altı yıl kalan Pococke, İslam'ın bir dini akımdan ziyade siyasi ihtiyaçların ortaya çıkardığı bir adet ve gelenekler bütünü olduğunu kabul eder.¹⁰⁷³ 1708 yılında yayımlanan “History of Saracens” adlı eserin sahibi Simon Ockley'de Avrupa'da oryantalizme karşı geniş bir ilgi uyandırmıştır. Ockley eserinde Hz.Muhammed'in vahiy almış bir peygamberden ziyade onun “eski zamanların bilgi ve bilgeliğini koruyan”, “ahlaksal bir reform yapan” ve “dikkate değer başarıları olan” bir şahsiyet olduğunu ileri sürmüştür.¹⁰⁷⁴ Bu dönemde modern uluslararası hukukun kurucu şahsiyetlerinden birisi sayılan Hollandalı hukukçu Hugo Grotius 'da 1632 yılında yazdığı ve Arapça'ya da çevirdiği “De Veritate Religionis Christianae” adlı eserinde İslam hakkında görüşlerini belirtir.¹⁰⁷⁵ Grotius'a göre İslam ve Yahudilik yapısı itibarıyla pagan dinlerdir. Başka bir deyişle ona göre İslam ve Yahudilik modern çağa uyum sağlayamayacak ilkel toplumlara uygun dinlerdir. Fakat aynı Grotius, Hz.Muhammed'in döneminde düzen sağlayan etkin bir kanun koyucu olduğunu da belirtir.¹⁰⁷⁶ Sale, Ockley, Pococke gibi düşünürlerin yukarıda arz edilen görüşleri

¹⁰⁶⁹ İslam'da Kader Anlayışı, **İhvanforum**,
<http://ihvanforum.org/124382-islanda-kader-anlayisi.html> (19.12.2017)

¹⁰⁷⁰ Bulut, ss. 76-77.

¹⁰⁷¹ Kalın, s. 312.

¹⁰⁷² Kalın, s. 312.

¹⁰⁷³ James Mather, **Pashas. Traders and Travelers in the Islamic World**, Yale University Press, New Haven, 2009, ss. 161-173.

¹⁰⁷⁴ Rodison, s. 53; Bulut, s. 77.

¹⁰⁷⁵ Kalın, s. 312.

¹⁰⁷⁶ Sayed Khatab ve Gary de Bouma, “Democracy in Islam” **Routledge Studies in Political Islam**,

Avrupa kolektif anlayışında Hz. Muhammed hakkındaki tasavvurun değişmeye ve rasyonelleşmeye başladığının belirtileridir. Zira Ortaçağ'da Deccal ve şeytan gibi irrasyonel ve mistik ifadelerle tasavvur edilen İslam peygamberi artık sebep-sonuç ilişkisi dahilinde rasyonel bir paradigmada değerlendirilen tarihsel bir şahsiyet olarak tasavvur edilmeye başlanmıştır.¹⁰⁷⁷ Başka bir deyişle geçmişte dini determinizmin etkisinde tasavvur edilen Hz. Muhammed imajı rasyonel bir olgu haline getirilmiştir. Fakat aynı düşünürlerin Hz. Muhammed hakkındaki bu olumlu olarak nitelendirilebilecek görüşlerinin İslam'ı da kapsadığı düşünülemez. Bilakis dini bir ötekiyle anılan Ortaçağ İslam tasavvurunun yerini bu yazarların eserlerinde kültürel bağnazlık, aptallık, sahtekarlık, sapkınlık, tembellik ve safahat düşkünlüğü ile anılan bir İslam tasavvuru almaya başlamıştır. Bu değişim önemlidir. Çünkü bu düşünürler kendilerinden sonra gelecek oryantalistlerce dikkate alınmış ve referans olarak görülmüşlerdir.¹⁰⁷⁸

Aydınlanma düşüncesi yukarıdaki bölümlerde de belirtildiği gibi Avrupa kültür, akıl, rasyonalite ve medeniyetinin insanlığın gelebileceği en son evrensel medeniyet olduğunu, bahse konu medeniyetin rakipsiz ve tarihin itici gücünü oluşturan bir yapıya sahip olduğunu ileri sürerek, İslam da dahil diğer medeniyetlerin, Avrupa medeniyetine kıyasla ancak bir dipnot veya tali uygarlık olabileceğini tartışmasız bir kesinlikle savunan lineer bir tarih anlayışına sahiptir. Aydınlanmanın en önemli düşünürlerinden Kant'da bu Avrupa merkezli medeniyet anlayışından sapmaz. Kant'a göre İslam medeniyeti incelenmesi ve öğrenilmesi gerekli bir medeniyettir ama Avrupa medeniyeti ile kıyaslandığında ancak tali öneme sahip bir unsur olarak kalabilir.¹⁰⁷⁹ Kant kısıtlı ve ikincil nitelikteki kaynaklardan yaptığı araştırmalar neticesinde İslam'ı akla karşı şehvet ve hırs, tevazuya kaştı gurur, hakikate karşı belagat ve barışa karşı tahakküm ve zorbalık dini olarak tanımlar. Kant, Kuran'ın insan aklına değil hayal gücüne ve hislere yönelik bir kitap olduğunu öne sürerken, Doğu toplumunda onun benimsenmesinin nedenini de onun hem bu dünyada hem de öteki dünyada takipçilerine zevk, sefa, güç ve tahakküm vaat etmesi olarak gösterir. Kant' a göre Türklerin Avrupa'daki askeri başarılarının arkasında ise şehvet, iktidar hırsı, kibir ve safahat gibi akıl dışı etmenler vardır.¹⁰⁸⁰ Başka bir deyişle Kant, İslam'ı Avrupa düşüncesi ile

<http://dl4a.org/uploads/pdf/Democracy%20In%20Islam.pdf> (19.12.2017)

¹⁰⁷⁷ Bulut, s. 78.

¹⁰⁷⁸ Bulut, s. 79.

¹⁰⁷⁹ Kalın, s. 320.

¹⁰⁸⁰ Immanuel Kant, **Religion Within the Limits of Reason Alone**, Harper-Torchbooks, New York, 1960, ss.172-173.

özdeşleştirdiği rasyonelliğin tam bir zıttı olan irrasyonellikle özdeşleştirmiş, adeta İslam'ı Avrupa'nın akılcılığının bir ters türevi olarak görmüştür. Bu ters türev alma yöntemi aşağıda Azmeh'in fikirlerinin incelenmesinde de belirtileceği gibi Aydınlanmacı ve oryantalist düşünürlerin sık sık başvuracakları bir method olacaktır. Kant ayrıca beyaz ırkın üstünlüğünü savunan seçici hümanist bir görüşe sahipti. Kant'a göre sadece Avrupa kimliğine sahip Hristiyan uluslar eşit haklara sahipti. Onun bu görüşünün üzerinde birinci bölümde "barışsever birlik" adı altında ayrıntılı olarak durulduğu için tekrar açıklanmayacaktır. Fakat Kant'a göre bu ayrıcalıklı ulusların dünyanın geri kalanını kolonyal amaçları ve misyonerlik için kendi aralarında paylaşmaları sadece olağan değil aynı zamanda olması gereken bir durumdu. Bu paylaşılması gereken dünyanın geri kalanının da önemli bir kısmını İslam ülkeleri oluşturmaktadır.¹⁰⁸¹

Aydınlanma Çağı'nın başka önemli filozofu olan Voltaire'de 1741 yılında yayımlanan "La Fanatisme ou Mahomet le Prophete" adlı eserinde hem Hz. Muhammed'i hem de İslam'ı kötüleyici tarzda fikirler öne sürmüştür. Voltaire, İslam'ın cahillik ve yalan ürünü olduğunu savunur. Ona göre İslam, din adamlarının cahil halk kitlelerine hükmetmek ve çıkarlarını dayatmak için kurmuş oldukları bir dindir.¹⁰⁸² Aynı eserinde Hz. Muhammed'i fanatiklik, kabalık, sahtekarlık ve şehvet düşkünlüğü ile özdeşleştiren Voltaire,¹⁰⁸³ "Türkler, Müslümanlar ve Ötekiler" adlı eserinde ise İslam'ın ancak fanatizm, barbarlık ve akıl dışılıkla yayılan bir din olduğunu ileri sürmüştür.¹⁰⁸⁴ Aynı eserinde Kuran'ın da hiç değişmeyen, harfi harfine irrasyonel bir şekilde uygulanan ve gelişi güzel toplanmış yasalardan oluştuğunu öne süren Voltaire'ye göre Kuran, Avrupalılara göre ne kadar fena bir kitap ise Müslümanlara göre de o kadar güzel bir kitaptır.¹⁰⁸⁵ Bu bağlamda Voltaire yine tanıdık bir yöntemi yani İslam'ın Avrupa'nın bir ters türevi olarak görme yönteminin bir örneğini vermektedir. Kalın, Aydınlanma Çağı'nın hoşgörü ve hümanizm sembolü kabul edilen Voltaire'yi aynı bakış açısını İslam konusunda göstermediği için eleştirir.¹⁰⁸⁶ Fakat burada vurgulanması gereken önemli bir husus vardır. Yukarıda da belirtildiği gibi Aydınlanma dönemi düşünürlerinde Avrupa'ya ait sorunların dışsallaştırılarak, tıpkı günümüzde olduğu gibi, Doğu ve İslam üzerinden tartışma

¹⁰⁸¹ Jürgen Habermas, **The Divided West**, The University of Chicago Press, Chicago, 2003, ss. 34-45; Aydın, ss. 225-226.

¹⁰⁸² Bulut, s. 80.

¹⁰⁸³ Kalın, s. 253.

¹⁰⁸⁴ Francois-Marie Arouet Voltaire, **Türkler, Müslümanlar ve Ötekiler**, çev. Osman Yenseni, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul, 1969, ss. 11-14.

¹⁰⁸⁵ Voltaire, s. 10.

¹⁰⁸⁶ Kalın, s. 253.

gibi bir yöntemi vardır. Bu yöntem aşağıda bahsedilecek Montesque'da da görülecektir. Voltaire aslında bu görüşleriyle sadece İslam'ı değil genel olarak din kavramını eleştirmektedir. Voltaire'nin deist görüşte bir düşünür olduğu ve hayatı boyunca Kilise'nin hışımları ile mücadele ettiği göz önünde bulundurulursa, onun kendisine yönelecek tehlikelerden korunmak için İslam'ı, Hristiyanlığı ve Kilise kurumsallaşmasını eleştirirken bir araç olarak kullandığı söylenebilir.¹⁰⁸⁷ Zira yukarıda belirtildiği gibi Voltaire, İslam'ın din adamlarının cahil halk üzerinde otorite kurmak için kurguladıkları bir din olduğunu öne sürer. Fakat İslam tarihine aşina olanların bileceği gibi İslam'da hiçbir zaman Avrupa'da Katolik Kilisesinde olduğu gibi ne bir ruhban hiyerarşisi ne de din adamlarınca yönetilen bir devlet bürokrasisi mevcuttur. Aksine din adamları İslam devlet geleneğinde hükümdarın boyundurluğu altında faaliyet gösteren bir ulema sınıfı şeklinde yapılanmışlardır. Örneğin Osmanlı İmparatorluğunda ulemanın lideri şehülislamlık makamı direkt padişaha tabi, onun tarafından atanan ve onun kontrolünde faaliyet gösteren bir kurumdur.¹⁰⁸⁸ Benzer bürokratik yapı başka bir İslam ülkesi olan İran için de geçerlidir. İran'da Safeviler tarafından kurulan ve Kaçarlar tarafından devam eden devlet yönetim geleneğinde şah devletin lideri olduğu gibi aynı zamanda Şii ulemasının da bağlı olduğu otoritedir. Bu yapılanma siyasi iktidarın din adamlarını kontrolünde tuttuğu bir özelliğe sahiptir.¹⁰⁸⁹ Fakat Voltaire'in İslam hakkında bu kadar geniş bir araştırma yapmasını beklemek de biraz iyimserlik olacaktır. Dolayısıyla onun İslam'ı eleştirirken en basit devlet geleneği hakkında dahi İslam'da olmayan fakat Avrupa siyasi yapılanmasında mevcut olan bir unsuru kullanması aslında onun İslam'ın ne olduğundan ziyade Avrupa'nın kendi iç sorunlarının İslam üzerinden nasıl tartışılması gerektiği üzerinde yoğunlaştığını gösterir. Voltaire'nin İslam'da dini otoritenin tek hakim güç olduğuna yönelik yukarıda bahsedilen fikirlerinin benzeri ondan iki asır sonra başka bir oryantalist düşünür olan Bernard Lewis tarafından da öne sürülmüştür. Lewis, İslam'da din ile devlet ilişkilerinin ayrılamaz olduğunu ve dini ulemanın yönetimde son söz sahibi olarak görüldüğünü öne sürerek, İslam toplumlarında hiçbir zaman Batı tarzı bir demokrasi kurulmayacağını iddia etmiştir.¹⁰⁹⁰ Lewis'in bu iddiasına karşılık Muhammed Eyyüb'de İslam'da din ve devlet ilişkilerinin tarihsel yörüngesinin aslında Batı Hristiyanlığında olduğundan

¹⁰⁸⁷ Bulut, s. 80.

¹⁰⁸⁸ Tolga Uslubaş, **Geçmişten Günümüze Osmanlı Tarihi**, CNR Yayınları, İstanbul, 2013, ss. 618-619.

¹⁰⁸⁹ Gene R. Garthwaite, **İran Tarihi: Pers İmparatorluğundan Günümüze**, çev. Fethi Aytuna, İnkilap Yayınevi, İstanbul, 2011, ss. 150-152, 172-173.

¹⁰⁹⁰ Bernard Lewis, **What Went Wrong ? The Clash Between Islam and Modernity in the Middle East**, Harper Perennial, New York, 2003, ss. 23-34.

farklı olmadığını öne sürer. Zira Eyyüb'e göre farklı olan tek şey İslam'da din ve devlet müesseselerinin arasında, Avrupa'da Kilise ile devlet arasında olduğu gibi nüfuz kazanma amacı güden bir kronik çatışmanın bir benzerinin olmamasıdır. Bunun nedeni de İslam'da dini kurumların, Avrupa'daki Kilise kurumuna kıyasla, devlet karşısında onun iktidarına rakip olacak şekilde yeterli bir güce sahip olmaması ve ona sıkı bir şekilde tabi olmasıdır.¹⁰⁹¹ Bu anakronik örneği vermemin nedeni oryantalizmin nasıl zamana ve mekana göre değişmeyen bir bilgi üretim mekanizmasına sahip olduğunu bir kez daha göstermektir. Zira aradan iki asır geçmesine rağmen aynı oryantalist kalıplar farklı biçimlerde kullanılmaktadır.

Diğer bir Aydınlanma filozofu Montesque'da yukarıda da bahsedilen "Yasaların Ruhu" adlı eserinde "Doğu Despotizmi" kavramı üzerinden topyekün indirgemeci bir tarzda Doğu halklarının ve İslam toplumlarının yönetim tarzlarını eleştirir. Montesque'ya göre Doğulu toplumları Batılı toplumların aksine bir arada tutan ve hükümdara boyun eğmelerini sağlayan yegane unsur "korku"dur. Bu korku Doğu toplumlarının hükümdarın keyfi uygulamaları karşısında mutlak itiat göstermelerine ve sessizce kaderlerine boyun eğmelerine neden olur. Bahse konu "doğu despotizmi" kavramı aslında hem Batı toplumlarında mevcut ve potansiyel olma olasılığı bulunan despotizme karşı bir uyarıda bulunur, hem de Doğu'yu despotizmle eşdeğer hale getirerek Batılı toplumların ilerlemişliğini ve aydınlanmışlığını ima eder. Başka bir deyişle Batı ne kadar çoğulcu bir yönetime sahipse, Doğu bir o kadar zıt despotizme sahiptir.¹⁰⁹² Burada yine Doğu'nun tanımlanırken Batı'nın bir ters türevinin alınması söz konusudur. Montesque, 1721 yılında yayımlanan "İran Mektupları" adlı eserinde iki hayali İranlı karakterin gözlemleriyle Fransız toplumunun sıkıntılarını dile getirir. Fakat bu dile getirme esnasında sık sık Doğu'nun cahilliğini, geri kalmışlığını, şehvet düşkünlüğünü ve despotizmini dile getirmekten de geri kalmaz. Aslında Montesque'nun bu eserinde İranlı karakterleri kullanmasının nedeni döneminde kendisine yöneltilen eleştiri veya kovuşturmaları direkt eserinde eleştirdiği kurum ve aktörlerin kınamaktan ziyade İranlıların sözde cahilliği ile dalga geçtiğini söyleyerek kurtulma isteği yatmaktadır.¹⁰⁹³ Fakat şu da bir gerçektir ki bahse konu eser her ne kadar Fransız toplumuna ilişkin bir eleştiri niteliğinde olsa da bu eleştiri yapılırken Doğu üzerinden yapılır. Bu bağlamda Montesque'nun da tıpkı Voltaire gibi Avrupa'nın kendi iç sorunlarını

¹⁰⁹¹ Muhammad Ayoob, **The Many Faces of Political Islam: Religion and Politics in the Muslim World**, University of Michigan Press, Ann Arbor, 2008, ss. 5-12.

¹⁰⁹² Bulut, ss. 80-82.

¹⁰⁹³ Lloyd Spencer ve Andrzej Krauze, ss. 26-33.

dışsallaştırarak İslam ve Doğu üzerinden tartıştığı görülmektedir. Başka bir önemli Aydınlanma filozofu Rousseau, 1750 yılında yayımlanan “Discourse on the Arts and Sciences” adlı eserinde ise İslam’ın tarih sahnesine çıkışı ile insanlığın zihinsel evrim yaşaması arasında ilginç bir bağlantı kurar. Rousseau’ya göre akıl tıpkı güneşin en karanlık bulutları aydınlattığı gibi cehaletin bütün engellerini aşarak insanlığı aydınlatacak ve bütün dinsel, geleneksel, kurumsal ve metafiziksel önyargıları yıkacaktır. İnsan aklının mükemmeliğine ve gücüne duyulan bu müthiş güven aynı zamanda yukarıda belirtildiği gibi Aydınlanma Çağı’nın dayanağıdır. Rousseau, geçmişte insanlığın her yerde cehalete ve bağınazlığa mahkum edildiğini ama aklın zihinsel bir devrimi ile bunun üstesinden gelindiğini ve gelinmeye devam edildiğini belirtir.¹⁰⁹⁴ Fakat Rousseau’ya göre Avrupa’yı cehaletten aklın ışığına ulaştıran bu zihinsel devrim Avrupa’nın kendi iç dinamiklerinden değil İbn-i Rüşd, El-Kindi, Farabi, İbn-i Bacce, İbn-i Sina gibi filozofların etkisiyle İslam dünyasından ortaya çıkmıştır. Rousseau’ya göre bilim ve düşüncenin düşmanı olan İslam’ın içinden böylesine bir devrimin çıkması tarihin bir ironisidir.¹⁰⁹⁵ Kalın ise Rousseau’nun bu görüşünü Aydınlanma filozoflarının çoğunda mevcut olan bir çelişki örneği olarak görür. Kalın’a göre insanlık tarihini rasyonel, önyargıdan arınmış ve bilimsel bir şekilde yeniden açıklamak isteyen Voltaire, Montesque ve Rousseau gibi Aydınlanma düşünürleri, söz konusu İslam olduğunda akıl dışı ve benmerkezli kavramlara başvurmuşlardır. Kalın, Aydınlanma filozoflarının Avrupa’nın İslam kültür, medeniyet ve düşüncesinden aldığı etkiyi belirtme konusunda isteksiz davranmalarının nedeninin Avrupa’dan aşağı ve geri kabul ettikleri bir medeniyete kendilerini borçlu olarak hissetmek istememeleri olduğunu ileri sürer.¹⁰⁹⁶ Fakat bazı istisna durumlarda az sayıda da olsa Aydınlanma filozoflarından İslam düşüncesinden yararlandığını beyan edenlerde vardır. Mesela John Locke, Tanrı’nın insana verdiği doğal haklar hakkındaki düşüncelerini, İbn-i Tüfeyl’in “Hayy bin Yakzak” hikayesi hakkında bilgi sahibi olduktan sonra olgunlaştırdığını belirtmiştir. Hatta döneminde “Hayy bin Yakzak”ın Pococke tarafından yapılan İngilizce çevirisini de okumuştur.¹⁰⁹⁷ Ayrıca birçok Batılı araştırmacıya göre İbn-i Tüfeyl’in “maşrıki hikmet” felsefesi kapsamındaki akıl ile sezgiyi, zahiri ile batini, inanç ile mantığı ve tabiat ile insanı uzlaştırdığı “Hayy bin Yakzak” adlı aynı eseri Daniel Defoe’nun 1719 yılında yayımlanan ünlü eseri

¹⁰⁹⁴ Kalın, ss. 260-261.

¹⁰⁹⁵ Paul Hyland, **The Enlightenment: A Source Book and Reader**, Routledge, Londra, 2003, s. 262.

¹⁰⁹⁶ Kalın, ss. 261-261.

¹⁰⁹⁷ Gül A. Russell, **The “Arabick” Interests of the Natural Philosophers in the 17th. Century England**, Brill, Leiden, 1994, ss. 43-55.

“Robinson Cruso”ya da ilham vermiştir.¹⁰⁹⁸ Aynı şekilde İslam kültür ve medeniyetinden etkilendiğini açıkça belirten diğer bir Aydınlanma düşünürü de Alman Romantizimin kurucularından Johann Wolfgang von Goethe’dir. George Sale’nin İngilizce Kuran çevirisini ile Friedrich David Megerlin’in Almanca Kuran çevirisini okuyan Goethe, önyargılı olduğunu düşündüğü Megerlin’in Kuran çevirisine de Kuran’ın lehine bir eleştiri yazısı yazmıştır. Goethe aynı zamanda Kuran’ın Latince çevirisinden yararlanarak kendisi de bir Kuran özeti yayınlamıştır.¹⁰⁹⁹ Fakat Goethe’yi Doğu kültürüne en çok ilgi duymaya iten 1812-1813 yıllarında Hammer-Purgstall tarafından çevirilen İranlı şair Sa’di-i Şirazi’nin “Divan”ı olacaktır. Şirazi’nin anlatımına hayran kalan Goethe, “Faust”tan sonra en çok bilinen eseri olan “West-Öslicher Divanı”nı Şirazi’den ilham alarak yazmış ve bahse konu eseri de ona ithaf etmiştir.¹¹⁰⁰ Goethe’nin Fars-İslam edebiyatına duyduğu hayranlık kendisinin birer hayranı olan Amerikan Romantizmin öncülerinden Waldo Emerson ve Henry David Thoreau’nun Fars-İslam edebiyatını incelemelerine de neden olmuştur. Emerson ve Thoreau, Fars-İslam edebiyatında yoğun olarak işlenen tasavvufi akımdan esinlenerek, insanın mutlu olabilmesi için onun devlet ve kilise gibi tüm kurumsallaşmış olgulardan kurtularak, kendi iç dünyasına dönmesini tavsiye eden Transandalizm akımını kurmuşlardır.¹¹⁰¹ Benzer şekilde Goethe’den etkilenecek Fars kültürüne büyük bir hayranlık besleyen diğer bir Alman Romantik de Heinrich Heine’dir. Bir Alman olmaktansa İranlı olmayı tercih edeceğini belirten Heine’ye göre başta İran olmak üzere Doğu özlem duyulması gereken bir yerdir.¹¹⁰² Fakat Goethe, Fars-İslam kültürüne derin hayranlık duyarken, Türk-İslam ve Arap-İslam kültürlerini barbar ve geri kalmış olarak kabul eder. Goethe’nin bu görüşlerinde döneminde Almanya için hala bir tehdit sayılabilecek Osmanlı İmparatorluğu’nun da etkisi muhtemel olmakla birlikte onun hayran olduğu İslam kurumsallaşmamış ve Türkler ile Araplardan arındırılmış bir İslam’dır.¹¹⁰³ Burada Goethe’nin en önemli temsilcilerinden olduğu Alman romantizmin de İslam hakkındaki bakış açısının üzerinde durulması kanaatindeyim. Doğu 18’inci ve 19’uncu Yüzyıllarda Avrupa için sadece zenginlik arzularını tatmin edecek bir nesne olarak tasvir edilmemiş,

¹⁰⁹⁸ İlhan Kutluer ve Hasan Katipoğlu, “Hay Bin Yakzak”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, Cilt: 16, ss. 551-554.

¹⁰⁹⁹ “Goethe, Johann Wolfgang von”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, Cilt: 14, ss. 99-102.
<http://islam-portal.com/ansiklopedi/dia/ayrmetin.php-idno=d140101.htm> (18.12.2017)

¹¹⁰⁰ Kalın, s. 263.

¹¹⁰¹ John D. Yohannan, **Persian Poetry in England and America: A 200 Year History**, Carvan Books, New York, 2004, ss. 12-44.

¹¹⁰² Ian Almond, **Yeni Oryantalistler: Nietzsche’den Orhan Pamuk’a İslam’ın Postmodern Temsilleri**, çev. Baha Çetiner ve Talha Can İşseverler, Pinhan Yayınları, İstanbul, 2013, s. 24.

¹¹⁰³ Almond, ss. 71-88.

romantizm akımına dahil olan Avrupalı düşünürlerce aynı zamanda onların huzur ihtiyaçlarını karşılayabilecek bir olgu olarak da görülmüştür. Yukarıdaki bölümde de değinildiği gibi Romantikler anılan dönemde Avrupa'nın siyasi, ekonomik ve bilimsel devrimlerinin toplumda yarattığı sosyal kargaşa ve baskılardan bunalarak, Aydınlanma, klasizm ve pozitivist eseri olan kısıtlama ve biçimlendirmelere başkaldıran, doğa ile bütünleşmiş daha sade bir hayatı düşleyen sanatçı, yazar ve düşünür grubudur.¹¹⁰⁴ Bu kesim üzerinde Avrupa dillerine çevrilen Doğu'ya ait sadeliği yansıtan Zerdüşt "Avesta"larının ve Hint "Upanişad"larının da oldukça derin etkileri olmuştur. Romantiklere için Doğu'nun sade, durağan ve huzurlu yaşamı, başdöndürücü bir şekilde metaryalist ve kapitalist bir hale gelen dönemin Avrupası'nın sunduğu dinamik yaşam tarzından çok daha fazla çekici gelmiştir.¹¹⁰⁵ 1789 Fransız İhtilalin'den sonra Avrupa'da bir türlü istikrarın sağlanamaması nedeniyle belirsizliğe dayalı bir boşluğa düşen romantiklerin Doğu toplumlarına duydukları ilginin bir nedeni de onların kendi toplumlarında bulamadıkları düzen, sukunet, sadelik ve huzurun Doğu toplumlarında olduğuna dair duydukları inançlarıdır.¹¹⁰⁶ Romantiklerin bu Doğu'ya olan ilgilerini arttıran bir diğer unsur da onların Avrupa'nın pozitivist homojenleştirici uygarlık anlayışını yani Avrupa-merkezciliği red etmeleridir. Romantiklere göre Avrupa uygarlığı hem eski uygarlıklardan hem de başka uygarlıklardan yararlanarak gelişimini daha etkili ve verimli bir şekilde sürdürebilir. Bu nedenle Avrupa sadece geçmiş uygarlıkların eserlerinden değil aynı zamanda da günümüzün Doğu toplumlarının eserlerinden de bir şeyler öğrenmelidir. Romantiklerin bu bakış açısı onların geniş olarak Doğu dillerine ve eserlerine ilgi duymalarına yol açmıştır.¹¹⁰⁷ Alman romantizmin önemli şahsiyetlerinden olan Johann Gottfried Herder, kültürün belli bir toplumun öznel ürünü olduğu düşüncesine dayanarak, genelde Doğu özelde de İslam kültürünün ne Avrupa kültüründen aşağı ne de üstün olduğunu, aksine kendi öznel şartlarının ve toplumsal dinamiklerinin bir ürünü olan Doğu ve İslam kültürlerinin kendine haslığını öne sürer. Herder'e göre Doğu kültürleri ile Avrupa kültürü arasında üstünlük-aşağılık bağlamında yapılacak bir kıyaslama hiçbir şekilde hakikati yansıtmayacaktır. İslam hakkında da olumlu düşünceleri olan Herder, Arapları Avrupa'nın akıl hocaları olarak da tanımlar.¹¹⁰⁸ Dönemin Alman romantiklerinden Friedrich Schlegel'de Hindistan'ın dünya tarihi ve kültürü üzerindeki belirleyici rolüne

¹¹⁰⁴ Duncan Heath ve Judy Boreman, ss. 3-8.

¹¹⁰⁵ Bulut, s. 95.

¹¹⁰⁶ Tahsin Yücel, "Coşumculuk", **Türk Dili**, Sayı: 149, 1981, s. 68.

¹¹⁰⁷ Bulut, s. 96.

¹¹⁰⁸ Bernasconi, ss. 98-113.

değindir. Schlegel'e göre Hindistan, Alman milletin de geldiği yerdir. Hatta Schlegel'e göre Antik Mısır uygarlığı bile Hindistan'dan gelen toplumların icra ettikleri kolonileştirme faaliyetlerinin bir sonucudur. Schlegel'in bu Hindistan'ı yücelten düşünceleriyle döneminin hala siyasi bir bütünlük oluşturamayan Almanyasın'da Alman romantiklerinin Latin kültürünün egemen olduğu bir Avrupa'da Germenik unsurları yüceltme ve Latin bileşeninden ayrı bir öznel Alman ulusu yaratma amaçları arasında bir bağlantı söz konusudur.¹¹⁰⁹ Doğu hakkında olumlu düşünceleri olan diğer bir Alman romantik düşünür de Arthur Schopenhauer'dir. Hegel'in insanlığın mutlu bir sona doğru yol aldığına dayanan düşüncelerine şiddetle karşı çıkan Schopenhauer, insanların varlıklarının yüce bir amaca hizmet ettiği inancı ile hayattaki bir takım arzularını tatmin etme istençlerinin arasındaki gerilime dikkat çeker. Schopenhauer'e göre bu gerilim insanın en büyük ızdırabudur. Schopenhauer, Doğu toplumlarının kendi öznel düşünce sistemleri ile bu ızdırabun acısını hafiflettiklerini fakat materyanist ve ilerlemeci Batı toplumlarında bunun gerçekleşemediğini belirtir. Schopenhauer'e göre bu gerilimi azaltmanın en kolay yolu sanatsal aktivite yapmak, derin düşüncelere dalmak ve nefsi terbiye etmektir. Bu bağlamda Budizmi eserlerinde yücelten Schopenhauer, Batı'nın aradığı huzurun ve sadeliğin Doğu'nun düşünce sistemlerinde mevcut olduğunu belirtir.¹¹¹⁰ Kısacası Alman Romantizmi Doğu kültürünü, Avrupa Aydınlanmasına, akılcılığına ve doğmakta olan sanayi toplumunun homojenleştiriciliğine ideolojik bir karşı denge olarak değerlendirir. Bu bağlamda Alman Romantikleri Avrupa'nın materyanist ve ruhsuzlaşan toplumuna karşı Doğu kültürünü bu topluma canlılık ve ruh katan bir olgu, bir bütünleyici hatta bir alternatif olarak görürler.¹¹¹¹ Başka bir deyişle Alman Romantiklerinin çoğuna göre Doğu edilgen bir olgu değil, Avrupa kültürü tarafından eksik kalan yönlerini tamamlamak için kullanılması gereken aktif bir kültürdür.

Fakat şunun belirtilmesi gereklidir ki Alman romantiklerinin benimsediği Doğu imgesi başta Fransız ve İngiliz olmak üzere diğer Avrupalı romantiklerce nadiren benimsenir. Hatta Fransız ve İngiliz romantiklerinin Doğu imgesi büyük oranda Alman romantiklerinin yukarıda belirtilen Doğu imgesine tezat oluşturur. Zira Fransız ve İngiliz romantikleri arasında Doğu imgesi dönemin siyasi bir meselesi olan "Şark Sorunu" ile eşgüdümlü olarak biçimlenir.¹¹¹² 1824 yılında Yunan İsyanı'na savaşmak için giden ve orada Mesolongion kentinde ölen İngiliz şair George Gordon Noel

¹¹⁰⁹ Bernal, s. 327.

¹¹¹⁰ Dave Robinson ve Judy Groves, ss. 82-83.

¹¹¹¹ Bulut, s. 98.

¹¹¹² Bulut, s. 98.

Byron şiirlerinde başta Türkler olmak üzere Doğu ve İslam toplumlarını gaddarlık ve despotizmle suçlar.¹¹¹³ Bryron daha da ileri giderek şiirlerinde Türkleri, Avrupa medeniyeti ile özdeşleştirdiği Antik Yunan uygarlığının mirasını yakıp, yıkan aşağılık barbarlar olarak tasvir eder. Hatta döneminin Yunanistan'ında geri kalmış Rum toplumunun bu durumunu dahi Türk hakimiyetine bağlar.¹¹¹⁴ Byron, Türkleri eleştirirken Hristiyanlığın terimlerini de kullanır. Byron'a göre her kim Türklerle mücadele esnasında ölürse Hristiyanlığın ve medeniyetin "şehiti" olacaktır.¹¹¹⁵ Kula'ya göre Byron, Türk düşmanlığını, savunucusu olduğu ve Antik Yunan mirasının sadece Yunanlılara ait bir medeniyet olması savına dayanan filhelenizm düşüncesini desteklemek için eserlerinde oldukça sık kullanmıştır.¹¹¹⁶ Avrupalıların zihinlerinde olumsuz Doğu imgesini oluşturan en önemli kişilerden birisi de Fransız romantik yazar Victor Hugo olacaktır. 1825 yılında kaleme aldığı "Les Orientales" adlı eserinde Hugo, Doğu'yu harem, saraylar, kesilen kelleler, vahşetler, şehvet düşkünlüğü, entrikalar, barbarca davranışlar, harem ağaları, cariyeler, köleler, odalıklar, beyaz minareler gibi imgelerle tasvir etmiştir.¹¹¹⁷ Hugo'nun bu Doğu imajı Avrupa zihniyetinin Doğu tasavvurunun da temelini oluşturmuş, Avrupalı yazarlar, düşünürler, seyyahlar, diplomatlar ve araştırmacılar her Doğu'ya gittiklerinde veya Doğu ile ilgili bir şey okuduklarında seçici bir tarzda sadece bu imaja uyan olguları dikkatte almışlar, uymayan şeyleri genellikle görmezden gelmişlerdir.¹¹¹⁸ Aynı eserinin önsözünde Osmanlı İmparatorluğu'nu "kurtlu ve aşınmış statüko" olarak tanımlayan Hugo, Osmanlı İmparatorluğu'nun artık kendi toprak bütünlüğünü koruyacak durumda olmadığını ve Avrupa'nın, olası bir çökme anında Rusya'nın Osmanlı hakimiyetindeki Slav halklarını egemenliği altına almasının engellenmesi gerektiğini öne sürer.¹¹¹⁹ Hugo'ya göre son dönemlerini yaşayan Osmanlı İmparatorluğu'nun mirası olacak doğa ve insan kaynaklarının paylaşılması Avrupa devletleri için önemli bir meseledir. Bu bağlamda Hugo, "Doğu Sorunu"nun aslında aynı zamanda bir "Batı Sorunu" olduğunu ileri sürer.¹¹²⁰ Kendisi de bir Yunan hayranı olan Hugo, eserlerinde sık sık Yunanlılar gibi üstün bir uygarlığın Türkler gibi geri ve barbar bir toplum tarafından idare edildiğini yediremediğini vurgular. Özellikle "Les Orientales" in içindeki "Navarin" adlı şiirinde Hugo, Türk yenilgisi

¹¹¹³ Onur Bilge Kula, **Batı Edebiyatında Oryantalizm-II**, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2011, ss. 473-483.

¹¹¹⁴ Kula, ss. 469-472.

¹¹¹⁵ Kula, ss. 485-487.

¹¹¹⁶ Kula, s. 500.

¹¹¹⁷ Kula, ss. 525-564.

¹¹¹⁸ Bulut, s. 98.

¹¹¹⁹ Kula, s. 501.

¹¹²⁰ Kula, s. 512.

nedeniyle yaşadığı sevinci belirtir ve Türklerin yerinin geldikleri yer olan Asya stepleri olduğunu öne sürer.¹¹²¹ Aynı şiirinde Hugo Türkler için “ganimet için insanlara saldıran köpekler” tabirini kullanır.¹¹²² Hugo “Kadın Tutsak” adlı şiirinde de “Türk”, “Arap”, “Tatar” ve “barbar” imgelerini birbirinin muadili olarak kullanarak, hem Asya’yı hem de İslam’ı barbar olarak nitelendiren Antik dönemde de yaygın olan “Asya barbardır” söylemini vurgular. Bu söylem oryantalist düşünürlerin adeta bir dayanak noktası haline gelecektir.¹¹²³ Hatta aynı şiirinde Hugo, başta Türkler olmak üzere Doğu halklarını eşcinsellikle, pedofililikle ve cinsel sapkınlıkla dahi suçlar.¹¹²⁴ Hugo, “Sarayın Kelleri” adlı şiirinde ise Türk barbarlığını, vahşetini ve despotizmini sona erdirmek için Avrupa Devletlerini Yunan İsyanına destek olmaya çağırır.¹¹²⁵ Hugo aynı şiirinde “cellat” olarak tanımladığı Türklerin “adi kanının akıtılmasının” Avrupalılar ve medeniyet için bir görev olduğunu söyleyecek kadar Türk ve İslam karşıtlığını radikalleştirir.¹¹²⁶ Fransız ve İngiliz romantikleri tarafından olumsuz Doğu ve Türk imgesi sadece edebiyat alanında işlenmemiştir. Bu imge aynı zamanda ressamlar tarafından da oldukça yoğun bir şekilde tasvir edilmiştir. Bu tasvirlerin en ünlüsü de Fransız romantik ressam Victor Eugene Delacroix tarafından 1824 yılında yapılmış “Sakız Adası Katliamı” tablosudur. Yunan İsyanını konu alan tabloda sözde Türkler’in katliamdan geçirdiği hasta ve ölmek üzere olan sivil Yunanlılar betimlenmektedir.¹¹²⁷ Bahse konu tabloda atı ile şaha kalkmış ve masum halka zulüm eden Türk görüntüsü ile Delacroix, sözde Türk despotizmini ve caniliğini işlemiştir.¹¹²⁸ Delacroix’in bu tablosu sadece dönemin Fransız kamuoyu tarafından ilgi ile karşılanmadı aynı zamanda Fransız Devleti tarafından derhal satın alınarak sergilendi.¹¹²⁹ Delacroix, Yunanların bağımsızlık mücadelesini destekleyen bir resim daha yapmış, Türk güçlerinin 1825’te Yunan kasabası Missolonghi’yi ele geçişlerini betimlemiştir. “Yunanistan’daki Missolonghi Harabeleri” adlı bu resimde, göğsü çıplak Yunan bir kadının, korkunç bir manzaraya bakarak ellerini yalvaran bir ifadeyle iki yana açış resmedilmiştir. Kadın, Yunanistan’ı sembolize etmektedir ve görmekte olduğu manzara, intihar etmiş Yunanlıların görüntüsüdür. Bu tabloda betimlenmek istenen ise Yunanlıların topraklarının Türklerin eline geçtiğini

¹¹²¹ Kula, ss. 514-525.

¹¹²² Kula, s. 527.

¹¹²³ Kula, s. 531.

¹¹²⁴ Kula, s. 532.

¹¹²⁵ Kula, ss. 542-544.

¹¹²⁶ Kula, s. 545.

¹¹²⁷ “Victor Eugene Delacroix”, **Yerliansiklopedi Sitesi**.

<https://www.yerliansiklopedi.com/eugne-delacroix-167279.html> (20.12.2017)

¹¹²⁸ Bulut, s. 98.

¹¹²⁹ “Victor Eugene Delacroix”, **Yerliansiklopedi Sitesi**.

<https://www.yerliansiklopedi.com/eugne-delacroix-167279.html> (20.12.2017)

görmektense kendilerini öldürmeyi tercih etmeleridir.¹¹³⁰ Delacroix, aynı zamanda Cezayir'in Fransa tarafından işgal edilmesinden sonra diplomatik görevle İslam topraklarına gitmiş ve burada Doğu'nun ikelliğini ve İslam kadınlarının tesettür geleneğini işleyen yüzün üzerinde çalışma yapmıştır.¹¹³¹ Aynı dönemde İngiliz ressam John Frederick Lewis'de Doğu'yu ve İslam toplumlarını işleyen pek çok tablo yapmıştır. Lewis'in tablolarında Doğu genellikle ilkel, şehvetli, durağan ve sefahat düşkünü bir yer olarak işlenmiştir.¹¹³² Özellikle Lewis'in "Harem Güzeli", "Kahire'de Kahve Evi" ve "Kahire Caddesi" adlı tablolarında bu olumsuz tasviri rahatlıkla görülebilir.¹¹³³ Bu örnekler daha da uzatılabilir. Bu bağlamda özet olarak Fransız ve İngiliz romantiklerin, Alman romantiklerinin aksine Doğu'yu ve İslam'ı genelde olumsuz bir şekilde tasvir ettikleri söylenebilir. Bu fark Foucaultcu bir bakış açısı ile açıklanabilir. Yukarıda da defalarca değinildiği üzere Foucault, edebiyat, sanat ve bilim gibi kültürün parçası kabul ettiği her şeyin belli bir toplumda iktidarı ellerinde bulunduran belli bir grubun topluma bilinçli veya bilinçsiz olarak yapılan bir çeşit dayatmalarının ürünü olarak görür. Bu bağlamda Hugo, Bryon ve Delacroix gibi İslam ve Doğu hakkında olumsuz tasavvurları bulunan oryantalistler Fransız ve İngilizdir. Şark sorunu adı verilen siyasi paylaşım sorunu da o dönemde daha çok Fransa ve İngiltere'yi ilgilendirmekteydi. Dolayısıyla bu olumsuz Doğu tasviri bahse konu ülkelerin tahakküm kurmak istedikleri Doğu toplumlarını daha kolay kontrol ve işgal edebilmeleri için gerekli altyapıyı desteklemekteydi. Bu görüş aşağıda anlatılacak Said'in fikirleri ile de uyumludur. Onların aksine Herder, Goethe, Schlegel gibi Doğu hakkında nispeten olumlu kanaatleri bulunan oryantalistler ise Alman'dı ve anılan dönemde Almanya henüz siyasi birliğini tamamlayamadığı için Şark sorunun da tarafı değildi. Bu nedenle de Almanya'da olumsuz Doğu tasvirinin iktidar tarafından belli çıkarlar için kullanılması gibi bir durum da yoktu. Kaldı ki Almanya siyasi birliğini tamamladıktan sonra Doğu'ya yönelik emperyalist bir politikaya yönelmiş ve Alman entelijyansında da olumsuz Doğu tasvirleri özellikle 19'uncu Yüzyılın ikinci yarısından sonra oldukça sık görülmeye başlanmıştır. Romantizm hareketi ile oryantalizm arasındaki bağlara değinildikten sonra Avrupalı

¹¹³⁰ "Victor Eugene Delacroix", **Yerliansiklopedi Sitesi**.

<https://www.yerliansiklopedi.com/eugne-delacroix-167279.html> (20.12.2017)

¹¹³¹ "Victor Eugene Delacroix", **Yerliansiklopedi Sitesi**.

<https://www.yerliansiklopedi.com/eugne-delacroix-167279.html> (20.12.2017)

¹¹³² Kenneth Bendiner, "John Frederick Lewis", **Oxford Dictionary of National Biography**.

<https://doi.org/10.1093/ref:odnb/16592>. (20.12.2017)

¹¹³³ John Frederick Lewis, "Yabancı Ressamların Biyografileri", **Forum Gerçek Sitesi**,

<http://www.forumgercek.com/yabanci-ressamlarin-biyografileri/77156-john-frederick-lewis-1805-1876-ingiliz-oryantalist-ressam.html> (20.12.2017)

düşünürlerin Doğu hakkındaki tasavvurlarının incelenmesine Hegel ile devam edilecektir.

Hegel'e göre tinsel özgürlüğün gerçekleşmesi ile başta iklim şartları olmak üzere doğa koşulları arasında nedensel bir bağlantı mevcuttur. Hegel, ne çok sıcak ne de çok soğuk bölgelerde yaşayan halkların dünya tarihini ilerleyişinde bir payı olamayacağını öne sürer. Hegel'e göre ancak doğa koşullarının aşırı olmadığı yerlerde duygusallıktan arınmış toplumların tinsel özgürlüğü yani tarihin ilerleyişi mümkün olabilir. Çünkü, Hegel aşırı doğa olaylarının vuku bulduğu bölgelerde yaşayan toplumların “duygusallaşarak”, tinsel özgürlüğün farkına varamayacağını düşünmektedir. Örneğin Hegel'e göre sıcak iklimlerde yaşayan Afrikalılar hiçbir zaman tarihin bir öznesi olamaz. Bu bağlamda Hegel, ılıman iklim kuşağında yaşayan Avrupa, Asya ve onun Avrupalı Afrika olarak tanımladığı Kuzey Afrika toplumlarını tarihsel bir aktör olarak kabul eder. Fakat Hegel'e göre bu toplumların tarihin ilerleyişinde aldıkları roller eşit değil aksine, aşağıda da değinileceği gibi, alttan üste doğru gelişen hiyerarşik bir yapıdadır.¹¹³⁴

Yukarıdaki bölümde de değinildiği gibi Hegel, tarihi “özgürlük bilincine doğru sürekli bir ilerleme” olarak tanımlamış, genelde Batı'yı özelde Germen ulusunu bu ilerleme süreci içinde henüz mutlak mükemmeliyete ulaşamamış, fakat mevcut sistemler içerisinde en ileri seviyede olan bir medeniyet olarak tanımlamıştır.¹¹³⁵ Hegel'e göre tarihsel süreç diyalektik bir biçimde gelişen ve aklın mutlak bir biçimde özgürleşmesini hedefleyen bir dinamizme sahipti. Batı ise bu dinamizmin en üst noktasındaki uygarlıktı.¹¹³⁶ Hegel öne sürdüğü bu tarihsel süreci dört farklı aşmaya ayırmıştır. Birincisi, hukukun dışsal zorlayıcı bir güç olduğu Doğu dünyası, ikincisi, tinin kendisinin farkında olduğu Grek dünyası, üçüncüsü, tinin özgürlüğünün kavrandığı fakat bu özgürlüğün bireysel alanda kalarak toplum ve devletin zorbalığın hakimiyetinde kaldığı Roma dünyası, sonuncusu da özgürlüğün devletle sonuçlandığı Germen dünyasıdır.¹¹³⁷ Bu bağlamda Hegel, Doğu toplumlarının bireyin bir insan olarak özgür olması gerektiğini bilmediklerini öne sürer. Hegel'e göre Doğu toplumlarının kolektif bilincinde özgür olduğunu bildikleri tek kişi, onları keyfi biçimde yöneten despotlarıdır. Hegel, insanlığın tarihsel gelişiminin özgürlük alanında bu “Doğulu bilinçsizlikten, Germen bilinçliliğine” doğru yol alması

¹¹³⁴ Bernasconi, s. 83.

¹¹³⁵ Ömer B. Albayrak, “Hegel'in Tarihselciliğinin Doğduğu Metin: Hristiyan Dininin Pozitifliği”, **Felsefi Düşün**, Sayı: 6, 2016, ss. 7-31.

¹¹³⁶ George Wilhelm Friedrich Hegel, **Tarihte Akıl**, çev. Önay Sözer, Ara Yayınları, İstanbul, 1991, ss. 23-32; Doğan Özlem, **Tarih Felsefesi**, Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, İzmir, 1998, ss. 96-106.

¹¹³⁷ Özlem, s. 105.

gerektiğini savunur. Bu bağlamda Hegel, Doğu'yu dünya tarihinin başlangıcı, Avrupayı'da bahse konu tarihin vardığı en son nokta olarak görür.¹¹³⁸ Dolayısıyla, Hegel'e göre tarihsel gelişim sürecinin ilk basmağında takılıp kalan Doğu'nun artık uygarlık ve özgürlük alanında ne söyleyebilecek bir sözü ne de verebilecek bir şeyi kalmıştır. Zira onun tek yapması gereken Avrupa'yı takip edip, ona benzemeye çalışmaktır.¹¹³⁹ Hegel'in bu görüşleri Avrupa'nın benmerkezcil tarih anlayışına ve onun üstünlük kompleksi ile diğler toplumlar üzerinde hakimiyet kurma amacına da meşruiyet sağlar niteliktedir. Hegel, İslam hakkında da bazı fikirler öne sürmüştür. Hegel, İslam hakkında önce bazı olumlu kanılarda bulunur. İslam'ın ilk dönemlerinde etkin ve verimli bir devlet yönetimi geliştirdiğini ve bilim ile felsefenin Avrupa'ya aktarılmasında Arapların hayati rolü olduğunu kabul etmiştir. Fakat Hegel, aynı zamanda İslam'ın soyutluk peşinde koştuğunu ve fanatizme yatkınlık gösterdiğini öne sürer. Hegel'e göre Avrupa'nın somut olana verdiğı önemin İslam tarafından tam aksine soyut olana verimesi onun kısa süreli medeniyetinin çöküşüne yol açmıştır.¹¹⁴⁰ Hegel, aslında sağlam temellere dayanan Osmanlı İmparatorluğu'nun bile bu çöküşün üstesinden gelemediğini belirtir.¹¹⁴¹ Hegel'in İslam'ı eleştirdiğı bir diğler noktada İslam'daki tevhid inancıdır. Hegel'e göre bu tevhid inancı İslam'da soyutluğa verilen önemin en başta gelen örneğidir. Hegel, tevhid inancının her şeyi mutlak ve soyut bir Tanrı'nın varlığına bağlamasının İslam toplumlarında bireyselliğı ve özgür düşüncüyü önlediğini, mülkiyet, siyasi katılım, çoğulcu yönetim gibi bütün pozitif hakları ortadan kaldırarak tarihsel gelişim sürecini durdurduğunu öne sürer. Zira Hegel'e göre Doğu'da ve İslam'da birey yoktur, aksine tevhid inancının baştaki hükümdara mutlak itiatı öngördüğü bir yapı da inşa edilmiş cemaatler vardır.¹¹⁴² Hegel'e göre Tanrı'nın mutlak birliğı ve soyutluğuna hapsedilen Doğu'lu birey kendi kimliğini ve öznelliğini kaybeder. Bu bağlamda de ne özgür olabilir ne de öznel bir yaratıcılık sergileyebilir. Hegel'e göre tevhid inancı nedeniyle bu öznelliğini ve yaratıcılığı kaybeden birey olgusu Doğu'da tek geçerli yönetim tarzı olarak despotizmin yerleşmesine yol açmıştır.¹¹⁴³ Aynı zamanda Hegel, insanlığın ilerleyişi sonucunda tarih sahnesinden silineceğini düşündüğü İslam'ın hala varolmasını da Avrupa devletlerinin dönemindeki çıkar hesaplarının bir ürünü olduğunu öne

¹¹³⁸ Abdülhamid Sıddıki ve İmaduddin Halil, **HegelTarihinin Yorumu**, çev. M.Beşir Eryarsoy, Düşünce Yayınları, İstanbul, 1978, ss. 51-71.

¹¹³⁹ Frederick Copleston, **Çağdaş Felsefe**, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 1985, ss. 86-95; Bernal, ss. 408-410.

¹¹⁴⁰ Kalın, s. 323.

¹¹⁴¹ Bulut, s.102.

¹¹⁴² Cuayyıt, ss. 115-136.

¹¹⁴³ Cuayyıt, ss. 135-136.

sürer.¹¹⁴⁴ Burada Hegel'in İslam'ı despotizme mahkum eden görüşü Montesque'nun "Doğu despotizmi" görüşü ile uyuşmaktadır. Aralarındaki tek fark, Montesque, Doğu despotizminin nedenini daha çok "korku" olgusuna bağlarken, Hegel İslam'ın tevhid inancına bağlayan daha teorik bir açıklama yapmaya çalışmıştır. Fakat aynı Montesque örneğinde anlatıldığı gibi Hegel de ne Doğu'da bulunmuş ne de birinci elden İslam kaynaklarını inceleyecek yeterli Arapça veya Türkçe dil bilgisine sahip olmuştur. Onların yorumları tamamen ikincil kaynakların sunduğu kısıtlı İslam tasavvurlarına dayanmaktaydı. İslam kültürü ile ilgilenenlerin de bileceği gibi tevhid inancı Hegel'in öne sürdüğü gibi yeryüzündeki hükümdarın mutlak ve keyfi iktidarına sorgusuz bir itiat emretmez. Aksine sorgusuz olarak itiat edilecek olan sadece tek yaratıcı olan Tanrı'dır.¹¹⁴⁵ Başka bir deyişle söz konusu olan siyasi değil ruhani bir teslimiyettir. Zira İslam toplumlarının tarihi dünyaevi iktidara, bu iktidar ümmetin lideri kabul edilen halife dahi olsa, belli durumlarda toplumsal başkaldırının olduğunu gösteren çok sayıda örnekle doludur.¹¹⁴⁶ Fakat aynı Montesque gibi Hegel'de bu tarihsel örnekleri görmezden gelmiş veya fark edememiştir. Başka bir deyişle, İslam'a nesnel bir bakış ile bakmaktan ziyade dönemlerinin kendi kendisini bir kısır döngü gibi yineleyen Avrupa-merkezcil ve subjektif oryantalist gözlükleriyle bakmışlardır. Aslında Aydınlanma Çağından çok sonra yaşamış başka bir Alman filozofu olan Nietzsche'nin de İslam hakkındaki fikirlerinin burada anılmasının yerinde olacaktır. Çünkü Nietzsche yukarıda bahsedilen Aydınlanma filozoflarının aksine gerçekten de İslam hakkında olumlu ve ezber bozan bir bakış açısına sahiptir. Fakat burada önemli bir ikilem de vardır. Bu ikilem Nietzsche'nin döneminin filozoflarından çok farklı bir düşünce sistemine sahip olmasından kaynaklanır. Nietzsche öne sürdüğü savlar itibarıyla Aydınlanmanın çok ilerisinde bulunan, aynı zamanda kendi zamanından neredeyse bir asır sonra ortaya çıkacak post modernizmin de öncülü olan bir filozoftur. Bu bağlamda bu çalışmada Nietzsche'nin düşüncelerini 19'uncu Yüzyıl düşünürleri içerisinde mi, yoksa bir sonraki bölümde değinilecek 20'inci Yüzyılın ikinci yarısındaki düşünürlerin içerisinde mi incelemenin daha iyi olacağı konusunda bir çelişki yaşadım. Bu çelişkiyi çözebilmek için ise Nietzsche'nin İslam hakkındaki düşüncelerine 19'uncu Yüzyıl düşünürleri içerisinde kısaca değinmeyi, fakat 20'inci Yüzyılın ikinci yarısındaki düşünürlerin İslam hakkındaki fikirleri üzerinde durulurken ayrıntılı bir şekilde işlemeyi tercih ettim. Bu

¹¹⁴⁴ Almond, s. 111.

¹¹⁴⁵ Adem Apak, "İslam'ın Temel Prensibi Tevhid", **İslam Tarihi**, <http://www.islamtarihi.info/2017/04/islamn-temel-prensibi-tevhid.html> (20.12.2017)

¹¹⁴⁶ Zeydan, ss. 119-124, 139, 145, 147.

nedenle aşağıda sadece Nietzsche'nin 19'uncu Yüzyıl oryantalistlerince üretilen İslam imajını nasıl değerlendirildiği kısaca anlatılacak, onun bu değerlendirmelerinin altında yatan esas nedenler yapı bozumuna uğratılmış olarak bir sonraki bölümde ele alınacaktır. Yukarıdaki bölümde değinildiği gibi Nietzsche döneminde moda haline gelen Aydınlanma rasyonalizmin ve pozitivist bilimciliğin şiddetli bir eleştiricisidir. Onun İslam hakkındaki olumlu görüşleri de bu eleştirel bakış açısının bir sonucu olarak da değerlendirilebilir. Hristiyanlığa ve modernitenin toplumu tek tipleştirmesine karşı çıkan Nietzsche, İslam'ın bu her ikisinin de olumlu yönde bir antitezi olduğunu düşünür.¹¹⁴⁷ Nietzsche'ye göre İslam hayat enerjisi yayan bir dindir. O diğer Aydınlanma düşünürlerinin aksine İslam'ın insanın yaratıcılığını ve hayal gücünü arttıran bir yapısı olduğunu savunur. Nietzsche'ye göre İslam gerek Hristiyanlık teolojisinin gerekse modernizmin sıkıcı ve tek düzine ahlak anlayışına karşı gerçek bir alternatif olma potansiyeli taşımaktadır.¹¹⁴⁸ Kalın'da bu ezber bozan filozofun İslam hakkındaki çalışmalarının yeterli düzeyde araştırılmadığını belirterek, onun İslam hakkındaki düşüncelerinin kapsamlı bir analizinin İslam-Batı ilişkilerinin gelişimi açısından önemini vurgular.¹¹⁴⁹ Oryantalizmin düşünsel altyapısı atan Aydınlanma filozoflarının fikirlerine değinildikten sonra oryantolizmin araştırmalarının Avrupa'da nasıl bir kurumsal yapıda inşa edildiği üzerinde durulacaktır.

Oryantalizm asıl doruk noktasına 19'uncu Yüzyılda ulaşmıştır. Fakat bu 19'uncu Yüzyılı sadece matematiksel değerler içerisinde 1800 yılından 1900 yılına kadar geçen bir süre olarak tanımlamak yanıltıcı olacaktır. Çünkü gerek siyasi gerekse toplumsal sonuçları itibarıyla bu dönem daha geniş bir zaman dilimin vuku bulan olaylar zincirini ifade eder. Zira Oral Sander bu konuya dikkat çekerek 19'uncu Yüzyılı 1789 Fransız Devrimin'den 1914 Birinci Dünya Savaşı'nın başlangıcına kadar geçen bir süreç olarak tanımlamıştır.¹¹⁵⁰ Bu Yüzyıl Fransız ve Sanayi Devrimleri, emperyalizmin küresel bir gerçeklik olması ve uluslararası ilişkilerde ulus devletin çıkarlarının esas alındığı realpolitik geleneğinin tek meşru yöntem olması nedeniyle hem Avrupa'nın kolektif kimliğinde hem de onun diğer medeniyetler hakkındaki tasavvurlarında önemli değişiklikleri beraberinde getirmiştir.¹¹⁵¹ Bu yüzyılın diğer bir önemi de Avrupa'nın dünyanın geri kalan kısmı üzerinde kurduğu sömürgeciliğe dayalı egemenliğin kesinleştiği bir dönem olmasıdır.¹¹⁵² Avrupa'nın bu

¹¹⁴⁷ Kalın, s. 323.

¹¹⁴⁸ Almond, s. 152.

¹¹⁴⁹ Kalın, s. 324.

¹¹⁵⁰ Oral Sander, **Siyasi Tarih: İlkçağlardan 1918'e**, İmge Kitapevi, Ankara, 1994, ss. 161-162.

¹¹⁵¹ Rıfat Uçarol, **Siyasi Tarih Cilt-I**, DR Yayınları, İstanbul, 2008, s. 7.

¹¹⁵² Uçarol, ss. 323-344.

mutlak hakimiyeti sadece siyasi, ekonomik ve askeri alanda değil aynı zamanda entelektüel ve bilimsel alanda da olmuştur.¹¹⁵³ Bu dönemde Avrupa nasıl dünyanın geri kalanını kendi siyasi ve ekonomik çıkarlarını gerçekleştirmek için bir araç olarak kullandıysa, modern bilimi de ben-merkezcil bir tarzda çıkarlarını kovalarken kendi karşılaştığı iç ve dış merkezli sorunları anlama, açıklama ve çözme amacıyla kullanmıştır.¹¹⁵⁴ Örneğin bu dönemde akademik bir dal haline gelen sosyoloji, antropoloji gibi bazı bilimler tamamen Avrupa'nın kendi öznel şartlarının ortaya çıkardığı verilerin sistematikleştirilerek bilimselleştirmesinin bir sonucu olarak gelişmiştir.¹¹⁵⁵ Başka bir deyişle bu yüzyıl sadece Avrupa merkezli bir global siyaset, ekonomi ve kültürün değil aynı zamanda Avrupa merkezli bir bilim ve araştırma geleneğinin de inşasına şahit olmuştur. Bu Avrupa merkezli bilim anlayışı anılan dönemde oryantalizmi de oldukça etkilemiştir. Zira 19'uncu Yüzyıl, Avrupa'da diğer beşeri bilimlerden de destek alan oryantalizmin kurumsallaşmış bir yapıya kavuşmasına şahit olmuştur. Bu kurumsallaşmış yapı Avrupa'da önceki dönemlerde İslam ve Doğu hakkındaki genelde önyargılı ve yetersiz incelemelere dayanan imajın "bilimsel" bir tarz haline getirilmesine ve pozitivist bir mantıkla ilişkilendirilmesine yol açmıştır.¹¹⁵⁶ Başka bir deyişle, bilimselleştirilmiş bir İslam önyargısı söz konusudur. Bu dönemin başka önemli bir özelliği de Batı'nın kendi üstünlüğünü ve Doğu'nun geri kalmışlığını vurgulayan Batı imajınının, Doğu halklarının kendilerine dahi kabul ettirmesidir. Batı kendi siyasi, ekonomik ve askeri gelişmişliğinin etkisiyle kendisini dünya tarihinin ulaştığı en yüksek medeniyet, tarihin lokomotif ve amacı olarak tanımlamış, başta Doğu halkları olmak üzere diğer Batı dışı halklara da bu tasavvurunu Gramsci tarzı bir hegemonya ile dayatmıştır.¹¹⁵⁷ Bu bağlamda de Batı, diğer kültürleri önyargılı ve seçici olarak inceleyerek bu Avrupa-merkezcil dünya tasavvurunu destekleyecek bilimsel çerçeveler oluşturmaya çalışmış, dünya tarihi bir bilimsellik maskesi altında salt bir Avrupa tarihine indirgenmiştir. Said bu durumu saf bilgiden ziyade siyasi bilgiye dayanan, bilimsellikten ziyade siyasi amaçları hedefleyen bir yöntem olarak tanımlar.¹¹⁵⁸ En önemlisi de Batı kendi tikel gerçekliklerinden çıkan sonuçları, söylem ve bilgi üzerindeki mutlak hegemonyasının yardımıyla evrenselleştirerek, onların uygun olup olmadıklarını dikkate almadan diğer kültürlere dayatmıştır. Bu kendi tikeline

¹¹⁵³ Bulut, s. 86.

¹¹⁵⁴ Ernest Gellner, "Kudretli Kalem: Ters Yüz Edilen Sömürgeciliğin Çifte Standartları", **Oryantalizm Tartışma Metinleri**, ed.ve çev.: Aytaç Yıldız, DoğuBatı Yayınları, Ankara, 2014, ss. 239-248.

¹¹⁵⁵ Bulut, s. 86.

¹¹⁵⁶ Bulut, s. 87.

¹¹⁵⁷ Said, ss. 16-18.

¹¹⁵⁸ Said, ss. 18-25.

uymayan diğer toplumların tikellerini de gerici, ilkel veya vahşi olarak tanımlamaktan da geri kalmamıştır. Avrupa yarattığı Doğu imajında önemli bir ayrım da yapmıştır. Bu ayrım Doğu’da yönetenler ile yönetilenler arasındaki ayrımdır. Oryantalist bakış açısına göre Doğu’da yönetilen halk misafirperver, alçakgönüllü ve alicenaptır. Fakat aynı halk korkunç derece de cahildir. Bu cehalet onları kendi çıkarları doğrultusunda yöneten despotları tarafından hem kullanılmakta hem de desteklenmektedir. Bu bağlamda Avrupa’nın kendine yüklediği misyon da bu “yerli despotları” ortadan kaldırıp, onların yerine geçmektir. Bu anlayışa göre Doğu toplumlarında değişen tek şey ise artık “kendi gaddar despotları” tarafından değil, “uygar” ve “onları medenileştirecek” Avrupalı “aydınlanmış despotları” tarafından yönetilecekleridir.¹¹⁵⁹ 19’uncu Yüzyıl başında Avrupa’nın kolektif bilincinde oluşan bu olumsuz Doğu imgesine Aydın da dikkate çeker. Aydın’a göre 19’uncu Yüzyılın başına kadar Avrupa’nın kolektif anlayışında “medeniyet” kavramı bütün insanlığın ortak emeği ile oluşmuş, dolayısıyla insan soyuna ait olan bir birikim olarak tarif edilmekteydi. Bu anlayışa göre medeniyet Antik Mısır, Mezopotamya, Hint, Çin, Antik Yunan, Roma, İslam ve Avrupa uygarlıklarına doğru gelişen bütüncül ve tekil bir yapıya sahipti. Fakat bu anlayış 19’uncu Yüzyılın başında değişmiş ve çoğul bir medeniyet anlayışı Avrupa anlayışında hakim olmaya başlamıştır. Medeniyet kavramının çoğul anlamı ise bir “medeniyet hiyerarşisinin” ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu anlayışa göre her toplumunun bir uygarlık seviyesi vardır. Avrupa ise mevcut uygarlık seviyeleri dikkate alındığında maddi ve manevi olarak insanlığın ulaştığı en yüksek ve ideal medeniyet seviyesini temsil eder. Bu bağlamda diğer toplumların medeniyetleri ise Avrupa medeniyetinin standartlarına kıyasla vahşi, ilkel veya yarı- ilkel seviyelerde derecelendirilir. Aydın bu yeni anlayışın aynı zamanda medeniyet kavramının politikleşmesine neden olduğunu öne sürer. Çünkü böyle bir hiyerarşi Avrupa toplumlarının “medenileştirme” adı altında diğer toplumlar üzerinde tahakküm kurmalarını yani emperyalizmi meşrulaştırır. Bu kapsamda medeniyet kavramı da siyasetin ve emperyalizmin hizmetine giren bir kavram haline gelir. Kaldı ki dönemim emperyalist girişimlerinin çoğu vahşileri medenileştirme misyonu adı altında icra edilmiştir.¹¹⁶⁰ 19’uncu Yüzyılda bu “medenileştirme misyonu” aynı zamanda medeniyet kavramını canlı bir organizma olarak değerlendiren bakış açısının etkisiyle de meşrulaştırılmaya çalışılmıştır. Aslında bu bakış açısı yeni değildir. Zira ünlü İslam filozofu ve sosyoloğu İbni Haldun “Mukaddime” adlı eserinde

¹¹⁵⁹ Bulut, s. 88.

¹¹⁶⁰ Aydın, ss. 166-167.

bu bakış açısına değinmiştir. İbni Haldun'a göre insan toplumları tarafından inşa edilen her medeniyet aynı canlı bir organizma gibi doğar, gelişir ve çöker. İbni Haldun hiçbir medeniyetin ne kadar uzun sürerse sürsün bu süreçten kaçamayacağını öne sürer.¹¹⁶¹ Bu bakış açısı aynı zamanda Avrupa'nın Aydınlanma düşünürlerinin çoğu tarafından da benimsenerek 19'uncu Yüzyıla intikal etmiştir. 19'uncu Yüzyıl oryantalistleri ise bu bakış açısı ile İslam arasında bir korelasyon kurmaya çalışmıştır. Onlara göre İslam medeniyeti ölüm döşeğinde olan bir medeniyettir ve tekrar diriltmesi imkansızdır. Çünkü ömrünü tamamlamıştır. Bu nedenle İslam toplumları bu ölüm döşeğindeki medeniyetlerini terk ederek yükselen Batı medeniyetine yüzlerini dönmelidirler. Bu bağlamda de kendilerine bu uygarlığı getirmeye çalışan Avrupa uluslarına boyun eğmelidirler.¹¹⁶² Bu dönemde oryantalistlerce Batı'nın emperyalist girişimlerini meşrulaştırmak için öne sürülen başka bir sav da birinci bölümde değinilen Herbert Spencer tarafından geliştirilmiş Sosyal Darwinizm'dir. Zira oryantalistlere göre emperyalizm biyolojik olarak zorunlu bir süreçtir. Çünkü tabiyat kuralları açısından aşağı ve güçsüz olan varlıklar ya yok olur ya da güçlü olana boyun eğer. Bu bağlamda Batı üstün olmasından dolayı diğer toplumları onların da selameti için medenileştirmeli, onlarda Batı'ya boyun eğmelidir. Bu onlar için de varlıklarını sürdürebilmeleri amacıyla şarttır. Oryantalistlerin bu savı aslında pozitivist bilimcilik adı altında emperyalizmin sanki doğal bir süreçmiş gibi normalleştirilmesi anlamına da gelmektedir. Bu sav sadece belli oryantalist bilgi üretim çevrelerince değil aynı zamanda dönemin önemli siyasi aktörlerince de ciddi olarak kabul görmüştür.¹¹⁶³ Örneğin Birleşik Krallık Başbakanı Lord Salisbury 4 Mayıs 1898 tarihinde yaptığı bir konuşmada milletlerin yaşayanlar ve ölenler olarak ikiye ayrıldığını, ölenlerin sahip olduğu her şeyin tabiyat kuralları gereği yaşayanların hakkı olduğu gibi oldukça ırkçı ve emperyalizme meşruiyet sağlayan bir görüş bildirmiştir.¹¹⁶⁴ Çalışmanın aşağıdaki bölümünde bu oryantalist mantığının nasıl uygulama alanına intikal ettiği üzerinde durulacaktır.

18'inci Yüzyılın sonunda yaşanan Fransız İhtilali dünya tarihi açısından çok önemli sonuçları olan bir olaydır. Bu ihtilalin altında yatan ana sebep ise sömürge savaşlarında gerek Hindistan'da gerekse Kanada'da halka koyduğu aşırı vergilere rağmen İngiltere'ye yenilen Fransız monarşisine karşı Fransız burjuvazisinin

¹¹⁶¹ Aydın, s. 167.

¹¹⁶² Aydın, ss. 158-159.

¹¹⁶³ Aydın, ss. 208-209.

¹¹⁶⁴ Mahmud Mandani, **Good Muslim and Bad Muslim**, Three Leave Press, New York, 2004, s. 6.

tepkisidir.¹¹⁶⁵ Zira tarihte Yedi Yıl Savaşı olarak geçen bu mücadele de Fransa sadece Hindistan ve Kanada'da toprak kaybına uğramamış, bunların yanında Senegal, St.Vincent, Dominik, Grenada ve Tobago'yu da İngiltere'ye kaptırmıştır. Bu kayıpların bedeli ise Fransız halkına sadece vergi artışı değil aynı zamanda merkantalist bir ekonomik sistem içerisinde ticarete dayalı bir kar ile gelişen Fransız burjuvazisinin de pazar kaybı olarak yansımıştır.¹¹⁶⁶ Devrimin altında yatan ana faktörlerden birinin bu emperyalist paylaşım derdi olduğu da zaten ihtilalin hemen ardından Napolyon'un 1795'de emperyalist amaçlar uğruna çıktığı Mısır Seferi'nden belli olmaktadır. Fakat burada belirtilmesi gerekli bir husus şudur ki Fransız Devrimi sadece emperyalist paylaşımın yarattığı bir sonuç tabî ki değildir. Devrimin kökleri çok derine dayanan siyasi, felsefi ve sosyal nedenleri de olduğu bir gerçektir. Fakat devrimi Fransız toplumda ateşleyen bu siyasi, felsefi ve sosyal sorunlarla birlikte tezahür eden yukarıda değindiğimiz emperyalist başarısızlıklardır. Napolyon'un İngiltere'yi Hindistan'da tehdit etmek amacıyla yaptığı Mısır Seferi her ne kadar askeri ve siyasi açıdan başarısız olsa da,¹¹⁶⁷ Oryantalizmin Avrupa'da hızla popülerleşmesi açısından çok önemli bir gelişmedir. Çoğu tarihçi tarafından askeri olduğu kadar bilimsel bir sefer olarak da adlandırılan bu girişimde, Napolyon'un ordusu ile birlikte 167 uzmandan oluşan bir bilimsel heyet de Mısır'a gelmiştir. Bu heyette 21 matematikçi, 3 astronom, 15 maden mühendisi, 20 sivil mühendis, 4 mimar, 15 coğrafyacı, 8 ressam, 1 heykeltıraş, 10 makine teknisyeni, 3 barut teknisyeni, 10 edebiyatçı ve katip, 15 konsolos ve tercüman, 9 karantina memuru, 22 matbaacı, 3 botanikçi, 2 müzisyen, 6 arkeolog ve dilbilimci bulunmaktaydı.¹¹⁶⁸ Bulut bu seferi "bilimin silahla, kalemin kılınçla ittifakını gösteren ender bir sefer" olarak tanımlar.¹¹⁶⁹ Mısır'da "Institut d'Egypte" adlı araştırma kurumu kuran Napolyon bu kurumun araştırmalarına da maddi ve manevi destekte bulunmuştur. Bu kurumun araştırmaları 1809-1828 yılları arasında derlenen ve yayımlanan "Description de l'Egypte" adlı eserde Avrupalı oryantalistlerin hizmetine sunulmuştur. Said, hem bu derlemenin hem de genel olarak Mısır Seferi'nin Avrupa'da oryantizmin gelişmesinde önemli bir yere sahip olduğunu belirtir.¹¹⁷⁰ Zira Napolyon'nun Mısır Seferi sırasında 1799 yılında bulunan Rosetta Taşı ve bu taşın üzerindeki yazının Champollion adlı Fransız dilbilimci tarafından çözülmesi, köklü

¹¹⁶⁵ Uçarol, ss. 9, 12.

¹¹⁶⁶ Tilly, ss. 219-224.

¹¹⁶⁷ Uçarol, ss. 86, 87.

¹¹⁶⁸ İsmail Soysal, **Fransız İhtilali ve Türk-Fransız Diploması Münasebetleri (1789-1802)**, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1999, ss. 187-188.

¹¹⁶⁹ Bulut, s. 90.

¹¹⁷⁰ Said, s. 93; Kumar, s. 48.

Mısır tarihinin keşfedilmesine ve Avrupa’da Mısır’a karşı oryantalist ilginin artmasına da yol açmıştır.¹¹⁷¹ Mısır Seferi’nin diğer bir önemi de Avrupa’nın Doğu ile olan ilişki ve tasavvurunda yeni bir dönemin ilk pratik örneği olmasıdır. Bu örnek Avrupa’nın 19’uncu Yüzyıl boyunca uyguladığı sömürgeleştirme faaliyetlerinin “medenileştirme” adı altında meşrulaştırma çabasının da ilk uygulamasıdır. Mısır Seferi’nin nedeni olarak Fransız işgalciler, vaktiyle saygın bir durumda olan ama zamanla geri kalan Doğu’ya uygarlık ve medeniyet götürme görevini öne sürmüş ve bu görevin Fransa için bir zorunluluk ve sorumluluk olduğunu vurgulamışlardır.¹¹⁷² Zira yukarıda bahsedilen “Description de l’Egypte” adlı eserin yazarlarından ve editörlerinden Fransız oryantantalist Jean-Baptiste Joseph Fourier aynı eserin önsözünde Mısır Seferi’nin amacı olarak aşağıdaki ibareleri kullanmaktaydı.

...Napolyon Şark’a, bir “yararlı Avrupa” örneği sunmak, ayrıca sonuçta hem cahil halka mükemmeleştirilmiş bir uygarlığın nimetlerini kazandırmak hem de onların yaşayışını daha tatlı kılmak istiyordu. Çünkü bilgisini pek çok ulusa aktarmış olan bu ülke, bugün barbarlığa sapanmıştır.¹¹⁷³

Yukarıdaki pasajda görüldüğü gibi Fransız işgali sanki Mısır halkına bir lütuf gibi aktarılmaktaydı. Mısır İşgali sırasında işlenen bir başka oryantalist tema da yukarıda anlatıldığı üzere Mısır halkını kendi gaddar despotlarından kurtarma söylemidir. Napolyon, Mısır’ı işgal ettiğinde yerli halkın isyan etmesini engellemek için Arapça bir ferman yayınlamıştır. Bu fermanda kısaca Mısır’ı anılan dönemde yöneten Memluklu ve Kölemen beylerinin gaddar oldukları, Fransa’nın Osmanlı sultanının dostu olduğu ama Memluklu ve Kölemen beylerinin sultana düşman oldukları, Fransa’nın amacının hem Mısır halkına zulm eden hem de Osmanlı sultanına itaatsizlik eden bu Memluklu ve Kölemen beylerini ortadan kaldırmak ve İslam’ın Mısır’da varlığını sağlamlaştırmak olduğu belirtilmiştir.¹¹⁷⁴ Yine anılan dönemde Napolyon ile Mısır Seferine katılan başka bir oryantalist Costantin François de Chasseboeuf, Comte de Volney’de dönemin Arapça’da yayınlanan Courier de l’Egypt gazetesine verdiği demeçte Fransa’nın Mısır’ı işgali için aşağıdaki ibareleri kullanır.

Napolyon halkın eğitimi için okullar; Fransız, Kıpti, Arap gençlerinin karşılıklı olarak Arapça, Fransızca, coğrafya, matematik ve pozitivist bilimleri öğrendikleri

¹¹⁷¹ Kalın, 298-299.

¹¹⁷² Bulut, s. 91.

¹¹⁷³ Said, s. 95; Paul Geuther, **Societe Asiatique: Livre du Centenaire, 1822-1922**, Routledge, Paris, 1999, ss. 5-6.

¹¹⁷⁴ Kalın, ss. 292-295.

askeri okullar açar; tek sözcükle, o bir ulus yaratır; duyguların o etkili gücünü kullanarak Araplara şanlı atalarını hatırlatır; onlara Fransız ordusunun, eski Arap İmparatorluğunun gücünü diriltmek ve Arapları Osmanlı barbarlarının boyundurlığından kurtarmak; cahiller ve kafirler tarafından bozulan Peygamber'in şeriatın saflığına kavuşturmak ve Asya'yı yeni bir büyüklük, bilim ve zafer yüzyılına açmak isteyen Takdir-i İlahi'nin mucizevi bir aracısı olduğunu gösterir...¹¹⁷⁵

Volney'in bu görüşleri aslında Avrupa emperyalizmin nasıl ve ne şekilde Doğu halklarının gözünde meşrulaştırılmaya çalışıldığının güzel bir örneğidir. Volney aynı zamanda Mısır ve Suriye hakkında "Voyage en Egypte et en Syrie Pendant les Annes 1783,1784,et 1785,1787" isimli çalışmasında, Doğu'nun yerli halkının saf, alçakgönüllü ve kaderine mutlak bir şekilde boyun eğen insanlar olarak tanımlarken onları yöneten Memlulukları ve Türkleri zalim ve despot olarak tanımlar. Hatta Volney, İslam dini ve Kuran'ın Memlulukları ve Türkler tarafından kendi despotizmlerini halka dayatmak için kullanıldığını dahi ileri sürer. Zira yine aynı eserinde Volney, Napolyon'un Mısır'ı işgalini, "Fransız ordusu Mısır'ı fethetmedi, onu zalim despotlarından kurtardı" ibaresi ile betimler. Volney ayrıca mutlak despotizme dayandığı için başta Osmanlı İmparatorluğu olmak üzere Doğu devletlerinin hiçbirinin meşru bir yönetime sahip olmadıkları savını öne sürer. Bu bağlamda Volney'e göre idari olarak hiçbir meşruiyeti olmayan Doğu devletlerinin topraklarının medeni ve meşru yönetimlere sahip Avrupa devletleri tarafından işgal edilmesinin de yanlış bir tarafı yoktur.¹¹⁷⁶ Başka bir deyişle Volney, önce Doğu hakkında bilgi toplamış, sonra da bu bilgiyi Avrupa'nın tikel değer ve gerçeklikleri doğrultusunda yorumlamıştır. Avrupa'nın tikelinin evrensel olduğu saplantısı nedeniyle de bu tikele uymayan Doğu'nun gerçeklik ve değerlerini gayrimeşru kabul etmiştir. Bu bağlamda de Avrupa emperyalizmini bir sömürme eyleminden ziyade Doğu toplumlarını bu gayrimeşru gerçeklik, değerler ve yönetimlerden kurtarma görevi adı altında meşrulaştırmıştır. Aynı Arapları zalim despotları olarak tanımlanan Türkler'den kurtarma hikayesi Volney'den neredeyse bir asır sonra bu sefer Birinci Dünya Savaşında Ortadoğu'yu işgal etmek isteyen İngilizler tarafından kullanılacaktır.¹¹⁷⁷ Hatta iki asır sonra bile ABD. Irak'ı işgal etme planını uygularken benzer bir söylemi

¹¹⁷⁵ Bulut, s. 91.

¹¹⁷⁶ Costantin François de Chasseboeuf Comte de Volney, "Travels Through Egypt and Syria in the Years 1783, 1784 and 1785", Cilt: II, **Google Books**, ss. 457-500.
https://books.google.com.tr/books/about/Travelin_Syria_and_Egypt_During_the_Ye.html?hl=tr&id=_ZMSAAAAAYAAJe (20.12.2017)

¹¹⁷⁷ Tayyar Arı, **Geçmişten Günümüze Orta Doğu: Siyaset, Savaş ve Diplomasi**, Marmara Kitap, Bursa, 2008, ss. 135-136.

yani Irak halkını başındaki zalim despottan kurtarma ve demokrasi getirme hikayesini kullanacaktır.¹¹⁷⁸ Daha önce belirttiğim üzere her oryantalist söylem gibi bu Doğu halklarını kendi gaddar despotlarından kurtarma söylemi de Batı'lı çıkarları doğrultusunda tekrar tekrar kullanılan ve kendi kendini sürekli üreten bir söylemdir. Said ise yukarıda Volney ve Fourier örneklerinden yola çıkarak oryantalistlerin Doğu hakkındaki çalışmalarını tarzını ve amacını;

Bir bölgeyi şimdiki barbarlığından kurtarıp eski klasik debdebesine kavuşturmak, Doğu'yu kendi iyiliği için modern Batı usulu ile eğitmek, Şark'ı siyasal egemenliği altına alma sürecinde edinilen bilgisel tasarımı büyütebilmek için askeri gücü tabi kılmak... Şark'ı değişmez kalıplarla dillendirmek, bellekteki yerini, imparatorluğun stratejisi açısın dantaşıdığı önemi, Avrupa'nın bir eklentisi sıfatıyla taşıdığı doğal rolü tümüyle kabul ederek Şark'a biçim, kimlik, tanım vermek; bu tasarıda da yerli halk yalnızca-hayrı onlara dokunmayan- metinlerin bahanesi olarak dikkate alınıp böyle muamele görürken, sömürge işgali sürecindedirler tüm bilgileri "modern bilime katkı" başlığıyla yüceltmek, Şark tarihini, zamanını, coğrafyasını neredeyse keyfince yöneten bir Avrupalı olduğunu hissetmek; yeni ihtisas alanları ihdas etmek; yeni disiplinler kurmak; görüş alanındaki her şeyi bölümlmek, açmak, şematikleştirmek, dizelgeleştirmek, dizinlemek, kaydetmek, her gözlemlenebilir ayrıntıdan bir genelleme, her genellemeden de Şark doğasına, mizacına zihniyetine ve töresine ilişkin bir yasa türetmek; en önemlisi de yaşayangerçekliği metinlerin hammaddesine dönüştürmek, sırf Şark'taki hiçbirşey sahip olunan güce direnemez gibi görüldüğü için gerçekliği elinde tuttuğunu düşünmek...¹¹⁷⁹

şeklinde tanımlar. Başka bir deyişle Said'e göre Avrupalıların Doğu araştırmalarının amacı salt bir bilimsellikten ziyade Doğu'ya kendi çıkar ve arzuları nispetinde bir şekil verme, tanımlama ve bilgi üretme sonra bu üretilen bilgi aracılığıyla Doğu toplumları üzerinde tahakküm kurmaya çalışma eylemidir. Bu konuya aşağıda da değinilecektir. Fransa'nın Mısır Seferi sırasında yaşamış önemli Müslüman düşünürlerden birisi olan Hasan el-Attar'ın fikirlerine de burada kısaca değinilecektir. Napolyon'un Mısır'ı işgali sırasında Napoyon'nun bilim adamlarına Arapça öğreten, onlardan da Fransızca ve pozitif bilimler öğrenen Attar, zaman içerisinde El-Ezher şehliğine kadar yükselen Mısırlı bir bilim adamıdır.¹¹⁸⁰ Attar'a göre İslam toplumunun Batı bilimlerini öğrenmeye başlaması ve Batı'ya yetişmesi, onun Batı tahakkümü

¹¹⁷⁸ Arı, ss. 598-599.

¹¹⁷⁹ Said, ss. 95-96.

¹¹⁸⁰ Hulusi Kılıç, "Attar Hasan b. Muhammed", **TDV İslam Ansiklopedisi**, Cilt: 4, 1991, ss. 98-99. <http://www.islamansiklopedisi.info/jenerik/c04j.pdf> (20.12.2017)

altına girmemesi için şarttır. Fakat Attar aynı zamanda bir paradoks içerisindedir. Bir taraftan eğitim kurumlarında Avrupa biliminin öğretilmesini savunan Attar, diğer taraftan bu seküler bilimlerin İslami bilimlere meydan okuyacağı endişesini taşır. Yine de Attar, İslam dünyasının eğitim sistemlerinde modern dönemde reform çağrısı yapan ilk önemli şahsiyet olarak tanılır. Attar, İslam bilimlerinin yanında Batı'nın pozitif bilimlerinin de İslami eğitim kurumlarında öğretilmesini savunurken, Batı biliminin ulaştığı noktayı göstermek için Mısır'ı işgal eden Fransız ordusunun teknik ve taktik üstünlüğünü örnekendirir. Attar'a göre İslam topraklarının işgalinin hiçbir haklı gerekçesi olamaz, fakat bu işgal Batı bilimlerinin öğretilmesinin ve anlaşılmasının böylesi bir işgalin yeniden yaşanmaması için İslam toplumları açısından bir zarruriyet olduğunu göstermiştir.¹¹⁸¹ Başka bir deyişle Attar, Batı bilimlerinin öğretilmesini araçsallaştırarak, ümmetin bekası için öğrenilmesi ve anlaşılması şart olan unsurlar olarak belirtmiştir. Attar'ın bu fikirleri danışmanlığını yaptığı dönemin Mısır Valisi Kavalalı Mehmet Paşa tarafından da benimsenmiş ve Mısır anılan dönemde kayda değer bir ekonomik, siyasi ve askeri atılım gerçekleştirmiş, hatta bağlı olduğu Osmanlı İmparatorluğu ile bile boy ölçüşecek duruma gelmiştir.¹¹⁸² Mısır Seferi üzerinde durulduktan sonra Avrupa'da 19'uncu Yüzyıl içerisinde oryantalizmin kurumsallaşma sürecine devam edilecektir.

Avrupa'da oryantalizmin ciddi bir akademik disiplin haline gelmesinin ve kurumsal bir tarzda ele alınmasının ilk geniş çaplı teşebbüsü 1795 yılında oryantalist Louis Langes tarafından Paris'de açılan "Ecole des Langues Orientales Vivantes" yani "Yaşayan Doğu Dilleri Okulu" olacaktır.¹¹⁸³ Daha sonra Arabiyat ve İslamiyat araştırmaları ile ünlene ve İbn-i Haldun'un "Mukaddime"sini kısmi olarak Fransızca'ya çeviren Sylvestre de Sacy'in bu okula atanması oryantalizme ciddi bir dinamizm kazandırmış, Paris oryantalist çalışmaların merkezi haline gelmiştir. Sadece öğretmenlik değil aynı zamanda Fransız Dış İşleri ve Savaş Bakanlıklarına da danışmanlık yapan Sacy, Fransa'nın 1830 yılında Cezayir'i işgali sırasında bilgisinden oldukça fazla yararlanan bir şahıstır.¹¹⁸⁴ Sacy aynı zamanda 19'uncu Yüzyılda birçok oryantalist araştırmacı tarafından çalışma tarzı örnek alınan bir kişidir. Sacy'nin çalışma tarzı ise oldukça önyargılıdır. Sacy'e göre hiçbir Doğulu eser olduğu gibi bütünsel bir şekilde çevirilip yayınlanmamalıdır. Aksine Doğulu eserlerin içerisinde gerekli bir takım alıntılar yapılmalı ve bir takdim yazısı ile Batı'lı

¹¹⁸¹ Kalın, s. 301.

¹¹⁸² Uçarol, ss. 187-203.

¹¹⁸³ Bulut, s. 102.

¹¹⁸⁴ Bulut, s. 103.

okuyucuya sunulmalıdır. Bahse konu alıntılar da tahmin edilebileceği gibi Avrupa'da Sacy ve diğer oryantalistlerin imgesel olarak inşa ettiği Doğu imajına uygun ve onu destekleyen metinler olacaktır. Doğal olarak da bu yöntem oryantalist çalışmalarının kendi kendilerini destekleyen bir kısır döngü içerisine bir totolojiye dönüşmelerine yol açmıştır.¹¹⁸⁵ Akademik literatürde önyargılı ve indirgemeci olarak tanımlanabilecek bu yöntem 19'uncu Yüzyıldan günümüze kadar Batı'daki oryantalistlerin sıklıkla başvurduğu bir araştırma methodudur.¹¹⁸⁶ Sacy'nin bir diğer özelliği de hem laik hem de akademik statü sahibi bir oryantalist olmasıdır. Onun bu özelliği, kendisinin 19'uncu Yüzyılda oryantalizm üzerindeki epistemolojik etkisi de göz önüne alındığında, 18'inci Yüzyıldan itibaren ilahiyattan ayrılmaya başlayan Doğu araştırmalarının dönemin modası olan pozitivist bilimsel bir temele kaymasına büyük katkı da sağlamıştır.¹¹⁸⁷ Doğu araştırmalarının akademik bir yapıya bürünmesi Josef von Hammer-Purgstall tarafından 19'uncu Yüzyılın başında basılmaya başlanan "Fundulen des Orients" dergisi ile daha da hızlanmıştır. Viyana'da basılan dergi hem bünyesinde pek çok Doğu araştırmacısı barındırmış hem de İslamiyat alanında çok sayıda makale yayınlamıştır.¹¹⁸⁸ 19'uncu Yüzyılın diğer önemli bir oryantalist araştırmacısı da Fransız Ernest Renan'dır. Renan'ın İslam hakkındaki görüşleri gerek döneminde olsun gerekse 20'inci Yüzyılda olsun içlerinde Bernard Lewis'in de bulunduğu çok sayıda Doğu araştırmacısını etkilemiştir. Renan görüşlerini Sorbonne'da verdiği ünlü "İslam ve Bilim" adlı konferansta belirtmiştir.¹¹⁸⁹ Renan 1862 yılında yapılan bahse konu konferansta aşağıdaki demeci vermiştir.

İslam Avrupa'nın tam zıttıdır...İslam, bilimden nefret etmek, sivil toplumu bastırmak demektir. O, insan zihnini sınırlayan, onu bütün nazik ve zarif fikirlere, bütün rafine duygulara, bütün rasyonel araştırmalara kapatan Semitik ruhun dehşetengiz bir basitliğidir, bölünüdür. Amacı ise, şu totolojiyi, kısır döngüyü muhafaza etmektir: Tanrı Tanrıdır.¹¹⁹⁰

Yukarıdaki demeçte görüldüğü üzere döneminin ünlü bir bilim adamı kabul edilen Renan İslam'ı sadece Avrupa'nın zıttı olarak değil aynı zamanda onu Avrupa medeniyetinin, rasyonelitesinin ve değerlerinin bir ters çevirilmiş antitezi olarak kabul

¹¹⁸⁵ Said, ss. 134-141.

¹¹⁸⁶ Said, s. 142.

¹¹⁸⁷ Bulut, s. 104.

¹¹⁸⁸ Yücel Bulut, "Oryantalizm", **Marife Bilimsel Birikim**, Sayı: 3, 2002, ss. 13-38.

http://isamveri.org/pdfdrq/D02420/2002_3/2002_3_BULUTY.pdf (21.12.2017)

¹¹⁸⁹ Kalın, s. 314.

¹¹⁹⁰ Charles Kurzman, **Liberal Islam: A Source Book**, Oxford University Press, Oxford, 1998, s. 3.

etmektedir.¹¹⁹¹ Renan 8-13'üncü Yüzyıllar arasında yüksek bir bilim ve düşünce seviyesine ulaşan İslam uygarlığının bu özelliğini de yukardaki fikirleri ile bir çelişki oluşturmaması için değişik bir biçimde açıklamaya çalışmıştır. Zira Renan'a göre İslam kendi başına bilim ve felsefe üretemeyecek kadar ilkel ve geri bir dindir. Klasik İslam'ın altın çağı olarak kabul edilen 8-13'üncü Yüzyıllar arasında ulaşılan yüksek bilim ve felsefe seviyesi başta Pers kültürü olmak üzere diğer İslam tarafından hegemonya altına alınan topraklardaki kadim kültürlerden gelmiştir. Ayrıca Renan, İslam'ın demokratik, özgür ve Batılı bir kimlik kazanabilmesi için sekülerleşmesi gerektiğini ve Avrupa'nın evrensel akıl ve kültürünü benimsemek zorunda olduğunu da belirtmiştir.¹¹⁹² Renan'ın İslam medeniyetinin altın çağı hakkındaki bu olumsuz görüşleri daha sonra oryantalist literatürde "klasik anlatı" ve "temas teorisi" adı altında teorileştirilecektir. Bu "klasik anlatı"ya göre İslam bir çöl medeniyetidir. Bu bağlamda de felsefi ve bilimsel yaratıcılık gösterebilen bir kültürel derinlikten yoksundur. İslam medeniyetinin özellikle 750-900 yılları arasında "altın çağ" olarak tanımlanabilecek bilimsel ve felsefi Rönesansının nedeni olarak da İslam'ın Antik Pers, Greko-Romen ve Hint medeniyetine dahil topraklara nüfuz etmesi ve bu toprakların halklarıyla temas etmesi olarak görmek gerekir. Bu dönemde hakimiyeti altına aldıkları toplumlardan geri kalmak istemeyen Araplar'da Arapça'ya Grekçe, Süryanice, Farsça ve Sankritçe gibi kadim medeniyetlerin dillerinden pek çok bilimsel kaynağı çevirmişlerdir. Fakat klasik anlatı bu çeviri hareketini kabul etmekle birlikte, İslam düşünürlerinin ve bilimcilerinin Antik Çağ'ın eserlerini çevirmekten başka bir şey yapmadığını, üzerine hiçbir öznel katkı yapmadan olduğu gibi Batı'ya ilettiklerini öne sürer. Ayrıca klasik anlatıya göre bu pasif çeviri hareketi bile İslam'a fazla gelmiş ve İslam tarafından 13'üncü Yüzyıldan sonra tamamen sona erdirilmiştir.¹¹⁹³ Bu klasik anlatının ve temas teorisinin en önemli kurgulayıcılarından birisi de Avusturyalı tarihçi Gustave E. Von Grunebaum olacaktır. Grunebaum, yukarıda belirtilen klasik anlatıyı destekler şekilde, İslam'ın özünde yatan altın çağın, dönemin tarihsel konumunun ve özellikle Müslümanların Pers ülkesindeki, Suriye ve Mısır'daki üstün medeniyet bölgelerinin ele geçirilmesinden kaynaklanan tesadüfi temasların etkisi altında olgunlaştığını öne sürer.¹¹⁹⁴ Grunebaum'a göre İslam özü itibarıyla düzdür, durağandır, başlangıçta ne ise şu anda da o dur. Hiçbir şekilde ne

¹¹⁹¹ Aydın, s. 255.

¹¹⁹² Ernest Renan, "Islam and Science", **McGill University Islamic Studies Department**, http://www.mcgill.ca/islamicstudies/files/islamicstudies/renan_islamism_cversion.pdf (21.12.2017)

¹¹⁹³ Saliba, ss. 16-17.

¹¹⁹⁴ Gustave E. Von Grunebaum, **Islam: Essays in the Nature and Growth of a Cultural Tradition**, Greenwood, New York, 1981, s. 12.

Batı ile bağlantı kurabilir ne de kendi başına bir ilerleme gösterebilir.¹¹⁹⁵ Grunebaum'un bu görüşü aslında İslam'ın yaşadığı altın çağı sadece bir taklit ve temas sonucu ortaya çıkan bir olgu olarak görür. Başka bir deyişle İslam, gerek yaratıcılıktan gerekse öznellikten yoksun olarak gösterilmektedir. Aslında bu durumun Grunebaum'un öne sürdüğü gibi olmadığını cevabı bu çalışmanın yukarıdaki bölümlerinde durulduğu için burada daha fazla bir eleştiri yapılmayacaktır. Renan'ın fikirlerinden ilham alarak gelişen bu oryantalist klasik anlatı sadece Grunebaum tarafından değil "Life of Mahomet" adlı eserinde Hz.Muhammed hakkında hakaret seviyesinde eleştirilerde bulunan ve İslam'ı kılıncı dini olarak tanımlayan William Muir,¹¹⁹⁶ yine "Essai sur l'Histoire des Arabes Avant l'Islamisme, Pendant l'époque de Mahomet" adlı eserinde İslam peygamberini silik bir şahsiyet olarak gösteren Fransız Armand Pierre Caussin de Perceval¹¹⁹⁷ ve Alfred Lyall¹¹⁹⁸ gibi oryantalistlerce de benimsenir. Renan'ın İslam kültür ve medeniyetini aşağılayıcı bu görüşleri Cemaleddin Afgani ve Namık Kemal gibi dönemin Müslüman düşünürleri tarafından da reddiyeler vasıtasıyla eleştirilmiştir.¹¹⁹⁹ Namık Kemal, Renan'a yazmış olduğu reddiyesinde, onun Doğu dilleri hakkında geniş bilgisine rağmen İslam konusundaki cahilliğini eleştirir. Zira Namık Kemal'e göre Renan, İslam tarihi ve teolojisi hakkında oldukça sığ bilgiye sahip olduğu gibi çalışmalarının da çoğunu birincil İslam kaynaklarından ziyade ikincil Avrupa kaynaklarına dayandırmıştır.¹²⁰⁰ Yukarıda da belirtildiği gibi Sacy ve Renan 19'uncu Yüzyıl oryantalizminin en önemli teorisyenleridir. Said'de bu iki oryantalistin Avrupa'da olumsuz Doğu imajını oluşmasındaki rollerini "Sacy başlatan, Renan ise sürdürendir" şeklinde belirtmiştir.¹²⁰¹ Fakat burada anılan yüzyıldaki diğer önemli oryantalistlerin de kısaca anılmasının yerinde olacağı görüşündeyim. Bu kişiler İngiliz Arabiyatçı ve ilk Arapça-İngilizce sözlüğün yazarı Edward W. Lane¹²⁰², Hindistan'da misyoner olarak da görev yapan Alman Karl Pfander,¹²⁰³ Avusturyalı

¹¹⁹⁵ Said, ss. 311-312.

¹¹⁹⁶ Said, s. 162; TDV İslam Ansiklopedisi, "William Muir", **TDV İslam Araştırmaları Merkezi**, <http://www.islamansiklopedisi.info/dia/ayrmetin.php?idno=310094> (21.12.2017)

¹¹⁹⁷ Said, s. 162; Armand Pierre Caussin de Perceval, **UDGIE**, <http://udgie.com/258065/armand-pierre-caussin-de-perceval> (21.12.2017)

¹¹⁹⁸ Said, s. 163.

¹¹⁹⁹ Kalın, s. 314.

¹²⁰⁰ Namık Kemal, **Renan Müdafaaanamesi**, çev. Nurullah Çetin, Akçağ Yayınları, Ankara, 2014, ss. 9-60.

¹²⁰¹ Said, s. 140.

¹²⁰² TDV İslam Ansiklopedisi, "Edward W. Lane", **TDV İslam Araştırmaları Merkezi**, <http://islam-portal.com/ansiklopedi/dia/ayrmetin.php-idno=270100.htm> (21.12.2017)

¹²⁰³ TDV İslam Ansiklopedisi, "Karl Pfander", **TDV İslam Araştırmaları Merkezi**, <http://www.islamansiklopedisi.info/dia/maddesnc2.php?MetinTmz=pfander%20karl%20gottlieb> (21.12.2017)

tarihçi ve Osmanlı Tarihi hakkında çok kapsamlı eserler veren Joseph von Hammer¹²⁰⁴ olarak örneklendirilebilir.

Said, Kumar ve Bhabra gibi pek çok post kolonyal düşünürü göre Avrupa'da oryantalizmin akademik bir disiplin olarak gelişmesi ile Avrupa'nın sömürge faaliyetlerinin hızlanması arasında bir eş zamanlılık göze çarpar.¹²⁰⁵ Bu dönemde Avrupa'nın hakimiyetini dünyaya yayması ile ele geçirilen topraklara akın eden sayyahlara, misyonerler, askerler, diplomatlar, emperyalist memurlar ve iktisadi girişimciler tarafından bu topraklar ve bu topraklarda yaşayan toplumlar hakkında pek çok bilgi Avrupa'ya akmıştır.¹²⁰⁶ Oryantalizm öncelikle bu bilgilerin işlenmesi, tasnif edilmesi ve Avrupa toplumlarının kullanımına sunulması ile ilgilenmiştir.¹²⁰⁷ Oryantalizmin diğer bir amacı da hakimiyet altına alınan bu toplumlarla, Avrupalı efendileri arasında nasıl bir ilişki kurulacağını veya bahse konu sömürge toplumlarının Avrupa'nın çıkarlarını optimal seviyede sağlayacak şekilde nasıl yönetileceğinin planlanmasıydı.¹²⁰⁸ Çünkü 19'uncu Yüzyıl Avrupası'nın sömürge politikası geçmişin kısa süreli yağma, talan veya ticari ilişkilerine dayanan yöntemlerine değil Sanayi Devrimi'nin yarattığı yeni ekonomik şartlar ışığında uzun süreli bir sömürü sistemine dayanmaktaydı. Dolayısıyla bu anlayış sömürge topraklarında sadece kısa süreli çıkarları koruyacak ileri karakollarından ziyade Britanya ve Fransız emperyalist imparatorluklarında görüldüğü gibi tam teşekküllü bir bürokratik mekanizmanın kurulmasını olmazsa olmaz haline getirmiştir.¹²⁰⁹ Bu bağlamda hakimiyet altına alınan sömürge toplumlarının geleneklerinin, dinlerinin, dillerinin, tarihsel kökenlerinin ve toplumsal yapılarının sistematik olarak incelenmesi bir ihtiyaç haline gelmişti. Çünkü Avrupa'nın bahse konu sömürge toplumlarını uzun bir süre optimal sömürü sağlayacak bir idare yönteminin uygulanması buna bağlıydı. İşte oryantalizm de ileride de değinileceği gibi Foucaultcu bir tarzda Avrupa'nın sömürge toplumları üzerinde iktidar kurmasını sağlayan gerekli bu bilgi ve söylemi tedarik etmiştir.¹²¹⁰

Avrupalı emperyalist devletlerce yukarıda bahsedilen nedenler nispetinde desteklenen oryantalist çalışmalar, bütün oryantalist araştırmacılar arasında koordinasyon, işbirliği ve bilgi akışının artması ile 19'uncu Yüzyıl boyunca çok

¹²⁰⁴ TDV İslam Ansiklopedisi, "Joseph von Hammer", **TDV İslam Araştırmaları Merkezi**, <http://www.islamansiklopedisi.info/dia/ayrmetin.php?idno=150494> (21.12.2017)

¹²⁰⁵ Said, ss. 209-201; Bhabra, ss. 128-132.

¹²⁰⁶ Said, ss. 179-210.

¹²⁰⁷ Said, ss. 176-177.

¹²⁰⁸ Said, ss. 267-290.

¹²⁰⁹ Dan Cryan ve Sharron Shatil-Piero, ss. 50-51.

¹²¹⁰ Bulut, s. 105.

zengin bir literatüre kavuşmuştur. 19'uncu Yüzyıl boyunca bu literatürü destekleyen ve besleyen çok sayıda oryantalist dernek, dergi ve kongre de ortaya çıkmıştır. Bu dernek, dergi ve kongreler aynı zamanda Avrupa'da Doğu imajının inşası için gerekli bilgi ve söylemin üretimini de sağlamıştır. Bu dernek ve dergiler başta dilbilimi olmak üzere İslam dünyası hakkındaki kültürel, hukuki, tarihsel ve edebi bilgileri incelemiş, çevirmiş, yorumlamış ve Avrupa'nın kullanımı için kataloglamıştır.¹²¹¹ Bu dernek ve dergilerin belli başlıları şu şekilde sunulabilir; 1821 yılında Paris'te Sacy'nin de üyesi olduğu "Societe Asiatique" ve aynı derneğin çıkardığı "Journal Asiatique",¹²¹² 1823 yılında Londra'da kurulan "Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland" ve aynı derneğin çıkardığı "Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland" adlı dergi,¹²¹³ 1832 yılında Londra'da çıkan oryantalist William Jones'in editörlüğünü yaptığı "Asiatic Researchers" adlı dergi, 1842 yılında New York'da kurulan ve Amerikan oryantalizmin şekillendiği "American Oriental Society" derneği ve aynı adla çıkardığı dergi,¹²¹⁴ 1845 yılında Berlin'de kurulan "Deutsche Morgenlandische Gesellschaft" derneği ve 1847'de yayımlamaya başladığı "Zeitschrift der Deutsche Morgenlandische Gesellschaft" adlı dergi ve 1843 yılında Kalküta'da George Tompson tarafından kurulan "Bengal British India Society" derneği¹²¹⁵ olarak gösterilebilir.¹²¹⁶ Anılan dönemde sadece dergi ve dernekler değil aynı zamanda Doğu hakkında yazılan pek çok eser de bu kurumsallaşmaya destek olmuştur. Yukarıdaki bölümlerde adı zikredilenlerin haricinde bu eserlerin başlıcaları şöyle sunulabilir; M.J. de Goeje'nin Leiden'de Hollandalı, Alman ve İtalyan Arabiyatçıları ile birlikte yayınladığı "Taberi Tarihi",¹²¹⁷ Eduard Sachau'nun 1887'de Berlin'de yayınladığı İbn-i Sa'd'ın "Tabakat" adlı eserinin çevirisi,¹²¹⁸ W.M. de Slane'nin Fransızca'ya çevirdiği İbn-i Haldun'un "Mukaddime"si,¹²¹⁹ J.Mohl'un Fransızca'ya

¹²¹¹ Said, ss. 160-178.

¹²¹² Douglas T. McGetchin, "Wilting Florists. The Turbulent Early Decades of the Societe Asiatique, 1822-1860", **Journal of the History of Ideas**, Cilt: 64, No: 4, 2003, ss. 565-580

¹²¹³ "Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland", **Wikiwand Encyclopedia**, http://www.wikiwand.com/en/Royal_Asiatic_Society_of_Great_Britain_and_Ireland (22.12.2017)

¹²¹⁴ "American Oriental Society", **Wikiwand Encyclopedia**, http://www.wikiwand.com/de/American_Oriental_Society (22.12.2017)

¹²¹⁵ National Encyclopedia of Bangladesh, "Bengal British India Society", **Banglapedia**, http://en.banglapedia.org/index.php?title=Bengal_British_India_Society (22.12.2017)

¹²¹⁶ Hilal Görgün, "Deutsche Morgenlandische Gesellschaft", TDV İslam Ansiklopedisi, **TDV İslam Araştırmaları Merkezi**, <http://islamportal.com/ansiklopedi/dia/maddesnc.phpMaddeAdi=zeitschrift%20der%20deutschen%20morgenlandischen%20gesellschaft.htm> (22.12.2017)

¹²¹⁷ Mehmet Aykaç, "Taberi Tarihi", TDV İslam Ansiklopedisi, **TDV İslam Araştırmaları Merkezi**, <http://islam-portal.com/ansiklopedi/dia/ayrmetin.php-idno=030360.htm> (22.12.2017)

¹²¹⁸ İbn Sa'd, "Sahibut Tabakat", **Siyer Araştırmaları Merkezi**, s. 10. <http://www.ussakiorder.com/uploads/5/8/1/7/58178045/İbn-sad-kitapçığı.pdf> (22.12.2017)

¹²¹⁹ Ali Mert, "İbn-i Haldun Hayatı ve Eserleri", **Gençlik Eğitim Kurumları**, <http://gencgitim.com.tr/İbn-i-haldun/> (22.12.2017)

çevirdiği Firdevsi'nin "Şehname"si,¹²²⁰ Heinrich Friedrich Rückert'in Almanca'ya çevirdiği "Cahiliye Dönemi Arap Şiirleri Antolojisi",¹²²¹ Gustav Weil tarafından yazılan ve ilk halifeler dönemi tarihini ele alan "Geschichte der Chalifen" adlı eseri,¹²²² Ferdinand Wüstenfeld'in "İbn-i Hişam'ın Siyeri" ve ilk dönem İslam tarihi çalışmaları,¹²²³ Carl Johan Tornberg'in İbn-i Esir'in "Büyük Tarih"inin çevirisi,¹²²⁴ Leone Caetani'nin İslam'ın ilk 150 yılını baz alan "Annali dell'İslam" ve "Chronographia Islamica" adlı eserleri,¹²²⁵ Stanley Lane-Poole'nin Doğu sikkelerini konu alan "Essays on Oriental Numismatics" ve Müslümanlar'ın hayatı, kültürü ve sanatını konu alan "The Mohammedan Dynasties" adlı eserleri,¹²²⁶ Charles M. Doughty'nin Arap topraklarının topografya ve anıtlarını konu alan "Travels in Arabia Desert" adlı eseri,¹²²⁷ Alfred von Kramer'in İslam toplumlarının tarihini, kültürünü, idari yönetimlerini ve sosyal yapılarını ele alan "Culturgeschichte des Orients unter den Chalifen" ve "Geschichte der Herrschenden Ideen des Islam" adlı eserleri,¹²²⁸ Theodor Nöldeke'nin günümüzde bile Kuran tarihi konusunda Batı'lı araştırmacılar tarafından standart bir eser olarak kabul edilen, 1860 yılında yayımlanan "Geschichte des Qorans" adlı çalışması,¹²²⁹ David Samuel Margoliouth'un İslam tarihini konu aldığı "Mohammed and Rise of Islam", "Mohammedanism" ve "The Early Development of Mohammedanism" adlı eserleri,¹²³⁰ Elliot Warburton'un "The Crescent and the Cross or Romance and Realities of Eastern Travel" isimli eseri ve

¹²²⁰ Mehmet Kanar, "Firdevsi", TDV İslam Ansiklopedisi, **TDV İslam Araştırmaları Merkezi**, <http://islam-portal.com/ansiklopedi/dia/ayrmetin.php-idno=d130127.htm> (22.12.2017)

¹²²¹ Mehmet Kanar, "Heinrich Friedrich Rückert", **TDV İslam Ansiklopedisi**, Cilt: 35, s: 284.

¹²²² Hilal Görgün, "Gustav Weil", TDV İslam Ansiklopedisi, **TDV İslam Araştırmaları Merkezi**, <http://islam-portal.com/ansiklopedi/dia/ayrmetin.php-idno=430154.htm> (22.12.2017)

¹²²³ Hilal Görgün, "Ferdinand Wüstenfeld", TDV İslam Ansiklopedisi, **TDV İslam Araştırmaları Merkezi**,

<http://www.islamansiklopedisi.info/dia/ayrmetin.php?idno=430168> (22.12.2017)

¹²²⁴ Osman Gazi Özgüdenli, "Carl Johan Tornberg", TDV İslam Ansiklopedisi, **TDV İslam Araştırmaları Merkezi**,

<http://islam-portal.com/ansiklopedi/dia/ayrmetin.php-idno=410266.htm> (22.12.2017)

¹²²⁵ Mahmut H. Şakiroğlu, "Leone Caetani", TDV İslam Ansiklopedisi, **TDV İslam Araştırmaları Merkezi**,

<http://www.islamansiklopedisi.info/dia/ayrmetin.php?idno=060545> (22.12.2017)

¹²²⁶ Ali Murat Yel, "Stanley Lane-Poole", TDV İslam Ansiklopedisi, **TDV İslam Araştırmaları Merkezi**,

<http://islam-portal.com/ansiklopedi/dia/ayrmetin.php-idno=270101.htm> (22.12.2017)

¹²²⁷ Ömer Faruk Harman, "Charles M. Doughty", TDV İslam Ansiklopedisi, **TDV İslam Araştırmaları Merkezi**,

<http://www.islamansiklopedisi.info/dia/ayrmetin.php?idno=170455> (22.12.2017)

¹²²⁸ İlhan Kutluer, "Alfred von Kramer", TDV İslam Ansiklopedisi, **TDV İslam Araştırmaları Merkezi**,

<http://islam-portal.com/ansiklopedi/dia/ayrmetin.php-idno=140177.htm> (22.12.2017)

¹²²⁹ Zerrin Günel, "Theodor Nöldeke", TDV İslam Ansiklopedisi, **TDV İslam Araştırmaları Merkezi**,

<http://www.islamansiklopedisi.info/dia/ayrmetin.php?idno=330217> (22.12.2017)

¹²³⁰ M.Kamil Yaşaroğlu, "David Samuel Margoliouth", TDV İslam Ansiklopedisi, **TDV İslam Araştırmaları Merkezi**,

<http://islam-portal.com/ansiklopedi/dia/ayrmetin.php-idno=280054.htm> (22.12.2017)

Gerard Labrunie Nerval'ın "Voyage en Orient" adlı eserlerini sayabiliriz.¹²³¹ Fakat bahse konu literatürün yukarıda belirtilenden çok daha geniş bir listeye sahip olduğu da unutulmamalıdır. Bu çalışmaların çoğunda Doğu, geri kalmış, tembel, sefahat düşkünü, zayıf, ilginç, kendi kendini yönetmekten aciz, kadercı, Avrupa'nın mutlak üstünlüğünü kabullenmiş, vahşi ve sefalet içerisinde gösterilmiştir. Bu imge üretimin sonucunda da bir yandan Avrupa toplumunda kendi mutlak üstünlüğüne olan inanç pekiştirilmiş, diğer yandan da Avrupa kamuoyunda Avrupalı devletlerin emperyalist maceraları ve politikaları için gerekli meşruiyet ikmal edilmiştir.¹²³² Bu anlayışa göre Doğu ancak Avrupa'nın onu kendi dehasıyla biçimlendirmesiyle refaha kavuşabilir. Çünkü Doğu halkkarı asırlar süren despotizmin vermiş olduğu kronik miskinlik nedeniyle kendi başlarına rasyonel bir refah seviyesine ulaşacak kapasiteye sahip değildir.¹²³³ Bu görüşün ne derece Avrupalı oryantalistlerce kabul gördüğünün daha iyi anlaşılabilmesi için aşağıda bazı oryantalistlerin eserinden yapılan alıntılarının sunulması yerinde olacaktır. Gerard Labrunie Nerval, "Voyage en Orient" adlı eserinde şöyle demektedir;

...kah küstah, kah kul köle, daima bir parlayıp bir sönen duygularının esiri olan bu insanların üzerinde etki uyandırma arzusuna kendimi biraz fazlaca kaptırdım; despotizmin Doğu'da nasıl da normal bir yönetim biçimi olduğunu anlamak için bu insanları tanımak lazım. En sıradan bir gezgin bile kendisine peşinen saygı duyulmasını sağlayan parlak bir yaşam düzeyine sahip olmasa da, büyük bir hızla, çalım satmaya ve saygısız durumda sert kararlar alıp segilemeye itildiğini görür. Arap, korkanı ısırın ama kendine kaldırılan eli yalayan bir köpektir. Sopayı yerken, aslında ona bunu yapmaya hakkınız olup olmadığından bile bihaberdir.¹²³⁴

Nerval'in bu fikirleri aslında Doğu toplumunun da despotizmi sanki genetik bir özellikmişcesine ele almaktadır. Fransız oryantalist Chateaubriad ise Mısır'a yaptığı bir ziyarette şöyle demektedir;

...bu muhteşem ovalarda değerli bulduğum tek şey şanlı ülkemin izleri olduğu Nil kıyılarına Fransız dehasının getirdiği yeni bir uygarlığa ait anıtların

¹²³¹ Yücel Bulut, "Oryantalizm", TDV İslam Ansiklopedisi, **TDV İslam Araştırmaları Merkezi**, <http://islam-portal.com/ansiklopedi/dia/ayrmetin.php-idno=d330433.htm> (22.12.2017)

¹²³² Bulut, ss. 115-117.

¹²³³ Bulut, s. 118.

¹²³⁴ Erdoğan Alkan, **Düş Gezgini Gerard de Neval: Yaşamı, Sanatı, Tüm Yapıtları, Türk Edebiyatındaki Etkileri**, Broy Yayınları, İstanbul, 1994, ss. 45-46.

kalıntılarını gördüm...Onlara (Mısırlılara) en doğru fikirleri ve Avrupa uygarlığını götürebilseydik, bu adamlardan umutlu olmaya hakkımız olmaz mıydı?¹²³⁵

Said'e göre Chateaubriad'ın bu fikirleri geçmişte Napolyon'un Mısır'ı işgal ettiği döneme duyulan bir özlemle birlikte, yapı bozumuna uğratıldığında Mısır'da Fransa'nın yokluğunda mutlu bir halkı yöneten özgür bir yönetimin kurulamayacağını ima eder.¹²³⁶ Yine bir Fransız oryantalist Alphonse La Martine'de bir demecinde şöyle demektedir; "...bu Arap diyarı mucizeler diyarıdır; gövermeyecek şey yoktur burada, yeri geldiğinde bütün budalalar, tüm yobazlar birer peygamber olup çıkabilir bu diyarda..."¹²³⁷ La Martine bu demecinde aslında genelde Şarkı özelde İslam'ı yobazlıkla, geri kalmışlıkla ve irrasyonellikle eş tutmaktadır. Aynı La Martine diğer bir demecinde;

...böylece tanımlanan ve Avrupa'nın hakkı olarak kabul edilen bu hükümdarlık biçiminin asıl içeriği bu toprağın ve kıyı bölgelerinin herhangi bir bölümünü işgal edebilmek, oralarda gereğinde özgür kentler, gereğinde Avrupa sömürgeleri, gereğinde limanlar ve ticaret uğrakları kurmaktır...zira Şark Avrupa'nın işgaline uğramayı tedirginlikle bekleyen ...topraksız, vatansız, haksız, haksuz, güvenliksiz halklar topluluğudur.¹²³⁸

Said'e göre La Martine bu demeci ile Avrupa'nın Şark üzerindeki iktidar hakkını vurgulamaktadır. Zira La Martine, yukarıdaki demeçte görüldüğü üzere bunu olağan ve olması gereken bir doğal hükümdarlık hakkı olarak görmektedir. Kaldı ki La Martine'ye göre bu Şark halklarının kaçınılmaz bir kaderidir.¹²³⁹ La Martine Osmanlı İmparatorluğu hakkında olumlu düşüncelere sahip demeçler de vermiştir. Fakat aynı La Martine, yukarıda da belirtildiği gibi Osmanlı İmparatorluğu gibi Doğu devletlerin Avrupalı devletlerce işgal edilmesini çelişkili bir şekilde de savunabilmektedir.¹²⁴⁰ Fakat La Martine'nin fikirleri ilerleyen yaşlarında değişime uğramıştır veya biçim değiştirmiştir. Çünkü yukarıda bahsedilen çelişkisi hala devam etmektedir. La Martine'ye göre Batı, materyalist kültürü nedeniyle kaybettiği maneviyatını Doğu'da bulabilir. La Martine'nin bu görüşü Alman romantiklerin görüşüne benzemektedir. Fakat La Martine'ye göre Batı ve Doğu hiçbir zaman eşit olamaz. Zira Batı gerçeğin, rasyonalitenin ve aklın kaynağı olarak Doğu'yu

¹²³⁵ Said, s. 186.

¹²³⁶ Said, s. 186.

¹²³⁷ Said, s. 190.

¹²³⁸ Said, s. 190.

¹²³⁹ Said; ss. 190-191.

¹²⁴⁰ Bulut, s. 119.

medenileştirmeli ve cahilliğinden kurtarmalıdır. Aslında La Martine'nin bu görüşü Batı'ya "medenileştirici" ve "kurtarıcı" misyonunu yükleyerek sömürgecilik siyasetini üstü kapalı bir şekilde meşrulaştırmaktadır. Aynı La Martine Batı'nın bu misyonunu yerine getirirken, yani Batı'ya göre medenileştirme, Doğu'ya göre sömürgeleştirme eylemini gerçekleştirirken, rahatlıkla Batı'nın İslam toplumlarında azınlık halinde yaşayan Maruni, Kıpti ve Nasturi gibi gayrimüslim halkları kullanabileceğini öne sürmüştür.¹²⁴¹ La Martine'nin bu fikirleri aslında binyıldan fazla bir arada yaşayan bu toplumların içerisine atılmış bir saatli bomba demektir. Zira Avrupalı devletlerce İslam toplumları içerisindeki azınlıkların kendi çıkarları için kullanılmasının ne gibi yıkıcı sonuçlar doğuracağı La Martine'den neredeyse bir asır sonra ortaya çıkan Lübnan İç Savaşı'nı da görülecektir. İngiliz siyasetçi Lord Cromer ise İngiliz ve Fransız sömürgeciliğini kıyasladığı aşağıda demeçlerinde tali olarak Doğu toplumlarının aşağılandığı bir tavır sergilemiştir.

...Fransız medeniyetinin Asyalılar ve Doğu Akdenizliler için özel bir çekicilik arz etmesinin nedeni ortada. Fransız medeniyeti İngilizler ve Almanlarınkinden daha cazip aslında üstelik taklit edilmesi de daha kolay. Toplumsal yalnızlığıyla, muhafazkar görüşleriyle, çekingen, utangaç İngiliz, şen şakrak, kozmopolit, utangaçlık kelimesinin anlamını dahi bilmeyen, her önüne gelen ile on dakikada sıkı fıkı ahbap olan Fransızları karşılaştırın. Yarı cahil Şarklı, İngilizin her durumda samimi davranma meziyetinde olduğunun, ama Fransızın çoğu zaman sadece rol yaptığının farkına varmaz. İngiliz soğuk soğuk seyrederek, Fransızın kollarına atlar...¹²⁴²

Her iki sömürgeci gücün Doğu halklarına tavrını kıyasladığı demeçlerinde konuyu Mısır'a getiren Cromer şöyle devam eder;

Düşünsel yeteneği zayıf Mısırlının, Fransızın akıl yürütmelerinin temelinde çoğu zaman bazı hataların yattığını görmeyi becerememesi ya da İngilizin, Almanın gayretkeş, cazibesiz çalışkanlığındansa Fransızın gayet yüzeysel parlaklığını tercih etmesi şaşılacak bir şey olabilir mi hiç? Fransızların idari sistemlerindeki nazari mükemmelliğe, incelikli ayrıntılara, ortaya çıkabilecek her muhtemel meseleyi halletmek için yapıldığı açık olan hazırlıklara tekrar bir göz atın. Bu vasıfları, İngilizlerin birkaç aslı konuda kuralları getiren, gerisini, binlerce ayrıntıyı da şahsi takdire bırakan icraat sistemleriyle karşılaştırın. Yarıcahil Mısırlı,

¹²⁴¹ Taner Timur, "La Martin, Osmanlı Devleti ve Burgaz Ova Çiftlikleri", **Osmanlı Çalışmaları: İlk Feodalizmden Yarı Sömürge Ekonomisine**, Ankara, Verso, 1989, ss. 221-232.

¹²⁴² Said, ss. 224.

haliyle, görünüşte daha mükemmel, işleyişi daha basit olduğu için Fransızların sistemini tercih eder. Dahası, İngilizin, onun uğraşmak mecburiyetinde olduğu hakikatlere uygun düşen bir sistem geliştirmek istediğini, halbuki Fransızların idare usullerinin Mısır'a tatbik etmekteki esas mahzurun, hakikatlerin hazır sisteme uydurulması olduğunu da anlayamaz.¹²⁴³

Yukarıdaki demeçlerinde görüldüğü gibi Lord Cromer, Mısır toplumunun bırakın kendi kendini yönetebilmesini, onun İngilizlerin kurmuş olduğu yaratıcı yönetim mekanizmasını anlayabilmeyi dahi beceremeyeceklerini belirtmektedir. Aynı Lord Cromer, Avrupa'nın boyundurluğu altındaki İslam toplumları için nelerin yaralı olduğunu tespit etmek için bahse konu tahakküm altındaki İslam toplumlarının görüşlerinin alınmasının veya araştırılmasının gerekli olmadığını, Avrupa'nın bilgi ve tecrübesinin ışığında buna kendisinin karar vermesi gerektiğini savunmaktadır. Zira Lord Cromer'e göre Mısır gibi boyundurluk altındaki İslam toplumlarında yeni nesil hiçbir suretle kendi İslam kültürüne bırakılmamalı, onların iyiliği için gerekirse zorla Avrupa medeniyetini benimsemeleri sağlanmalıdır.¹²⁴⁴

19'uncu Yüzyılın sonu ile 20'inci Yüzyılın başını kapsayan bir dönemde oryantalizmin ve Batı'nın genelde Doğu özelde İslam dünyası hakkındaki tasavvurlarında bazı değişiklikler ortaya çıkmaya başlamıştır. Bu değişikliklerin nedeni ise anılan dönemde Avrupa'nın başta eski Osmanlı toprakları olmak üzere İslam toplumlarının yaşadığı bölgeleri sömürgeci denetim altına almasıdır. Avrupa bu yeni toplumları idare ve kontrol edebilmek için bahse konu toplumlar hakkında ilave bilgiye ihtiyaç duymuştur. Kaldı ki anılan dönemde Sudan, Fas, Türkiye gibi boyundurluk altına alınmaya çalışılan İslam topraklarında Avrupalılara karşı sergilenen direniş gerçeği ile oryantalistlerin o güne kadar ürettikleri durağan, geri kalmış, tarih dışı sayılmış ve kaderine boyun eğen İslam imajı tam bir tezat oluşturmaktaydı.¹²⁴⁵ Bu tezatlık özellikle İkinci Dünya Savaşı sonrasında başta Afrika ve Hindistan olmak üzere Doğu toplumlarının çoğunda ortaya çıkan bağımsızlık amaçlı başkaldırılarla daha da gün yüzüne çıkmıştır. Çünkü artık dilsiz, edilgen ve miskin kabul edilen Doğu halkları da tarih yazımı içerisine post-kolonyal eylemler ve bu eylemlerin sonucu olan şiddet ile dahil olmaya başlamışlardır.¹²⁴⁶ Bu bağlamda oryantalistler bir paradigma değişikliğine gitmişlerdir. Artık İslam,

¹²⁴³ Said, ss. 224.

¹²⁴⁴ Ali A. Allawi, **The Crisis of Islamic Civilization**, Yale University Press, New Haven, 2009, s. 8.

¹²⁴⁵ Bulut, s. 123.

¹²⁴⁶ Bhambra, ss. 159-170; Fanon, ss. 99-111.

oryantalistlerce durağan ve pasif bir olgu değil, “yaşayan, canlı bir organizma” olarak değerlendirilmeye başlanmıştır. Başka bir deyişle önceleri tamamen Avrupalı öznenin hakimiyeti altında bir nesne olarak tanımlanan İslam, bu dönemden sonra kısmi de olsa bir özne olarak algılanmaya başlar. Fakat bu bakış açısı değişikliği Avrupalıların İslam’a karşı duydukları bir sempatinin değil, aksine değişen şartlar neticesinde eski bakış açısının Avrupa’nın emperyalist ihtiyaçlarının gerekliliklerini tam olarak sağlayamamasının bir sonucudur.¹²⁴⁷ Bu yeni anlayışın en önemli temsilcilerinden birisi de İslam çalışmalarını bir dini ve kültürel sistem anlayışı temelinde alan aynı zamanda da bir Macar Yahudisi olan Ignaz Goldziher’dir.¹²⁴⁸ 1890 yılında yazdığı “Muhammedanische Studien” adlı eserinde Alman eleştirel geleneğini İslam’ın hadis bilimine uygulayan Goldziher’e göre İslam, Hz.Muhammed zamanında gelmiş ve gelişimini tamamlamış bir din değildir. Aksine İslam, Hz.Muhammed’ten sonra Müslümanların müşterek anlayış, yorumlama ve katkılarıyla bir dini ve kültürel sistem haline gelmiştir. Goldziher’e göre İslam dini, İslam kültürü ve İslam toplumu aynı şeyi ifade eder. Goldziher, İslam’ın fıkıhın İslam’ın en iyi şekilde yaşanmasını sağlayan kuralları ile tasavvufun “insan-ı kamil” mertebesi arasında icra edilen bir denetim sistemine sahip olduğunu öne sürer. Zira bu denetim sistemi İslam’a diğer kültürlerden gelen unsurların İslam’a uyarlanarak dahil edilmesini sağlar. Goldziher’e göre İslam’ın bu denetim sistemi, İslam’ı yaşayan, değişen ve dinamik bir dini ve kültürel sistem haline getirmiştir.¹²⁴⁹ Fakat bu noktadan sonra Goldziher’in İslam hakkındaki görüşleri oryantalist bakış açısına dönmeye başlar. Başlangıçta İslam’daki dinamizmin değişime yol açma kapasitesini kabul eden Goldziher, modern çağda İslam’ın bu değişimi sorgusuz bir şekilde Batı’ya yönelmek için kullanması gerektiğini öne sürer. Goldziher’e göre İslam’ın modern dünyada yaşayabilmesi için İslam kelimacı ve din adamlarının bin yıllık İslam kültür ve düşüncesini ve en önemlisi de İslam’ın teolojik yapısını, tek yönlü olarak Avrupa’nın rasyonalitesine, bilimine, siyasi ve sosyal geleneğine ve pozitivistine göre yeniden inşa etmesi gereklidir. Başka bir deyişle, Avrupa merkezli bir bakış açısına sahip Goldziher’e göre İslam ancak Avrupa’nın akli ve bilimsel üstünlüğünü kabul edip, onu taklit ederek hayatta kalabilir.¹²⁵⁰ Goldziher’in İslam’ın ilk yılları için öne sürdüğü görüşü de oldukça ilginçtir. Goldziher Hz.Muhammed dönemi İslam

¹²⁴⁷ Bulut, s. 124.

¹²⁴⁸ Mehmet S. Hatipoğlu, “Ignaz Goldziher: Kimdir, Hayatı, Eserleri”, TDV İslam Ansiklopedisi, **TDV İslam Araştırmaları Merkezi**,

<http://www.islamansiklopedisi.info/dia/ayrmetin.php?idno=140104> (22.12.2017)

¹²⁴⁹ Cuayyıt, ss. 83-84; Hourani, ss. 56-62.

¹²⁵⁰ Kalın, s. 317.

tarihini “Mekke Dönemi” ve “Medine Dönemi” olarak ikiye ayırır. Ona göre İslam “Mekke Dönemin” de bir “ahlak devrimi” iken “Medine Dönemin”de bir “savaşçı dinine” dönmüştür.¹²⁵¹ Goldziher’in kendinden önceki oryantalistlerden tek farkı öncekilerin İslam’ın değişmez ve durağan kabul etmesine karşı Goldziher’in İslam’ı değişime açık olarak nitelendirmesidir. Fakat aradaki fark sadece tanımsal bir farktır. Zira Goldziher’de diğerleri gibi İslam’ı Avrupa kültür ve medeniyetinden aşağı görmektedir ve yine onlar gibi tek çözüm yolu olarak kültürel ve sosyal alanda Avrupa merkezli bir değişimi işaret etmektedir. Bu değişimi de İslam toplumun içerisindeki dinamiklere yüklemektedir. Aslında Goldziher’in bu fikirleri Avrupa emperyalizmin farklı bir şekilde tezahüründen başka bir şey değildir. Goldziher’in fikirlerine benzer görüşü sahip başka bir oryantalist de Leiden’de İslamiyat hakkında çalışmalar yapmış ve Mekke’de bir yıl gizli kimlikle yaşayıp, izlenimlerini 1889 yılında basılan “Mekka” isimli eserinde toplayan Hollandalı C.Snouck Hurgronje’dir.¹²⁵² Hurgronje’ye göre de İslam, yaşayan ve değişen bir gerçekliktir. Müslümanların tamamını kapsayan bütünsel bir İslam anlayışın olmadığını öne süren Hurgronje, her Müslüman toplumun İslam’ın kuralları ile kendi öznel toplumsal yapısı arasındaki ilişkiden oluşan tikel bir İslam anlayışı olduğunu belirtir.¹²⁵³ Başka bir deyişle Hurgronje, tek bir İslami kurallar sisteminin farklı toplumların farklı anlayışları ile çok farklı şekillerde yorumlandığını öne sürer. Ayrıca Hurgronje’de tıpkı Goldziher gibi İslam’ın başlangıç yıllarında birbirleriyle pek de uzlaşma imkanı olmayan ahlaki ve savaşçı olmak üzere iki temelde kurulmuş siyasi bir din olduğunu öne sürer.¹²⁵⁴ 1896-1906 yılları arasında Endonezya’daki Hollanda sömürge idaresine danışmanlık yapan Hurgronje, Hollanda’nın Endonezya Müslümanlarını sorunsuz yönetebilmesi için idare yöntemini Endonezya’daki öznel İslam anlayışına uyumlu bir strateji üzerine kurmasını önerir.¹²⁵⁵ Hurgronje örneği yukarıda belirtilen, oryantalistlerin ürettikleri bilginin nasıl emperyalist amaçlar için kullanıldığını göstermektedir. Hurgronje, önce İslam’ı kendi anlayışına göre yorumlamış, sonra bu yoruma dayalı Endonezya Müslümanları hakkında bilgi üretmiş, akabinde de bu bilgiyi emperyalist Hollanda’nın hizmetine sunmuştur. Bu yeni anlayışın bir diğer temsilcisi de İngiliz tarihçi Arnold Tonybee’dir. Tarih anlayışını devletler arası bir paradigma yerine Annales Okulu gibi kültürler arası bir paradigmaya dayandıran

¹²⁵¹ Cuayyıt, s. 83.

¹²⁵² Ali Bardakoğlu, “C.Snouck Hurgronje”, TDV İslam Ansiklopedisi, **TDV İslam Araştırmaları Merkezi**,

<http://islam-portal.com/ansiklopedi/dia/ayrmetin.php-idno=130023.htm> (23.12.2017)

¹²⁵³ Hourani, ss. 62-65.

¹²⁵⁴ Cuayyıt, s. 84.

¹²⁵⁵ Bulut, s. 126.

Tonybee'ye göre Batı 20'inci Yüzyılın ilerleyen ve yaşayan tek uygarlığı değildir. Aksine ona canlı bir şekilde varlıklarını sürdüren İslam, Ortodoks Hristiyan ve Uzak Doğu uygarlıkları da eşlik etmektedir. Tonybee, Batı'nın üstün ekonomik ve askeri gücü sayesinde bu uygarlıklara kendi üretim sistemini kabul ettirmesi dışında genel anlamda fazla bir etkisinin olmadığını öne sürer. Zira Tonybee'ye göre bahse konu uygarlıklar son sözlerini de söylememişlerdir. Tonybee aynı zamanda Batı'nın üniteler ve lineer bir tarih anlayışına sahip olduğunu belirterek, bu durumu eleştirir. Tonybee'ye göre bu üniteler ve lineer tarih anlayışı Batı'nın saplantılı olarak inandığı üç yanlış kavramının sonucudur. Bu kavramlar, "ben-merkezci yanılsama", "hiç değişmez Doğu imgesi" ve "tarihsel gelişimin linner bir şekilde daima ileriye doğru bir hareket" olarak algılanmasıdır. Tonybee, Batı'nın bu yanlış ve saplantılı kavramlardan kurtulmadan diğer uygarlıklarla yaratıcı ve sağlıklı bir ilişki kuramayacağını öne sürer.¹²⁵⁶ Tonybee, yukarıda değinilen Goldziher ve Hurgonje gibi İslam'ın, 19'uncu Yüzyılın oryantalistlerinin düşüncelerin aksine canlı ve dinamik din olduğunu kabul etmektedir. Fakat Tonybee diğerlerinden bir farkla ayrılır. Ona göre İslam bu dinamizmini Batı'yı taklit etmek için kullanmak zorunda değildir. Zira Batı'nın üstünlüğü sadece ekonomik ve askeridir, kültürel değil. Kaldı ki Tonybee'ye göre bu üstünlükte daimi değildir ve her an gücünü kaybedebilir.¹²⁵⁷ Tonybee'nin bu rasyonel ve Batı merkezli üstünlük kompleksinden arınmış düşünceleri aslında onun çok güvenilen Batı medeniyetinin Birinci Dünya Savaşı'nda nasıl yetersiz kaldığına şahit olmasının da bir dolaylı sonucu olabilir.

Oryantalistler İslam hakkında çalışmalar yapmaya yöneldikten ve İslam hakkında yayınlar çıkarmaya başladıkları andan itibaren pek çok İslam ve Doğu düşünürü onlara karşı reddiyeler yazmaya başlamış, Avrupa'nın kendi kültürlerini nesneleştirmesine karşı çıkmıştır.¹²⁵⁸ Fakat oryantalizm karşıtı ilk dönem eserlerde ortak bir eksiklik göze çarpmaktadır. Bu eksiklik, bahse konu eserlerin oryantalizmin kullandığı araçların arkasındaki kurumsal yapının, desteğin ve yönetimlerin sağladığı ilişkiler ağını dikkate almadan, sistematiklikten yoksun polemik ağırlıklı yazıları barındırması olarak kabul edilebilir. İlk oryantalizm karşıtı eserler daha çok Batı'nın İslam'ı yanlış tanıdığı ve tanıttığı hususuna dayanarak, çoğunlukla duygusal

¹²⁵⁶ Arnold Tonybee, **Tarih Bilinci**, çev. Murat Belge, E Yayıncılık, İstanbul, 1975, ss. 88-92; Bulut, ss. 128-129.

¹²⁵⁷ Tonybee, s. 139.

¹²⁵⁸ Muhammed El-Behiy, **Çağdaş İslam Düşüncesinin Oluşumu ve Batı**, çev. İbrahim Sarmış, Girişim Yayınları, İstanbul, 1986, ss. 23-30; Muhsin Mahdi, "Orientalism and the Study of Islamic Philosophy", **Journal of Islamic Studies**, No: 1, 1990, ss. 73-98.

tepkilerin yarattığı motivasyonla yazılmıştır.¹²⁵⁹ Başka bir deyişle, ilk dönem oryantalizm karşıtı yazılar, Batı'nın İslam karşıtlığını biçimsel ve yüzeysel olarak incelemiş, onu yapı bozumuna uğratarak altında yatan esas nedenleri ortaya çıkarıp, sistematik bir teorileşme kapsamında değerlendirememiştir. Dolayısıyla da oryantalizmin iktidar ilişkilerine dayanan çok disiplinli bütünsel yapısını kavrayıp, çözememiştir. Fakat bu eksiklik 20'inci Yüzyılın ikinci yarısından sonra başta Edward Said olmak üzere pek çok oryantalizm karşıtı düşünür tarafından giderilecektir. Bu bölümün kalan kısmında bu belli başlı oryantalizm karşıtı düşünürlerin fikirlerine değinilecektir. Başlangıç olarak da Edward Said baz alınacaktır.

Oryantalistlerce inşa edilen Avrupa'nın İslam ve Doğu hakkındaki imaj ve tasavvurunu ilk defa yapı bozumuna uğratarak, sistematik bir şekilde teorikleştiren kişi ABD.'de yaşayan Filistinli düşünür Edward Said olacaktır.¹²⁶⁰ "Şarkiyatçılık" adlı eserinde bu teorileştirmeyi yaparken Said, Avrupa'nın Doğu ile ilgili ekonomik, siyasi, sosyal ve iktisadi çıkarları doğrultusunda yazılmış yaklaşık 200 yıllık akademik ve edebi literatürü mercek altına almıştır.¹²⁶¹ Said, bu çalışmasında Foucault'un kavram ve yöntemlerine yani yapı bozumuna başvurmuştur.¹²⁶² Foucault'un bilgi-iktidar-marjinalleştirme zincirinin temelinde çalışan Said, Foucault gibi belli çıkar gruplarının söylemleri doğrultusunda üretilen bilginin nesnel değil aksine öznel ve siyasal iktidar ilişkilerini barındıran bir tabiatı olduğunu öne sürmektedir.¹²⁶³ Said oryantalizmin bilgi üretimi hakkında aşağıda farklı demeçlerinde sunulduğu gibi şöyle demektedir,

...akademisyenlerin, kurumların ve hükümetlerin otoritesi atfedilir...En önemlisi, böylesi metinler yalnızca bilgiyi değil, betimliyor gibi göründükleri gerçekliğin kendisini de yaratabilir. Bunun gibi bir bilgi ve gerçeklik zamanla bir gelenek, ya da Michel Foucault'un diliyle ifade edilirse, bir söylem üretir. Bu gelenek ya da söylemlerden hareketle üretilen metinleri gerçek sorumlusu verili bir yazarın orijinalliği değil, söz konu gelenek ya da söylemin maddi mevcudiyeti ya da ağırlığıdır...¹²⁶⁴

¹²⁵⁹ Bulut, s. 162.

¹²⁶⁰ Stuart Sim ve Borin van Loon, ss. 136-137; Loomba, s. 63.

¹²⁶¹ Bulut, s. 164.

¹²⁶² Loomba, s. 64; Said, s. 13.

¹²⁶³ Loomba, s. 65.

¹²⁶⁴ Said, s. 105.

Oryantalistlerin bilgi üretiminin kendi önyargılarının süzgecinden geçtiğini öne süren Said, devam eder,

Bu tasavvurun yapısı, tanıdık (Avrupa, Batı, “biz”) ile yabancı (Şark, Doğu, “onlar”) arasındaki farklılığı keskinleştiriyordu... Çözümlemede, araştırmada, kamu siyasetinde, hem başlangıç noktası hem de sonuçta varılacak hedef olarak Şarklı ile Batılı gibi kategoriler kullanıldığında ...iş genellikle ayrımı kutuplaştırmaya-Şarklının daha Şarklı, Batılının daha Batılı hale gelmesine ve farklı kültürler, gelenekler, toplumlar arasındaki insanı temasları sınırlandırılmasına varır...¹²⁶⁵

Yukarıdaki demeçte belirtildiği gibi Said, oryantalizmin temel tezi olarak iki kutuplu, Batılı “biz” ve Doğulu “onlar”, birbirinin karşıtlığına dayanan bir kültürel, politik ve sosyal vizyon yaratmayı görür. Bu karşıtlık Şark halkların irrasyonelliğine, tembelliğine, durağanlığına, barbarlığına, şehvet düşkünlüğüne, kadınsılığına, fakat aynı oranda Batılı halkların, rasyonelliğine, sıkı çalışma etiğinin varlığına, dinamik ve ilerlemeci yapısına, akılcı ve denetimli cinselliğine ve erkeksiliğine dayanan bir söylemle beslenir.¹²⁶⁶ Said, bu karşıtlığa dayanan söylemler zincirini ele alırken yukarıda da belirtildiği gibi yapı bozumu yöntemini kullanmıştır. Zira yapı bozumu yöntemi, birinci bölümde de anlatıldığı üzere iktidarın nasıl gündelik hayatlarımızı düzenleyen dil, edebiyat, kültür ve kurumlar aracılığıyla kendi çıkar ve arzuları nispetinde işlediğini görmemizi sağlar. Said, aynı yöntemi Batı’nın kolonyalizm siyaseti alanına uygulamıştır. Foucault, Batı toplumunda bilgi üretim mekanizmasını elinde tutan ve bu vasıta ile çıkar ve arzularına göre söylem üreten iktidarın nasıl toplum üzerindeki tahakkümünü meşrulaştırdığını yapı bozumuna uğratarak ortaya çıkarır. Said ise aynı yöntemi kolonyal tahakküm ilişkilerinin analizi için kullanır. Said, yukarıda da görüldüğü üzere bilgi üretiminin altında yatan öznel gerçekliklerin önemine vurguda bulunur. Bu öznel gerçeklikler, salt nesnel bir bilginin ortaya çıkarılmasından ziyade iktidar ilişkileri ve istenci aracılığıyla meşruiyet sağlamış bir takım söylemlerin kendi kendini doğruladığı bir kısır döngünün işleyişini destekler. Bu bağlamda Said’e göre kolonileştirilecek olan ülke ve toplumlar hakkında üretilen bilgi ile bu ülkeler üzerinde uygulanacak iktidar istenci birbirleriyle bağlantılı birer girişimdir.¹²⁶⁷ Başka bir deyişle Said’e göre Avrupalı olmayan halklar hakkında oryantalistlerce üretilen bilginin içeriği ile bu halkların üzerinde uygulanacak iktidarın

¹²⁶⁵ Said, ss. 53-55.

¹²⁶⁶ Loomba, s. 68.

¹²⁶⁷ Loomba, s. 65.

niteliğinin nasıl olacağı arasında bir korelasyon mevcuttur.¹²⁶⁸ Said aynı zamanda Batı'da oryantalist çalışmaların artması ve desteklenmesi ile İngiltere, Fransa ve ABD gibi Batılı devletlerin Ortadoğu ve İslam dünyasındaki öznel çıkarları arasında hem sıkı bağlantıların hem de eş zamanlılığın olduğunu ileri sürer.¹²⁶⁹ Said, oryantalistlerce üretilen bu siyasi nitelikteki bilginin hem anılan Doğu toplumlarını siyasi ve ekonomik olarak hakimiyet altına almak hem de hakimiyet altına alındıktan sonra onları kendi çıkarlarına en uygun şekilde kontrol altında tutmak için emperyalist Batılı devletlerce kullanıldığını öne sürer.¹²⁷⁰ Aydın ise Said'in oryantalistlerle emperyalist yönetici elit arasında mevcut olduğunu öne sürdüğü işbirliğinin varlığını kabul etmekle birlikte misyonerlerin de tıpkı oryantalistler gibi emperyalizmin yayılmasında aktif rol aldıklarını öne sürer. Aydın'a göre 19'uncu Yüzyılda Avrupalı emperyalist yönetici elit özellikle İslam topraklarında çalışan misyonerleri korumuş ve onların faaliyetlerini desteklemiştir. Misyonerler ise kendilerini destekleyen bu emperyalist yönetici elite kolonileştirmek istedikleri toplumlar hakkında bilgi aktaran bir kaynak olmuşlardır. Zira Aydın, misyonerlerin çoğu zaman emperyalizmin istila etmek istediği bölgelerde adeta bir öncü ve köprübaşı görevi yaptıklarını, işgalcilere boyundurluk altına almak istedikleri halkların daha iyi kontrol altında tutulmaları için gerekli beşeri, fiziki ve siyasal bilgiyi sağladıklarını öne sürer.¹²⁷¹ Zürcher de bu konuda benzer bir görüşü öne sürerek misyonerlerin faaliyet gösterdikleri toplumlarda elde ettikleri bilgiyi tasnif ve tahrif ederek emperyalistişgalcilerin hizmetine sunduklarını belirtir. Zürcher'e göre misyonerler ürettikleri bilgi aracılığıyla emperyanizime güç katarak, yayılmasına yol açmışlardır.¹²⁷² Deringil'de 19'uncu Yüzyılda başta Osmanlı toprakları olmak üzere Doğu'ya akın eden misyonerlerin büyük oranda emperyalist güçlerin öncülleri olduğu savına katılarak, gittikleri ülkelerde emperyalist işgallerin bilgisel ve psikolojik zeminlerini hazırladıklarını belirtir. Deringil'e göre misyonerlerin bu çabaları hem Osmanlı İmparatorluğu gibi emperyalizmin kısılcı altındaki İslam devletlerinin başta gayrimüslimler arasında olmak üzere kendi tebaları üzerindeki meşruiyetlerini zayıflatmış hem de bulundukları bölgelerde elde ettikleri bilgi ve gözlemleri saptırarak Avrupa toplumunda olumsuz İslam imajı yaratılmasına neden

¹²⁶⁸ Said, 208; Loomba, ss. 65-66.

¹²⁶⁹ Bhambra, ss. 20-21; Loomba, s. 73.

¹²⁷⁰ Loomba, ss. 69-70; Bhambra, ss. 19-20; Said, s. 13.

¹²⁷¹ Aydın, s. 248.

¹²⁷² Erik Jan Zürcher, **Modernleşen Türkiye'nin Tarihi**, çev. Yasemin Gönen, İletişim Yayınları, İstanbul, 1993, s. 88.

olmuştur.¹²⁷³ Bu durum aslında 19'uncu Yüzyılda misyonerlerin sözde ilkel toplumları hidayete ulaştırma amaçlarıyla emperyanizimin iktisadi ve siyasi amaçlarının nasıl iç içe geçtiğini göstermektedir.¹²⁷⁴ Yeniden Said'in fikirlerine dönülürse, Said'e göre Doğu, Avrupa için sadece coğrafi bir komşu değildir, Aksine onun üzerinde çok derin etkileri olan bir olgudur. Said şöyle der;

...o ayrıca Avrupa'nın en büyük, en zengin ve en eski sömürgelerinin bulunduğu yerdir, kurduğu medeniyetlerin ve konuştuğu dillerin membaıdır, kültürel uzamıdır ve onun en derin ve ziyade tekrür eden "öteki" imgelerinden biridir."¹²⁷⁵

Said, Doğu'nun aynı zamanda bir "öteki" olarak, Avrupa'nın kendi "ben" kavramını inşa ederken kullandığı bir olgu olduğunu da belirtir, İşte oryantalizm, kültürel ve hatta ideolojik bir açıdan, arkasında müesseseler, kelimeler (ilim, tasvirler, öğretiler, hatta müstemleke bürokrasileri ve müstemleke usulleri) kavramlar olan bir kendini ve ötekini muhakeme biçimini ifade ve temsil eder.¹²⁷⁶ Said, Doğu'nun Batı gözündeki bu tasavvurunu göz önünde bulundurarak oryantalizmin de geniş çaplı bir tanımını yapar,

Antropolog, sosyolog, tarihçi yahut dil bilimci olsun, özel yahut genel açıdan Şark'ı öğreten, yazıya döken yahut araştıran kimse Şarkiyatçıdır (oryentalist) ve yaptığı şey Şarkiyatçılıktır. (oryantalizm)...Zenginliği, nakil usulü, ihtisas sahaları ve iletimi kısmen bu kitapta ele alınacak olan bu "bilimsel gelenek" için oryantalizmin daha geniş bir manası vardır. Oryantalizm, "Doğu" ile "Batı" arasında ontolojik ve epistemolojik ayrıma dayalı bir düşünüş biçimidir... Şimdi oryantalizmin üçüncü anlamına geliyorum; Bu anlamda oryantalizm, diğer ikisinden ziyade "tarihi ve maddi" biçimde tanımlanmıştır. Onsekizinci Yüzyıl başlarını kabaca belirlenmiş bir başlangıç noktası kabul edersek, oryantalizm, Şark ile uğraşan toplu müessesedir; yani Şark hakkında hükümlerde bulunur, Şark hakkındaki kanaatleri onayından geçirir, Şark'ı tasvir eder, tedris eder, iskan eder, yönetir, kısacası Doğu'ya hakim olmak, onu yeniden kurmak ve onun amiri olmak için Batı'nın bulduğu bir yoldur.¹²⁷⁷

¹²⁷³ Selim Deringil, **İktidarın Sembolleri ve İdeoloji: II. Abdulhamid Dönemi 1876-1909**, Doğan Kitap, İstanbul, 2001, ss. 128, 130.

¹²⁷⁴ Aydın ss. 248-249.

¹²⁷⁵ Said, s. 14.

¹²⁷⁶ Said, s. 14.

¹²⁷⁷ Said, ss. 15-16.

Yukarıdaki tanımdan da anlaşılacağı gibi Said, oryantalizmin tek bir bütünsel anlamı olmadığını, aksine akademik, felsefi ve siyasi anlamlar taşıdığını belirtir. Fakat Said'in üzerinde durduğu konu oryantalizmin üçüncü anlamı yani onun maddi ve tarihi temellere dayanan, 18'inci Yüzyıl sonunda gelişen ve Batı'nın Doğu'yu kendi öznel çıkarlarını karşılamak ve arzularını tatmin etmek için kullandığı siyasi anlamı olacaktır. Yanız Said'e göre siyasi anlamdaki oryantalizmin ortaya çıkması ile akademik ve düşünsel alandaki oryantalizmin gelişimi arasında da kuvvetli bir korelasyon mevcuttur. Foucault'un kavramlarından yararlanan Said, akademik ve düşünsel alanda üretilen oryantalist bilginin, emperyalist çıkar gruplarınca önce Doğu imajını kapsayan bir hakim söylem üretilmesi için kullanıldığını, daha sonra da bu söylemler aracılığıyla Doğu'ya hükmedecek iktidar mekanizmasının yani siyasi oryantalizmin geliştirildiğini öne sürer.¹²⁷⁸ Said'e göre bu yöntem hala emperyalist Batı tarafından kullanılmaktadır. Zira 1960'lı yıllarda patlak veren post-kolonyal düşünce akımlarının ve eylemlerin sonucunda oryantalizm adı, Avrupa'nın sömürgeci üstünlük kompleksini hatırlattığı için yoğun tepki alması nedeniyle, "Doğu Araştırmaları"na çevrilse de Said'e göre değişen sadece isimdir, içerik değil.¹²⁷⁹ Said, oryantalizme eleştirel bir şekilde yaklaşmadığı sürece, onun Avrupa'nın Doğu'yu siyasal, askeri, sosyal, ideolojik, ekonomik ve imgesel olarak biçimlendirmesini ve üretmesini sağlayan sistematik bir disiplin olduğunun anlamının mümkün olmadığını öne sürer.¹²⁸⁰ Zira, Said'e göre Doğu'nun kendi hakkında bir söz hakkının olduğunun bile kabul edilmediği bu disipline eleştirel bir şekilde yaklaşmadığı takdirde onun nesnel bir bilim dalından ziyade "bir muhakeme üstubu" olduğu gerçeği anlaşılamaz.¹²⁸¹ Oryantalizmi bir bilim dalından daha çok akademik, edebi ve siyasal çıkar grupları arasında Doğu halkları üzerinde Batı'nın sadece siyasi değil, aynı zamanda düşünsel, kültürel ve ahlaki alanda iktidarının kurulması ve pekiştirilmesi amacıyla uygulanan çok geniş çaplı bir proje olduğunu öne süren Said, şöyle demektedir,

Dolayısıyla Şarkiyatçılık... Daha çok, jeopolitik araştırma metinlerine, estetik, iktisat, sosyoloji, tarih, filoloji metinlerine dağılımıdır; yalnızca temel, coğrafi bir ayrımın(dünya eşit olmayan iki ayrımdan, Şark ve Garp'tan oluşur, diyen ayrımın) değil, araştırmaya dayalı buluş, filolojik yeniden yapılandırma, psikolojik çözümleme, manzara betimi ile sosyolojik betimleme gibi araçlarla Şarkiyatçılık tarafından yaratılıp kalıcı kılanan bir "çıkarcı" öbeğinin de işlenip inceltilmesidir;

¹²⁷⁸ Said, s. 16.

¹²⁷⁹ Said, s. 15.

¹²⁸⁰ Bhambra, ss. 169-170; Said, s. 16; Loomba, ss. 68-69.

¹²⁸¹ Said, s. 17

düpedüz farklı(ya da alternatif yeni) bir dünyaya yönelik, belirli bir anlama, kimi durumda denetleme, değiştirme hatta şekillendirme istencinin ya da niyetinin dile getirilişi olmaktan ziyade, bu istencin, niyetin ta kendisidir; tüm bunların ötesinde kesinlikle doğal halindeki siyasal iktidarla doğrudan, karşılıklı bir ilişki içerisinde olmayan, çeşitli iktidar türleri ile gelgitli bir alışverişte üretilip, varolan, bir yere kadar siyasal iktidarla (bir sömürge ya da imparatorluk kuruluşuyla), düşünsel iktidarla (karşılaştırmalı dilbilimi,ve anatomi ya da modern yönetim bilimlerinden biri gibi egemen bilimlerle), ahlaki iktidarla (bizim ne yaptığımıza, onların ne yapamadığına ya da neleri bizim gibi anlayamadıklarına ilişkin fikirlerle), kültürel iktidarla (beğeni, metin, diğer görenekleri ve ölçüleriyle) alışverişinde biçimlenen bir söylemdir. Aslında benim gerçek savım şu: Şarkiyatçılık modern siyasal-düşünsel kültürün sadece temsilcisi değil, önemli bir boyutudur...¹²⁸²

Yukarıdaki demeçte görüldüğü üzere Said, oryantalizmi, Batı'da çok yönlü iktidar gruplarının yani siyasal, düşünsel, ahlaki ve kültürel alanlarda faaliyet gösteren iktidar gruplarının, Doğu'yu tahakküm altında tutmak için birbirleriyle koordineli, birbirlerini destekleyen ve birbirlerine gerekli bilgi ve söylem ürettiği çok büyük çaplı bir proje, söylemler toplamı olarak görmektedir. Başka bir deyişle Said, oryantalizmi Batılı yazarlar, akademisyenler, şairler, sanatçılar, dini ve ahlaki kanaat önderleri, iktisatî girişimciler ve siyasal devlet bürokrasisi arasındaki dinamik bir bilgi ve söylem alış veriş olarak görür. Zira Said'e göre oryantalizm nesnel bir bilimden ziyade yukarıda da değinildiği gibi siyasal ve çok yönlü emperyalist çıkar gruplarının menfaatlerine ilişkin bir muhakeme usulü ve dev bir söylemler bütünüdür. Said, "Şarkiyatçılık" adlı eserinde bu karşılıklı alışverişe dayalı söylem üretim mekanizmasının Doğu toplumları üzerinde nasıl bir tahakküm kurma faaliyetine dönüştüğünü örneklendirmek için 19'uncu Yüzyıldaki İngiliz ve Fransız emperyalist imparatorluklarını gösterir. Said'e göre bu her iki emperyalist imparatorlukta oryantalist çalışmalarda kurumsallaşmanın artması ile Doğu'nun tahakküm altına alınması arasında, yukarıda da belirtildiği gibi, bir eş zamanlılık vardır. Zira Said, bu eş zamanlılığı, planlı ve kasıtlı bir proje olarak tanımladığı oryantalizmin olağan bir sonucu olarak görür.¹²⁸³ Said'e göre İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra aynı proje Doğu'da hakimiyet kurmak isteyen yeni emperyalist ABD tarafından hem benimsenmiş hem de geliştirilmiştir. Said'e göre ABD'de özellikle 20'inci Yüzyılın ikinci yarısında başta akademik alanda ve medya sektöründe patlama yaşayan Ortadoğu ve İslamiyat çalışmaları ile ABD'nin Ortadoğu ve İslam dünyasındaki

¹²⁸² Said, ss. 21-22.

¹²⁸³ Edward W. Said, Medya'da İslam, ss. 88-93.

siyasi, ekonomik ve kültürel çıkarları arasında pozitif bir korelasyon mevcuttur.¹²⁸⁴ Zira Said, “Kültür ve Emperyalizm” adlı eserinde 19’uncu Yüzyıldaki Fransız ve İngiliz emperyalizmi ile 20’inci Yüzyıl emperyalist imparatorluğu olarak tanımlanabilecek ABD arasındaki yayılma, kontrol ve söylem üretim stratejilerinin benzerliğini sıkça vurgulamıştır.¹²⁸⁵

Said’in fikirleri oryantalizm alanında bir paradigma değişikliğini ifade ettiği için bu çalışmanın önceki bölümlerinde sık sık değinildiği gibi bundan sonraki bölümlerinde de yeri geldiğinde değinilecektir. Fakat Said’in fikirleri hakkında yapılan eleştirilere geçilmeden önce onun oryantalizm hakkında yukarıda üzerinde durulan fikirlerinin kısaca özetlenmesi yerinde olacaktır. Said, Foucault’un yapı bozumu yöntemi ile ortaya çıkardığı bilgi-söylem-iktidar ilişkisini emperyalizm ve oryantalizm arasındaki açıkça görülemeyen tahakküme yönelik iş birliğini ortaya çıkarmak için kullanmıştır. Ona göre oryantalistler önce Doğu’yu kendi öznel değerlendirmelerine göre, Doğu’nun kendi hakkındaki öznel değerlendirmelerini yok sayarak, tanımlamış, sonra bu tanıma göre Doğu’nun olumsuz bir imajını yaratmış, akabinde de bu imajı söylemleştirmişlerdir. Daha sonra da sadece bu imaja ve söyleme uyan veya uydurulan verileri işlemiş, tasnif etmiş ve sistematik bir şekilde bilimselleştirmişlerdir. Başka bir deyişle Batı’nın uygun gördüğü ve kendi tahayyülünde yarattığı öznel bir Doğu’yu nesnellik adı altında sunmuşlardır. Bu sorunlu epistemoloji de oryantalizmi kendi kendini besleyen bir totoloji haline getirmiştir. Said, bu yanlış epistemolojik temellere dayalı bilgi üretim mekanizmasının aynı zamanda Doğu toplumlarının, Avrupalı emperyalistlerce kontrol edilmesi ve sömürülmesi için kullanıldığını öne sürer. Başka bir deyişle Foucault nasıl çıkar grupları tarafından toplum hakkında üretilen bilgi ve söylemin bahse konu çıkar gruplarının toplumu kontrol etmesine ve toplum üzerinde gizli veya açıktan tahakküm kurmasına yol açarak iktidara gelmesine yol açtığını savunuyorsa, Said’de akademik, siyasi, ahlaki, ekonomik veya kültürel alanda faaliyet gösteren çeşitli çıkar gruplarının yani oryantalistlerin Doğu hakkında üretmiş oldukları bilgi ve söylemin, bahse konu çıkar gruplarının iştirakli olduğu emperyalist devletlerce Doğu halklarını tahakküm altına almak, öznel çıkarları doğrultusunda optimal verimde sömürmek ve en masrafsız şekilde kontrol etmek amacıyla kullanıldığını savunur. Başka bir deyişle, oryantalizm, Foultcaultcu bir tarzda Doğu hakkında üretilen bilgi ile Doğu’ya hakim olma arasındaki nedensel bağlantının pratik bir uygulamasıdır. Said’in bu çığır açıcı fikirleri aynı zamanda

¹²⁸⁴ Said, ss. 267-298.

¹²⁸⁵ Edward W. Said, **Kültür ve Emperyalizm**, çev. Necmiye Alpay, Hil Yayınları, İstanbul, 1998, ss. 34-45.

oryantalizm hakkında entelektüel alanda birbirine zıt bakış açıları olan iki farklı grubun ortaya çıkmasına yol açmıştır. Bu gruplardan Said'e karşı eleştirel olanların toplandığı kesim hem Doğulu hem de Batılı akademisyenlerden oluşur. Fakat aralarında eleştirel olarak seçilen konu farklıları mevcuttur. Batılı akademisyenler daha çok Said'in oryantalizme karşı böylesine geniş bir eleştirel teori geliştirmek için gerekli bilgi birikimine sahip olup, olmadığını sorgularken, Aijaz Ahmad gibi Doğulu akademisyenler de Said'in, Batı hegemonyası ve kültürünün yayılmasının, Doğu toplumlarında siyasi, sosyal ve ekonomik alanda üstlendiği "ilerici" rolü tamamen görmezden geldiğini öne sürer. Şimdi Said'in fikirlerini eleştiren bazı düşünürlerin bakış açılarına kısaca değinilecek, akabinde de onu destekleyen düşünürlerin görüşlerini mercek altına alınacaktır.

Bulut'a göre Said, Alman oryantalizminin özellikle de romantiklerce yapılan çalışmalarını söylem-iktidar bağlamına uymadıkları için önemli kabul etse de, çalışmalarına almamıştır. Çünkü Alman oryantalistlerinin 19'uncu Yüzyılın ilk yarısına kadar yapmış olduğu çalışmalar ile o dönemde Doğu'da İngiliz ve Fransızların aksine hegemonya kurmaya çalışmayan, siyasi birliğini tamamlamamış Almanya'nın emperyalist faaliyetleri arasında bir bağlantı kurulamayacağı ortadadır. Ayrıca Bulut'un da belirttiği gibi Goethe ve Schlegel gibi Alman oryantalistlerin eserleri Lamartine, Neval, Byron gibi Doğu'ya gidip, aktüel bilgi ve izlenim getiren İngiliz ve Fransız oryantalistlerin eserleri ile karşılaştırılamayacak şekilde kuramsaldır.¹²⁸⁶ Çünkü Bulut'a göre Alman oryantalistler, Doğu'ya gitmeden, İngiliz ve Fransız oryantalistlerin eserlerini inceleyerek Doğu hakkında düşsel eserler vermişlerdir.¹²⁸⁷ Said'e karşı benzer bir eleştiri de Lewis'ten gelmiştir. "İslam ve Batı" eserinde Lewis, Said'in Arap araştırmalarında Almanların payını ve ağırlığını görmezden gelerek, yanlış bir genelleme yaptığını belirtir.¹²⁸⁸ Gerek Lewis'in gerekse Bulut'un Said'in verilerin seçimi konusunda seçiciliğine yaptığı eleştirinin doğru olduğu söylenebilir. Zira belli bir akademik çalışmada savunulan hipotezi desteklemeyen verilerin ihmal edilmesi hem önyargılı sonuçların ortaya çıkmasına neden olabilir hem de hipotezin teorileşmesi aşamasında yanıltıcı analizlerin yapılmasına yol açabilir. Fakat Said, Alman oryantalistlerin özellikle 19'uncu Yüzyılın ikinci yarısından sonraki çalışmalarını kullanarak bu ihmalden de kaçabilirdi. Fakat, Bulut ve Lewis'in işaret ettiği dönem yanlıştır. Zira Goethe ve Schlegel gibi Alman romantikleri yukarıdaki bölümlerde anlatıldığı gibi Doğu'yu hem dönemlerindeki

¹²⁸⁶ Bulut, s. 168.

¹²⁸⁷ Bulut, s. 170.

¹²⁸⁸ Lewis, s.199.

sanayileşen ve kapitalistleşen Avrupa toplumunu hem de asırlardır Latin hegemonyası altındaki Avrupa kültürünü eleştirmek amacıyla bir araç olarak kullanmışlardır. Başka bir deyişle yine bir iktidar ilişkisi söz konusudur. Fakat bu iktidar ilişkisinde Alman romantikler kendilerini bu ilişkinin mağduru olarak konumlandırmıştır. Kaldı ki amaçları da dönemin iktidarının dayattığı maddi, kültürel ve düşünsel kimliğe başkaldırmak ve öznel Alman kimliğini ve ihmal edilen doğal saflığı ön plana çıkarmaktır. Bu bağlamda Bulut ve Lewis'in bakış açısının örnek gösterdiği dönem nedeniyle yanlış olduğu fikrindeyim. Çünkü Alman oryantalistlerle, İngiliz ve Fransız oryantalistlerin 19'uncu Yüzyılın ikinci yarısına kadar bulundukları konumları, öncelikleri ve şartları tamamen farklıdır. Zira ortada henüz Almanya diye bir ülke yoktur ve Alman romantiklerince bunun nedeni ise aslında biraz da Foucaultcu tarzda Alman ulusuna dayatılan başta siyasi olmak üzere sosyal, kültürel ve düşünsel iktidar formlarıdır. Fakat bu dönemsel yanlışlık Said'in Alman oryantalizmi ile emperyalist iktidar ilişkisini göz ardı etmesini aklamaz. Kaldı ki Almanya 19'uncu Yüzyılın ikinci yarısında siyasi bütünleşmesini tamamlayıp, tarihte "İkinci Reich" olarak bilinen imparatorluğunu kurduktan sonra başta Osmanlı İmparatorluğu ile olan ilişkilerinde görüldüğü üzere oldukça emperyalist bir politika izlemiştir.¹²⁸⁹ Almanya özellikle Bağdat Demiryolu'nun yapılmasından sonra Osmanlı İmparatorluğu'na ayrı bir önem göstermiş, dilinin ve kültürünün Doğu'da yayılması için okul, hastane gibi sosyal nitelikli kuruluşlar meydana getirirken, Almanya'da ise İslamiyat ve Doğu araştırmaları alanında birçok kurum kurulmasını desteklemiştir. Bu kurumlara örnek olarak 1901 yılında kurulan "Alman Anadolu-Arabistan İncelemeleri Cemiyeti", 1904 yılında kurulan "Anadolu Ekonomik İnceleme Cemiyeti", yine 1904 yılında kurulan "Alman Doğu Cemiyeti" ve 1912'de kurulan "İslam İşleri Cemiyeti" verilebilir. Ayrıca anılan dönemde Alman üniversitelerinde çok sayıda "İslamiyat", "Arabiyyat" ve "Türkiyyat" araştırma kürsüleri de kurulmuştur.⁽¹²⁹⁰⁾⁽¹²⁹¹⁾ Bu bağlamda Said, çalışmasına Alman emperyalizmi ile Alman oryantalizmi arasındaki yukarıda değinilen ilişkiyi dahil ederek bu sorunu çözebilirdi.

Aijaz Ahmad'a göre de Said gibi düşünürlerin etkisiyle Üçüncü Dünya ülkeleri veya Batı dışı toplumlar aslında sömürgecilikten öncede kendi içlerinde varolan çatışmaları ve zorbalıkları peşinen sömürgeciliğe yüklemişlerdir. Bahse konu

¹²⁸⁹ Uçarol, ss. 546-550.

¹²⁹⁰ Hans Rohde, **Osmanlı İmparatorluğunda Nüfuz Mücadelesi: Anadolu ve Bağdat Demiryolları**, çev. Murat Özyüksel, İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2000, ss. 48-49.

¹²⁹¹ Hans Rohde, **Asya İçin Mücadele-Şark Meselesi**, çev. Nihat, Askeri Matbaa, İstanbul, 1932, s. 22.

toplumlara içkin bütün siyasi, toplumsal ve ekonomik sorunların tek nedeni olarak sömürgeciliğin ve Batı tahakkümünün gösterilmesi hem bahse konu Batı dışı toplumların bu sorunları çözmek için bir öz eleştiri yapmasına hem de Britanya İmparatorluğu'nun Hindistan'da kast sisteminin zayıflatılmasındaki rolünde olduğu gibi Batı hegemonyasının, Batı dışı toplumlarda oynadığı modernleştirici etkinin tamamen göz ardı edilmesine yol açmıştır.¹²⁹² Ahmad, Marx'ın 1853 yılında Britanya'nın Hindistan'daki geleneksel yapıları yıkıcı etkisinin ilerici rolü hakkında yazdığı iki makaleden yola çıkarak Said hakkında yaptığı eleştiride, Said'in Britanya hegemonyasının ve kültürünün Hindistan toplumunda yarattığı ilerleyici ve modernleştirici etkiyi önyargılı ve bilinçli bir şekilde göz ardı ettiğini öne sürer.¹²⁹³ Ahmad'ın fikirlerinde kısmen de olsa doğruluk payı vardır. Fakat Said, Batı hegemonyasının koloni toplumlarında hiçbir ilerici etkisinin olmadığı hakkında bir iddiada bulunmaz. Zira Said'in yoğunlaştığı konu da bu değildir. Said, bahse konu Batı hegemonyasının Batı'da neden çıktığını, nasıl işlediğini ve neyi amaçladığını yapı bozumuna uğratarak, analiz etmeye çalışır. Başka bir deyişle onun dikkat çektiği nokta Batı'nın bir eleştirisidir, Doğu'nun değil. Bu bağlamda de odak noktası daha çok Batı toplumu içindeki iktidar dinamikleridir. Kaldı ki Batı hegemonyasının Hindistan gibi kolonilerde yarattığı ilerici etki ancak Batı'nın kendi iktidarını ve çıkarlarını gerçekleştirmek için yaptığı girişimin tali bir sonucudur, yani asıl itici güç Batı toplumu içerisindeki iktidar gruplarının öznel çıkarlarıdır. Bilakis İngiltere'nin Hindistan'daki hakimiyet kurma eyleminin altında yatan neden Hindistan'a medeniyet getirmekten ziyade gelişen kapitalist ekonomisine bir pazar ve hammedde kaynağı bulmaktır. Said'de zaten oryantalizm ile emperyalizm arasındaki ilişkiyi analiz ederken ikisi arasındaki nedensel bağı inceler, tali sonuçlarını değil. Bu nedenle Ahmad'ın fikirleri bazı durumlarda doğruluk payı taşısa da Said'in eleştirilmesi için yetersizdir. Çünkü her ikisinin dikkate aldığı noktalar farklıdır.

Said'e karşı eleştiri yapan en önemli Batılı araştırmacılardan birisi de Bernard Lewis'dir. "İslam ve Batı " adlı eserinde Said'i oldukça şiddetli bir şekilde eleştiren Lewis, 19'uncu Yüzyılda yaşadığı anlam karmaşasından önce "Şarkiyatçılık" teriminin iki farklı anlamı olduğunu öne sürer. Bunlardan birincisi resim ve sanat alanındadır. Bu anlamın işlediği olgu Doğu'ya giden seyyah ve ressamların romantik, ölçüsüz bazen de cinselleştirmiş bir şekilde tahayyül edilen,

¹²⁹² Aijaz Ahmad, "Oryantalizm ve Sonrası: Edward Said'in Eserindeki Metropolitan Konum ve Karasızlık", **Teoride Ulus, Sınıf, Edebiyat: Jameson, Salman Rüşdi, Edward Said Eleştirisi**, çev. Ahmet Fethi, Alan Yayınları, İstanbul, 1995, ss. 187-222.

¹²⁹³ Ahmad, s. 223.

Doğu hakkındaki veya tema olarak Doğu'yu ele alan resim ve sanat üslubudur. İkincisi ise birincisi ile tamamen farklı bir şekilde Rönesans'tan sonra yaşanan bilimsel gelişmeye dayanır. Lewis, Rönesans'tan sonra Yunanca üzerinde çalışanlara "Hellenistler", Latince üzerinde çalışanlara "Latinistler", İbranice üzerinde çalışanlara "Hebraistler" ve Arapça üzerinde çalışanlara ise "Arabistler" denildiğini belirtir. Lewis'e göre ilerleyen dönemlerde Latince ve Yunanca çalışanların toplandığı gruba "Klasikçiler", Arapça ve İbranice üzerinde çalışanların toplandığı gruba da "Şarkiyatçılar" denilmeye başlanmıştır. Fakat Lewis, her iki grubun da zaman içerisinde odak noktalarını dil ve filoloji kapsamının dışına doğru genişlettiğini belirtir.¹²⁹⁴ Dolayısıyla Lewis'e göre ilk Şarkiyatçılar filoloğlardı ve "Şarkiyatçılık" kavramı başlangıçta kültür, felsefe ve sosyolojiyi kapsamıyordu.¹²⁹⁵ Yukarıda belirtildiği gibi Said'e göre "Şarkiyatçılık", İngiltere ve Fransa'nın Ortadoğu'daki Arap topraklarına olan ilgisinden ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda de Şarkiyatçılar, İngiliz ve Fransız emperyalizmin araçlarıdır ve onların Doğu hakkındaki bilgiye duydukları ilgi tamamen iktidar odaklıdır. Avrupa'daki Arabiyat ve İslamiyat çalışmalarının amacının sadece İslam toplumlarına nüfuz etmek, tabi kılmak, hakimiyet kurmak ve sömürmek olduğunu ileri süren Said, bu iddiasını kanıtlamak için de yine yukarıda belirtildiği gibi İngiltere'de ve Fransa'da Arabiyat ve İslamiyat çalışmalarının başlaması ile bahse konu devletlerin emperyalist güç olarak Arap ve İslam ülkelerini hakimiyetine alması arasındaki eş zamanlılığı gösterir. Lewis, Said'i eleştirmeye de işte bu noktadan sonra başlar. Lewis, Şarkiyatçılığın, emperyalizmin 19'uncu Yüzyılda Arap ve İslam topraklarına yayılmasından çok önce başladığını belirterek, bu konuda Said'e katılmaz.¹²⁹⁶ Lewis'e göre Avrupa'da Arap ve İslam çalışmaları, Said'in tezinin aksine, Geç Ortaçağ'da başlamıştır ve Avrupa'nın o dönemdeki amacı İslam topraklarını istila etmekten ziyade İslam'a karşı bir savunma yapmaktır.¹²⁹⁷ Bu bağlamda Lewis, Said'in "bilgi güçtür" mantığı ile araştırma yapan Şarkiyatçıların tek amacının bilgi yoluyla Doğu toplumlarını sömürmek ve onların üzerinde hakimiyet kurmak isteyen kendi ülkelerinin çıkarlarını koalamak olduğu şeklindeki görüşünü red eder.¹²⁹⁸ Lewis, aslında Hebrenist ve Arabist eserlerin incelenmesi üzerine eğilen, daha çok felsefi ve edebi alanda yoğunlaşan bir bilim dalı olan Şarkiyatçılığın, post-kolonyal dönemde üçüncü dünya entelektüelleri tarafından hakaret ifade eden bir anlamlandırmaya tabi tutulduğunu belirtir. Lewis'e

¹²⁹⁴ Lewis, s. 183.

¹²⁹⁵ Lewis, s. 184.

¹²⁹⁶ Lewis, s. 196.

¹²⁹⁷ Lewis, ss. 198-199.

¹²⁹⁸ Lewis, s. 211.

göre üçüncü dünyanın sömürge sonrası aydınları için Şarkiyatçılık, Batı'nın onların kültürel mirası üzerine yapılmış bir entelektüel saldırı ve istila olarak algılanmıştır. Bu bağlamda Lewis, Şarkiyatçılığın onlara, ötekinin yani kendilerinin, Avrupa tarafından bilimsel olarak incelenme kılıfı altında sömürgeleştirilme çabasını ifade etmekte olduğunu belirtir. Başka bir deyişle Şarkiyatçılık onlara göre emperyalizmin entelektüel kolundan başka bir şey değildir. Lewis, üçüncü dünya entelektüellerinin bu saplantılı önyargısının, onların Şarkiyatçıların çalışmalarından yararlanarak, kendi toplumlarına eleştirel bir bakış açısı dahi geliştirememelerine neden olduğunu öne sürer.¹²⁹⁹ Lewis, Batılıların, Batılı olmayan uygarlıkların tarihini, kültürünü ve edebiyatını bilimsel olarak incelerken, Batılı olmayan toplumların neden aynı bilimsel incelemeyi Batı uygarlığı için yapmadıkları konusu üzerine eğilir. Lewis'e göre bir Batılı bu sorunu her zaman üstün ve gelişmiş uygarlıkların kendisinden geri kalmış uygarlıkları bilimsel olarak inceleyebileceği şeklinde değerlendirir. Lewis aynı sorunun Batı dışındakiler için farklı bir anlam ifade edeceğini öne sürer. Lewis'e göre Said gibi Şarkiyatçılık karşıtları da "bilgi güçtür dolayısıyla iktidar olmaktır" prensibi ile sadece diğer toplumlara boyun eğdirmek ve onları sömürmek amacını taşıyan Batı'nın onları kendi emperyansit amaçları için bilimsel olarak incelediği şeklinde bir savı öne süreceklerdir.¹³⁰⁰ Lewis, her iki tutumunda önyargılı ve kusurlu olduğunu belirtir. Lewis bu savını Ortaçağ Avrupası'nın İslam ile olan ilişkileri üzerinden destekler. Lewis'e göre Ortaçağ'da Arap-İslam medeniyeti açık ara Avrupa'dan daha gelişmişti. Fakat Araplar, Fransa'nın içlerine kadar ilerledikleri bir dönemde bile Avrupa'nın kültür ve tarihini bilimsel olarak inceleme girişiminde bulunmamış, hatta bu olgulara oldukça kayıtsız kalmışlardır. Aksine Lewis, ilk bilimsel araştırma çabasının geri kalmış Avrupa uygarlığından, İslam uygarlığını ve kültürünü anlamak amacıyla ortaya çıkarıldığını belirtir. Lewis'e göre bu tarihsel gerçeklik, her zaman üstün olan uygarlığın kendisinden aşağı olan uygarlıkları bilimsel olarak inceleyeceği savını çürütür. Lewis, benzer şekilde, bilginin elde edilmesini, güçlü olma ve iktidar kazanma hırsıyla eşleştiren savın da tarihsel gerçekliklerle çeliştiğini öne sürer. Lewis'e göre yaklaşık bin yıl boyunca önce Araplar sonra da Türkler Avrupa'nın önemli bir bölümünü işgal etmişlerdir. Fakat bu hakim güçler otoritelerini, hükmettikleri Avrupa toplumlarını bilimsel olarak inceleyerek değil, siyasi ve askeri güçlerinin sayesinde kurmuşlardır. Dolayısıyla Lewis, her iki bakış açısının da tarihsel gerçekliklerle tutarsız olduğunu öne sürer. Bu bağlamda de Said'in öne

¹²⁹⁹ Lewis, ss. 217-218.

¹³⁰⁰ Lewis, s. 222.

sürdüğü “Şarkiyatcının Şarkı, avcının avı incelediği gibi incelediği” şeklinde özetlenebilecek savına katılmaz.¹³⁰¹ Lewis’e göre Şarkiyatçılığın Avrupa’da ortaya çıkmasının ve Şark toplumlarının Avrupa tarafından bilimsel olarak incelenmeye başlamasının ana nedeni emperyalist arzular değil, Avrupa’nın Aydınlanma öncesi görece zayıflığının vermiş olduğu korkudur. Lewis’e göre daha önce belirtildiği gibi gerek İslam fetihleri gerekse bahse fetihlerin sonucunda ortaya çıkan geniş çaplı ihtida hareketleri, Avrupa’nın kendini sıkıştıran ve değiştiren bu düşmanını daha iyi tanımak ve onunla daha etkili mücadele etmek için onu inceleme zaruriyetini hissetmesine neden olmuştur.¹³⁰² Lewis’e göre diğer önemli bir unsur da Arapça’nın, Yunanca ile birlikte Ortaçağ’ın kültür, bilim ve felsefe dili olmasıydı. Zira Avrupa başta Antik Yunan olmak üzere pek çok kadim uygarlığın eserlerine sadece Arapça tercümelerinden ulaşabiliyordu. Lewis, bu gerçeğin Avrupalı entelektüeller arasında Arapça bilmeyi bir mecburiyet haline getirdiğini belirtir.¹³⁰³ Lewis’in yukarıdaki fikirlerinde doğruluk payı olmakla birlikte onun Said hakkındaki eleştirisinin kendi içinde çelişkiler barındırdığı fikrindeyim. Lewis, “bilgi iktidardır” prensibinin Şarkiyatçılık çalışmalarının kurulmasındaki rolünün tutarsız olduğunu iddia ederken, yukarıda belirtildiği gibi bu iddiasını desteklemek için Ortaçağ’da İslam’ı bilimsel olarak incelemeye başlayanın ondan geri kalmış Avrupa olduğunu öne sürer. Burada Said’in Alman oryantalizminin sağladığı verileri ihmal ettiği gibi Lewis’de bazı tarihsel verilerin değerlendirmesinde ihmal ve seçicilik yaptığı söylenebilir. Avrupa’nın İslam’ı kendi güçsüz döneminde incelemeye başladığı doğrudur. Fakat bu girişimin bir iktidar kurma ve boyun eğdirme amacıyla kullanılmadığı görüşü kanaatimce hatalıdır. Zira Ortaçağ’da İslam ile Avrupa arasındaki ilişkilerin sıfır toplamı olduğu bir dönemde bu iddia yeterli açıklamayı veremez. Lewis’in öne sürdüğü gibi sadece kendini koruma amacıyla İslam’ı inceleyen Avrupa olgusunun kabulü, Haçlı Seferlerinde Ortadoğu’nun yarısını işgal eden bir Avrupa’nın bu eyleminin nedenini açıklayamaz. Kaldı ki bu eylemin altında yatan şey açıkça dönemin Avrupa’sındaki güç ve nüfuz istencidir. Lewis, tarihsel süreci kendi iddiasını desteklemek için kullanırken Haçlı Seferleri konusuna değinmemektedir. Lewis’in diğer bir hatası da Said’i eleştirirken onun güç ve iktidar hakkındaki düşüncelerini yanlış anlayarak, kendi fikirlerini desteklemek için kullanmasıdır. Zira Said, göreceli güç ilişkileri hakkında bir iddiada bulunmaz. Onun odak noktası hangi uygarlığın göreceli güçlü olduğundan ziyade iktidarın nasıl kurulduğu hakkındadır. Güçsüz bir

¹³⁰¹ Lewis, ss. 222.

¹³⁰² Lewis, ss. 226-227.

¹³⁰³ Lewis, ss. 227-228.

uygarlık da kendinden daha güçlü bir uygarlığı yenebilmek için bahse konu güçlü uygarlık hakkında inceleme yapabilir ve bilgi üretimine yönelebilir. Bu eylemlerinin sonucunda da iktidar mücadelesine girebilir. Kaldı ki yukarıda Haçlı Seferleri örneği bu savı destekler niteliktedir. Said hakkındaki bazı düşünürlerin eleştirileri üzerinde durulduktan sonra Said'in fikirlerinden etkilenen önemli oryantalizm karşıtı düşünürlerinde fikirleri üzerinde durulacaktır.

Asaf Huseyin'e göre İslam'ın Ortadoğu'da ortaya çıkarak kısa bir süre içerisinde Çin'den Atlantik'e kadar geniş bir imparatorluğa ulaşması, Hristiyanlığın ve Yahudiliğin hem kendilerini tehdit altında hissetmelerine hem de İslam'ın kalıcı bir din olduğunu anlamalarına neden olmuştur. Huseyin'e göre bu tehdit algısının nedeni ise aslında İslam, Hristiyanlık ve Yahudilik arasındaki kökensel benzerliklerdir. Zira İslam hem Hz.İsa'yı hem de Hz.Musa'yı peygamber olarak görüyor ve onlara gönderilen kitapların ilk indikleri andaki meşruiyetini de kabul ediyordu. Fakat İslam kendisini diğerlerinin eksikliklerini tamamlayan ve zaman içerisinde değiştirilen kutsal metinleri düzelten en son ilahi mesaj olarak da tanımlıyordu. Huseyin'e göre onun bu iddiası Hristiyanlık ve Yahudilik için de bir meşruiyet krizi anlamına geliyordu. Huseyin, Bu bağlamda Hristiyanlığın İslam'a karşı tepkisinin aşırı olduğunu belirtir. Huseyin'e göre Haçlı Seferlerinde doruk noktasına ulaşan bu tepki İslam'ın ortadan kaldırılması konusunda başarısız olunması nedeniyle İslam'a karşı kronik bir nefrete dönüşmüştür.¹³⁰⁴ Huseyin, 16'ncı Yüzyılda Avrupa'da ticari bir imparatorluk kurmak için sömürge rekabetinin ilk örneklerini veren İngiltere, Fransa, Hollanda ve Portekiz gibi devletlerin İslamiyat araştırmalarına ilgi duymalarının önemini vurgular. Huseyin'e göre bahse konu devletler emperyalist çıkarları için Doğu topraklarına yönelmeye başlamışlardır. Bu topraklar da anılan dönemde Osmanlı, İran ve Babür-Moğol gibi Müslüman halklara sahip, Müslüman yöneticiler tarafından yönetilmekteydi. Huseyin, Avrupalıların bu toplumlar üzerinde hegemonya kurmak ve onları sömürmek için onlar hakkında bilgi sahibi olmaya ihtiyaç duyduklarını ve bu amaç uğruna Oxford, Paris, Leiden gibi Avrupa üniversitelerinde Arabiyat ve İslamiyat kürsülerini kurduklarını ve bahse konu kürsülerikurumsal olarak desteklediklerini belirtir.¹³⁰⁵ Huseyin, Arberry'in eserine yaptığı atıfta, bu üniversitelerde Arabiyat ve İslamiyat çalışmalarının amacının "Krala ve devlete Doğu milletleri ile yapılan ticarette faydalı olmak, Kilise'nin sınırlarını

¹³⁰⁴ Asaf Huseyin, "Oryantalizm İdeolojisi", **Oryantalistler ve İslamiyatçılar: Oryantalist İdeolojinin Eleştirisi**, çev. Bedirhan Muhibed. Asaf Huseyin, Robert Olson ve Cemil Kureşi, İnsan Yayınları, İstanbul, 1998, s. 15.

¹³⁰⁵ Asaf Huseyin, "Oryantalizm İdeolojisi", s. 17.

genişletmek ve Hristiyanlığın propagandasını yapmak” olarak tanımladığını belirtir.¹³⁰⁶ Huseyin’e göre aslında amaç Arabiyat ve İslamiyat alışmaları sayesinde elde edilen bilginin, Avrupa devletlerinin İslam dünyasındaki çıkarlarını gerçekleştirebilmek ve İslam toplumları üzerinde hegemonyalarını kurabilmek için araç olarak kullanılmasıdır.¹³⁰⁷ Huseyin, oryantlizmin üzerinde geliştiği temelini başlangıçta Hristiyan misyonerlerce atıldığını belirtir. Ona göre misyonerlerin çalışmaları 19’uncu Yüzyılda taraflı ve olumsuz bir İslam algısının Avrupa toplumunda yayılmasında önemli bir rol oynar.¹³⁰⁸ Huseyin aynı zamanda Duncan Mac Donald ve Montgomery Watt gibi misyoner kökenli oryantalistlerin aslında tek bir amacı olduğunu öne sürer. Huseyin’e göre misyoner kökenli oryantalistlerin bu amacı “Hz.Muhammed’in peygamberliğini red etmek ve Kuran’ın vahiy olduğu inancını çürütmek”di. Başka bir deyişle misyonerlerce yapılan oryantalist ve İslamiyat alışmalar, İslam’ı anlamayı değil Batı hegemonyasının ve kültürünün etkisiyle onu çürütmeyi ve gözden düşürmeyi hedefliyordu.¹³⁰⁹ Bu bağlamda de diyaloga yönelik rasyonel bir çabadan ziyade İslam’ı ötekileştiren bir tavra ynelmekteydiler. Huseyin, özellikle 17’inci Yüzyıldan itibaren misyoner çıkarları ile merkantalist bir ekonomik rekabet içerisine giren İngiltere, Fransa, Hollanda ve İspanya gibi devletlerin çıkarlarının akiştığını belirtir. Huseyin’e göre bu ticari atılım içerisine giren devletlerin ve onların idareleri altındaki “British East India Company” ve “Dutch East India Company” gibi şirketlerin en önemli ilgi noktalarından birisi de hammadde yönünden zengin Müslüman devletlerin yönetimi altındaki n Asya ve Hindistan’dır. Bu bağlamda bahse konu Avrupa devletleri için bu hammadde zengini toprakların kaynaklarını sömürmek amacıyla siyasi hegemonya kurulması bir zorunluluk haline gelmişti.¹³¹⁰ Huseyin’e göre Avrupalıların İslam topraklarındaki ekonomik ve siyasi çıkarlarının gelişmesi ile onların İslam toplumlarının kültür, din ve dillerine duydukları ilgi arasında tıpkı Said’in dediği gibi bir eş zamanlılık ve korelasyon söz konusudur.¹³¹¹ Bu ilgi pek çok Avrupalı tarafından Doğu’ya ait eserlerin Batı dillerine çevrilmesine yol açmıştır. Ayrıca Avrupalılarca Doğu hakkında bilgi edinmek ve araştırma yapmak amacıyla, bu çalışmanın yukarıdaki bölümlerinde de belirtildiği gibi, çok sayıda dernek ve kurum kurulmuştur. Bu kurumsallaşmaya da dikkat çeken Huseyin’e göre 19’uncu Yüzyılın başında

¹³⁰⁶ Arthur John Arberry, **The Cambridge School of Arabic**, Cambridge University Press, Cambridge, 1948, s. 8.

¹³⁰⁷ Asaf Huseyin, “Oryantalizm İdeolojisi”, s. 17.

¹³⁰⁸ Asaf Huseyin, “Oryantalizm İdeolojisi”, ss. 17-18.

¹³⁰⁹ Asaf Huseyin, “Oryantalizm İdeolojisi”, s. 18.

¹³¹⁰ Asaf Huseyin, “Oryantalizm İdeolojisi”, s. 18.

¹³¹¹ Asaf Huseyin, “Oryantalizm İdeolojisi”, ss. 18-19.

pozitivizmin hakim epistemoloji olarak benimsenmesi ile oryantalizmin bu epistemolojiye yönelerek nesnellik adı altında sistematikleşmesi söz konusudur. Huseyin, bu bilimsellik ve nesnellik adı altında yapılan oryantalist çalışmaların amacının Doğu'yu daha iyi kontrol etmek, ona şekil vermek ve Batı çıkarlarıyla uyumlu bir kimlik kazandırmak için Doğu'nun Avrupalıların gözünde daha anlaşılabilir hale getirmek olduğunu öne sürer. Başka bir deyişle Doğu'yu tanımak ve anlamanın amacı Huseyin'e göre onu kontrol etme ve onun üzerinde tahakküm kurma hedefi gütmektedir. Huseyin, bu anlayışın örneği olarak Napolyon'un Mısır Seferini gösterir. Zira Fransızlar, Mısır'a sadece fiziki işgali sağlayacak askeri ordusu ile gelmemiş aynı zamanda Mısır'da Fransız idaresinin kalıcılığı için gerekli bilgiyi sağlayacak bir dil bilimciler, arkeologlar, bilim adamları ordusunu da yukarıda belirtildiği üzere beraberlerinde getirmişlerdir.¹³¹² Huseyin, yukarıda Mısır Seferi örneğinde olduğu gibi oryantalizmin 19'uncu Yüzyılda Avrupa'da akademik bir disiplin statüsü kazanmasıyla, anılan dönemde Doğu üzerinde ekonomik ve siyasi hegemonya kurmaya çalışan Avrupa'nın oryantalizmin sunduğu bilgilere giderek büyüyen bir ihtiyaç duyması arasında kuvvetli bir bağlantı olduğunu öne sürer. Huseyin'e göre sömürgeciliğin yayılmasıyla Avrupalılar kendilerine yabancı olan toplumlarla karşı karşıya kalmışlardı. Emperyalist çıkarların daha iyi karşılanması ve sömürge toplumlarının bu çıkarlar doğrultusunda daha verimli kontrol edilebilmesi için bahse konu sömürge toplumlarının dilleri, dinleri ve kültürleri hakkında daha fazla bilgiye ihtiyaç vardı. Huseyin, bu bilginin de emperyalist Avrupa devletlerine oryantalizm tarafından sağlandığını öne sürer.¹³¹³ Başka bir deyişle Huseyin'e göre oryantalizmin odak noktası Doğu toplumları hakkında nesnel ve bilimsel bilgi üretmekten ziyade Avrupalıların Doğu toplumlarını daha iyi kontrol etmesi ve sömürmesi için gerekli pratik bilgiyi sağlamaktır. Bu bağlamda Huseyin, oryantalizmin bilimsellikten ziyade siyasi amaçlara hizmet ettiğini savunur. Huseyin'e göre yukarıda da bahsettiğimiz, Sacy, Renan ve Lane gibi oryantalistlerin çalışmaları, oryantalizm ile Avrupalı sömürgecilerin ekonomik ve siyasi çıkarları ile aynı zemine gelmelerine oldukça katkıda bulunmuştur.¹³¹⁴ Huseyin, oryantalizmin sadece Avrupa'nın Doğu topraklarını ele geçirip, kontrol etmesi için gerekli bilgiyi sağlamadığını, aynı zamanda da Avrupa'nın haksız işgallerini meşrulaştırmaya çalıştığını belirtir. Huseyin'e göre oryantalistler sömürge toplumlarındaki İslam anlayışını değiştirmek ve Avrupa işgalini meşrulaştırmak için Avrupa devletlerine

¹³¹² Asaf Huseyin, "Oryantalizm İdeolojisi", s. 19.

¹³¹³ Asaf Huseyin, "Oryantalizm İdeolojisi", ss. 19-20.

¹³¹⁴ Asaf Huseyin, "Oryantalizm İdeolojisi", s. 20.

doğrudan gerekli bilgiyi sağlamışlardır. Zira bu bilgiler bahse konu emperyalist devletlerce sömürgelerde yaşayan İslam toplumlarının, Avrupa hegemonyasına karşı pasifize edilmesi amacıyla kullanılmıştır.¹³¹⁵ 19'uncu Yüzyılda oryantalistlerin arasına kültür araştırmaları yapan antropologların da dahil eldildiğine dikkat çeken Hüseyin, bu dahiliyetin salt bilgi edinme amaçlı bir girişim değil, Avrupalıların sömürge toplumlarının kültürleri hakkında emperyalist amaçlı bilgi edinme ihtiyacının bir ürünü olduğunu öne sürer. Zira emperyalistler için sömürge toplumlarının kültürel yapıları hakkında bilgi sahibi olmak, bahse konu sömürge toplumlarının daha iyi kontrol edilmesi ve yönetilmesi için gerekli toplumsal açıdan zayıf ve kuvvetli noktaların ortaya çıkarılmasını sağlamaktaydı. Hüseyin'e göre bu nedenle bilimsellikten ziyade oldukça belirgin siyasi amaçlar için kültürel antropoloji de oryantalizme dahil edilmiştir. Hatta Hüseyin, bu kültürel antropoloji ile uğraşan antropologların emperyalist devletlerce oldukça geniş maddi yardımlar aldığını, fakat araştırdıkları toplumların çoğu hakkında nesnel bilgi üretiminden ziyade taraflı sonuçlara ulaştıklarını belirtir.¹³¹⁶ Hüseyin'e göre antropologların oryantalist çalışmalara dahil edilmesi daha sonra Bronislaw Malinowski ve Talcott Parson gibi düşünürlerce temelleri atılan "yapısal işlevselcilik" yöntemini emperyalist amaçlarına hizmet etmek için Avrupalı yöneticilerin hizmetine sunmuştur. Sömürge toplumlarının daha verimli kontrol edilmesi ve sömürülmesi için gerekli teorik yöntemi sağlayan yapısal-işlevselciliğe göre her toplum kendi öznel, tarihsel ve geleneksel şartları çerçevesinde belli toplumsal yapılara sahiptir. Bahse konu toplumsal yapılar ise ait oldukları toplumda belirli ekonomik ve sosyal işlevleri yerine getirir. Bu işlevler toplumun ekonomik, sosyal ve siyasi tercih ve davranışlarını yönlendirir. Bu bağlamda her hangi bir toplumun tercih ve davranışları değiştirilmek isteniyorsa, öncelikli olarak anılan toplumdaki toplumsal yapıların değiştirilmesi, yok edilmesi veya yeniden biçimlendirilmesi gereklidir. Zira toplumsal yapılar değiştiğinde aynı zamanda onlarla bağlantılı olan toplumsal tercih ve davranışlarda değişecektir.¹³¹⁷ Hüseyin'e göre sömürgeciler antropolojinin kendilerine sağladığı bu yöntemden oldukça yararlanmış, sömürge toplumlarının toplumsal yapılarını kendi çıkarları doğrultusunda değiştirmek veya yok etmek için baskı, zorlama, müzakere, ikna veya eğitim yollarını kullanmaktan çekinmemişlerdir. Hüseyin, emperyalistlerin yapısal işlevselciliği kullanırken, "ulus" ve "kültür" kavramlarına oldukça sık başvurduklarını belirtir. Bazen emperyalistler aşırı maliyetli olacağı için ele geçirmek

¹³¹⁵ Asaf Hüseyin, "Oryantalizm İdeolojisi", s. 20.

¹³¹⁶ Asaf Hüseyin, "Oryantalizm İdeolojisi", ss. 20-21.

¹³¹⁷ Slattery, 375-383.

istedikleri ülkelerin direkt işgalinden ziyade “böl ve yönet” taktiğini uygulamaktaydılar. Bu taktik, belli bir toplumda etnik, ulusal, mezhepsel veya dini farklılıkları kullanarak anılan toplumun ekonomik, siyasi ve sosyal yapılarını çökertmeyi hedefler.¹³¹⁸ Huseyin’e göre yapısal-işlevselciliğin uygulanmasında karşılaşılan en büyük engel, İslam’da inananlar arasında dil, ırk, aşiret ve kavim ayrımını ortadan kaldırarak, İslam’a dinamik ve birleştirici bir güç katan “ümme” kavramıdır. Fakat bu “ümme” kavramı Müslüman yöneticilerin çıkar hesapları neticesinde zayıflamıştır. Huseyin, İslam dünyasında yaşanan bu zayıflamanın, Avrupalılarca İslam toplumlarına enjekte edilen milliyetçilik gibi Batılı kavramlarla körüklendiğini ve emperyalistlerin sömürü arzularını kolaylaştırdığını belirtir.¹³¹⁹ Huseyin, bu duruma Birinci Dünya Savaşı’ndaki T.E.Lawrence örneğini verir. Lawrence tarafından anılan dönemde Araplara aşıl原因an milliyetçilik, Ortadoğu’da sadece Araplarla Türkleri ayırmamış, aynı zamanda Araplar arasında da uzun süren ayrılıklara neden olmuştur. Bu bağlamda de İngiltere ve Fransa kolayca Ortadoğu’yu sömürgeleri haline getirmiştir. Fakat Huseyin’e göre Avrupalı emperyalistlerin kullandıkları milliyetçilik, İkinci Dünya Savaşı’ndan sonra kendilerine karşı ayaklanan sömürge halklarının sarıldığı bir olgu haline gelmiştir. Cezayir Bağımsızlık Savaşı ve Fransız Çinhindi Savaşlarında görüldüğü gibi Avrupa’ya çok pahalıya patlamıştır.¹³²⁰ Kalın’da Huseyin’in fikirlerine benzer bir görüş ortaya atar. Avrupalı emperyalistlerin İslam toplumundaki “hilafet” yapısına kendi çıkarları için onun İslam toplumlarındaki anlamını ve değerini deforme etmeye çalıştıklarını vurgular.¹³²¹ Kalın, dağılmakta olan Osmanlı İmparatorluğu’nu bir arada tutmak için II.Abdülhamid’in uygulamaya soktuğu ve imparatorluk sınırları içinde tüm Müslümanları halifelik makamı etrafında toplamayı hedefleyen “ittihad-i İslam” politikasının, sömürgelerinde milyonlarca Müslüman barındıran Avrupalı emperyalistlerce bir tehdit olarak algılandığını belirtir. Zira bu tehdidin etkisiyle Avrupalı oryantalist araştırmacılar tarafından hilafet makamının meşruiyeti tartışmaya açılmıştır. Gerçekliği tartışmalı “halife Kureyştendir” hadisine dayanan başta yukarıda da değinilen Hollandalı oryantalist Hurgronje olmak üzere pek çok oryantalist II.Abdülhamid’in ve Osmanlı hanedanının hilafetinin meşru olmadığını ve Türklerin, Arap halklarını boyundurlukları altında tutmak için kuguladıkları bir yalan olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bu iddia sadece Avrupalı oryantalistlerce değil, onların etkisi altındaki Osmanlı karşıtı Abdurrahman

¹³¹⁸ Asaf Huseyin, “Oryantalizm İdeolojisi”, ss. 21-22.

¹³¹⁹ Asaf Huseyin, “Oryantalizm İdeolojisi”, s. 22.

¹³²⁰ Asaf Huseyin, “Oryantalizm İdeolojisi”, s. 22.

¹³²¹ Asaf Huseyin, “Oryantalizm İdeolojisi”, s. 23.

Kevakıbi gibi Arap milliyetçileri ve “Al-Fattah”, “Al-Ahd” gibi Arap ayrıkçı örgütleri tarafından da benimsenmiştir.¹³²² Aslında Kalın’ın verdiği bu örnek yukarıda anlatılan ve Tallcott ve Malinowski tarafından geliştirilen yapısal-işlevselciliğin güzel bir pratik uygulamasıdır. Avrupalı emperyalistlerce, Osmanlı Hilafet makamı çıkarları için bir tehdit olarak algılanmıştır. Zira “hilafet” ve “ümme” kavramlarının etkisi, onların sömürgelerindeki İslam toplumlarının kontrol edilmesini ve boyundurluk altında tutulmasını zorlaştıracak bir tehlike durumundaydı. Bu bağlamda öncelikli olarak bu kavramların içinin boşaltılması ve bu kavramlara dayanan yapıların yıkılması veya değiştirilmesi gerekiyordu. Bu değişim veya yıkım, yukarıda da değinildiği gibi onların etkisindeki İslam toplumlarının tutum ve tercihlerini de değiştirecekti. Bu kapsamda konu önce oryantalist bilgi üretimine havale edilmiş ve bahse konu kavramların meşru olmadığına yönelik bir söylem üretilmiş, ardından da bu söylem eyleme geçirilerek İslam toplumlarına çeşitli vasıtalara enjekte edilmiştir. Zira, tam da II.Abdülhamid’in “İttihat-ı İslam” politikasının faydasının görülmeye başlandığı bir dönemde, Avrupalı oryantalistlerce, aslında kendilerinin yabancı olduğu ve onları ilgilendirmemesi gerekli bir konu olan “hilafet” kavramının tartışmaya açılması bir tesadüf olamaz. Bu kısa örnekten sonra tekrar Hüseyin’in fikirlerine devam edilecektir. Hüseyin, oryantalistler tarafından aslında Avrupa da dahil dünyanın pek çok bölgesinde örnekleri bulunan baskıcı yönetimlerin, İslam toplumlarındaki varlığını a priori olarak İslam’ın fanatizmi ve teslimiyet ilkelerine bağladıklarını belirtir. Hüseyin, oryantalistlerin, İslam’ın baştaki yöneticilere mutlak itiat ve teslimiyeti emretmesini, kaldı ki İslam sadece Allah’a mutlak itiat ve teslimiyeti emreder, İslam’ın dini ve sosyal yaşamına karışmadığı sürece, İslam toplumlarının kendi baskıcı yöneticilerinden kat be kat iyi olduklarını iddia ettikleri Avrupalı sömürgecilerin idaresine tabi olmalarının dini yönden bir sakıncasının olmadığı şeklinde yorumladıklarını belirtir.¹³²³ Hüseyin, oryantalistlerin bu İslam ile halk kültürünü karıştıran ve baskıcı yönetimi İslam’ın bir sonucu olarak kabul eden anlayışlarının, onları İslam’ı tam olarak anlamaktan mahrum bıraktığını belirtir.¹³²⁴ Lakin Hüseyin’e göre bu yanlış anlama onların, Müslümanların tarihini, İslam’ın bir yansıması olduğuna hatta hanedanlıkların ve saltanatın İslam’ın bir kurumu olduğunu zannetmelerine neden olmuştur. Oysa ki saltanat kavramı İslam’a, Hz.Muhammed’in ölümünden çok daha sonra Emeviler zamanında dini gerekçelerle

¹³²² Kalın, ss. 308-309.

¹³²³ Asaf Hüseyin, “Oryantalizm İdeolojisi”, s. 24.

¹³²⁴ Asaf Hüseyin, “Oryantalizm İdeolojisi”, s. 24.

değil siyasi amaçlar uğruna yerleştirilmiştir.¹³²⁵ Zira Hüseyin'e göre Emevilerden itibaren söz konusu olan İslam'ın değil gücü elinde tutan hanedan veya bireylerin iktidarındır.¹³²⁶ Hüseyin, oryantalistlerin İslam kaynaklarını tamamen göz ardı ederek sadece Batılı kavramlara dayanarak öznel bir İslam tarihi yazdıklarını da belirtir. Bu nedenle Hüseyin'e göre onların çalışmalarından çıkan sonuçlar nesnellikten uzaktır.¹³²⁷ Hüseyin, bu oryantalistlerin Hz.Muhammed'in hayat hikayesine, onun İslam'ın kurumsal yapısı üzerindeki etkisi nedeniyle, yöneldiklerini belirtir. Hüseyin'e göre bu oryantalist çalışmalarda çoğunlukla, "Hz.Muhammed'in mütevazı bir kökenden geldiği, sara benzeri bir hastalıktan muzdarip olduğu, kendi ilahi misyonundan şüphe ettiği, Mekke'de peygamber, Medine'de politikacı gibi davrandığı, Müslümanların kendisine bir put gibi tapındığı, İncil'i çok iyi bildiği, İslam'ı Hristiyanlık ve Musevilik gibi öteki dinlerin potasında yoğurmaya çalıştığı" gibi onu aşağılayıcı konular işlenmiştir.¹³²⁸ Hüseyin'e göre amaç yapısal-işlevselci taktik vasıtasıyla, İslam toplumlarındaki toplumsal yapıların oluşumunda önemli etkisi bulunan Hz.Muhammed'in gözden düşürülmesi, Bu bağlamda de toplumsal yapıların yıkılarak, Avrupalı emperyalistlerin çıkarları doğrultusunda yeniden inşasıdır.¹³²⁹ Oryantalistlerin İslam hakkındaki bütün çalışmalarının nesnellik kılıfı içinde aslında taraflı ve önyargılı olduğunu öne süren Hüseyin, bu duruma örnek olarak oryantalistlerin Kuran'a peşinen ve a priori bir şekilde ilahi vahiyden ziyade insan eseri olarak bakmalarını ve sadece bu iddiayı destekleyen seçici verilerle yoğunlaşmalarını gösterir. Oysa Hüseyin'e göre bilimsel bir çalışma öncelikle Kuran'ın bir ilahi vahiy olduğu savını kabul etmeli ve sonra bu savı sorgulayan veya yanılsayabilen veriler üzerine eğilmeliydi.¹³³⁰ Hüseyin ayrıca oryantalistlerin Hristiyanlığa özgü süreç ve kavramları sık sık İslam'a uyarlamaya çalıştıklarından bahseder. Oryantalistlere göre İslam'da Hristiyanlık gibi çağı yakalamak için reform hareketi yapmalıydı. Fakat İslam böyle bir reform hareketi yapmamıştır. Oryantalistler bu farkı Hristiyanlığı "ilerici", İslam'ın "durağan", "gerici" ve "çağ dış kalmış" olmasına bağlamışlar, hatta bu terimsel çeşitliği ilerleyen dönemlerde "köktenci" ve "fundamentalist" kavramlarına kadar genişletmişlerdir. Hüseyin'e göre gerek Reform hareketi gerekse "ilerici" ve "gerici" kavramları Avrupa'nın kendi öznel tarihsel süreci içerisinde yine Avrupa'nın kendi öznel anlayışına göre anlam

¹³²⁵ Asaf Hüseyin, "Oryantalizm İdeolojisi", ss. 24-25.

¹³²⁶ Asaf Hüseyin, "Oryantalizm İdeolojisi", s. 25.

¹³²⁷ Asaf Hüseyin, "Oryantalizm İdeolojisi", s. 25.

¹³²⁸ Asaf Hüseyin, "Oryantalizm İdeolojisi", s. 26.

¹³²⁹ Asaf Hüseyin, "Oryantalizm İdeolojisi", s. 26.

¹³³⁰ Asaf Hüseyin, "Oryantalizm İdeolojisi", s. 26.

kazanmışlardır. Bu kavramlar İslam için Avrupa'ya ifade ettiği anlamı ifade etmez. Fakat Huseyin, oryantalistlerin bu gerçeği ısrarla görmezlikten geldiklerini öne sürer.¹³³¹ Hüseyin'e göre bu taraflı anlayış, oryantalistlerin Batı medeniyetini üstün, dinamik ve ilerici, İslam medeniyetini ise çöküş halinde, durağan ve gerici olarak tasavvur eden taraflı bilgiler üretmelerine yol açmıştır. Bu bağlamda sömürgecilik ise çöküş halindeki İslam toplumlarına medeniyet, dinamizm ve değişim getirmek için meşru bir yönetim olarak sunulmuştur.¹³³²

Bryan S. Turner ise toplumları sömürmeye yönelik iktidar ve hegemonya ilişkilerinin modern antropoloji ve sosyolojinin gelişmesinde çok önemli bir rol oynadıklarını öne sürer. Bu bağlamda Turner'e göre İslam'a yönelik akademik çalışmaların Batı'da yoğunlaşmasında Batı ile İslam toplumları arasında vuku bulan emperyalist siyasetin rolü önemlidir.¹³³³ Turner, Foucault'un modern toplumlarda bilgi ve iktidar arasında öngördüğü ilişkiye katılmaktadır. Zira Foucault'a göre yukarıda da belirtildiği gibi, 19'uncu Yüzyıldan itibaren modern toplumlarda iktidar, bürokratik kontrolünü sağlamak için başta tıp, kriminaloloji, ceza hukuku ve psikiyatri gibi alanlarda olmak üzere sistematik bilimsel bilgiye ihtiyaç duymuş ve bu bilgiyi söylemleştirek, toplum içinde iktidarın uygulanmalarından sapan kesimleri tespit, kontrol ve ihya etmek amacıyla kullanmıştır. Turner, Foucault'un bu görüşlerinden yola çıkarak modern toplumlarda artık güç ve bilginin birbirlerini destekleyen ve doğrudan gerekli kılan bir yapıya dönüştüğünü öne sürer.¹³³⁴ Bu bağlamda Turner, Foucault'un bilimsel bilginin genişlemesini, bireysel özgürlüklerin artmasından ziyade kurumsallaşmış bir iktidarın kontrol mekanizmasını güçlendirme amacına bağlayan görüşlerine katılır. Modern toplumlarda iktidar bilimsel bilginin yardımıyla söylemler üreterek sınıflandırma, ayırma ve karşılaştırma vasıtasıyla toplumun içindeki farklılıkları ortaya çıkarır. Sonra da bu farklılıklara sahip bireyler "suçlu", "deli", "anormal" gibi damgalarla toplum dışına itilir ve sadece iktidarın uygulamalarını destekleyecek şekilde ihya edilmeye çalışılır. Böylece iktidar bilimsel söylemin yardımıyla toplum üzerindeki bürokratik kontrolünü sağlar.¹³³⁵ Turner, Foucault'un bilgi-iktidar ilişkisine dayanan fikirlerinin Edward Said'in oryantalizm hakkındaki çalışmalarının teorik temelini oluşturduğunu belirtir. Zira Said, yukarıda da belirtildiği gibi, oryantalizmi nesnel bilgiden ziyade Doğu-Batı arasında ortaya

¹³³¹ Asaf Huseyin, "Oryantalizm İdeolojisi", s. 28.

¹³³² Asaf Huseyin, "Oryantalizm İdeolojisi", ss. 28-29.

¹³³³ Bryan S. Turner, "Oryantalizm ve İslam'da Sivil Toplum Meselesi", **Oryantalistler ve İslamiyatçılar: Oryantalist İdeolojinin Eleştirisi**, çev. Bedirhan Muhib, ed. Asaf Huseyin, Robert Olson ve Cemil Kureşi, İnsan Yayınları, İstanbul, 1998, s. 35.

¹³³⁴ Turner, "Oryantalizm ve İslam'da Sivil Toplum Meselesi", s. 36.

¹³³⁵ Turner, "Oryantalizm ve İslam'da Sivil Toplum Meselesi", s. 36

çıkan iktidar ilişkisinin bir tezahürü sonucu inşa edilen bir söylem olarak kabul eder. Başka bir deyişle Said'e göre oryantalizm, Batı'nın Doğu üzerinde kontrol ve hakimiyet kurması için yani emperyalist emellerinin gerçekleşmesi amacıyla kullanılan gerekli bilimsel söylemler topluluğudur. Said, oryantalizmin, "bilmek tahakküm etmektir" mantığı ile Doğu'yu Batı'nın onu anlayacağı şekilde kavramlaştırmayı hedeflediğini belirtir.¹³³⁶ Turner'de Said'e katılarak, oryantalizmin görevinin, Doğu'nun karmaşık yapısını Batı'nın anlayabileceği tiplere, karakterlere ve kurumlaşmalara indirgemek olduğunu belirtir. Bu amacı gerçekleştirmek için oryantalizm rasyonel ve dinamik Batı ile irrasyonel ve durağan Doğu karşıtlığına dayalı kavramlar dizisi yaratmıştır.¹³³⁷ Fakat Turner'e göre oryantalistlerin bu Doğu hakkındaki bilimsel söylem oluşturmaları aşamasında İslam hep bir sorun oluşturmıştır. Çünkü İslam, Hristiyanlık ve Yahudilik gibi Batılı kabul edilen dinlerle aynı İbrahimi geleneği paylaşıyordu ve onlarla birçok ortak benzerliğe sahipti. Aynı zamanda İslam tarihsel süreç içerisinde İspanya, Portekiz, Sicilya ve Balkanlar gibi Avrupa'nın Batı'nın bir parçası kabul ettiği topraklarda uzun bir süre hüküm sürmüştü ve modern çağda Akdeniz'i Batı ile paylaşmaktaydı. İslam'a yönelik bu özellikler, oryantalistlerin onu Hinduzim ve Budizm gibi Doğu'ya özgü dinlerle aynı kategoride değerlendirmelerine engel olmaktaydı. Zira İslam, Avrupa için bizden olmayan ama bize de çok yakın olan "öteki" konumundaydı. Bu nedenle Turner'e göre oryantalistlerde Foucault'un yukarıda bahsedilen hakim söylemden sapma olarak tanımladığı duruma benzer bir yöneme başvurmışlardır. Turner, bu yöntemin, Batı ile aynı tarihsel zemini paylaşan ve ona oldukça yakın olan İslam toplumunun Batı değerlerinden sapan bir olgu olduğu savına dayandığını öne sürer. Dolayısıyla Turner'e göre bu "sapmışlık" takıntısı oryantalist söylemin tamamen İslam ile Batı karşıtlığı üzerine kurulmasına yol açmıştır.¹³³⁸ Turner, oryantalistlerin bu karşıtlık ve sapmışlık üzerine kurulan mantığının İslam toplumlarında neden Avrupa toplumlarında olduğu gibi kapitalist ekonominin ve demokratik kurumların ortaya çıkmadığını açıklamak için kullandıklarını belirtir. Oryantalistlere göre İslam toplumlarında kapitalist ekonomiyi ve demokratik kurumsallaşmayı yapılandıracak bir sivil toplumun olmayışı ama Avrupa toplumlarında bu dinamizmi sağlayan bağımsız burjuva sınıfı, akılcı bir bürokrasi, hukuki güvenceler ve mülkiyet hakkını savunan kurumlardan oluşan bahse konu sivil toplumun mevcut bulunması bu farkın nedenidir. Ayrıca oryantalistler, Doğu'da iktidarın gücünü sınırlayan bir aracı sivil

¹³³⁶ Turner, "Oryantalizm ve İslam'da Sivil Toplum Meselesi", s. 37.

¹³³⁷ Turner, "Oryantalizm ve İslam'da Sivil Toplum Meselesi", s. 37.

¹³³⁸ Turner, "Oryantalizm ve İslam'da Sivil Toplum Meselesi", s. 38.

toplumun olmamasının, İslam toplumlarında despotizmin tek yönetim şekli olarak ortaya çıkmasına neden olduğunu öne sürer. Fakat Tuner bu fikire katılmaz.¹³³⁹ Turner, Batı düşüncesinde hükümet şekillerinin monarşi, demokrasi ve despotizm olmak üzere üç ana kategoride toplandığını belirtir. Turner'e göre bu her üç yönetim şeklinin de ortak gayesi devlet ile kişiler veya yönetenlerle yönetilenler arasındaki ilişkileri düzenlemektir. Turner, despotizmin önemli farkı üzerinde durur. Turner'e göre despotizmde yönetenlerle yönetilenler arasında kurumsal bir boşluk vardır. Bu bağlamda yönetenlerle yönetilenler direkt karşı karşıyadır. Bu durum yönetilenlerin, yönetenin yani despotun öfkesiyle birinci elden muhatap olmasına yol açar. Çünkü despotun öfkesi karşısında yönetilenlerin arkasına saklanacağı bir sivil toplum örgütlenmesi yoktur. Kısacası, despotizm genelde sivil toplumun az geliştiği veya hiç olmadığı toplumlarda ortaya çıkan, yönetilenlerin yönetenin keyfi arzu, öfke, tutku veya kaprisleri ile direkt muhatap olduğu, korkuya dayalı bir yönetim şeklidir. Turner, sivil toplumu da Kilise, aile, aşiret, lonca, dernek ve cemaat gibi devlet ile bireyler arasında aracı rol üstlenen, devletin bireyler üzerindeki mutlak kontrol ve iktidarını sınırlayan, bireyi keyfi uygulamalara karşı koruyan bir toplumsal ağlar toplamı olarak tanımlar.¹³⁴⁰ Turner, sivil toplumu inceleyen Gramsci ve liberal siyasi teorinin bu konudaki fikirlerine de değinir. Gramsci, sivil toplumu, ideolojik hegemonya ile politik şekillenmenin gerçekleştiği bir alan olarak tanımlamaktaydı. Gramsci'ye göre sivil toplum çağdaş toplumlarda hegemonik güçler ile toplumun uzlaşısı ve baskı ilişkilerinin yaşandığı yerdir. Fakat Gramsci, bu uzlaşısı ve baskı ilişkilerinin Doğu ve Batı'da farklı şekillerde vuku bulduğunu öne sürer. Gramsci'ye göre toplum üzerinde hegemonyanın kurulması Batı'da yaygın bir uzlaşmanın sonucu iken Doğu'da devletin uyguladığı zorlamanın ve baskının bir sonucudur. Gramsci, Batı'da güçlü bir sivil toplumun olmasının devletin zorlama ve baskına engel olduğunu, devletin güçlü bir sivil toplumu saran ince bir tabaka haline gelmesine yol açtığını belirtir. Fakat Gramsci'ye göre bu durum Doğu'da tam tersidir. Doğu'da sivil toplum, güçlü devletle toplum arasında çok ince bir katmandır ve dolayısıyla devlet üzerinde etkisi çok azdır.¹³⁴¹ Bu bağlamda Gramsci, sivil toplumun az geliştiği yerlerde, Batı kapitalizmin ve burjuva kurumlarının oluşmasına yol açan uzlaşmaya dayalı bir yönetimin ortaya çıkamayacağını belirtir.¹³⁴² Turner, Liberal Siyasi Teori'nin de her ne kadar çoğu konuda Gramsci'nin Markist siyaset anlayışına ters olsa da onun

¹³³⁹ Turner, "Oryantalizm ve İslam'da Sivil Toplum Meselesi", s. 39.

¹³⁴⁰ Turner, "Oryantalizm ve İslam'da Sivil Toplum Meselesi", ss. 39-40.

¹³⁴¹ Turner, "Oryantalizm ve İslam'da Sivil Toplum Meselesi", s. 40.

¹³⁴² Turner, "Oryantalizm ve İslam'da Sivil Toplum Meselesi", s. 41.

yönetimsel dinamikleri Doğu/Batı ve zor/uzlaşa temellerine indirgeyen fikirlerini desteklediği belirtir. Turner, bu iddiasını desteklemek için ise liberal teorisyenlerin, yukarıdaki bölümlerde ayrıntılı olarak değinilen “doğu despotizmi” ve “aydınlanmış despotizm” kavramlarını örnek gösterir.¹³⁴³ Turner’e göre de sivil toplum kavramı Batı siyasi düşüncesinin temelini oluşturur. Sivil toplumun varlığı gerek bireysel güvenlik gerekse kişisel hak, özgürlükler ve mülkiyet hakkı için hayati öneme sahiptir. Turner’de bu fikire katılır. Fakat Turner, Batı’daki bu sivil topluma yönelik vurgunun aynı zamanda oryantalist söylemin bir ürünü de olduğunu öne sürer. Turner’e göre oryantalistler, Doğu toplumlarında hak ve özgürlüklerin olmadığı, iktidarın toplumu keyfi olarak yönettiği ve aracı bir sivil toplumun bulunmadığını vurgulayarak, Doğu ile Batı arasındaki zıtlığı ön plana çıkarmaya çalışmışlardır. Turner, oryantalistlerin bu çabalarının altında yatan nedenin aslında Batı toplumunun kendi iç çelişkilerini dışsallaştırarak tartışmaya açmak olduğunu belirtir. Zira sivil topluma verilen önem Batı toplumlarında bireyselliği ön plana çıkarır. Bahse konu bireysellik ise oryantalistlerce Batı toplumunun Doğu toplumundan en önemli farkı olarak işlenir. Fakat aynı yüceltilen bireysellik, Batı düşüncesinde Locke, Mill ve Toucquville’nin eserlerinde görüldüğü üzere aynı zamanda toplumsal düzen ve istikrar için bir tehdit olarak da algılanır. Zira, Turner, Batı’nın istediği bireyselliğin, orta ve üst sınıfa devlet karşısında geniş özerklik sağlayan bir nevi burjuva bireyselliği olduğunu belirtir.¹³⁴⁴ Dolayısıyla hedeflenen işçi ve köylü kesimlerinin iktidara ortak olmasına yol açacak geniş çaplı ve kapsayıcı bir bireysellik değildir. Turner’e göre 18’inci ve 19’uncu Yüzyıllarda Batı toplumlarında oy verme hakkını, mülkiyet sahipliğine bağlayan yasalar bu anlayışın en önemli örneğidir.¹³⁴⁵ Turner, Avrupa’da “Doğu Despotizmi” tartışmaları ile “Aydınlanmış Despotizm” ve mülkiyet tartışmalarının eş zamanlı ortaya çıkmasına işaret eder. Turner’e göre İslam’da sivil toplumun olmadığını öne süren oryantalist söylem aslında Batı’da özgürlüklerin düzeyi konusunda yaşanan sıkıntıların bir yansımasıydı. Turner, “Doğu Despotizmi” ile asıl kast edilmek istenenin dönemin Batı monarşileri olduğunu belirtir. Turner’e göre oryantalizm, Batı’nın kendisine ait iç çelişkilerini İslam’a kaydırarak, İslam üzerinden tartışarak ve İslam’a doğru dışsallaştırarak ele almaktadır.¹³⁴⁶ Fakat yukarıda da belirtildiği gibi asıl tartışılan İslam değil Batı’dır, sorgulamaya tutulan ise Doğu toplumları üzerinden Avrupa

¹³⁴³ Turner, “Oryantalizm ve İslam’da Sivil Toplum Meselesi”, ss. 42-53.

¹³⁴⁴ Turner, “Oryantalizm ve İslam’da Sivil Toplum Meselesi”, ss. 53-54.

¹³⁴⁵ Turner, “Oryantalizm ve İslam’da Sivil Toplum Meselesi”, s. 54.

¹³⁴⁶ Turner, “Oryantalizm ve İslam’da Sivil Toplum Meselesi”, s. 55.

monarşileridir. Turner'e göre bu Avrupa'nın kendi iç sorunlarını İslam üzerinden dışsallaştırma ve tartışma yöntemi oryantalist söylemin sıkça başvurduğu bir yöntemdir.¹³⁴⁷ Turner, bu oryantalist söylemin ortadan kaldırılmasını da zor ama mümkün olarak görür. Zira Turner'e göre bahse konu oryantalist söylemin ortadan kaldırılması öncelikle Doğu ile Batı arasındaki siyasi ilişkilerin yeni bir paradigma üzerinden değerlendirilmesiyle, yani iktidarın değişikliği ile oluşabilir. Bilakis, Turner, Foucaultcu bir tarzda bilginin değişmesinin ancak iktidarın değişmesiyle mümkün olabileceğini öne sürer.¹³⁴⁸

Gordon E. Pruet ise oryantalizmin İslam'ın değişim ve ıslahı hakkındaki görüşlerini analiz eden çalışmalarında, oryantalistlerin İslam'ı durağan, değişime direnen, geçmişte kalmış, çağdaş ihtiyaçlara cevap vermeyen bir kültür olarak değerlendirmelerini eleştirmiştir. Pruet, oryantalistlerin Müslümanların kendi din ve kültürlerini kendi söylemleriyle açıklamaları gerektiği gerçeğini göz ardı ederek, İslam'ı tek tarihsel gerçek olarak kabul ettikleri Avrupa'nın yargı ve değerlendirmeleri aracılığıyla yorumlamalarının, Müslümanların duygularına duyarsız kalmalarına yol açtığını belirtmiştir. Zira Pruet'e göre oryantalist bakış açısı Müslümanların İslam'a olan inançlarının yaratmış olduğu tarihsel gerçeklik sanki hiçbir sonuç doğurmamış gibi değerlendirir.¹³⁴⁹ Pruet, oryantalistlerin İslam'a bu bakış açısının "İslam'ın güçlü bir düşman, Yakındoğu'nun ürettiği sapkın ve egzotik bir yapı, yarı durağan içine dönük bir kitle, yeniden yapılanmayı becerememiş bir medeniyet ve modern çağa fanatik bir tepki" olduğuna dayanan yargılardan oluştuğunu öne sürer.¹³⁵⁰ Pruet'e göre oryantalistlerin İslam'ın ancak Avrupa normlarına göre bir reform hareketi sonucunda çağı yakalayabileceği anlayışına sahip olmaları hem İslam'ın öznel gerçekliğini görmemelerinden dolayı Müslümanlar tarafından tepki ile karşılanmalarına hem de İslam'ı doğru düzgün anlayamamalarına neden olmuştur. Pruet, bu yanlış anlamaya veya anlayamamaya, oryantalistlerin İslam ile despotizmi bağdaştırmalarını örnek gösterir. İslam'ın kendi söyleminde mutlak ittiati ve teslimiyetin sadece Allah'a yönelik olduğunu belirten Pruet, oryantalistlerin İslam'ı anlamamasından ve İslam'ın kendi söyleminden yararlanmamasından dolayı bu ittiat ve teslimiyet kavramlarını sanki İslam baştaki yöneticiler için de aynısını

¹³⁴⁷ Turner, "Oryantalizm ve İslam'da Sivil Toplum Meselesi", s. 55.

¹³⁴⁸ Turner, "Oryantalizm ve İslam'da Sivil Toplum Meselesi", ss. 54-55.

¹³⁴⁹ Gordon E. Pruet, "İslam ve Oryantalizm", **Oryantalistler ve İslamiyatçılar: Oryantalist İdeolojinin Eleştirisi**, çev. Bedirhan Muhibed. Asaf Huseyin, Robert Olson ve Cemil Kureşi, İnsan Yayınları, İstanbul, 1998, s. 61.

¹³⁵⁰ Gordon E. Pruet, "İslam ve Oryantalizm", s. 61.

istiyormuş gibi algıladıklarını belirtir.¹³⁵¹ Zira İslam bireysel teslimiyet konusunda tek bir adres gösterir, o da Allah'tır. Dolayısıyla, Pruet't'e göre İslam toplumlarında kişi kültüne dayalı despotizmin nedeni İslam dininin bir emrinden ziyade bahse konu toplumların öznel durum ve şartlarının bir sonucudur.¹³⁵² Pruet't'e göre oryantalistlerin bu farkı anlayamamalarının nedenlerinden birisi de onların İslam'ı inanç esaslarını ilahi bir vahiyden ziyade kültürel yapıların bir ürünü olarak görmeleri ve İslam toplumlarında mevcut bütün kültürel sorunları İslam dini kapsamında ele almalarıdır. Pruet't, bu durumun doğal olarak onlarda İslam inancının bir reform ihtiyacı olduğu kanısının oluşmasına neden olduğunu belirtir.¹³⁵³ Fakat meseleye Müslümanların açısından bakıldığında İslam inancı bir kültürel formdan ziyade Allah'a mutlak teslimiyet anlamında ifade bulur. Bu bağlamda de Allah'a teslimiyet kavramının reforme edilmesi hatta sorgulanması dahi imkansızdır. Zira Müslümanlar İslam medeniyetinin geri kalması ile İslam inancının arasında nedensel bir bağlantı olduğu fikrini red ederler. Çünkü onlara göre birincisi insan ürünü beşeri bir kavram iken ikincisi toplumsal yapı ve ilişkilerin üzerinde ilahi bir kavramdır. Birincisinin insana yönelik kusurları barındırması, ikincisinin de kusurlu olduğu anlamına gelmez. Muhammed Abduh'un sözleriyle nitelendirilirse, "eksiklik içeren şey İslam değil, Müslümanlardır."¹³⁵⁴ Bu nedenle Müslümanlara göre reforme edilmesi gereken şey, soyut bir inanç sistemi olan İslam değil, somut bir toplumsal sistemleri olan İslam toplumlarıdır. Kaldı ki Müslümanlar için inanç alanında yapılacak bir reform ancak Müslümanların en saf ve en temiz İslam olarak kabul ettikleri Hz. Muhammed zamanındaki inanç ve uygulama esaslarına dönmek anlamına gelen geriye yönelik bir kavramdır. Dolayısıyla ancak bu inanç ve uygulama esaslarından bir sapmanın olması durumunda, Allah'a tam teslimiyete geri dönme amacıyla inanç alanında bir reform söz konusu olabilir. Bu anlayış farkı oryantalistler ile Müslümanların reformdan çok farklı sonuçlar çıkarmalarına da neden olur. Müslümanlar reformdan Allah'a olan teslimiyete geri dönme çabası gibi soyut bir anlam çıkarırken, oryantalistler ekonomik, siyasi ve toplumsal olarak çağı yakalayabilmek için gerekli olan değişikliği anlarlar. Fakat İslam'ın dini ve kültürel yapılarını indirgemeci bir tarzda tek kalıba indirdikleri için de bahse konu değişimin İslam'ın inanç alanını da kapsayan bir süreç olması gerektiğini iddia ederler. Pruet't, oryantalistlerin bu iddiasını İslam'ı nesnel olarak anlamaktan ziyade onu Batı formlarına göre

¹³⁵¹ Gordon E. Pruet't, "İslam ve Oryantalizm", s. 62.

¹³⁵² Gordon E. Pruet't, "İslam ve Oryantalizm", s. 65.

¹³⁵³ Gordon E. Pruet't, "İslam ve Oryantalizm", s. 67.

¹³⁵⁴ Gordon E. Pruet't, "İslam ve Oryantalizm", s. 73.

açıklayabilme amacını güttüğü için eleştirir. Zira Pruet't'e göre amaç İslam'ın ne olduğu değildir, esas amaç İslam'ı Batı zihniyetinin anlayabileceği formlara indirgemektir.¹³⁵⁵ Özetle Pruet't'e göre oryantalistler İslam hakkında, İslam'ı, İslam'a ait kavram ve söylemlerden değil kendi Batılı kavram ve söylemleri aracılığıyla inceledikleri ve Müslümanlara bu konuda söz hakkı tanımadıkları için yanlış yargılara varmışlar, İslam'da şart koyulan Allah'a mutlak sadakat ve teslimiyeti, tek kişiye teslimiyet anlamına gelen despotizm ile karıştırmışlar, bu hatalarının sonucunda da İslam'ın inanç alanında tıpkı Avrupa'da Hristiyanlığın yaşadığı gibi bir reform yaşaması gerektiği sonucuna varmışlardır.¹³⁵⁶

Suleyman S. Nyang ve Samir Abed-Rabbo'ya göre insanlık tarihinde ekonomik, siyasi, askeri ve sosyal alanlarda eş güçlülük konumuna sahip olan iki veya daha fazla medeniyetin hakim olduğu dönemlerde, bahse konu eş güçlü medeniyetlerin halkları birbirinden siyasi, ekonomik, fikri veya kültürel çıkar sağlamadan yaşamayı öğrenirler. Zira medeniyetler arası bir güçsel dengenin söz konusu olduğu bir durumda tek taraflı bir tahakküm ilişkisinin kurulması da mümkün değildir.¹³⁵⁷ Fakat bu güç dengesi tek taraflı bir medeniyetin lehine değişirse, askeri ve siyasi yönden üstün olan medeniyet kendi fikri, ekonomik, sosyal ve kültürel normlarını kendisinden güçsüz medeniyetlerin halklarına dayatmaya başlar ve güçsüz medeniyetlerin halkları da bu dayatmaları taklit etme yoluyla uygular.¹³⁵⁸ Nyang ve Abed-Rabbo'ya göre 19'uncu Yüzyıldan beri Batılı toplumlarla, Batılı olmayan üçüncü dünya toplumları arasındaki ilişki buna örnektir. Bu tahakküm ilişkisi aynı zamanda hakim medeniyete ait bir grup fikir adamının, bağımlı ve yenilmiş insan topluluklarının yaşam şartlarını ve kültürlerini kendilerine göre yorumlama eylemini de beraberinde getirir. Bahse konu fikir adamları bağımlı halkları kendi anlam kalıplarıyla yorumlarken, bağımlı halkların tarih ve kültürlerinde de kendi kültürlerinin üstünlüğünün vermiş olduğu özgüvenle, mevcut "sapmaları" ve "kusurları" tespit etme hakkını kendilerinde bulurlar. Burada önemli olan diğer bir husus da bu "sapma" ve "kusurlar" tespit edilirken, bağımlı halkların bakış açısı ve fikirleri hiç dikkatte alınmadan, öznel hakim medeniyetin değer yargılarının tek ve evrensel doğru olarak kabul edilmesidir. Bu bağlamda dilsizleştirilen ve nesneleştirilen bağımlı halklar, sadece ekonomik, siyasi ve askeri tahakküm altına

¹³⁵⁵ Gordon E. Pruet, "İslam ve Oryantalizm", ss. 86-87.

¹³⁵⁶ Gordon E. Pruet, "İslam ve Oryantalizm", ss. 62-112.

¹³⁵⁷ Suleyman S. Nyang ve Samir Abed-Rabbo, "Bernard Lewis ve İslami Araştırmaları. Bir Değerlendirme", **Oryantalistler ve İslamiyatçılar: Oryantalist İdeolojinin Eleştirisi**, çev. Bedirhan Muhibed. Asaf Huseyin, Robert Olson ve Cemil Kureşi, İnsan Yayınları, İstanbul, 1998, ss. 203-207.

¹³⁵⁸ Nyang ve Abed-Rabbo, ss. 210-214.

alınmaz, bunu aynı zamanda kültürel ve fikrîsel bir tahakküm izler. Nyang ve Abed-Rabbo'ya göre oryantalizm bu çerçevede değerlendirilmelidir. Zira Nyang ve Abed-Rabbo, oryantalizmi Batı'nın Doğu üzerindeki fikrîsel ve kültürel tahakkümünün bir tezahürü olarak görür.¹³⁵⁹

“Oryantalizmin Eklemlendirilmesi” adlı makalesinde yukarıda da değinilen Volney ve Nietzsche'nin iki demecini ele alan Aziz El-Azmeh, öncelikli olarak Volney'in demecini yapı bozumuna uğratmaktadır. Volney, Arapların okuryazarlığı hakkında şöyle bir demeç vermiştir; “Araplar, okuma ve yazma hususunda Avrupalılardanki kadar mükemmel bir düzeye ulaşabilmekteler.”¹³⁶⁰ Azmeh'e göre normal bir bakış açısı ile bakıldığında sıradan bir karşılaştırma gibi görünen bu ifade, aslında Arapları ötekileştiren ve Avrupa kültür ve toplumundan aşağı gören bir yaklaşımı sergilemektedir. Çünkü Azmeh'e göre Volney'in dikkatini çeken “bizahi Arapların yazıdaki ve edebiyattaki hünerleri” değildir. Aksine Araplarda yazma becerisinin eksik olduğunu düşünen bakış açısına sahip bir zihniyetin yapmış olduğu muhakeme eylemi söz konusudur.¹³⁶¹ Başka bir deyişle Avrupalılar için tabii ve doğal kabul edilen yazma becerisi ve edebiyatın, Araplar için doğuştan gelen bir yetenek olmadığı vurgulanmaktadır. Zira Volney, Arapların kültürlerinin perişan olmasına rağmen belli bir çaba ile Avrupalılar kadar okuyup yaza bildiklerini ima eder. Burada söz konusu olan ve kıyaslanan üstün kabul edilen Avrupa kültürü ile geri kalmış kabul edilen Arap kültürüdür. Azmeh'e göre Volney, Arapların, Avrupalılar kadar okuyup yazabildiğini belirtirken aslında kültürel yönden geri kabul ettiği Arap toplumunun bu başarısının kendinde yarattığı şaşkınlığı ifade eder.¹³⁶² Başka bir deyişle, demeç yapı bozumuna uğratıldığında Volney'in övgü gibi görünen demeci aslında Arap kültürüne karşı bir aşağılamayı beraberinde getirir. Çünkü Volney'i, Yunanlıların, Bulgarların veya başka bir Avrupa halkının okuryazarlık becerisi şaşırtmamaktadır. Fakat Volney, söz konusu Araplar olduğunda hem şaşırmakta hem de mukayese etme ihtiyacı duymaktadır. Zira söz konusu olan periferide de olsa Avrupa halkları değil durağan, geri ve beceriksiz kabul edilen Doğu'lu Arap halklarıdır. Azmeh'e göre Volney'in Arapların okuryazarlığını Avrupa ile kıyaslaması da aslında onun bilincindeki Avrupa ile Araplar arasındaki kültürel

¹³⁵⁹ Nyang ve Abed-Rabbo, ss. 220-222.

¹³⁶⁰ Aziz el-Azmeh, “Oryantalizmin Eklemlenmesi”, **Oryantalistler ve İslamiyatçılar: Oryantalist İdeolojinin Eleştirisi**, çev. Bedirhan Muhîbed. Asaf Huseyin, Robert Olson ve Cemil Kureşi, İnsan Yayınları, İstanbul, 1998, s.229.

¹³⁶¹ Azmeh, s. 230.

¹³⁶² Azmeh, s. 231.

hierarchyi yansıtır.¹³⁶³ Bilakis Volney'in demecinde kullandığı "kadar" kelimesi yapı bozumuna uğratıldığında üstün olan Avrupa kültürü ile geri kabul edilen Arap kültürü arasındaki gelişmişlik farkını vurgular. Çünkü yukarıda da belirtildiği gibi Volney'i şaşırtan geri kalmış Arap toplumlarının, üstün Avrupa toplumları gibi okuyup yazabilmeleridir. Azmeh'e göre de burada Avrupa'yı yücelten ama Avrupa'nın zıttı olarak görülen Arapları aşağılayan bir mukayese söz konusudur.¹³⁶⁴ Azmeh, Volney'den sonra Nietzsche'nin özelde semitik halklar genelde Doğu'lular için söylediği aşağıda sunulan demeci yapı bozumuna uğratır.

Semitik cenneten düşüş efsanesinde, öncelikle, bir dizi dış etkilere kötülüğün (günahın) kaynağı olarak kabul edilmektedir. Ari ırkının günah anlayışını bundan farklı kılan şey, kendine has Prometeci bir fazilet olarak aktif bir günah anlayışının harkülade görüntüsüdür.¹³⁶⁵

Azmeh'e göre Nietzsche bu demecinde Doğulu Samilerle Batılı kabul ettiği Ariler arasında olduğunu düşündüğü mutlak zıtlığı vurgulamaktadır. Nietzsche'ye göre Hristiyanlık, Yahudilik ve İslam'ın dahil olduğu Doğu'lu Sami kültürü, Batılı kabul ettiği Helen kültürüne göre aşağı konumdadır. Nietzsche bu demecinde Doğu'lu Samilere "merak, yalanla aldatma, baştan çıkarma, şehvet" gibi kavramları mal ederken, Batılı Arileri azimli, erdemli ve tertemiz bir ırk olarak tasvir eder. Nietzsche'ye göre Samiler, Yunanlıların yani Ari ırklarının sahip olduğu mutlak olumluluğun tam bir zıttını oluşturmaktadır. Bu bağlamda Samiler ve onlara ait kültür aynı zamanda genel bir olumsuzlamayı beraberinde getirmektedir. Nietzsche'ye göre Samilere ait bu olumsuzluk modern Avrupa'nın kapitalist ve burjuva merkezli toplumunun içine işlemiştir. Azmeh, Nietzsche'nin yukarıdaki demecinde Samilerin zıtlığını kullanarak aslında Helenleri olumlulayan fakat Samileri ve Doğu'luları mutlak bir şekilde olumsuzlayan bir bakış açısı sergilediğini öne sürer. Azmeh'e göre Nietzsche bunu Helenlerin üstünlüğünü vurgulayan Prometeci günah efsanesi ile yapmıştır.¹³⁶⁶ Bu kavramın biraz daha açılmasının yerinde olacaktır. Öncelikli olarak daha önceki bölümlerde Nietzsche'nin İslam hakkındaki olumlu görüşleri üzerinde durulduğu için onun Sami ırkı hakkındaki bu görüşleri biraz çelişkili gelebilir. Fakat yukarıdaki bölümlerde de belirtildiği gibi Nietzsche İslam'ı bir din sistemi olarak takdir etmemiştir. Aksine o sadeliğine ve basitliğine hayran kaldığı bir yaşam biçimi olan İslam'ı takdir etmiştir. Başka bir deyişle Nietzsche'nin İslam'da çekici bulduğu

¹³⁶³ Azmeh, s. 231.

¹³⁶⁴ Azmeh, "Oryantalizmin Eklemlenmesi", ss. 229-231.

¹³⁶⁵ Azmeh, "Oryantalizmin Eklemlenmesi", s. 229.

¹³⁶⁶ Azmeh, "Oryantalizmin Eklemlenmesi", s. 232.

onun teolojik esasları değildir, zira Nietzsche İbrahimi din kavramına topyekün olarak karşı çıkan bir düşündürdür. İslam, ona, hızla sanayileşen ve karmaşık toplumsal yapılara dayanmaya başlayan yaşadığı dönemin Avrupası'nın aksine sade ve basit bir yaşam sunduğundan dolayı çekici gelmiştir. Nietzsche'nin bir din olarak İslam hakkındaki görüşlerine bir sonraki bölümde değinileceği için burada fazla ayrıntıya girilmeyecektir. Bu hususu aydınlattıktan sonra tekrar Azmeh'in makalesindeki Nietzsche'nin demecinin yapı bozumu işlemine dönecektir. Nietzsche, her iki kültürdeki, Sami ve Ari kabul ettiği Helen kültüründeki, düşüş efsaneleri üzerinden yaptığı kıyaslamada yukarıda da değinildiği gibi Sami ırkının düşüş nedeninin kandırma, hile, şehvet gibi kadınsı kabul ettiği özelliklere bağlarken, Ari ırkının düşüş nedenini sadakat, erdem ve yaratıcılığa bağlar. Nietzsche'ye göre Samilerin düşüşü Havva'nın Adem'i kandırmasına dayanırken, Arilerin düşüşü Promete'nin Tanrıların haksız kibirine başkaldıran erdemli bir zihniyetin ateşi insanlığa sunmasına dayanır. Azmeh'e göre Nietzsche bu iki farklı düşüş efsanesini aynı zamanda Sami ve Ari ırklarının genel özelliklerine, dolayısıyla da Doğu ile Batı'nın kültürel niteliklerine eklemlendirmiştir. Bu eklemlendirme de ise Ari ile temsil edilen Helen kültürünün, Sami olarak kabul edilen Doğu kültürüne üstünlüğü vurgulanmış, yöntem olarak da Samilerin yani Doğu'nun mutlak bir şekilde olumsuzlandığı, bu yanında Ari ırkının yani Batı'nın mutlak bir şekilde olumlulandığı bir çerçeve izlenmiştir.¹³⁶⁷ Azmeh' e göre bu çerçevenin düşüş efsanesine kadar dayandırılması Ari ırkının olumluluğunun ve Sami ırkının olumsuzluğunun sonradan kazanılan bir toplumsal özellikten ziyade tarihin başlangıcına dayandırılan, doğuştan gelen doğal bir niteliğin sonucu olarak görülmesi açısından önemlidir.¹³⁶⁸ Fakat burada belirtilmesi gereken bir husus vardır. Nietzsche'nin Doğu'su ve Batı'sı coğrafi veya dini ayrıma dayanmaz. Nietzsche daha çok Sami/Ari ırkı ayrımı üzerinden fikirlerini yürütür. Nietzsche'ye göre çoğu düşünürce Batı ile özdeşleştirilen Hristiyanlık ve Yahudilik de Samilere yani Doğu'ya aittir. Onun üstün kabul ettiği Hristiyan Avrupa medeniyeti değildir, bilakis Antik Helen medeniyetidir. Ona göre Avrupa'nın bütün yaratıcılığı ona Helen medeniyetinden miras kalmıştır. Nietzsche'ye göre Hristiyanlık ise sadece bu mirası geciktirmekle kalmamış, aynı zamanda onun özgün yapısını da bozmuştur. Azmeh'e göre gerek Volney gerekse Nietzsche'nin demeçleri Doğu ile Batı arasındaki zıtlığın mukayesesi dahilinde kavranabilir. Azmeh, her iki düşünün fikirlerinin Doğu ile Batı

¹³⁶⁷ Azmeh, s. 231.

¹³⁶⁸ Azmeh, s. 231.

arasındaki zıtlığın varlığı ve Batı'nın normatif olarak üstünlüğünün vurgulanması açısından uzlaştığını belirtir. Azmeh'e göre bu vurgulama Batı'nın sürekli olumlulandığı, Doğu'nun da Batı'ya ait olgularla kıyaslanarak sürekli olumsuzlandığı bir mantık çerçevesinde yapılmaktadır.¹³⁶⁹ Azmeh'e göre Nietzsche ve Volney'in ifadelerinin ortak buluşma noktası olarak "ilerleme" sözcüğü ile eklemlendirilen Batı ile "durağan" sözcüğü ile eklemlendirilen Doğu'nun zıtlığıdır. Başka bir deyişle burada Doğu, "olumlulanan" Batı'nın aynadaki "olumsuzlanmış" yansıması olarak nitelendirilir.¹³⁷⁰

Azmeh, Nietzsche ve Volney'in bu demeçlerini, Batılı kavramların sözcüklere yüklediği Doğu'ya yönelik anlamın işlevsel ve fonksiyonel bir gerçeklik haline getirildiği "olmazsa olmaz bir oryantalizm" örneği olarak tanımlar.¹³⁷¹ Azmeh'e göre Volney ve Nietzsche'nin demeçlerinde ifade ettikleri görüşleri geniş oryantalist literatürün bir örneğidir. Bu oryantalist literatür Doğu ve İslam hakkında sarf edilen her sözcüğü, bilgiyi ve görseli otomatik olarak Batı ile kıyaslayarak olumsuzlamaya dayalı normatif bir değerlendirme zeminine çekmektedir.¹³⁷² Azmeh'e göre bu normatif değerlendirme Batı'ya ait kavramlaştırılan tabir ve özelliklerin, Doğu'yu ve İslam'ı tasvir ederken "doğrudan ters çevirilmesi" ile yapılmaktadır. Bu bağlamda Doğu, Batı'nın kendisine olumlu anlam yüklediği olguların zıtlık çerçevesinde ters çevirilmesi ile mütemadiyen olumsuzlanan bir nesne haline gelir. Bu söylemin sonucu ise Doğu'nun Batı'dan bütünüyle farklı bir olumsuzlanmış alan haline getirilmesidir.¹³⁷³ Bu kapsamda Doğu ve İslam, Batı'ya kıyasla olumsuz ve bambaşka bir dünya olarak inşa edilir. Başka bir deyişle olumsuzlaştırma vasıtasıyla mutlak bir şekilde ötekileştirilir. Azmeh, oryantalizmin bu Doğu'nun sürekli olumsuzlanmasına dayalı söylem üretimini "ters türev alma operasyonu" olarak tanımlar. Azmeh'e göre bu operasyon aşağıda belirtildiği şekilde icra edilir. Öncelikle Doğu'ya ait kültürel bir olgu pozitivist anlamda gözlemlenebilir bir konu veya sorun olarak ele alınır. Bu bağlamda de bahse konu kültürel olgu bir söylem haline getirilir. Onun söylem haline getirilmesi aynı zamanda onun Batı'lı normlar ile değerlendirilmesi ve eleştirilmesi için bilimsellik adı altında gerekli meşruiyeti de sağlar. Daha sonra da söz konusu olgu karşı söylem aracılığıyla Batı normlarının tam zıttı olarak olumsuzlanır. Bu olumsuzlanmanın desteklenmesi için ise sadece Batı'lı anlayışa dayalı veya Batı'lı anlayışın ürünü somut veriler üretilir. Azmeh, bu

¹³⁶⁹ Azmeh, "Oryantalizmin Eklemlenmesi", ss. 232-233.

¹³⁷⁰ Azmeh, "Oryantalizmin Eklemlenmesi", ss. 233-234.

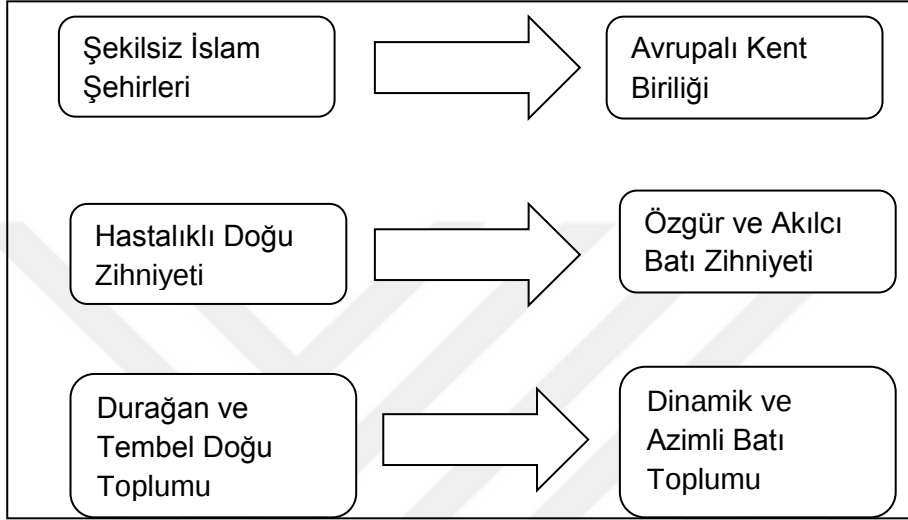
¹³⁷¹ Azmeh, "Oryantalizmin Eklemlenmesi", s. 234.

¹³⁷² Azmeh, "Oryantalizmin Eklemlenmesi", s. 234.

¹³⁷³ Azmeh, "Oryantalizmin Eklemlenmesi", ss. 234-235.

olumsuzlanmaya dayalı söylemin bir kez üretildikten sonra kendi kendini tekrarlayarak benzer söylemlerinde üretimine temel attığını öne sürer. Zira Azmeh'e göre bu kendi kendini besleyen bu söylem üretimi de oryantalizme dinamizm katar.¹³⁷⁴ Azmeh, ters türev alma operasyonuna örnek olarak aşağıdaki birbirinin zıttı olarak söylemleştirilmiş kavramları verir.

Şekil 4:Azmeh'in Ters Türev Alma Örnekleri



(Aziz el-Azmeh, "Oryantalizmin Eklemlenmesi", **Oryantalistler ve İslamiyatçılar: Oryantalist İdeolojinin Eleştirisi**, çev: Bedirhan Muhibed: Asaf Huseyin, Robert Olson ve Cemil Kureşi, İnsan Yayınları, İstanbul, 1998, s.237.)

Azmeh, oryantalistlerin önce İslam hakkında Batılı anlayış ve normlara göre olumsuzlamaya dayalı söylemler bütünüyle hayali ve kurgulanmış bir İslam yarattıklarını, daha sonra İslam hakkında gözlemledikleri her veriyi taraflı bir şekilde bu kurguladıkları İslam'ı desteklemek için kullandıklarını belirtir.¹³⁷⁵ Bu ters türev alma operasyonunda oryantalistler için Doğu'da gerçekten siyasi sistemlerin tamamen despotizme, irrasyonelliğe, keyfiliğe dayanıp dayanmaması veya Doğu toplumlarının gerçekte geri kalmış olup olmamaları önemli değildir. Zira Oryantalistler için önemli olan inşa ettikleri Doğu'nun böyle olumsuz anlaşılmasıdır.¹³⁷⁶ Başka bir deyişle sorun şudur, oryantalistlerin İslam toplumlarındaki her olgunun nedeni olarak tanımladıkları ontolojik İslam aslında yine oryantalistleri kendi kurguladıkları İslam'dır. Oryantalistlerin bir ontolojik kavram olarak bütün çalışmalarını dayandırdıkları bu İslam anlayışı, nesnel bir İslam

¹³⁷⁴ Azmeh, "Oryantalizmin Eklemlenmesi", ss. 236-238.

¹³⁷⁵ Azmeh, "Oryantalizmin Eklemlenmesi", s. 237.

¹³⁷⁶ Aziz el-Azmeh, **İslamlar ve Moderniteler**, çev. Elçin Gen, İletişim Yayınları, İstanbul, 2003, ss. 131-135.

tasavvurundan ziyade yine oryantalistlerce ters türev alma operasyonları ile üretilen geçmiş söylemlerden derlenen, öznel anlayış ve çıkarlar doğrultusunda biçimlendirilen, kendi zihinlerindeki imaja uyan hayali bir İslam'dır. Bu bağlamda oryantalistlerin nesnellik şemsiyesi altında yaptıkları İslamiyat çalışmaları da bilimsellikten uzaktır. Çünkü ontolojik olarak öznel ve taraflı imgelerle inşa edilen hayali bir olgunun epistemolojik olarak nesnel bir şekilde değerlendirilmesi imkansızdır. Zira söz konusu olgunun kendisi zaten subjektiftir, onu analiz etmeye çalışanlar tarafından inşa edilmiştir. Bu durumda oryantalistelerin yaptığı önermeler ve çalışmalar bilimsel literatür kullanılsa da koca bir totolojiden ibarettir. Mutlak olarak Batı'nın olumlulandığı ve Doğu'nun olumsuzlandığı bir otomatikleşmiş söylemler bütününe dayalı oryantalist paradigma sürekli Doğu'nun ve İslam'ın gerçekliğine bakılmaksızın olumsuzlandığı bir söylem üretim mekanizmasına takılı kalmıştır. Bu durumda da nesnel bir bilgi üretmesini beklemek mümkün değildir. Burada diğer önemli bir husus da oryantalistlerce veri olarak seçilen olguların da üretilen söylemi destekler nitelikte olmasıdır. Azmeh'e göre oryantalistler Doğu ve İslam hakkında elde ettikleri verileri önce kategorize etmekte, sonra sıkı bir ayrıştırmaya tabi tutarak, hangilerinin kurguladıkları İslam ile nedensel bağı olduğuna karar vermektedir. Azmeh, bu veri işleme yönteminin sadece Doğuların ve Müslümanların duygularını inciltmekle kalmadığını aynı zamanda Doğu'nun uydurma bir Doğu haline gelmesine de yol açtığını belirtir. Said gibi Azmeh'de oryantalizmin seçici verileri kurguladığı İslam'a nedensel olarak bağlamaya dayanan veri işleme yöntemini onun "büyük totolojisi" olarak tanımlar.¹³⁷⁷ Bu bağlamda Azmeh, oryantalizmin bir bilgi türü değil, Batı'nın kendi çıkarları ve anlayışı doğrultusunda İslam'a ait olguları kavrama ve algılama biçimi olduğunu ileri sürer. Azmeh, Said ile de aynı görüşü paylaşarak, bu kavrama ve algılama biçiminin Batı tarafından Doğu üzerinde hakimiyet kurma amacını da taşıdığını belirtir.¹³⁷⁸ Azmeh'e göre oryantalistler sadece kendi ürettikleri "büyük oryantalist totoloji"yi destekleyecek verileri işlemekte ve niceliksel olarak arttırmaktadır. Bu bağlamda de elde edilen her veri, geri planda kurgulanan bir olguyu yani oryantalistlerce kurgulanan hayali İslam'ı, bir ters türevle destekler nitelik alır.¹³⁷⁹ Azmeh, bu veri değerlendirme işleminin dayandığı kurgusal İslam'ın da oryantalistlerce durağan ve değişime kapalı bir nesne olarak tanımlandığını belirtir. Azmeh, bu anlayışı oryantalist C.Adams'ın "Homo İslamicus" kavramı üzerinden örneklendirir. Adams'a

¹³⁷⁷ Azmeh, "Oryantalizmin Eklemlenmesi", s. 238.

¹³⁷⁸ Azmeh, "Oryantalizmin Eklemlenmesi", s. 239.

¹³⁷⁹ Azmeh, "Oryantalizmin Eklemlenmesi", ss. 240-241.

göre İslam kendi kendine yeterli, kendine has bir doğası olan, her farklı durum karşısında yine kendine has cevapları bulunan, değişmez bir toplumsal gerçekliktir. Fakat Adams bu gerçekliğin tarih üstü ve rastlantısal şartların oluşturduğu bir yapısı olduğunu ileri sürer. Ona göre tarihsel süreçler ne şekilde cereyan ederse etsin, İslam'da yaşanan tüm değişiklikler sadece Müslümanların kendi kendilerine verdikleri cevaplardır. Adams, Bu bağlamda “Homo İslamicus” olarak tanımladığı Müslümanları tarihten kopuk, değişmez ve tarih üstü bir öze yönlendirilen yaratıklar olarak tanımlamaktadır. Başka bir deyişle, “homo İslamicus” kavramı ile bütün Müslümanlar tek tip bir ırklaştırmaya tabi tutularak, belli olumsuz karakter özellikleri içerisine hapsedilmektedir.¹³⁸⁰ Azmeh bir bilim adamının bu kadar indirgemeci ve önyargılı olmasına hayret eder.¹³⁸¹ Fakat Azmeh'e göre İslam'ın bu değişmez özü kavramı oryantalistin varlığını sürdürmesi için yegane gerekliliktir. Kaldı ki bu öz bir de nesnel çalışmalardan ziyade öznel oryantalist kavramlarla oluşturulmuşsa bu gereklilik daha da artmaktadır.¹³⁸² İslam'ın her şeyi açıklayan ve her şeyin indirgendiği oryantalist anlamda bir özü olmadığını öne süren Albert Hourani'ye göre de bütüncül yekpare bir İslam toplumu da yoktur. Zira Hourani'ye göre bir kültürün bütün özelliklerini açıklayan bir “öz” kavramı da mantıksızdır. Hourani, İslam kavramı aracılığıyla bir toplum veya kültürde varolan bir şeyi açıklarken, onun eklemelenmiş diğer izah ilkeleriyle birlikte kullanılması gerektiğini belirtir. Çünkü söz konusu olan tek bir İslam toplumundan ziyade İslam ile biçimlenmiş veya İslam'ı ekonomik, siyasi ve kültürel olarak içselleştirmiş toplumlardır. Hourani, İslam toplumlarında her ne kadar İslam'ın etkisi her alanda görülse de çevresel, toplumsal ve diğer gerçeklik alanlarında İslam'ın tek açıklayıcı ilke olarak kabul edilmesinin yanlış olduğunu belirtir.¹³⁸³ Azmeh'de Hourani'ye katılarak, onun oryantalistlerce İslami “öz” kavramının nasıl yanlış anlaşıldığı hakkındaki fikrine tevhid inancı örneğini verir. Azmeh'e göre oryantalistler, İslam'da olan tevhid inancını, yukarıdaki bölümlerde de defalarca değinildiği gibi, İslam toplumlarının siyasi sisteminin nedeni olarak görmektedirler.¹³⁸⁴ İslam'a ait her şeyi belli bir “öz”le açıklama yanılgıları sonucunda oryantalistler, Azmeh'e göre aslında sadece soyut bir Tanrı'ya inanmayı ve ona teslim olmayı ifade eden bu tevhid inancını, yanlış bir şekilde İslam toplumlarında iktidar ve toplum ilişkilerini açıklamak için kullanmışlardır.¹³⁸⁵ Azmeh, oryantalistlerin

¹³⁸⁰ Kumar, ss. 51-52.

¹³⁸¹ Azmeh, “Oryantalizmin Eklemlenmesi”, ss. 243-244.

¹³⁸² Azmeh, “Oryantalizmin Eklemlenmesi”, s. 244.

¹³⁸³ Albert Hourani, **Europe and Middle East**, I.B.Tauris, Londra, 2003, ss. 14-15.

¹³⁸⁴ Azmeh, “İslamlar ve Moderniteler”, ss. 144-152.

¹³⁸⁵ Azmeh, “İslamlar ve Moderniteler”, ss. 155-157.

İslam'ın inananlarına otoriteye mutlak ittiatı ve teslimiyeti emreden inanç sisteminin, İslam toplumlarının başlarındaki iktidarın keyfi yönetimlerine sessiz kalmalarına ve kaderci bir yapıya bürünmelerine neden olduğunu savunduklarını belirtir.¹³⁸⁶ Başka bir deyişle Azmeh'e göre oryantalistler tamamen soyut ve ilahi bir Tanrı ile ilişkili ittiat ve teslimiyet kavramını, somut bir tarihsel sürecin ürünü olan siyasi sistemleri açıklamak amacıyla kullanmışlar, bu iddialarını desteklemek için de İslam tarihi içinde özellikle Şii gelenekte yaygın dünyaevi otoriteye başkaldırma eylemlerini çoğunlukla görmezden gelmişlerdir.¹³⁸⁷

Bu bölümde çalışma sürecinde hem bağımsız değişken kabul edilen Avrupa'nın kolektif kimlik ve anlayışındaki değişim hem de bahse konu bağımsız değişkenin bir bağımlı değişkeni kabul edilen Avrupa'nın İslam algısındaki değişimi 16'ıncı Yüzyıldan 20'inci Yüzyılın ortasına kadar geçen süre içerisinde incelenmiştir. Bu inceleme sürecinde elde edilen sonuçlar aşağıda kısaca özetlenecektir.

16'ıncı Yüzyılı Avrupa için bir dönüm noktası olarak ortaya çıkmaktadır. Bu Yüzyıl içerisinde yaşanan Reform Hareketi, Rönesans ve merkantalist ekonomik sisteme geçiş Avrupa'nın Ortaçağ'daki kolektif kimlik ve anlamlandırma sisteminin değişimine yol açmıştır. Reform Hareketi sonucunda Avrupa'nın Ortaçağ Hristiyan kimliğine yani "corpus Christianum" a dayanan kolektif kimlik anlayışı değişmeye başlamıştır. Bu değişim süreci 1618-1648 yılları arasında cereyan eden Otuz Yıl Savaşları sonucunda doruk noktasına ulaşmıştır. Bu değişim sürecinin sonucunda dini temelli veya dini determinizme dayalı bir ortak kimlik anlayışından, ulusal kimliğe dayalı bir kimlik anlayışına geçişin başladığı görülmektedir. Aynı dönem de yaşanan Rönesans hareketi ise Avrupa'nın yönünü Antik Çağ'a dönmesine ve Ortaçağ'da filizlenen hümanizmin doruk noktasına çıkmasına yol açmıştır. Rönesans'ın bir devamı olarak görülebilecek Aydınlanma Çağı ise Avrupa toplumunda akılcılığın, özgür düşüncenin, bireysel hak ve özgürlüklerin, demokratik ve katılımcı yönetim sistemlerinin, pozitif bilimin ve soyut bir dünya görüşünden somut bir dünya görüşüne geçişin sağlanmasına yol açmıştır. Merkantalist ekonominin yaygınlaşması önce ulusal ekonomilerin güçlenmesine daha sonra da emperyalist politikaların yayılmasına, akabinde de kapitalist bir dünya ekonomisinin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Kısacası 16'ıncı Yüzyıldan itibaren dini determinizme dayalı bir Avrupa kolektif kimlik anlayışının ve kapalı yerelleşmiş bir Avrupa ekonomik sisteminin, ulusal aidiyete dayalı bir kolektif kimlik anlayışına ve kapitalist bir Avrupa

¹³⁸⁶ Azmeh, "İslamlar ve Moderniteler", ss. 166-168.

¹³⁸⁷ Azmeh, "Oryantalizmin Eklemlenmesi", s. 249.

ekonomisine evrilmeye başladığı görülmektedir. Bu değişim Avrupa'nın İslam hakkındaki kollektif anlayışını da değiştirmiştir. Bu değişimin ürünü olarak da oryantalizm (şarkiyatçılık) karşımıza çıkmaktadır. Zira bu oryantalizm ve ona bağlı olarak gelişen literatür günümüzdeki İslamofobik söyleminde sözde ilmi temelini oluşturacaktır.¹³⁸⁸ Bu değişimin çalışma sonucunda ortaya çıkarılan ana hatları aşağıda belirtilmiştir.

Bu dönemde Ortaçağ'da genellikle "Arap" kimliği üzerine yoğunlaşan "öteki" algısının tehdit değişimi nedeniyle "Türk" kimliğine yöneldiği görülmektedir. Başka bir deyişle, Ortaçağ'da Araplarla özdeşleştirilen İslam kimliği, bu dönemde Türklerle özdeşleştirilmeye başlanmıştır. Bu bağlamda de önceleri Araplar için kullanılan "serazen", "inançsız", "kafir", "Deccal'ın milleti" gibi kavramlar içeriksel bir değişime uğramadan Türkler için kullanılmaya başlanmıştır. Bu dönemde ayrıca Ortaçağ'da daha çok dini kavramlarla ötekileştirilen İslam'ın bilimsel, pozitivist ve akılcı kavramlarla ötekileştirilmeye başlandığı görülmektedir. Bu yöntem değişikliği 19'uncu Yüzyılda oryantalizminin bir bilim kisvesi altına değerlendirilmesi ile Avrupa'nın İslam'ı tanımlamasında başat rol oynamıştır. 18'inci Yüzyılda Avrupa'da Şarkiyat ve İslamiyat çalışmalarının artması ile Avrupa'nın emperyalist genişlemesini genelde Doğu özelde İslam topraklarına yayması arasında pozitif bir eşzamanlı korelasyonun olduğu görülmektedir. Foucaultcu bir tarzda Avrupa'nın İslamiyat çalışmaları vasıtasıyla elde ettiği bilgiyi, isitila ettiği İslam topraklarındaki Müslüman halkı, Avrupa'nın çıkar ve arzuları nispetinde daha iyi ve verimli kontrol etmek amacıyla kullandığı görülmektedir. Bu dönemde İngiliz ve Fransız Şarkiyatçılığının, bahse konu devletlerin emperyalist çalışmalarına meşruiyet sağladığı da görülmektedir. Şarkiyatçıların diğer bir başvurdıkları yöntem de Avrupa'nın kendi iç sorunlarını dışsallaştırarak İslam ve Doğu üzerinden tartışmalarıdır. Bu bağlamda İslam, Avrupa'nın olumsuz yönlerinin gösterildiği bir ayna haline getirilmiştir. Şarkiyatçıların Avrupa'nın amaç ve arzularına göre bir Doğu inşa ederken, tamamen Avrupa'ya özgü kavram ve tanımlamalar kullandıkları, Doğu halklarının duygu ve düşüncelerine hiç önem vermekdikleri görülmektedir. Başka bir deyişle, Doğu dilsizleştirilmiş ve kendi kendini bile ifade etmekten aciz bir nesne haline getirilmiştir. Şarkiyatçıların kullandıkları epistemeoloji dikkate alındığında Avrupa'ya ait kavram ve kurumlar aracılığıyla Avrupa'yı sürekli olumluyan ama İslam'ı onun bir zıttı olarak sürekli olumsuzlayan ters türev adı verilecek bir yöntem kullandıkları göze çarpmaktadır. Bu bağlamda genelde Doğu, özelde İslam, rasyonel, dinamik,

¹³⁸⁸ Aydın, s. 70.

demokratik ve iradeli bir Avrupa'nın zıttı olan irrasyonel, durağan, despotizm ve tembellikle özdeşleştirmiştir. Başka bir deyişle Şarkiyatçılar İslam'ın nesnel bir incelemesinden ziyade kendi kurguladıkları hayali bir İslam kavramını destekleyen bir veri analizine yönelmişlerdir. Bu bağlamda Şarkiyatçılığın bir bilgi türü değil, Avrupa'nın kendi çıkarları ve anlayışı doğrultusunda İslam'a ait olguları kavrama ve algılama biçimi olduğu sonucuna varılmıştır. Ayrıca Ortaçağ'da sadece dini olarak bir öteki olan İslam'ın, Avrupa rasyonelitesinin ve pozitivizmin artması ile aynı zamanda belli statik özelliklere sahip kültürel ve ırksal bir öteki haline geldiği görülmektedir. Fakat bu öteki artık güçlü bir rakip değil, Avrupa tarafından medenileştirilmesi gereken durağan, geri kalmış, irrasyonel ve tepkisiz bir ötekidir.

2.3. 1970'Lİ YILLARDA GÜNÜMÜZE AVRUPA'DAKİ İSLAM ALGISI VE İSLAM'IN ÖTEKİLEŞTİRİLME SÜRECİ

Bu bölümde Avrupa'da 1970'li yıllardan günümüze kadar geçen süre içerisinde İslam algısı ve İslam'ın ötekileştirme süreci analiz edilmeye çalışılacaktır. Bu dönemin daha iyi anlaşılabilmesi için de bahse konu analiz çalışması üç ayrı alt bölüm içerisinde icra edilecektir. Birinci alt bölümde 20'inci Yüzyılın ikinci yarısından itibaren Avrupa'da değişen sosyo-ekonomik yapının İslam algısı üzerindeki etkisinin meydana çıkarılması amacıyla anılan dönemde, özellikle de 1970'li yıllardan sonra küresel çapta yaşanan ekonomik ve sosyal değişimlere değinilecek, akabinde de bu değişimlerin özellikle Avrupa'daki Müslüman göçmenler üzerinde yarattığı algı değişikliği ele alınacaktır. İkinci alt bölümde ise 20'inci Yüzyılın ikinci yarısından itibaren, küresel faktörler nedeniyle Avrupa'da değişen kültürel ve siyasi şartların Avrupa'nın İslam tasavvuru üzerindeki etkisi üzerinde durulacaktır. Son alt bölümde de 20'inci Yüzyılın ikinci yarısında bir eleştirel teori olarak gelişen post modern düşüncenin temsilcisi olarak kabul edilebilecek bazı düşünürlerin İslam hakkındaki görüş ve değerlendirmelerine yer verilecektir.

2.3.1. 20'inci Yüzyılın İkinci Yarısında Avrupa'da Değişen Sosyo-Ekonomik Yapının İslam Algısı Üzerindeki Etkisi

Belli bir toplumdaki sosyo-ekonomik yapı ile bahse konu toplumun ekonomik büyümesi, istihdam oranı ve sosyal politikaları arasında önemli bir bağlantı vardır. Dolayısıyla bu konuda anlatılacak hususların daha iyi anlaşılabilmesi için öncelikle

ekonomik büyüme, refah devleti uygulaması ve söz konusu kavramların özellikle 1970'li yıllardan itibaren küresel ekonomide yaşanan neoliberal eksen kayması sonucunda Avrupa'da nasıl bir değişime maruz kaldıkları hakkında kısa bir bilgi verilmesi gerektiği kanaatindeyim.

Ekonomik büyüme en genel anlamıyla bir ülkede üretimin artması, ekonomide elde edilen kazancın fazlaşması ve ekonominin daha üretken hale gelmesi demektir. Bu kapsamda ekonomik büyümenin yeni iş olanakları sağlaması, gelir düzeylerini arttırması ve işsizlik üzerinde azaltıcı etki yaratması gerekmektedir. Fakat aşağıda değinileceği gibi ekonomik büyüme bunu gerçekleştirmeyebilir. Hatta istihdamsız büyüme diyebileceğimiz bir şekilde işgücü piyasasında rekabetin etkisi ve üretiminin merkezden uzaklaştırılmasının nedeniyle oluşan daralma ile birlikte bir ekonomik büyüme de gerçekleşebilir. Ekonomik büyümenin çok fazla değişkeni olmakla birlikte iki temel değişkenin baz alınması konunun daha iyi incelenmesi için yerinde olacaktır. Bu değişkenler demografik faktör ve üretkenlik faktörüdür. Demografik faktör, belli bir ekonomik birim içerisinde, ülke veya ülke altı birim olabileceği gibi supranasyonel birimler de olabilir, nüfus artışı anlamına gelmektedir. Burada dikkatle belirtilmesi gereken ayrıntı şudur ki bu nüfus artışı çalışan nüfusa yansımalıdır. Başka bir deyişle demografik faktör çalışan nüfusun artması yani işgücü oranının artması anlamına gelmektedir. Bu tanım itibariyle işgücü dışında kalan bütün kişiler demografik faktör dışında tutulmaktadır. Dolayısıyla demografik faktör, daha fazla kişinin işgücü piyasasına katılması ile artacak ve ekonomik büyüme üzerinde arttırıcı bir etki yaratacaktır.¹³⁸⁹ Bu nedenle nüfus artışının azalması veya başka bir deyişle çalışan nüfusun azalması ekonomik büyüme üzerinde olumsuz bir etki bırakabilmektedir. Konunun daha iyi anlaşılabilmesi için nicel verilerin değerlendirilmesi yerinde olacaktır. 1964-2014 yılları arasında geçen elli yıllık bir dönem içerisinde dünya genelinde işgücünde demografik artış oranı iki katına çıkarken, demografik faktöre dayalı yıllık büyüme oranı ortalama yıllık %1.7 ve toplam büyüme oranının yaklaşık %48'i dir.¹³⁹⁰ Yine referans alınan elli yıllık süre içerisinde dünyada gerçekleşen ortalama toplam büyüme yıllık olarak %3.5 iken, bu rakamın %1.7'si demografik büyümeden, geri kalan % 1.8'i de üretkenlik artışından kaynaklanmaktadır.¹³⁹¹ Ayrıca bu hızlı denilebilecek büyüme sayesinde dünya

¹³⁸⁹ **Mckinsey Global Institute**, "Global Growth: Can Productivity Save the Day in an Aging World", Report of January 2015, San Fransisco, ss. 25-32.

¹³⁹⁰ Robert S.Mc.Namara and James G.Blight, "Wilson Ghost: Reducing the Risk of Conflict, Killing and Catastrophe in the 21.Century", **Public Affairs**, Volume.23, No.3, 2014. Ss. 23-34.

¹³⁹¹ **Mckinsey Global Institute**, "Global Growth: Can Productivity Save the Day in an Aging World", Report of January 2015, San Fransisco, s. 5.

ekonomisi son elli yıl içerisinde altı katına çıkmıştır. Örneğin sadece Çin Halk Cumhuriyeti'nin 2014 yılındaki üretimi 1964 yılındaki tüm dünya üretimine eşittir.¹³⁹² Bu artış kişi başına düşen milli gelire de yansımıştır. 1964 yılında dünyada kişi başına düşen ortalama gelir 5000 USD, bu miktar 2012 yılında Gana'daki kişi başına düşen milli gelir oranına yakındır, iken 2012 yılında bu oran ortalama 13.000 USD olarak belirtilmektedir.¹³⁹³ Bu süre içerisinde dünya nüfusu da yaklaşık 7 milyara çıkmıştır. Demografik büyüme ile ekonomik büyüme arasındaki bağlantının daha iyi anlaşılması için Tablo 2'deki verilerin incelenmesi yerinde olacaktır.

Tablo 2: Demografik Büyüme ve Kişi Başına Düşen Milli Gelir Yüzde Olarak Artışları

Yıllar	Demografik Büyüme	Kişi Başına Milli Gelir Artışı
1-1000	0	0
1000-1500	0.1	0.01
1500-1600	0.2	0.3
1600-1700	0.1	0.1
1700-1820	0.5	0.5
1820-1870	0.4	0.5
1870-1900	0.7	1.2
1900-1913	1.1	1.5
1913-1940	0.9	0.9
1940-1950	1.0	0.8
1950-1964	1.8	2.8
1964-1974	2.0	2.8
1974-1984	1.8	2.8
1984-1994	1.7	1.3
1994-2004	1.3	2.5
2004-2010	1.2	2.4

(Jutta Bolt ve Jan Luiten van Zanden, The first update of the Maddison Project: Re-estimating growth before 1820, Maddison Project working paper number 4, University of Groningen, United Nations Population Division; **McKinsey Global Institute Analysis Report**, 2013, s.23.)

Tablo 2'de görüldüğü üzere ekonomik büyüme ile demografik büyüme arasında pozitif bir korelasyon mevcuttur. Her ne kadar üretkenlik artışı da kişi başına düşen milli geliri artırma yönünde çok önemli katkıda bulursa da demografik büyümenin de etkisi kesindir. Tablo 2'de dikkat çeken diğer bir unsur da dünya ekonomisinin 20. yüzyılın ikinci yarısından 21. yüzyılın başına kadar daha önceki

¹³⁹² Erik Brynjolfsson and Andrew McAfee, **The second machine age: Work, progress, and prosperity in a time of brilliant Technologies**, W. W. Norton, 2014, ss. 12-56; Erik Brynjolfsson and Andrew McAfee, "Race against the machine: How the digital revolution is accelerating innovation, driving productivity, and irreversibly transforming employment and the economy", **Digital Frontier Press**, 2012. ss.72-84.

¹³⁹³ **McKinsey Global Institute**, "Global Growth: Can Productivity Save the Day in an Aging World", San Francisco, 2015, s. 14.

dönemlere göre çok daha hızlı bir şekilde büyüdüğüdür. Fakat bu büyüme hızı demografik büyümenin yavaşlamasına bağlı olarak 21. yüzyılda yavaşlama eğilimindedir. Özellikle Batı ülkelerinde ekonomik büyüme oranları negatif oranlara inmiş ve nüfusun yaşlanması sorunu ortaya çıkmıştır. Fakat burada belirtilmesi gereken husus demografik büyümenin azalmasının en önemli nedeni nüfusun yaşlanması olmadığıdır. Yukarıdada belirtildiği gibi demografik faktör salt bir nüfus artışına veya azalmasına değil, çalışan nüfusun üzerinde yaşanan değişikliğe bağlı bir olgudur. Dolayısıyla teknolojik gelişmelerin artmasıyla başta imalat sektörü olmak üzere istihdam yoğun işdallarında insan emeğinin yerini makineleşmenin alması da vasıfsız işgücünü istihdam dışı bıraktığı için ekonomik büyümede demografik faktörün payını azaltabilir. Hatta salt reel nüfus artsa bile demografik faktör azalma eğilimi gösterebilir.¹³⁹⁴ Ekonomik büyümenin diğer bir değişkeni ise üretkenlik artışıdır. Üretkenlik artışı üretim verimliliğinin arttırılarak birim başına düşen üretimin artırılması olarak tanımlanabilir.¹³⁹⁵ Üretkenlik artışı son elli yıl içerisinde toplam ekonomik büyümenin yılda ortalama %1.8 oranında artmasını sağlamış ve toplam ekonomik büyümenin %52'sini oluşturmuştur.¹³⁹⁶ Üretkenliğin artmasında işgücünün tarım sektöründen imalat ve hizmet sektörlerine kayması, teknolojik gelişmeler ve hızlı inovasyonla birlikte dünya piyasasının serbestleşmesinin önemli payı vardır.¹³⁹⁷ Üretkenliğin artması ekonomik büyümenin gerçekleşmesi için hayati bir öneme sahiptir. Bu durum kişi başına ekonomiye verilen payda daha net görülmektedir. 1964 yılından bu yana kişi başına verim, çalışma saatlerinin azaltılmasına rağmen 2.4 kat artmıştır ve ülke ekonomileri geliştikçe kişi başına düşen çalışma saatleri de azalmıştır.¹³⁹⁸ Üretkenlik artışı, yakalama stratejisi (catch up capacity), inovasyon, işgücünün kalitesinin artırılması (insan kaynaklarının daha iyi değerlendirilmesi ve mobilizasyonu) ve kişilerin, malların, hizmetlerin ve sermayenin serbest dolaşımı ile sağlanabilmektedir.¹³⁹⁹ Bu kavramlar arasında yakama stratejisi ve inovasyon kavramlarının açıklanması önem arz etmektedir. Yakalama stratejisi, belli bir üretim alanında faaliyet gösteren işletmenin aynı üretim alanlarında faaliyet gösteren diğer

¹³⁹⁴ Asbjorn Wahl, **Refah Devletin Yükselişi ve Düşüşü**, H2O Yayıncılık, İstanbul, 2015, ss.122.

¹³⁹⁵ **Mckinsey Global Institute**, "Global Growth: Can Productivity Save the Day in an Aging World", Report of January 2015, San Fransisco, 2015, ss. 28

¹³⁹⁶ Alan S. Blinder, "The Unsettling Mystery of Productivity," **The Wall Street Journal**, Vol:25, 2014.ss. 14-30.

¹³⁹⁷ Sanghoon Lee, Deirdre McCann, and Jon C. Messenger, **Working Time Around the World: Trends in Working Hours, Laws and Policies in a Global Comparative Perspective**, Routledge, Londra, 2007, s.56

¹³⁹⁸ **Mckinsey Global Institute**, "Global Growth: Can Productivity Save the Day in an Aging World", San Fransisco, 2015. s. 44.

¹³⁹⁹ John Weiss, "Export growth and industrial policy: Lessons from the East Asian Miracle experience", **Asian Development Bank Institute**, 2005, ss. 14-33.

işletmelere kıyasla daha etkili bir üretim yöntemi kullanması nedeniyle diğer işletmelerce bahse konu üretimi verimli işletmenin üretim yönteminin taklit edilerek üretim seviyelerinin yükseltilmesi durumunu ifade etmektedir. Tam rekabeti ve şeffaflığı sağlayan yasal düzenlemeler yakalama stratejisinin uygulanması için önem arz etmektedir.¹⁴⁰⁰ Avrupa Birliği'nin rekabet politikalarına verdiği önemin de yakalama stratejisini geliştirmek amacını güttüğü söylenebilir. Şeffaflık ise çok sayıda değişkenle doğru orantılı olabilse de hesap verilebilirlik durumu en önemli değişken olarak kabul edilebilir. Hesap verilebilirlik kavramı ise demokratikleşme ve demokrasi düşüncesinin toplumda benimsenmesi ile bağlantılıdır. İnovasyon ise belli bir sektörün üretimin alanında mevcut üretim şeklini kökten değiştirecek veya büyük oranda etkileyecek yeniliklerin bulunması anlamında kullanılabilir.¹⁴⁰¹ Başka bir deyişle inovasyon, yakalama stratejisinin gerçekleşmesi için gerekli olan yeniliğin bulunması demektir. İnovasyon, AR-GE alanına yapılan yatırım oranı ile bağlantılıdır. AB'nin gerek Lizbon Stratejisinde gerekse Avrupa 2020 stratejisinde ekonomik büyümesini arttırmak için AR-GE yatırımlarına öncelik vermesi bu bağlamda değerlendirilebilir.¹⁴⁰² Üretkenlik artışının 21. yüzyılda yavaşlama eğilimi gösteren ekonomik büyümenin esas artırıcı faktörü olması muhtemeldir. Çünkü yukarıda belirtildiği üzere dünya son elli yılda ortalama %3.5 büyümüş ve bu büyümenin %1.8'i üretkenlik artışından, %1.7'si ise demografik artıştan sağlanmıştır. Dolayısıyla demografik faktör ve üretkenlik artışı neredeyse eşit oranda büyümeye katkı sağlamıştır. Dünyanın 21. yüzyılda daha hızlı büyümesi, hiç olmazsa geçen yüzyıldaki büyüme hızını yakalaması için her iki faktörün de artışına ihtiyaç vardır. Dünya özellikle büyümenin lokomotifi olan gelişmiş ülkeler hem hızla yaşlanmakta hem de post endüstriyel ekonomiye geçmeleri nedeniyle yüksek işsizlik oranlarına ulaşmaktadır. Gelişmekte olan ülkeler ise şu an için demografik büyümelerini sürdürseler de orta ve uzun vadede gelişmiş ülkeler ile aynı kaderi paylaşmaları muhtemeldir.¹⁴⁰³ Gelişmekte olan ülkeler arasında en genç nüfusa sahip olanlarından biri olan Hindistan'da bile nüfus 2064 yılından itibaren yaşlanmaya başlayacaktır. Bahse konu yaşlanma sorunu Çin ve Rusya gibi diğer gelişmekte

¹⁴⁰⁰ Dani Rodrik, "Getting interventionsright: How South Korea and Taiwan grew rich," **Economic Policy**, Vol: 10, No:20, April 1995, ss. 22-28.

¹⁴⁰¹ **Mckinsey Global Institue**, "Advances That Will Transform Life, Business, and Global Economy, Disruptive Institues", San Fransisco, 2015, s. 76.

¹⁴⁰² **Mckinsey Global Institue**, "Global Growth: Can Productivity Save the Day in an Aging World", San Fransisco, 2015, s. 49.

¹⁴⁰³ Ronald Lee and Andrew Mason, "What is the demographic dividend?", **Finance and Development**, Vol: 43, No: 3, September 2006, ss. 11-23.

olan ülkelerde çok erken tarihlerde başlamıştır veya başlayacaktır.¹⁴⁰⁴ Bu durumda geçen yüzyıldaki ekonomik büyüme artışının yakalanabilmesi için üretkenlik artışının, demografik artışın sağladığı %1.7'lik artışı da sağlaması gerekmektedir. Başka bir deyişle dünya özellikle gelişmiş ülkeler büyüme oranlarını düşürmek istemiyorsalar bu yüzyılda daha fazla yeni teknolojiler yaratmak, daha vasıflı işgücüne sahip olmak ve daha rekabetçi politikalar geliştirmek zorundadırlar. Fakat bu durumun sosyal politikalar ve refah devleti üzerinde yıkıcı etkileri de olabilmektedir.¹⁴⁰⁵

Ekonomik büyüme kavramının tanımı yapıldıktan ve bahse konu kavramın bağımsız değişkenlerine değinildikten sonra bu kavramın ile bağlantılı olan sermaye gelirlerindeki büyüme ve emek gelirlerindeki büyüme kavramlarına değinilecektir. Öncelikli olarak ekonomik büyümenin incelenmesinde önem arz eden sermaye, gelir ve istihdam kavramları arasındaki ilişkinin aydınlatılması gerekmektedir. Sermaye insanlar tarafından biriktirilen servet biçimlerinin (bina, makine, teçhizat..vb) için kullanılmaktadır ve dolayısıyla insanların biriktirmesine gerek kalmadan sahip oldukları toprak ve doğal kaynaklar bunun dışında tutulmaktadır.¹⁴⁰⁶ Bu tanıma göre toprak ve doğal kaynaklar servetin bir parçası iken sermayenin bir parçası değildir. Başka bir deyişle, toprağın üzerindeki bina gibi gayrimenküller sermayeye dahil edilirken, bahse konu gayrimenkulün bulunduğu toprak dahil değildir. Thomas Piketty ise bu tanımın bazı zorluklar çıkardığını kabul ederek, sermaye ve serveti belli bir zamanda belli bir ülkede yaşayanların ve ülkenin devletinin sahip olduğu, bir piyasada alınıp satılabilen her şeyin toplam piyasa değeri olarak tanımlamıştır.¹⁴⁰⁷ Bu tanıma göre sermaye ve servet aynı şeyi ifade etmekle birlikte, kavramın değeri finansal aktiflerin ve finansal olmayan aktiflerin toplamından, finansal pasiflerin yani borçların çıkarılması ile bulunmaktadır. Bu çalışmada da sermaye kavramı bu tanım üzerinden değerlendirilecektir. Milli sermaye ise yurtiçi sermaye (referans ülkenin sınırları içerisindeki sermaye birikimi) ile net yabancı sermayenin (referans ülkenin vatandaşlarının dünyanın diğer ülkelerindeki sermayesi ile dünyanın diğer ülkeleri vatandaşlarının referans ülke topraklarında sahip oldukları sermaye arasındaki farktır.) toplamına eşittir.¹⁴⁰⁸ Diğer bir unsur ise milli gelir kavramıdır. Milli gelir belli bir ülkede sermaye gelirleri (üretim araçlarından sağlanan kar, kira, faiz vb gelirler)

¹⁴⁰⁴ Andrew Mason, "What's Demographic Dividen ?" **Finance and Development**, Vol: 43, No:3, 2006, ss. 23-56.

¹⁴⁰⁵ Asbjorn Wahl, ss.33-92.

¹⁴⁰⁶ Thomas Piketty, **Yirmibirinci Yüzyılda Kapital**, çev. Hande Koçak, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2014, s.50.

¹⁴⁰⁷ Piketty, s.56.

¹⁴⁰⁸ Piketty, s.53.

ile emek gelirlerin (üretimin yapılabilmesi için işgücüne verilen ücretler toplamı) toplamı olarak ifade edilebilir.¹⁴⁰⁹ Bu durumda önemli bir kavram olan sermaye/milli gelir oranına değinilmek yerinde olacaktır. Sermaye geliri/milli gelir oranı belli bir referans ülkede toplam sermaye gelirin, anılan ülkenin bir yıllık milli gelirine oranını belirtmektedir. Örnek olarak verilmesi gerekirse, belli bir ülkedeki milli sermayenin toplamı (aktiflerle pasifler arasındaki fark) 3 milyon dolarsa ve bahse konu ülkede bir yıllık milli gelir (sermaye gelirleri ve emek gelirleri) toplamı 1 milyon dolarsa, sermaye/gelir oranı 3'tür. Bu oran ekonomik büyüme açısından önemlidir. Çünkü sermaye geliri/milli gelir oranı ile sermayenin milli gelir üzerindeki payı açısından önemlidir. Bu olayın daha iyi açıklanabilmesi için Piketty şu formülü öne sürmüştür.

Şekil 5: Sermayenin Milli Gelirdeki Payı

Sermayenin Milli Gelirdeki Payı (a)	=	sermaye yıllık getiri oranı (r)	*	(milli sermaye/milli gelir)
-------------------------------------	---	---------------------------------	---	-----------------------------

(Thomas Piketty, **Yirmibirinci Yüzyılda Kapital**, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2014, s.152.)

Burada sermaye yıllık getiri oranı (r) belli bir sermayenin bir yılda sahibine sağladığı toplam getiriyi (kar, faiz, kira vb) belirtmektedir. Bu oran ne kadar fazla olursa piyasada sermayenin önemi ve değeri bir o kadar artmaktadır. İşte bu noktada ekonomik büyüme ile istihdam kavramları ve dolayısıyla da sosyal politika kavramları kesişmektedir. Sermaye yıllık getiri oranının (r) artması yatırımcıları daha fazla sermaye biriktirmeye iterken, sermayesi az olan veya olmayan girişimcilerin sermayenin değeri artan taleple birlikte artarken, belli bir sermaye oluşturarak yeni işler yaratmasına engel olabilmekte dolayısıyla istihdam miktarına azaltıcı bir etki yaratmaktadır.¹⁴¹⁰ Bu çelişkinin çözümü gerekli yatırımların yani iş yaratmanın sağlanmasını sermaye yönünden güçlü girişimcilerin daha fazla üretime karar vererek yeni iş imkanları sağlamaları ile olabilir. Fakat bahse konu yatırımcılar üretimi arttırmak ve iş yaratmak yerine üretimden elde ettikleri geliri kendilerine daha fazla getiri sağlayan istihdam yaratmayan finans sektörü gibi yatırımlara kaydırabilir. İşte bu durumun oluşması, milli gelirin artmasına ve ekonomik büyümenin devam etmesine olanak sağlamasına rağmen, istihdam yaratma konusunda aynı başarıyı sağlamaz, başka bir deyişle emek gelirlerindeki azalış, sermaye gelirlerindeki artışla dengelenmiş hatta aşılmış ve istihdamsız bir ekonomik büyüme sağlanmış olur. Dolayısıyla sermaye yoğun bir ekonomik büyüme yaşanması, emek gelirin

¹⁴⁰⁹ Piketty, s.48.

¹⁴¹⁰ Piketty, s.57.

azalmasına ve işsizlik sorunun oluşmasına zemin hazırlar.¹⁴¹¹ Sermaye yoğun bir ekonomik büyüme sonucunda daralan işgücü piyasası, işsiz milyonların enformel sektöre yönelmesine neden olabilir. Bu durumda özellikle gelişmiş ülkelerde vasıfsız işsiz sayısının artması ve sosyal harcamaların yükselmesine neden olabilir. Kısaca özetlemek gerekirse ekonomik büyüme işsizliğin, enformel istihdamın ve yoksulluğun azaltılması ve sosyal politika harcamalarından kesinti yapılması için yeterli değildir. Üretimi arttırmayan, yeni iş olanakları sağlamayan ve finans sektörü üzerinden büyüyen ve sermaye yoğun olarak büyümeye devam eden bir ekonomik büyüme enformel istihdamın, işsizliğin, yoksulluğun ve en önemlisi de sosyal politika harcamalarının en önemli nedenidir.¹⁴¹² Bu konunun daha iyi anlaşılabilmesi için küreselleşme ve post-fordist üretim tarzının yayılmasının ekonomik büyüme ve işgücü üzerindeki etkisine de değinilmesi gerekmektedir. Küreselleşme, ekonomik, sosyal, teknolojik, kültürel, politik ve ekolojik denge açılarından küresel bütünleşmenin, entegrasyon ve dayanışmanın artması anlamına gelse de ekonomik düzende ve piyasa mantığında küreselleşme mal, hizmet, sermaye akışında bütün engellerin kaldırılmasına yol açmaktadır.¹⁴¹³ Başka bir deyişle küreselleşme, gümrük tarifelerinin azaltılması veya tamamen kaldırılması, ülkelerin koruyucu ve devlet müdahaleci yaklaşımları terk etmesi, sermayenin hiçbir engel tanımadan dünyanın bütün bölgelerine akması anlamına da gelmektedir.¹⁴¹⁴ Tanımı itibari ile küreselleşme bütün sektörlerin ve işletmelerin küresel ölçekte rekabete açılması anlamına da gelmektedir.¹⁴¹⁵ Küreselleşmenin etkilerinin de belirtilmesi yerinde olacaktır. Küreselleşme geçmişte yerel ölçekte koruma altına alınan rekabet gücü yetersiz sektörleri ve işletmeleri, rekabet gücü yüksek ve sermaye yönünden güçlü işletmelerle rekabete zorlamıştır.¹⁴¹⁶ Büyük kapasiteli işletmeler küreselleşmenin sayesinde yer değiştiremeyen özellikte niteliği yetersiz işletmeler aleyhine kolayca bir ülkeden diğerine yer değiştirme şansını elde etmişlerdir. Küresel çapta büyük işletmeler piyasaların tam rekabete açılması nedeniyle işgücünün ucuz olduğu ve enformel istihdamın yaygın olduğu özellikle Üçüncü Dünya ülkelerine ve gelişmekte olan ülkelere üretim birimlerini kaydırmışlar ve hem bu ülkelerdeki rekabete

¹⁴¹¹ Zeki Erdut, "Enformel İstihdamın Ekonomik, Sosyal ve Siyasal Etkileri", **Çalışma ve Toplum**, Sayı: 2007/1, ss. 22-38.

¹⁴¹² Joseph E. Stiglitz, **The Price of Inequality**, Penguin Books, Londra, 2013, s. 77.

¹⁴¹³ Stiglitz, s.34; Shalendra D.Sharma, "The Many Faces of Globalization: A Survey of Recent Literature", **New Global Studies**, Volume.2, Issue.2, 2008, ss. 1-16.

¹⁴¹⁴ Douglas A.Irwin, "Trade and Globalization", **Globalization: What's New**, ed.M.Weinstein, Colombia University Press, 2005, ss.20-34; "What is Globalization ?", **Bussiness Dictinoary**, <http://www.businessdictionary.com/definition/globalization.html> (16.11.2015)

¹⁴¹⁵ **World Heath Organization**, "Globalization in Trade, Politics and Heath", [http://www.who.int/trade/glossary/story043/en/\(16.04.2015\)](http://www.who.int/trade/glossary/story043/en/(16.04.2015))

¹⁴¹⁶ Shalendra ss.4-6.

dayanamayan ve üretimlerini işgücünün daha da ucuz olduğu bölgelere kaydıramayan düşük kapasiteli işletmelerin iflasına neden olmuşlar hem de gelişmiş ülkelerde imalat sektörü gibi geniş çaplı istihdam yaratan sektörlerin üretim merkezlerini ucuz işgücü alanına kaydırarak gelişmiş ülkelerde de işsizlik sorunun çıkmasına neden olmuşlardır.¹⁴¹⁷ Başka bir deyişle büyük işletmeler küreselleşme sayesinde gelişmiş ülkelerde işsizliğe neden olmuşlar ve enformel istihdamın yolunu açmışlar, aynı zamanda gelişmekte olan ülkeler de ise düşük nitelikli işgücünün yayılmasına ön ayak olmuşlardır. Dolayısıyla, artan rekabet ve kolay bir şekilde ucuz işgücüne ulaşılması, emek gelirini rekabette bir uyum değişkeni haline getirmiştir. Emeğin bir uyum değişkeni haline getirilmesi, işletmeleri rekabet güçlerini arttırmak için daha fazla enformel istihdama yönelmeye teşvik etmiştir. Dolayısıyla ekonomik büyüme emek gelirlerinin azalmasına ve azalan emek gelirlerinin sermaye gelirlerine akmasına neden olmuştur.¹⁴¹⁸ Bu konun daha iyi anlaşılabilmesi için yine nicel verilere başvurulması yerinde olacaktır. Şekil 6’de AB genelinde on yıllık ekonomik büyümenin ve üretim artışının en önemli değişkenlerinden olan üretkenlik artış oranları verilmektedir.

¹⁴¹⁷ David Dollar, “Globalization, Poverty, and Inequality, ”, **Globalization: What’s New**, ed. M.Weinstein, Colombia University Press, 2005, ss.97-125; Jeffrey D.Sachs, “Globalization and Patterns of Economic Growth”, **Globalization: What’s New**, ed. M.Weinstein, Colombia University Press, New York, 2005, ss. 215-227.

¹⁴¹⁸ Piketty, s. 48.

Şekil 6: AB'de Üretkenlik Artış Oranları



(Euro Area Productivity, Trading, **Economies International Web Org.** <https://tradingeconomics.com/euro-area/productivity> (16.11.2017))

Şekil 6'de görüldüğü üzere ekonomik kriz dönemleri dışında üretkenlikte istikrarlı bir artış söz konusudur, yani işgücü piyasası verimliliğini dolayısıyla işletmelerin üretimden sağladığı kazancı arttırmıştır. Fakat bu kazanç artışın emek piyasasına pek de iyi yönde değişim sağladığı Şekil 7'de belirtilen AB'de aynı zaman zarfı için ücret artışlarının verildiği grafik incelendiğinde söylenmez.

Şekil 7: AB'de Ücretlerde Görülen Artış Oranları

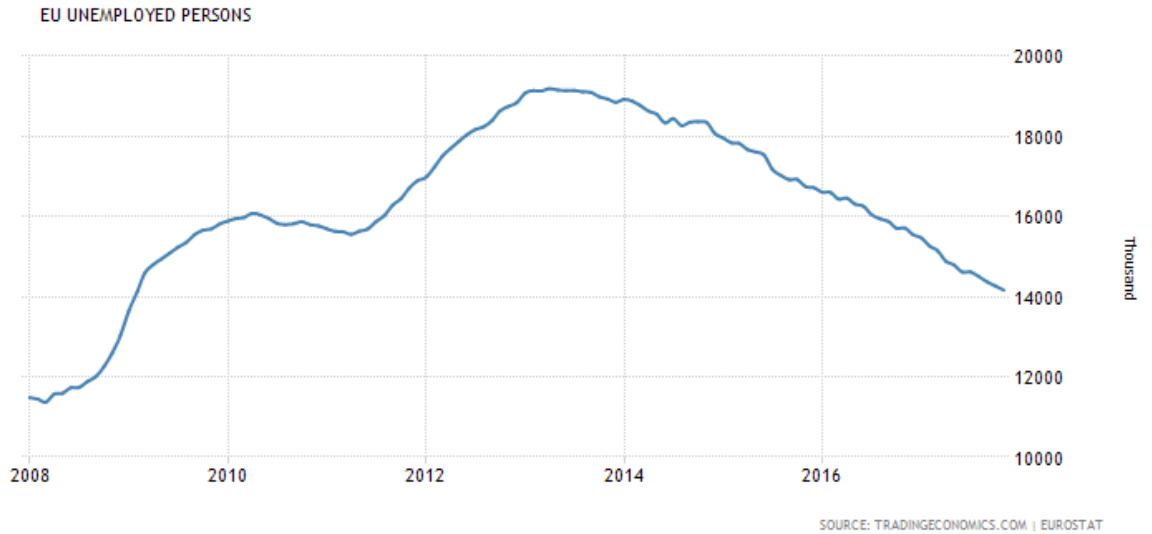


(Euro Area Wage Growth, **Trading Economies International Web Org.** <http://www.tradingeconomics.com/euro-area/wage-growth> (16.11.2017))

Şekil 6 ve Şekil 7, AB için değerlendirildiğinde üretimde bir artış olmasına rağmen bunun emekçi ücretlerini arttırmak bir yana bahse konu ücretleri azaltıcı bir etki sağladığını göstermiştir. Peki işletmelerin artan üretimden sağlanan karları nasıl değerlendirilmiştir? Önemli olan bu sorunun cevabıdır. İki ayrı durum söz konusudur,

ya işletmeler bu karları tekrar üretime yatırarak daha fazla iş yaratmıştır, ya da işletmeler üretimden sağladıkları karları finans sektörüne yatırarak sermaye gelirlerini (faiz,fon vb) arttırmış ve işgücü piyasalarına hiçbir olumlu etki yaratmamışlardır. Belki bir üçüncü seçenek olarak işletmeler AB çapında üretim artışı ile sağladıkları karları yine üretime yatırmışlar ama bölge olarak AB sınırları yerine işgücünün çok daha ucuz olduğu gelişmekte olan ülkeleri seçmişlerdir. İlk seçenek değerlendirilirse yani işletmeler üretim artışından kazandıkları kazancı tekrar AB içerisinde üretime yatırırsa bu durumda AB genelinde yeni işlerin yaratılması ve işsizliğin nispeten azalmış olması gerekmektedir. Şekil 8'da AB genelinde işsizlik oranlarını belirtmektedir. Bahse konu tabloda işsizliğin azalması bir yana üretkenlik artıkça yani işletmelerin üretimden elde ettikleri kazanç artıkça işsizliğinde aynı oranda azalmadığı, hatta bazı dönemlerde arttığı gözlemlenmektedir. Bu durum bir çelişkiyi ortaya çıkarmaktadır. Üretkenlik artışı ve büyüme iş yaratmamaktadır. Kısacası ekonomik bir dengesizlikten bahsedilebilir.

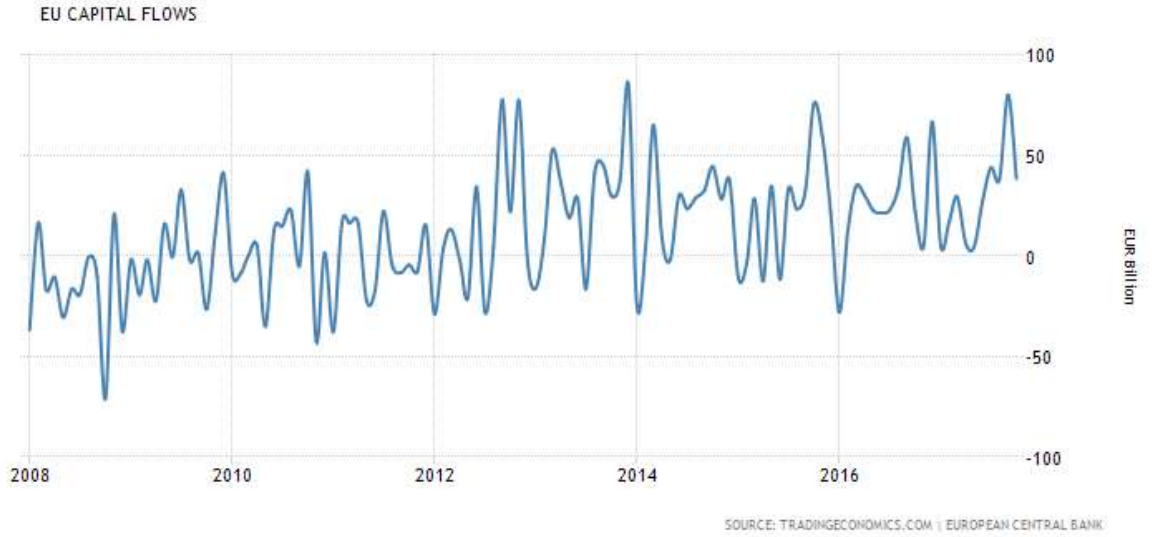
Şekil 8: AB Genelinde Yıllara Göre İşsizlik Oranları



(European Union Unemployment Rate, **Trading Economics International Web Org.** <http://www.tradingeconomics.com/euro-area/unemployment-rate> (16.11.2017))

Bu durumda üretkenlikten sağlanan kazanç işletmelerce ikinci seçenek olarak üretim sektörleri dışındaki sektörlere kaydırılmış olabilir. Şekil 9'da AB genelinde finans akışı belirtilmektedir.

Şekil 9: AB’de Yıllara Göre Meydana Gelen Finans Akışı



(Euro Area Capital Flows, **Trading Economies International Web Org**, <http://www.tradingeconomics.com/euro-area/unemployment-rate> (16.011.2017))

Şekil 9’da verilen değerler incelendiğinde işletmeler tarafından üretkenlik artışı sayesinde elde edilen gelirlerin büyük kısmının finans sektörüne aktarıldığı görülmektedir. Şekil 6,8 ve 9’da verili değerler incelendiğinde AB’de üretkenliğin artması, ücretlerin azalması, işsizliğin artması ve yatırımlarda finans sektörünün payının artması ile aynı anda gerçekleşmiştir. Geleneksel ekonomik teorilerin aksine ekonomik büyümenin iş yaratmadığı sonucu yukarıda verili değerler ışığında söylenebilir. Peki durum nasıl gerçekleşmiştir. Avrupa’da (bu önerme bütün dünya içinde yapılabilir) ekonomik büyümenin her iki faktöründe etkisiyle çok hızlı bir ivme kazandığı ve altın yıllar olarak adlandırılan 20.yüzyılın ikinci yarısında istihdam artışı ve ücretlerdeki artış aynı performansla ilerlemesine rağmen 21. yüzyılda bu gidişat ters yönde gelişmiş, yani sermaye artarken, üretkenliğin artmasına rağmen ücretler düşmüş, işsizlik artmıştır. İşte küreselleşmenin etkisi burada devreye girmektedir. Küreselleşme 21.yüzyılın başında sermaye üzerindeki kısıtlamaların azaltılması sermaye getiri oranını arttırmış ve işletmelerin finans sektörüne yatırım yapmasını daha cazip hale getirmiştir.¹⁴¹⁹ Ayrıca küreselleşme, büyük işletmelerin üretimlerini ucuz emek piyasasının bulunduğu ülkelere kaydırmasına ve rekabet güçlerini ve de dolayısıyla üretimden elde ettikleri karları emek gelirini uyum değişkeni olarak kullanmaları ile (daha doğrusu emek sömürsü yaparak) arttırmalarına neden olmuştur. Bu olay post-fordist üretim tarzının yayılması şeklinde de yorumlanabilir.

¹⁴¹⁹ Piketty, s. 383; Dani Rodrik, “Feasible Globalization”, **Globalization: What’s New**, ed.M.Weinstein, Colombia University Press, New York, 2005, ss.197-207.

Bilindiği gibi 20.yüzyılda üretimimin (özellikle de düşük vasıflı imalat sektöründe) merkezileşmesi ve tek bir üretim bandı üzerinde Taylorist üretim tarzının benimsenerek yapılması hakim üretim tekniği olarak kabul edilmekteydi.¹⁴²⁰ Küreselleşme bu hakim üretim modelini kökten değiştirmiştir. Teknolojinin ilerlemesi, ulaştırma ve iletişim imkanlarındaki devrim niteliğindeki değişim ve finans sektöründe bilgisayar teknolojileri nedeniyle hızla yapılabilen kapital aktarımı dünya üzerindeki ulaştırma ve nakil giderleri üzerinde çok büyük düşüş yaratılmasına neden olmuştur.¹⁴²¹ Ayrıca dünya genelinde Dünya Ticaret Örgütü gibi küresel ve Mercosur gibi bölgesel aktörlerin çalışmalarını neticesinde malların, sermayenin ve hizmetlerin serbest dolaşımı önündeki engellerin azalması ve gümrük duvarlarının gevşemesi ve gelişmekte olan Çin ve Hindistan gibi ülkelerin korumacı ve içine kapalı ekonomilerden hızla dışa açılan ve ihracata dayalı ekonomilere geçiş yapması üretimin merkezi olmayan tarzda (decentralized) yapılmasına ve üretim bandının parçalanarak taşeronlaştırılmış üretim birimlerine dönüştürülmesine dayanan post-fordist üretim şeklinin hızla yayılmasına neden olmuştur.¹⁴²² Bu üretim tarzındaki değişim gelişmiş ülkeler ile gelişmekte olan ülkelerde farklı sonuçlar doğurmuştur. Gelişmiş ülkeler daha çok yüksek vasıflı işgücünün baskın olduğu hizmet sektörüne dayalı post-endüstriyel ekonomik yapıya dönüşmüşler ve bahse konu ülkelerde küreselleşme ve post-fordist üretim tarzının yayılması nedeniyle vasıfsız işgücü üzerinde hızla artan bir rekabet baskısı oluşmuştur. Bu rekabet baskısı vasıflı-vasıfsız işgücü arasındaki ücret farkını arttırmış ve ülke içindeki eşitsizliğin artmasına neden olmuştur.¹⁴²³ Gelişmekte olan ülkelerde ise post-fordist üretim tarzının yayılması nedeniyle büyük oranda çok düşük ücretle ya da ücret dışı alanlarda çalışan işgücü imalat sektörleri nedeniyle ücretli bir işe kavuşmuş ve ücretlerdeki artış ülke içerisindeki gelir eşitsizliğinin azalmasına neden olmuştur.¹⁴²⁴ Fakat gelişmekte olan ülkelerdeki bu durumunun geçici olduğu söylenebilir. Çünkü sermaye getirisinin emek ve üretim getirisinden fazla olduğu bir ekonomik sistemde uzun vade de gelişmekte olan ülkelerde aynı gelişmiş ülkelerde olduğu gibi vasıfsız işgücü üzerinde artan rekabet baskısına maruz kalacaklardır. Konu daha fazla açılırsa şu sonuca varılabilir, küreselleşme sermaye sahiplerine istedikleri yerde

¹⁴²⁰Sharma,ss. 8-12; Dollar, s. 85; Joseph E. Stiglitz, **Making Globalization Work**, Penguin Publishing, London, 2005, ss. 33-57.

¹⁴²¹ Shalendra s. 7.

¹⁴²² Craig Berry, "International Political Economy, The Globalization Debate and The Analysis of Globalization Discourse", **CSGR Working Paper 247/08**, 2008, ss. 4-32; Charles W.Calomiris, "Capital Flow, Financial Crises, and Public Policy", **Globalization: What's New**, ed.M.Weinstein, Colombia University Press, New York, 2005, ss. 37-68.

¹⁴²³ Dollar, ss. 97-119.

¹⁴²⁴ Dollar, ss. 114-117.

üretim yapma, ürettikleri malları istedikleri pazarda satma daha sonra da bu satıştan sağladıkları karları istedikleri finans piyasasında (offshore bankaları gibi) yüksek getiri oranlarında daha da arttırma şansı vermiştir.¹⁴²⁵ Büyük işletmelerce gelişmiş ülkelerde bulunan ve istihdam sağlayan üretim merkezleri, gerek bahse konu ülkelerde asgari ücretlerin fazla olması, gerekse yine anılan ülkelerde sosyal güvenlik sistemlerinin işletmelere çalışanların faydasına bazı sorumluluklar yüklemesi nedeniyle, hızla gelişmekte olan ülkelere kaymış ve taşeronlaşmaya yönelmiştir.¹⁴²⁶ Bu durum üretim organizasyonunu tamamen değiştirmiştir. Büyük işletmelerin gelişmiş ülkelerde sadece yönetim kademeleri ve araştırma merkezleri kalırken, üretimin yapıldığı yani asıl istihdam sağlayan birimleri gelişmekte olan ülkelere taşınmıştır. Ayrıca taşeronlaşmanın yayılması ile özellikle giyim, otomotiv ve dokuma gibi sektörler küresel çapta büyük oranda enformel istihdama yönelmiştir.¹⁴²⁷ Dolayısıyla gelişmiş ülkelerde vasıfsız veya az vasıflı işgücü arasında istihdam daralması nedeniyle işsizlik ortaya çıkmaya başlamış ve işsiz kalan çalışanlar hızla genelde enformel sektörde faaliyet gösteren taşeron üreticilerin bünyesinde daha düşük ücretlerde daha uzun çalışma saatlerine razı olarak ve sosyal güvencelerinden vazgeçerek çalışmak zorunda kalmışlardır.¹⁴²⁸ Bahse konu enformelleşme ve taşeronlaşma zaten ücret yönünde düşük olan gelişmekte olan ülkelerin işgücü piyasalarını da etkilemiş ve gelişmekte olan ülke hükümetlerinin de yatırım çekmek için yapmış oldukları ve işletmelerin yükümlülüklerini çalışanların zararına olacak şekilde kurumsal ve yapısal düzenlemeler yapmaları bahse konu ülkelerde uzun vadede emek piyasasının daha da ucuzlamasına neden olacaktır. Küreselleşme nedeniyle devletler tarafından yapılan yapısal ve kurumsal değişikliklerin kısaca incelenmesi yerinde olacaktır. Yapısal ve kurumsal düzenlemeler incelenirken, küresel çapta uygulanan makroekonomik politikalar ve devletlerin ulusal çapta uyguladıkları kamu politikaları ile sosyal politikaların bağlantısı incelenecektir. 1980'li yılların sonunda sosyalizmin çökmesi ve Doğu Bloğunun çözülmesi, makroekonomik sistem üzerinde önemli etkiler yaratmıştır. Dünya ekonomik ve politik sistemleri üzerinde neoliberal ekonomik sistemin üstünlüğü geçerlilik kazanmış ve bazı araştırmacılar tarafından insanlık tarihinin (lineer tarih anlayışı gereğince) en son noktaya ulaştığı, geçmişin ideolojik ve politik tartışmalarından ve mücadelesinden neoliberal ekonomik sistemin

¹⁴²⁵ Piketty, s. 377.

¹⁴²⁶ Erdut, s.63.

¹⁴²⁷ Erdut, s.62.

¹⁴²⁸ Stiglitz,s.132.

kesin bir zaferle çıktığı ve bütün ulusların liberal ekonomik sistemi elinde sonunda uygarlaşmak için kabul etmesi gerektiği çünkü liberal demokrasinin ve ekonomik sisteminin insan nesli için en iyi model olduğu gibi aşırı iyimser kabuller öne sürülmüştür.¹⁴²⁹ Fakat milyarlarca insanın yoksulluk ve açlık sınırlarında yaşadığı ve gelir dağılımının hızla bozulduğu günümüz dünyasında, bu önermenin çok erken ve isabetsiz olduğu aşıkardır. Liberalizm aslında bir meta teori olmasına rağmen bu çalışmada sadece kavramın ekonomik boyutu ele alınacaktır. Liberalizm en genel tanımıyla, devletin ekonomiye müdahalesinin kalkması, sınırların sermaye, mal, hizmet ve kişilerin serbest dolaşımına açılması anlamına gelmekle birlikte bazı durumlarda sosyal devletin olanaklarının kısıtlanması anlamına da gelebilmektedir.¹⁴³⁰ Liberalizmin küreselleşmeye yol açan teorik kaynağı da yarattığı söylenebilir. Makroekonomik sistemin hızla liberalleşmesi, sermayeye inanılmaz bir dolaşım özgürlüğü sağlamış, ülkelerin kendi iç pazarlarını korumak için gerekli korumacı politikalarının uygulamasını önlemiştir.¹⁴³¹ Küresel çapta uygulanan politikalar ülkeleri liberal ekonomi politikaları uygulamaya zorlamıştır. Sınırların açılması, mübadelenin serbestleşmesi ve gümrük tarifelerinin büyük oranda kaldırılması veya kaldırılmaya çalışılması ülkelerin iç pazarlarında rekabet gücü düşük işletmelerin, küresel çapta güçlü işletmelerle rekabet edememelerini ve dolayısıyla iflas etmelerini veya taşeronlaşmalarını sağlamıştır.¹⁴³² Bu durum milyonlarca çalışanın işsiz kalmasına neden olmuştur.¹⁴³³ Ayrıca ekonomi politikaları yönünden manevra alanları hızla azalan devletler ise bu duruma izledikleri veya makroekonomik sistem nedeniyle izlemek zorunda kaldıkları politikalar ile destek olmuşlardır.¹⁴³⁴ Devletlerin, liberal ekonomik politikalarla olan bağlantısı, etkisini en derin biçimde vergilendirme ve sosyal politikalarda göstermiştir. Sosyal politikalar, bir ülkede vatandaşların eşit ve hür bireyler olarak yaşaması ve özgür biçimde kamu hayatına katılmaları için gerekli olan eğitim, sağlık, bakım, konut, istihdam, sosyal hizmetler, sosyal güvenlik ve yoksullukla mücadele gibi alanları kapsayan politikalar bütünüdür.¹⁴³⁵ Sosyal politikaların uygulanması daha doğrusu olması gerektiği gibi uygulanması ile refah devleti kavramları arasında da güçlü bir korelasyon vardır.

¹⁴²⁹ Fukuyama, ss. 283-321.

¹⁴³⁰ TayyarArı, **Uluslararası İlişkiler Teorileri: Çatışma, Hegemonya, İşbirliği**, MKM Yayıncılık, İstanbul, 2011, ss. 262-269.

¹⁴³¹ DavidBensaid, **Marx for Our Times. Adventures and Misadventures of a Critique**, Verso Books, Londra, 2002, ss. 23-45.

¹⁴³² Bensaid, ss.53-60; Stinlitz, ss. 34-51; Acemoğlu, ss. 43-66.

¹⁴³³ Bensaid,s.64.

¹⁴³⁴ Stinlitz, s. 66.

¹⁴³⁵ PınarSemerci Uyan, **Avrupa Birliği ve Sosyal Politika**, Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2013, s. 209.

Sosyal politikalar, refah devletinde daha verimli bir şekilde uygulanmaktadır. Refah devleti ise tanım itibariyle, sosyal politika araçlarının kullanılarak, toplumsal düzenin daha adil hale getirilmesi için devletin ekonomiye müdahalesi anlamına gelmektedir. Dolayısıyla da liberalizmin insancıllaşması ve daha adaletli hale getirilmesini sağlamaktadır.¹⁴³⁶ Başka bir deyişle, refah devletinde toplumsal adaletsizlikler devlet müdahalesi ile hafifletilmektedir ve refah devleti kavramına göre bu müdahale piyasa mantığı veya hayırseverlik mantığından ziyade bir vatandaşlık hakkının sağlanması amacıyla yapılmaktadır.¹⁴³⁷ Peki devlet bu müdahaleyi yaparken hangi araçları kullanmaktadır? Bu sorunun cevabı şu şekilde analiz edilebilir, sosyal politikalar veya refah devletinin gerçekleştirilmesi, referans bir ülkede kaynakların yoksulların yararına yeniden dağıtılması veya gelir dağılımının yoksulların yararına kısmen de dengelenmesini gerektirmektedir.¹⁴³⁸ Bu durumda ancak devletin etkin bir vergilendirme sistemi sağlaması ile gerçekleştirilebilir. Çünkü vergiler kamu harcamalarının, dolayısıyla da sosyal harcamaların ana kaynağıdır. Mali literatürde servet vergisi, gelir vergisi ve tüketim vergisi olmak üzere toplam üç vergi kaleminden söz edilebilir.¹⁴³⁹ Servet vergisi, mükelleflerin sahip oldukları servetlerden alınan vergi türüdür. Servet vergisinin alınabilmesi için servet unsurunu oluşturan malların sahip olunması gereklidir. Gelir vergisi ise iki ayrı gelir grubundan alınan vergilerden oluşmaktadır. Birincisi sermaye gelirlerinden alınan vergiler (kar, kira, faiz vb), ikincisi ise emek gelirlerinden alınan vergilerdir. Tüketim vergisi ise vatandaşların tükettikleri mal ve hizmetlerden alınan vergi kalemini ifade etmektedir (Katma Değer Vergisi gibi).¹⁴⁴⁰ Şimdi liberal ekonomik politikaların etkisi yukarıda belirtilen hususlar ışığında daha iyi analiz edilebilir. Liberalleşme veya küreselleşme, devletlerin servet ve sermaye gelirleri üzerinden alınan vergilerini azaltmasına neden olmuştur. Çünkü sermayenin geniş çaplı hareket özgürlüğü, devletleri sermaye veya dış yatırım çekme konusunda rekabete sürüklemiştir. Özellikle üretimdeki verimlilik artışı ve emek sömürüsü (taşeronlaşma da diyebiliriz) sayesinde çok büyük miktarda sermaye biriktiren işletmelerin bu sermayeyi Cayman Adaları, Bahrein, Malta gibi offshore bankacılık ve finans merkezlerine yatırımlarını engellemek amacıyla devletler sermaye gelirleri ve servet üzerindeki vergilendirme oranlarında küresel işletmelerin faydasına olacak şekilde gevşeme yapmışlar ve bu

¹⁴³⁶ Antony Giddens **Beyond Left and Right: Future of Radical Politics and Polity**, Cambridge University Press, Cambridge, 1994, ss. 12-22.

¹⁴³⁷ Giddens, s. 33.

¹⁴³⁸ Anders Esping, **The Three Worlds of Welfare Capitalism**, Cambridge University Press, Cambridge, 1990, ss. 41-42.

¹⁴³⁹ Piketty, s. 534.

¹⁴⁴⁰ Piketty, s. 538.

kalemler üzerindeki vergi kazançlarını büyük oranda kaybetmişlerdir.¹⁴⁴¹ Diğer taraftan sermaye gelirlerine ve servete yapılan vergi avantajları büyük işletmelerin istihdam yaratacak yatırımlar yerine bu vergi kalemlerine dahil yatırımlara daha fazla kaynak aktarmalarına ve aktarılan kaynağı daha da arttırmak için enformel istihdama yani emek sömürüsüne daha fazla odaklanmalarına neden olmuştur.¹⁴⁴² Ayrıca küreselleşme nedeniyle, her ne kadar DTÖ'nün Doha toplantısında ortak bir tarife indirimine gidilemese de, gümrük tarifeleri büyük oranda azaltılmış (AB'de çoğu üründe tamamen ortadan kalkmış) ve devletler bir başka gelir kaynağından da mahrum olmuşlardır.¹⁴⁴³ Sonuç olarak devletler, özellikle de refah devleti anlayışının yaygın olduğu başta İskandinav ülkeleri gibi Avrupa ülkeleri, 20. yüzyılın ikinci yarısında başarılı bir şekilde icra ettikleri sosyal politikalarını devam ettirebilmek için kamu gelir ve harcamalarını gözden geçirmek zorunda kalmışlardır. Devletlerin yukarıdaki açmazı çözmek için uygulayabilecekleri üç yol mevcut olabilecektir. Birincisi, liberal ekonomi politikalarının yeniden yorumlanarak, servet ve sermaye gelirleri üzerinde artan oranlı bir vergilendirme sistemine geçmek veya bahse konu vergi kalemleri üzerindeki avantajları kaldırmak. İkincisi, büyük işletmeleri rahatsız etmek yerine, servet ve sermaye gelirleri üzerinden indirilen vergilerin emek gelirleri üzerinden alınan vergilerin artırılması ile dengelemek, Üçüncüsü ise vergi gelirlerindeki azalma ile aynı oranda kamu harcamalarını dolayısıyla sosyal politika harcamalarını kıstmak. Genel durum incelendiğinde Avrupa ülkeleri de dahil olmak üzere devletlerin biricisi seçeneği uygulamadığı fakat diğer ikinci ve üçüncü seçenekleri uygulamada tercih ettikleri görülmektedir.¹⁴⁴⁴ Başka bir deyişle, devletler sermayenin üzerinden çektikleri yükü çalışanların üstüne bindirmişler ve yoksulların bazı haklarından sermaye ve servet sahipleri faydasına sadece anılan sermaye yurt dışına aktarılmasını diye vazgeçmişlerdir. Yukarıda anlatılan durumun daha iyi anlaşılması için yine nicel verileri incelemek yerinde olacaktır. Şekil 10, AB genelinde işletmelerden alınan başka bir deyişle sermaye gelirleri üzerinden alınan gelir vergisi oranlarını yıllara göre göstermektedir. Şekil 11, yine referans yıllarda AB genelinde emek üzerinden alınan gelir vergisi oranlarını belirtmektedir. Her iki tablo da incelendiğinde, sermaye gelirlerinden alınan vergi oranı düşerken, emek gelirlerinden alınan vergi oranı düzenli bir şekilde artmaktadır. Yukarıda belirtildiği gibi bu durum daha fazla istihdamsız yatırım yapmayı ve bu yatırımın kaynağını

¹⁴⁴¹ Piketty, s. 542.

¹⁴⁴² Piketty, s. 544.

¹⁴⁴³ Piketty, s. 545.

¹⁴⁴⁴ Stinlitz, s. 97; Piketty, s. 550.

arttırmak için daha fazla enformel istihdam aracılığıyla kar sağlamayı teşvik edecek bir duruma neden olmaktadır.

Şekil 10: AB Genelinde Sermaye Gelirlerinden Alınan Gelir Vergisi Oranları



(EURO Area Corporate Tax Rates, **Trading Economies Web**.<http://www.tradingeconomics.com/euro-area/personal-income-tax-rate> (17.11.2017))

Şekil 11: AB Genelinde Yıllara Göre Emek Gelirlerinden Alınan Gelir Vergisi Oranları



(EURO Area Personal Income Rates, **Trading Economies Web**.<http://www.tradingeconomics.com/euro-area/personal-income-tax-rate> (17.11.2017))

Ayrıca sosyal politikaların icrası için gerekli kamu kaynaklarının AB genelinde artmaması ile birlikte tam rekabette dayalı liberal ekonominin AB'ye yoksulluk getirdiği de söylenebilir. Özetlemek gerekirse devletlerin küreselleşmeyi artırıcı politikaları, post-fordist üretim tarzının yayılması ve küreselleşmenin sağladığı mal, hizmet ve sermaye transferindeki serbestleşme, ücretlerden tasarruf edilmesine ve gelir adaletsizliğini yükselmesine neden olmuştur. Bu ücret tasarrufu ayrıca işgücünün ücretleri nispeten yüksek ve sosyal güvencesi mevcut olan formel

işgücünden hızla düşük ücretli ve sosyal güvencesi bulunmayan veya çok az bulunan enformel işgücüne dönüştürülmesi ile sağlanmıştır.¹⁴⁴⁵ Bu durum ise sosyal yardımlara olan ihtiyacın artmasına ve sosyal güvenlik sistemlerinin hızla yıpranmasına neden olmuştur. Başka bir deyişle Avrupa Refah Devleti sistemininyukarıda bahsedilen neoliberal ekonomik eksen kayması neticesinde son otuz yılda çok ciddi darbeler almasını kolaylaştırmıştır.¹⁴⁴⁶ Şimdi yukarıdaki küresel ekonomik değişimin etkisiyle bu sürecin nasıl gerçekleştiği üzerinde kısaca durulmasının yerinde olacağı kanaatindeyim. 1950'li yıllardan itibaren oluşmaya başlayan ve Avrupa Refah Devleti sistemi olarak tanımlanan bu sosyal sistem dünya üzerinde kişisel haklara en fazla önem veren ve sosyal yardımları bir iyilik hareketinden ziyade bir vatandaşlık hakkı kapsamında değerlendiren bir sistemdir.¹⁴⁴⁷ Kişisel özgürlüğü, mülkiyet hakkını ve girişimcilik hakkını ön planda tutan Anglo-Sakson Refah devleti modelinin aksine Avrupa modeli sosyal güvenliği ön planda tutan bir anlayış temelinde ve sosyal dışlanmaya ve yoksulluğa karşı aşırı korumacılık üzerine kurulmuştur.¹⁴⁴⁸ Bu farkın nedeninin anlaşılması için Avrupa sisteminin kendisine has tarihsel nedenselliğinin incelenmesi gereklidir. Avrupa'da oluşan sosyal modelin iki önemli nedeni vardır. Birincisi 20.yüzyılın ikinci yarısında oluşan Sovyet ve komünizm tehditi, ikincisi ise İkinci Dünya Savaşı sonrasında kurulan ve 1930'lu yıllardaki ekonomik bunalımların etkisi altında inşa edilen korumacı, Keynesçi ve özel sermayenin gücünün geniş kapsamlı devlet düzenlemeleriyle sınırlandırıldığı küresel ekonomik sistemdir.¹⁴⁴⁹ Sovyet tehditi ve Avrupa kamuoyunda hiç de azımsanmayacak sayıda destekçisi bulunan komünizmin yaratmış olduğu yayılma ihtimali (hatta İtalya'da savaş sonrası dönemde kısa sürelide olsa sosyalist yönetime geçiş denemesi olmuştur.) Avrupa'da işveren ve çalışan kesimler arasında sıkı bir pazarlığa dayalı güç dengesinin kurulmasına neden olmuştur. Ayrıca Avrupa'nın bahse konu Sovyet tehditi ile başa çıkacak askeri güce sahip olmaması bu dengenin güçlenmesine, işveren kesimlerin kitlelerde yayılması muhtemel bir komünizm yerine kitlelere daha ılımlı bir kapitalizm sağlanmasını benimsemelerine neden olmuştur.¹⁴⁵⁰ Diğer önemli bir etken ise savaş sonrası dönemde kurulan ve 1930'lu yılların acı kriz tecrübeleri eşliğinde hayata geçirilen Bretton Woods sistemi olarak da adlandırılan özel sermayenin

¹⁴⁴⁵ Stiglitz, s.141.

¹⁴⁴⁶ Stiglitz, s.147.

¹⁴⁴⁷ Gidens, s. 45.

¹⁴⁴⁸ Esping, ss.23-55.

¹⁴⁴⁹ Wahl, ss.60-66.

¹⁴⁵⁰ Kissinger, ss.498-504; Wahl, s.63.

gücünü sabit döviz kurları, sermaye denetimleri, ticari korumacılık ve çok büyük kamu sektörü gibi devlet düzenlemeleriyle sınırlayan Keynesçi ekonomik sistemdir. Bahse konu sistem, işverenlerin yatırımlarını yurt dışına kaydırma seçeneğini ticari korumacılık ve yüksek nakil masrafları gibi nedenlerle tercih etmemesine neden olmaktadır.¹⁴⁵¹ İşte bu iki nedenden dolayı Avrupa'da işçi sendikaları, Amerikalı işçi sendikalarına kıyasla çok daha fazla pazarlık gücü kazanmış ve işverenlerin çok daha fazla çalışanlar lehine taviz vermesini sağlamışlardır. Bu yüksek karşılıklı pazarlık gücü ise Avrupa Refah devleti modelinin oluşmasını sağlayan en önemli unsur olarak belirmiştir. Bu unsurlar kuzey ülkelerinde daha kuvvetli bir etki yaratmış ve Avrupa'da en etkin refah devleti modeli olan İskandinav modelinin oluşmasına neden olmuştur.¹⁴⁵² Fakat 1970'li yıllarda yaşanmış iki petrol krizi ve Bretton Wood sisteminin çökmesiyle küresel ekonomik sistem hızla değişmiştir. Gerek gelişmiş ülkeler, gerekse gelişmekte olan ülkeler bir taraftan sabit kur sistemini terk ederken, diğer taraftan da korumacı ekonomik kalkınma modelinden hızla vazgeçerek, serbest ticaretin hızla yayılmasına katkıda bulunmuşlar ve bütün ticari engellerin hızla etkisizleştirilmesini sağlamışlardır. Bu durum yukarıda değinildiği gibi istihdamsız bir ekonomik büyümeye dayanan, post-fordist ve kuralsızlaşmış bir üretim organizasyonun yayılmasına ve Avrupa'da yüksek pazarlık gücüne sahip işçi sendikalarının gücünü büyük oranda yitirmesine neden olmuştur.¹⁴⁵³ Diğer bir taraftan Soğuk Savaşın sona ermesi ve komünizm tehditinin ortadan kalkması Avrupa'daki işçi sendikalarının pazarlık gücü üzerinde ölümcül bir etki bırakarak, zaten 1980'li yıllardan beri küreselleşmenin nedeniyle hızla azalan sendika-işveren dengesini neredeyse işveren lehine ortadan kaldırmıştır.¹⁴⁵⁴ Ayrıca istihdamsız ekonomik büyüme Avrupa'da özellikle vasıfsız işgücü üzerindeki rekabeti arttırmış, çoğu devlet azalan rekabet gücünü arttırabilmek için iş standartları ve sosyal harcamalarından taviz vermeyi etkin bir rekabet arttırıcı araç olarak değerlendirmiştir.¹⁴⁵⁵ Bu durum yukarıda değinilen yapısal sorunlar nedeniyle azalan vergi miktarı da eklenince, Avrupa Refah Devleti üzerinde oldukça yıkıcı sonuçlara gebe hale gelmiştir. Bahse konu durumun ABD için geçerli olduğunu söylemek ise doğru değildir. Çünkü ABD'de hiçbir zaman sendikal hareketler güçlü olmamıştır. Ayrıca ABD de ne Sovyet ve komünizm tehditleri ne de devlet müdahaleciliği Avrupa kadar önemli düzeyde olmamıştır. Daha önce belirtildiği gibi Anglo-Sakson Refah

¹⁴⁵¹Wahl, s.67; Dollar, s.113.

¹⁴⁵² Wahl, ss.70-78.

¹⁴⁵³ Wahl, ss.79-88.

¹⁴⁵⁴ Wahl, s.89.

¹⁴⁵⁵ Wahl, s.90.

Devleti modeli, sosyal korumacılık yerine girişimcilik, mülkiyet hakkı ve bireysel özgürlüklere önem veren bir yapıda gelişim göstermiştir.¹⁴⁵⁶ Fakat söz konusu Avrupa olduğunda bu küresel değişimlerin etkisi sonucu refah devletinin zayıflatılması, Avrupa toplumunda çok ciddi oranda güvensizlik ortamının ortaya çıkmasına ve tehdit algısının artmasına yol açmıştır.¹⁴⁵⁷ Başka bir deyişle neoliberal ekonomik sistemin küresel sermaye iktidar elitleri tarafından hakim ekonomik sistem haline getirilmesinden önce refah devleti koruması altında işsizlik ve işgücü rekabeti tehdidinden korunan Avrupalı vasıfsız işgücü, bu küresel ekonomik sistem içerisinde yaşanan yapısal değişim sonucunda bu korumadan mahrum kalmış ve emek üzerinden yapılan bir rekabet ortamına itilmiştir. Dolayısıyla da gerek işsizlik gerekse sosyal yardım kesintileri nedeniyle de sosyal bir korumasızlık içerisine düşmüştür.¹⁴⁵⁸ Bu korumasızlık ve güvensizlik ortamı da Avrupa'da unutulmuş veya unutulduğu sanılan eski bir toplumsal patolojinin, yani ırkçılığın Avrupa'da yaşayan çoğunluğunu Müslümanların oluşturduğu göçmenler üzerinden, yeniden İslamofobi kavramı ile canlanmasına yol açacaktır. Şimdi bu canlanmanın nasıl gerçekleştiği ve sonuçları üzerinde durulmasının yerinde olduğu kanaatindeyim.

Christopher Caldwell'e göre Avrupa'da işsizliğin ve sosyal yardımların kesilmesinin en önemli nedeni 1970'li yıllarda neoliberal ekonomiye küresel çapta geçişin yanında aynı zamanda dönemin Avrupalı iktidar elitlerinin uyguladığı yanlış göç politikalarıdır.¹⁴⁵⁹ Caldwell, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra ithalat ikameli bir korumacı ekonomik sistemin ve merkezileşmiş üretim bandına dayalı fordist üretim yönteminin hakim olduğu küresel ekonomide Avrupa'nın madencilik, imalat sektörü ve ağır sanayide işgücü açığı gibi geçici endüstriyel ekonomik sorunlarını kalıcı olmayan demografik önlemlerle çözmeye çalışmasının günümüzde yaşanan vasıfsız işgücü işsizliğinin ve göçmen karşıtlığının temellerini attığını belirtir.¹⁴⁶⁰ Zira Neoliberalizm sonrası ekonomik sistemde Avrupa ekonomisinin hızla post-endüstriyel bir yapıya dönüşmesi sonucunda, neoliberalizm öncesi endüstriyel ekonominin ihtiyaçları doğrultusunda istihdam edilen çok sayıda vasıfsız işçi işsiz kalmıştır. Caldwell bu noktada ABD ile Avrupa arasındaki bir göç politikası farklılığına da dikkat çeker. Caldwell'e göre ABD. neoliberal ekonomiye geçişin etkilerini, göç politikaları nezdinde, Avrupa kadar derinden hissetmemiştir.

¹⁴⁵⁶ Esping, ss.66-109.

¹⁴⁵⁷ Wahl, s.93.

¹⁴⁵⁸ Wahl, ss.100-101.

¹⁴⁵⁹ Christopher Caldwell, **Avrupa'da Devrimin Yansımaları: Göç, İslam ve Batı**, çev. Hasan Kaya, Profil Yayınları, İstanbul, 2011, s. 44.

¹⁴⁶⁰ Caldwell, s. 48.

Çünkü ABD’de en çok vasıfsız göçmen işçi alımı ABD’nin neoliberal ekonomiye geçtiği 1970’li yılların sonunda gerçekleştirilmiştir. Bu bağlamda de gelen göçmen işçiler post endüstriyel bir ekonominin ve post fordist bir üretim sisteminin gerektiği şartlar dahilinde alınmıştır. Başka bir deyişle Avrupa’ya alınan göçmenlerin büyük bölümü savaş sonrası ithalat ikameli bir korumacı ekonomik sistemin ve merkezileşmiş üretim bandına dayalı fordist üretim yönteminin ihtiyaçları doğrultusunda planlanıp, alınırken, ABD’de göçmen işçi alımı post endüstriyel ve neoliberal ekonomik sistemin ihtiyaçları doğrultusunda planlanmış ve alınmıştır.¹⁴⁶¹ 1970’li yıllar öncesinde bu kolay ve ucuz vasıfsız işgücü tedarigi Avrupalı devletler için, anılan dönemin henüz neoliberalleşmemiş küresel ekonomik sistemi dikkate alındığında, oldukça önemli avantajlar da sağlamıştır.¹⁴⁶² Hatta bahse konu göçmen işçiler Avrupa devletleri tarafından Avrupa’nın savaş sonrası inşası ve onun istihdam yoğun imalat sektörüne dayanan ekonomisi için çok önemli bir fırsat olarak da değerlendirilmiştir. Çünkü Avrupalı devletlerce göçmen işçilerin hem sağladıkları ucuz işgücü ile Avrupa’nın küresel rekabet gücünü arttıracak hem de ödedikleri sosyal yardım primleri aracılığıyla sosyal güvenlik sistemlerini güçlendirecekleri düşünülmekteydi.¹⁴⁶³ Avrupa’nın altın yılları olarak anılan ve göz kamaştırıcı bir ekonomik büyümenin yaşandığı savaş sonrası dönemden 1970’li yıllara kadar geçen süre için Avrupalı iktidar elitlerinin bu düşüncelerinde yanlış olmadıkları da görülmektedir. Bu gerçeklik Avrupa devletlerinin neoliberal ekonomik eksen kaymasının yaşandığı 1970’li yıllara kadar istekli birer göçmen işçi ithalatçısı olmalarına yol açmıştır.¹⁴⁶⁴ Zira anılan dönemde Avrupa devletlerince çoğunluğu Müslüman ülkelerden alınan vasıfsız göçmen işçi rakamları dikkate alındığında onların bu hevesi açıkça görülmektedir. 1950’li yılların sonuna kadar İngiltere’de 55.000 Hintli ve Pakistanlı yaşıyorken bu sayı 1960’ların sonuna doğru bir milyonu geçmiştir.¹⁴⁶⁵ Benzer şekilde Fransa’da 1950’li yılların başından itibaren bir işgücü ithalatı göze çarpmaktadır. Fransa öncelikle işgücü açığını İtalya ve Doğu Avrupa’dan sağlamaya çalışmış fakat yeterli verimi alamamıştır, Çünkü bahse konu ülkelerde de savaş sonrası dönemde işgücü açığı vardır. Bu bağlamda Fransa başta Kuzey Afrika olmak üzere eski sömürgelerine yönelmiştir. Zira 1970’li yıllara kadar Fransa’ya bu Kuzey Afrika ülkelerinden sadece yasal yollardan 700.000’den fazla

¹⁴⁶¹ Caldwell, s. 50.

¹⁴⁶² Philippe Legrain, **Immigrants. Your Country Needs Them**, Little Brown, Londra, 2006, ss. 23.

¹⁴⁶³ Legrain, s.30.

¹⁴⁶⁴ Legrain, s.34.

¹⁴⁶⁵ Leonard Williams, “Indian Diversity in the UK: An Overview of Complex and Varied Population”, **European Migration Policy Center**, s. 7.

www.india-eu-migration.eu/media/CARIM-India-2013-14.pdf (15.01.2018)

göçmen alınmıştır. Kaldı ki 1962 yılında Fransa'ya ayda ortalama yasal ve yasal olmayan yollardan 70.000 Cezayirli gelmiştir.¹⁴⁶⁶ Almanya ise savaş sonrasında 1970'li yıllara kadar geçen süre içerisinde göçmen işçi politikasını adeta bir deve dönüştürmüştür. 1960 yılında yaklaşık 329.000 göçmen işçisi bulunan Batı Almanya, bu sayıyı 1964 yılında bir milyona, 1973 yılında ise 2.6 milyona çıkarmıştır.¹⁴⁶⁷ Bu göçmen işçilerin büyük çoğunluğunu da Türkler, Faslılar ve Tunuslular gibi Müslüman ülkelerden gelen kişiler oluşturuyordu.¹⁴⁶⁸ Benzer durum İsveç,¹⁴⁶⁹ Avusturya,¹⁴⁷⁰ Hollanda,¹⁴⁷¹ Belçika¹⁴⁷² gibi diğer gelişmiş Avrupa ülkeleri için de geçerlidir. Kısacası savaş sonrası ekonomik sistemin şartları dahilinde ekonomik büyümelerini hızlandırmak ve rekabet güçlerini arttırmak için Avrupa ülkeleri göçmen işçi ithalatına oldukça fazla yüklenmişlerdir. Başka bir deyişle Avrupa'da günümüzde bir fazlalık ve yük gibi görülen göçmenlerin gelişi, anılan göçmenlerin kendi girişimleri sonucu değil, bizzat Avrupa ülkelerinin talebi doğrultusunda gerçekleşmiştir. Dolayısıyla da göçmenlerin gelmeye başladığı 1960'lı yıllarda göç olayı, ekonomi üzerinde olumlu bir etki sağladığı düşünüldüğü için Avrupa kamuoyunda, günümüzün aksine, oldukça olumlu karşılanmaktaydı.¹⁴⁷³ Bu göç ve göçmenler hakkındaki olumlu tavır 1970'li yıllarda yavaş yavaş, 1980'li yıllarda ise hızla bozulmaya başladı.¹⁴⁷⁴ Bu tavır değişikliğinin altında ise iki önemli değişken olabilir. Bunlardan birincisi Avrupa'nın küresel neoliberal eksen kayması sonucunda yaşadığı ekonomik alandaki yapısal değişiklikler, diğeri ise bahse konu neoliberal sistemin ortaya çıkardığı sosyolojik etkilerdir. Yukarıda da değinildiği gibi 1970'li yıllar geçmişin endüstriyel, fordist ve ithalat ikameli koruyucu küresel ekonomisinden neoliberal, post endüstriyel, post fordist ve serbest küresel ekonomiye geçiş dönemidir. Bu geçiş dönemi 1980'li yıllarda Birleşik Krallık'ta Thatcher ve ABD'de Reagan yönetimlerinin sosyal piyasa ekonomilerine ağır darbeler vuran ekonomi

¹⁴⁶⁶ Caldwell, s. 42.

¹⁴⁶⁷ Cüneyd Dinç, "From "Gastarbeiter" to "People with Migration Background": A Critical Overview of German Migration Sociology", **Sosyoloji Dergisi**, Dizi: 3, Sayı: 22, 2011, ss. 253-280.
<http://dergipark.gov.tr/download/article-file/4046> (15.01.2018)

¹⁴⁶⁸ Faruk Şen, "The Historical Situations of the Turkish Migrants in Germany", **Journal of Migrants and Minorities**, Vol: 22, No:3, 2003, ss. 208-227.

¹⁴⁶⁹ "The Migration History of the Sweden", **Swedish Migration Agency**,
<https://www.migrationsverket.se/English/About-the-Migration-Agency/Facts-and-statistics-/Facts-on-migration/History.html> (15.01.2018)

¹⁴⁷⁰ "Austria: A Country of Migration ?", **Migration Information Institute**,
<https://www.migrationpolicy.org/article/austria-country-immigration> (15.01.2018)

¹⁴⁷¹ "The History of Immigration in Netherland", **Studiepakket Multicultureel Nederland**,
http://www.ucl.ac.uk/dutchstudies/an/SP_LINKS_UCL_POPUP/SPs_english/multicultureel_gev_ENG/pages/geschiedenis_imm.html (15.01.2018)

¹⁴⁷² "Belgium: A Country of Permanent Immigration", **Migration Information Institute**,
<https://www.migrationpolicy.org/article/belgium-country-permanent-immigration> (15.01.2018)

¹⁴⁷³ Kaya, s. 4, 17.

¹⁴⁷⁴ Caldwell, s. 80.

politikalarıyla da hızlanmıştır.¹⁴⁷⁵ Bu neoliberal küresel ekonominin ve ekonomik büyüme tarzının nasıl işlediği yukarıda ayrıntılı olarak anlatıldığı için burada üzerinde durulmayacaktır. Fakat önemli olan bu eksen kaymasının Avrupa'da çoğunluğu Müslüman olan göçmenler ve göç algısı üzerinde yarattığı olumsuz etkidir. Yukarıda da değinildiği gibi Avrupa neoliberal eksen kayması öncesi endüstriyel ve fordist ekonomik sistemin şartlarına göre kısa süreli ekonomik avantaj sağlamak için kalıcı demografik sonuçları olan bir göç politikası izlemiştir.¹⁴⁷⁶ Çünkü Avrupa'nın anılan dönemde uyguladığı göç politikası hem niceliksel hem de niteliksel olarak uzun vadeli şartlar dikkate alınmadan, yüksek ekonomik büyümenin ve artan refahın vermiş olduğu rahatlıkla sadece anılan dönemde elde edilmesi gereken faydalar dikkate alınarak yapılmıştır. Bu bağlamda de endüstriyel bir ekonominin ihtiyaçlarına göre uygulanan göç politikası, post endüstriyel ve sermaye yoğun bir neoliberal ekonomiye geçişle birlikte tam bir felakete yol açmıştır. Bir kere 1970 öncesi dönemde göçten sağlanan geçici ekonomik fayda Avrupalı iktidar eliti tarafından düşüncesizce istismar edilmiştir. Başka bir deyişle ekonominin çarklarını elinde tutan elit kesim, bu kesimin siyasi iktidarın üzerindeki etkisi de göz önünde bulundurulursa, göçten daha fazla fayda sağlamak için siyasetin ve toplumun tahammül edebileceğinden çok daha fazla göç talep etmiştir. Zira göç yerlilerin ücretlerini düşürdüğü için ekonomiyi daha verimli hale getirmekteydi.¹⁴⁷⁷ Aynı zamanda göç yoluyla işgücü arzında yaşanan artış, yukarıda da belirtildiği gibi, işçi sendikalarının ücret talebinin pazarlık gücünü zayıflatarak, üretimin daha karlı, esnek ve rakabetçi olmasını sağlamıştır.¹⁴⁷⁸ Bu bağlamda şu sonuca varılabilir; Avrupa'da 1970'li yıllarda neoliberal eksen kayması öncesinde uygulanan göç politikaları, Avrupa'daki ekonomik iktidar elitinin ve onun bir uzantısı olan siyasi iktidar elitinin kısa süreli ekonomik fayda ve çıkarları doğrultusunda planlanmış ve icra edilmiştir. Bir anda bol ve ucuz işgücüne ulaşan Avrupa iktidar elitleri bahse konu göç uygulamasının geleceğini düşünmeden veya yeteri kadar dikkate almadan anlık ihtiyaçlar doğrultusunda kararlar vermişlerdir. Şimdi söz konusu göç politikasının niteliksel hatalarına da değinelim. Öncelikli olarak anılan dönemde yapılan göç uygulamalarında Avrupalı iktidar elitleri göçün insani bir yönü olduğu gerçeğini görmezlikten gelmişlerdir. Çünkü göç politikaları başlarken Avrupa'nın göçmen işçilerden istediği onların gelip, belli bir süre çalışmalarından sonra geri

¹⁴⁷⁵ Caldwell, s. 59.

¹⁴⁷⁶ Caldwell, s. 49.

¹⁴⁷⁷ Caldwell, s. 53.

¹⁴⁷⁸ Caldwell, s. 54.

dönmeleri idi.¹⁴⁷⁹ Başka bir deyişle Avrupa ülkeleri savaş sonrası gelen göçmen işçilerin kalıcı göç kapsamında yerleşimlerine devam edeceklerini hayal bile etmemişler ve gelen göçmenleri bir süre sonra evlerine geri dönecek işgücü olarak görmüşlerdir. Bu bağlamda da savaş sonrası ekonomilerini yeniden inşa etme amacıyla göçmenleri karlı bir tercih olarak gören Avrupa iktidar elitleri sadece göçün geçici faydalarına odaklanmışlar, entegrasyon, uzun dönemli politikalar ve kamuoyu algısı gibi birçok yönünü görmezlikten gelmişlerdir.¹⁴⁸⁰ Zira misafir işçi anlamına gelen “gasterbeiter” adı altında göçmen işçilerin kavramlaştırılması ve bu yönde üretilen söylemler bu niyeti kanıtlamaktadır.¹⁴⁸¹ Başka bir deyişle Avrupa’nın onlardan beklediği koşullu bir misafirlik sürecidir.¹⁴⁸² Fakat bu göçmen işçilerin de bir hayat tarzı, ailesi ve sosyal ihtiyaçları olduğu gerçeği üzerinde çok fazla durulmamıştır. Bu gerçek bahse konu göçmen işçilerin önemli bir kısmının geri dönmeyerek, göç ettikleri ülkeye yerleşmeleri ve ardından ailelerini yanlarına getirmeleri sonucunda Avrupalı iktidar elitlerinin hiç beklemediği bir anda kendisini yüzlerine vurmuştur. Başka bir deyişle Avrupalı iktidar elitleri işgücü çağırmışlar ama gelenlerin aynı zamanda da insan oldukları gerçekliği ile karşılaşmışlardır.¹⁴⁸³ Diğer bir niteliksel hata da bahse konu göçmenlerin çoğunun vasıfsız işgücü kapsamında alınmasıdır. Çünkü 1970 öncesi ekonomik sistem, yukarıda da değinildiği gibi, bu tür bir göç politikasının ekonomik iktidar elitlerine avantaj sağladığı şartlara sahipti. Aslında daha açık bir ifade ile belirtilirse, göçmenlerden yapılması istenen işler hiçbir Avrupalının sunulan ücrete yapmak istemedikleri işlerdir.¹⁴⁸⁴ Böyle bir strateji kapsamında alınan göçmen işçilerinde yüksek vasıflı işgücüne dayanan post endüstriyel bir küresel ekonomide sorun olacakları da aşıkardır. Kaldı ki olmuşlardır. Zira 1970’li yıllarda Bretton Woods sisteminin çökmesi sonucunda hızla neoliberal bir tarz almaya başlayan küresel ekonomik sistem, 1980’li yıllara gelindiğinde bu evrimini neredeyse tamamlamıştır. Bu neoliberal sistemin etkisiyle Avrupa’da vasıfsız işgücüne istihdam sağlayan imalat sanayisi gibi sektörler, daha fazla kar edebilmek ve rekabet güçlerini arttırabilmek için üretim üstlerini Avrupa’dan üçüncü dünya ülkelerine kaydırmaya başlayarak neoliberal eksen kaymasına uyum

¹⁴⁷⁹ Aydın, ss. 32-33.

¹⁴⁸⁰ Gökay Özerim, “Avrupa’da Göç Politikalarının Ulusüstüleşmesi ve Bir Güvenlik Konusuna Dönüşümü: Avrupa Göç Tarihinde Yeni Bir Dönem mi?”, **Ege Stratejik Araştırmalar Dergisi**, Cilt: 5, Sayı: 1, 2014, ss. 22-23.

¹⁴⁸¹ Yusuf Adıgüzel, **Göç Sosyolojisi**, Nobel Yayınları, Ankara, 2016, s. 98; Fatih Çam, **Avrupa Birliği Göç Politikaları: Makedonya, Bulgaristan, Türkiye**, Alter Yayıncılık, Ankara, 2014, s. 37.

¹⁴⁸² Meyda Yeğenoğlu, **Avrupa’da İslam, Göçmenlik ve Konukseverlik**, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2016, s. 182.

¹⁴⁸³ Yeğenoğlu, s. 183.

¹⁴⁸⁴ Caldwell, s. 55.

sağlamışlardır.¹⁴⁸⁵ Neoliberalizmin hakim ekonomik sistem haline gelmesi de Avrupa toplumunda sanayisizleşme, artan üretkenlik, işsizlik ve yoksulluk gibi 1960'lı yıllarda olmayan bazı sorunları ortaya çıkarmıştır. Lakin bu yeni ekonomik sistemde geçmişin avantaj olarak değerlendirilen vasıfsız işgücü artık bir dezavantaj haline gelmiştir. Başka bir deyişle Avrupa'nın aradığı artık vasıfsız ve ucuz işgücü değil vasıflı bilgi işçisidir.¹⁴⁸⁶ Bu bağlamda 1970'li yıllardan itibaren Avrupa'da milyonlarca vasıfsız işgücü işsiz kalmıştır. Bu işsizlik sorununa bir de yukarıda değinildiği gibi, neoliberal eksen kaymasının bir sonucu olarak değerlendirilebilecek sosyal politika harcamalarının azaltılması eklenince bu kriz durumu daha da ciddi boyut almıştır. Göçmenler ise bu işsizler ordusu ve onlardan politik destek almayı hedefleyen aşırı sağ partilerce işsizliğin, yoksulluğun, şiddetin ve sosyal politika harcamalarının kısılmasının sorumlusu olarak gösterilmiştir.¹⁴⁸⁷ Başka bir deyişle neoliberal eksen kayması nedeniyle yaşanan işsizlik, yoksulluk ve sosyal yardım kesintileri, Avrupa'da geçmişte olumlu bir tutum sergilenen göç algısının tersine dönmesine yol açmış, akabinde de göçmenlere karşı bakış açısı oldukça olumsuz bir yöne kaymıştır. Bu bakış açısı değişikliği de Avrupa'da İslamofobinin yükselişe geçmesinde önemli bir nedensel faktör olarak rol almıştır.¹⁴⁸⁸ Zira Avrupa'da üretilen İslamofobik söylemin en büyük argümanlarından bazıları, "göçmenlerin yerlilerin elinden işlerini aldığı", "göçmenlerin refah devletini ve sosyal yardımları sömürdüğü" şeklinde üretilen savlardır.¹⁴⁸⁹ Başka bir deyişle Avrupa'da küreselleşmenin kaybedenlerinin desteğini almak amacıyla başta aşırı sağ gruplar olmak üzere bir takım çıkar topluluklarının ürettiği söylemler aracılığıyla, göç olgusunun güvenikleştirilmesi söz konusudur.¹⁴⁹⁰ Bu güvenikleştirme politikasına Avrupa'nın neoliberal iktidar elitleri de kendi çıkarları doğrultusunda destek vermiştir. 1990'lı yılların başında Avrupa'daki iktidar elitleri bir yandan, aşağıda üzerinde durulacağı gibi, Soğuk Savaşın sona ermesinden sonra ortadan kalkan "dış düşman" sendromunun yokluğunda kendi iktidarlarını yeniden üretebilmek için göçmenleri hedef alan "içimizdeki düşman" sendromunu üretmiş, diğer yandan da küresel neoliberal sistemin ve finansal krizlerin yoksullaştırdığı vasıfsız işgücünü oluşturan kendi ülkelerindeki kitlelerden iktidarlarına gelebilecek tepkiyi azaltmak için

¹⁴⁸⁵ Stephan Castles ve Micheal J. Miller, **The Age of Migration**, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2008, s. 108.

¹⁴⁸⁶ Peter F. Drucker, "Bilgi Devriminin Ötesinde", **Sosyoloji Başlangıç Okumaları**, ed. Antony Giddens, çev. Günseli Altaylar, Say Yayınları, İstanbul, 2015, ss. 66-70.

¹⁴⁸⁷ Kaya, s. 228.

¹⁴⁸⁸ Kaya s. 232.

¹⁴⁸⁹ Jef Huysmans, "The European Union and Securitization of Migration", **Journal of Common Market Studies**, Cilt: 38, No: 5, 2001, ss. 768-769.

¹⁴⁹⁰ Özerim, s. 111.

çoğunluğu Müslümanlardan oluşan göçmenleri işsizliğin, şiddetin, yoksulluğun ve azalan sosyal yardımların sorumlusu olarak gösteren bir söylem üretimine girmişlerdir.¹⁴⁹¹ Bu bağlamda de Müslümanların ve göçmenlerin sosyal güvenliğe ve ekonomiye bir tehdit oluşturduğu şeklindeki bir algı Avrupa toplumunda hızla yayılmaya başlamıştır. Lakin 1970’li yıllardan beri Avrupa toplumlarında artık kronik sorunlar haline gelen işsizlik, yoksulluk ve sosyal güvensizlik gibi neoliberal ekonominin yapısal sorunlarını çözemeyen Avrupalı iktidar elitleri, yurttaşlarının tepkisini azaltmak ve oylarını alabilmek için özelde İslamofobiye genelde göç karşıtlığını bir siyasal araç olarak kullanmışlar, neoliberal sistemin yukarıda belirtilen yapısal sorunlarını çözmede kendi beceriksizliklerini gizleyerek, Müslüman göçmenleri bu sorunların nedeni olarak gösteren söylem ve politika üretimine yönelmişlerdir.¹⁴⁹² Bu göçün ve göçmenlerin güvenlikleştirme stratejisi sadece politik söylemle kalmamış, Avrupalı iktidar elitleri tarafından göçü sınırlandırılan ve güvenlikleştiren somut uygulamaları da beraberinde getirmiştir. Zira göç olgusu AB bünyesinde adalet ve içişleri yönetim mekanizması içerisine alınarak adeta ulusal bir tehdit haline getirilmiş ve “dış sınırlarda kontrolün artırılması”, “göçün kontrol altına alınması” gibi başlıklar altında değerlendirilmeye başlanmıştır.¹⁴⁹³ Bu bağlamda özellikle 1990’lı yıllardan itibaren göçün sınırlandırılması ve kontrol altına alınması, hatta tamamen önlenmesi için AB genelinde gerek ulusal gerekse supranasyonel boyutlarda göç mevzuatlarının katılaştırıldığı da görülmektedir.¹⁴⁹⁴ Başka bir deyişle geçmişin hoşgörülü göç söylemi ve politikalarından, göçün kontrol altında tutulmasına yönelik söylem ve politikalara bir geçiş söz konusudur.¹⁴⁹⁵ Böylesi bir güvenlikleştirme anlayışının da bir sonucu olarak Avrupa’da, çoğu göçmenin Müslüman olduğu göz önünde tutulursa, İslamofobinin artmasında önemli bir rol oynadığı görülmektedir.

Bu bölümde anlatılan hususların kısa bir yapı bozumcu analizinin yapılmasının yerinde olacağı kanatindeyim. 1970’li yıllardan sonra Avrupa’da kronikleşen bir işsizliğin, artan bir yoksulluğun ve günden güne zayıflayan bir refah devleti sisteminin varlığı inkar edilemez bir gerçekliktir. Fakat bu gerçeklik sadece Avrupa’ya özgü değil aksine neoliberal küresel ekonomiye geçişin yarattığı, bütün dünyayı etkileyen bir olgudur. Yukarıda da anlatıldığı gibi savaş sonrası küresel ekonomik sistem korumacı, ithalat ikameli, Keynesçi ve merkezileşmiş üretim

¹⁴⁹¹ Kaya s. 239.

¹⁴⁹² Kaya, ss. 230-240.

¹⁴⁹³ Kaya, ss. 229-230.

¹⁴⁹⁴ Castles ve Miller, s. 131.

¹⁴⁹⁵ Huysmans, s. 754.

sistemini öngören fordist bir yapıya sahipti. Bu yapıda korumacı gümrük tarifeleri nedeniyle de üretimin tek bir ülke içerisinde merkezleşmiş bir biçimde yapılması en karlı üretim yöntemi idi. Bu nedenle bütün dünya gibi Avrupa’da imalat, ağır sanayi ve tekstil gibi istihdam yoğun sektörlerinin üretim faaliyetlerini kendi sınırları içerisinde merkezleşmiş fordist teknikle icra etmekteydi. Dolayısıyla da vasıfsız ve düşük vasıflı işgücüne kendi sınırları içerisinde ihtiyaç duymaktaydı. Bu çerçevede göçmen işgücü ithali hem ucuz hem de kolay olmasından dolayı Avrupalı iktidar elitleri tarafından bir avantaj olarak görülmüş, hatta gelecekteki olası sosyal, ekonomik ve kültürel sorunları dikkate dahi alınmadan yıldan yıla artan bir şekilde icra edilmiştir. Bu göç faaliyeti de dönemin aynı iktidar elitleri tarafından olumlu söylemler üretilerek sonuna kadar desteklenmiştir. Fakat 1970’li yıllarda neoliberal ekonomiye geçişle birlikte geçmişin korumacı gümrük duvarları yıkılmış, merkezleşmiş üretim sisteminin tam tersi olan post fordist üretim sistemine geçilmiş, sermaye, kapital ve malların dolaşımına çok geniş özgürlükler tanınmıştır. Bu şu anlama gelmektedir; önceden gelişmiş ülkelerde üretim yapan ve vasıfsız işgücüne geniş çapta istihdam sağlayan küresel şirketler işgücü masrafını daha da azaltmak amacıyla, üretim merkezlerini az gelişmiş veya gelişmekte olan ülkelere kaydırmışlardır. Bunun sonucu olarak da gelişmiş ülkelerde yüksek miktarda vasıfsız işgücü fazlası ortaya çıkmıştır. Ayrıca yine neoliberal sisteme geçişle beraber küresel kapital de sınırsız hareket özgürlüğünün etkisiyle vergi cenneti olarak adlandırılan offshore merkezlerine akmaya başlamıştır. Bu kapital akışının yarattığı finansal sorunun üstesinden gelmek isteyen gelişmiş ülkeler de mecburen finansal aktifler üzerindeki vergileri azaltmak zorunda kalmışlardır. Bu vergi oranındaki azalma da bahse konu vergiler sayesinde işlerlik kazanan sosyal yardım ve refah devleti uygulamalarının zayıflamasına yol açmıştır. Neoliberal sistemin ortaya çıkardığı yapısal sorunlar üzerinde yukarıda detaylı olarak durulduğu için burada daha fazla ayrıntıya girilmeyecektir. Fakat kısaca şunu söyleyebiliriz ki Avrupa’da mevcut yoksulluğun, işsizliğin ve zayıflayan refah devleti uygulamalarının nedeni göçmenlerin varlığı değil, küresel neoliberal ekonomik sistemin ortaya çıkardığı yapısal sorunlardır. Bu gerçek aynı zamanda Avrupa’daki iktidar elitlerinin neoliberalizme geçiş sürecini iyi idare edememelerinin de bir sonucudur. Zira bahse konu iktidar elitleri bu başarısızlıklarının faturasını göçmenlerin varlığına kesmişler ve kendi toplumlarından bahse konu yapısal sorunlar nedeniyle gelebilecek tepkileri günah keçisi olarak söylemleştirdikleri göçmenlerin üzerine yönlendirmişlerdir. Burada Foucaultcu bir tarzda iktidarın kendi çıkarları doğrultusunda bilgi ve söylem

üretmek, yönettiği topluma bu söylemi bir gerçeklik olarak enjekte etmesi söz konusudur. Birinci bölümde de değinildiği gibi iktidar elitleri için hakikatin gerçekte ne olduğunun bir önemi yoktur. Zira hakikat onların çıkarları doğrultusunda, doğru olup olmamasına bakılmaksızın, üretilen bilgi ve söylemler vasıtasıyla yaratıkları gerçekliktir. Bunun en güzel örneği neoliberalizm öncesi ekonomik sistemde göç faaliyetini kendi çıkarları için uygun olduğunu gören Avrupalı iktidar elitlerinin göç hakkında olumlu söylemler üretirken, aynı iktidar elitlerinin neoliberalizm sonrası değişen ekonomik şartlar nispetinde göçün bir avantaj olmaktan çıkmasıyla, göçü güvenlikleştiren ve göçmenleri ötekileştiren bir söylem üretimine yönelmesidir. Burada göçmenlerin ne olduklarından ziyade ne olmaları gerektiğine yönelik bir tutum göze çarpar. Lakin 1960'lı yıllarda Avrupa toplumlarında olumlu bir olgu olarak söylemleştiren göçmenle, 1970'li yıllardan itibaren olumsuz bir olgu olarak söylemleştirilip, güvenlikleştiren göçmen genelde vasıfsız işgücü olan aynı göçmendir. Zira değişen göçmenlerin niteliği değil, Avrupa'daki iktidar gruplarının çıkarlarının içeriğidir. Çünkü geçmişte onlara ekonomik bir avantaj sağlayan vasıfsız göçmen işgücü, yeni ekonomik sistem içerisinde dezavantaj sağlar hale gelmiştir. Bu bölümde çalışmanın genel içeriği olan Avrupa'daki İslam algısı ve İslamofobi kavramlarının biraz dışına çıkarak ekonomi-politik ve göç konusu alanında yoğunlaşmıştır. Fakat 1970'li yıllardan sonra Avrupa'da değişen İslam algısının ve artan İslam karşıtlığının daha iyi anlaşılabilmesi için bu küresel ekonomik dengelerin değişiminin ve göç algısının aydınlatılması gerekmektedir. Aşağıdaki bölümde anlatılacak kültürel ve siyasi yapının İslam algısı üzerindeki etkisi, bu bölümde değinilen ekonomik etkinin ışığında daha iyi tasavvur edilebilecektir.

2.3.2. 20'inci Yüzyılın İkinci Yarısında Avrupa'da Değişen Siyasi ve Kültürel Yapının İslam Algısı Üzerindeki Etkisi

Bu bölümde 20'inci Yüzyılın ikinci yarısından itibaren Avrupa'da değişen siyasi ve kültürel yapının Avrupa'nın İslam algısı üzerindeki etkisi ele alınacaktır. 20'inci Yüzyılın ikinci yarısındaki tarihsel süreç Avrupa'nın küresel anlamda siyasi ve kültürel etki ve gücünün gerek Soğuk Savaş nedeniyle ortaya çıkan iki kutuplu dünya sisteminin gerekse II. Dünya Savaşı'nın yarattığı yıkım ve yorgunluğun etkisiyle azalmaya başladığı bir dönemi işaret eder. Zira bu dönemde Avrupa, 19'uncu Yüzyıldaki küresel egemen rolünü ABD ve Sovyetler Birliği'ne devretmiş, kendisi de ABD'nin siyasi liderliği etrafında kenetlenen bir Batı Bloğunun içerisinde

yer almıştır.¹⁴⁹⁶ Bu dönemde Avrupa'nın yaşadığı iki siyasi tecrübe de onun artık küresel çapta lider aktör olmadığını kanıtlar niteliktedir. Bunlardan birincisi 1956 yılında yaşanan Şüveyş Kanalı Krizi, diğeri de 1960'lı yıllarda başlayan kolonyal bağımsızlık mücadeleleridir. 1956 yılında Mısır'ın milliyetçi lideri Cemal Abdül Nasır'ın o döneme kadar İngiltere ve Fransa kontrolünde olan Süveyş Kanalı'nı millileştirmesi, anılan devletler tarafından tepki ile karşılanmıştır. Bu bağlamda Ortadoğu'daki çıkarlarını korumak isteyen İngiltere ve Fransa, İsrail'in de desteği ile 29 Ekim 1956'da Mısır'a saldırmışlardır. Fakat onların bu girişimi ABD tarafından çıkarlarına ters düştüğü gerekçesi ile engellenmiş ve İngiliz ve Fransız kuvvetlerinin Mısır'dan çıkarılması sağlanmıştır.¹⁴⁹⁷ ABD'nin bu girişimi beraberinde yeni bir gerçekliği de getirmiştir. Bu gerçeklik artık Batı Bloğunda tek egemen gücün kendisi olduğudur. Artık yeni küresel düzlemde geçmişin emperyalist imparatorlukları olan Fransa ve İngiltere kendi öznel çıkarları için bile olsa ABD'nin uygun görmeyeceği bir hegemonya mücadelesine giremeyeceklerdir. Aslında bu aynı zamanda Avrupa için siyasi bir hezimettir. Çünkü ABD'nin bu tutumu ile Avrupa küresel bir aktörden ABD güdümünde bir nevi bölgesel bir aktöre çevirilmiştir. Zira artık yeni küresel emperyalist güç ABD olacaktır.¹⁴⁹⁸ Avrupa'nın yaşadığı diğeri olumsuz bir siyasi tecrübe de 1960'lı yıllarda başlayan ve 1970'li yıllarda neredeyse tamamlanan kolonisizleşme sürecidir.¹⁴⁹⁹ Bu dönemde Büyük Britanya başta Hindistan ve Afrika'da olmak üzere neredeyse bütün sömürgelerine bağımsızlık vermek zorunda kalmıştır. Bu süreç her ne kadar büyük oranda barışçıl bir şekilde vuku bulsa da geçmişin Büyük Britanya İmparatorluğu'nun da sonu olmuştur.¹⁵⁰⁰ Fransa ise Büyük Britanya'nın aksine başta Cezayir ve Çinhindi'de olmak üzere sömürgelerini barışçıl bir yoldan değil yıpratıcı savaşlar neticesinde kaybetmiştir. Fakat bunun bir sonuca ulaşmayacağına farkına varılmasından sonra Fransa'da aynı Büyük Britanya gibi emperyalist arzularından vazgeçmek zorunda kalmıştır. Büyük Britanya ve Fransa'yı diğeri Belçika, Hollanda, Portekiz gibi geçmişin emperyalist Avrupa devletleri sömürgelerine birer birer bağımsızlık tanıyarak takip etmişlerdir.¹⁵⁰¹ Avrupa'nın bu ikincil siyasi aktör durumuna düşmesinin konumuz açısından önemi ise artık yeni emperyalist gücün, Sovyet tehdidine karşı koyabilecek tek küresel aktör olan ABD. haline gelmesidir. Bu bağlamda de geçmişin emperyalist güçlerine hizmet eden

¹⁴⁹⁶ Uçarol, ss. 864-872.

¹⁴⁹⁷ Kissinger, ss. 502-525.

¹⁴⁹⁸ Uçarol, ss. 902-903.

¹⁴⁹⁹ Uçarol, ss. 885-886.

¹⁵⁰⁰ Uçarol, s. 892.

¹⁵⁰¹ Uçarol, ss. 893-894.

oryantalist söylem de artık öncelikli olarak ABD'nin hizmetine girecektir. Avrupa ise bahse konu oryantalist söylemi ancak ABD'nin üretim mekanizmasının öngördüğü şekilde ve kalıplarda, kendi çıkarlarına uyarlayarak kullanacaktır. Bu anlayış değişimi 21'inci Yüzyılda da etkisini gösterecektir. Şimdi Soğuk Savaş döneminden günümüze Batı'da oryantalist bilgi üretim mekanizmasının nasıl ABD ve Avrupa'nın çıkarları doğrultusunda siyasi alanda kullanıldığı üzerinde kısaca durulacak, akabinde de aynı mekanizmanın özellikle Soğuk Savaşın sona ermesinden sonra kültürel alanda yine Batı çıkarları için ne şekilde araçsallaştırdığı analiz edilecektir.

Yukarıdaki bölümlerde anlatıldığı gibi 19'uncu Yüzyılda ve 20'inci Yüzyılın başında İngiltere ve Fransa İslam dünyasının büyük bir bölümü sömürgeleştirmiş ve bu eylemlerinin uygulamalarını ve kuramsallaştırmalarını büyük çapta destekledikleri oryantalist söylemlere dayanarak meşrulaştırmışlardır. Bu oryantalizm ile emperyalizm arasındaki benzer ilişki II. Dünya Savaşından sonra ortaya çıkan yeni emperyalist güç ABD tarafından teslim alınıp, neoliberal formlarda ve biçimlerde kullanılmaya devam edilmiştir.¹⁵⁰² Bu kullanım yöntemi Soğuk Savaş döneminde genelde Sovyet tehdidi kapsamında ele alınırken, Soğuk Savaş sonrasında ABD'nin küresel hegemonik çıkarları doğrultusunda uygulanmıştır.¹⁵⁰³ Avrupalı devletler de bu yöntemi kendi şartları nispetinde kullanmışlardır. Yine yukarıdaki bölümlerde değinildiği gibi 19'uncu Yüzyıl oryantalistleri bir tarihsel veya sosyolojik analizden ziyade metin ve yazım analizlerine yönelmişlerdi. Onların bu yönelimi, incelenen bir toplumda mevcut siyasi, sosyal ve ekonomik sistemlerin kaynağı olarak bahse konu toplumda yazılmış eserlerin görülmesine dayanmaktaydı. Bu bağlamda anılan dönemin oryantalistleri İslam toplumlarının bütün kusurlarının nedeni olarak Kuran'ı ve İslam'ın diğer teolojik metinlerini göstermişlerdir. Başka bir deyişle onlara göre İslam toplumlarında kadına baskı varsa, despotizm yaygınsa ve girişimcilik ruhu yoksa bunun nedeni Kuran'da ve diğer İslami metinlerde yazılanlardır. Fakat bu geçmişin Avrupa tarzı oryantalist epistemolojik yöntemi, oryantalizmi kendi çıkarları için bilgi üretim mekanizması olarak kullanacak yeni emperyalist ABD tarafından güncellenecek ve yeni bir epistemolojiye kavuşturulacaktır. Kumar' a göre her ne kadar ABD'de İslamiyat araştırmalarının başlangıcı olarak 1842 yılında kurulan "American Oriental Society" gösterilese de ABD'nin Avrupa gibi sistematik İslamiyat çalışmalarına başlaması II. Dünya Savaşı sonrasına denk gelmektedir.¹⁵⁰⁴ Kumar,

¹⁵⁰² Deepa Kumar, **İslamofobi: İmparatorluğun Siyaseti**, çev. Işıl Alatlı, Pınar Yayınları, İstanbul, 2016, ss. 12-13.

¹⁵⁰³ Kumar, ss. 13-14.

¹⁵⁰⁴ Kumar, s. 56.

bunun nedeninin ABD'nin II. Dünya Savaşından sonra bir süper güç haline gelerek Ortadoğu'daki İngiliz ve Fransız emperyalist politikaları devralması olduğunu öne sürer. Çünkü ABD'nin bu emperyalist politikaları devralması, onun bahse konu emperyalist politikaları yönlendirebilmesi için sömüreceği İslam toplumları hakkında bilgiye ihtiyaç duymasına yol açmıştır. Bu bağlamda de gerek bu bilgi ihtiyacını karşılamak gerekse ABD'nin emperyalist çıkarları doğrultusunda İslam toplumları hakkında yeni bilgi üretim mekanizmalarını devreye sokmak amacıyla ABD'de sistematik ve kurumsal İslamiyat çalışmalarına başlanmış, zamanla ABD'deki üniversiteler ve araştırma kurumları ABD'nin emperyalist çıkarlarını karşılayan bilgi üretim mekanizmasını devletin yoğun desteği ile üretmeye başlamışlardır.¹⁵⁰⁵ Bu bağlamda de pek çok Avrupalı oryantalist Amerikan üniversitelerine giderek, oryantalist yöntemlerin ABD'de yerleşmesine yol açmıştır. Bu oryantalistlere örnek olarak H.A.R. Gibb ve Gustave von Grunebaum gösterilebilir.¹⁵⁰⁶ Başka bir deyişle özellikle II. Dünya Savaşı sonrasında ABD'de icra edilen oryantalizm çalışmaları Avrupa oryantalizmin aşağıda değinilecek bazı epistemolojik farklılıklar gösteren bir güncellenmiş devamı niteliğindedir. Bu güncellenmiş versiyon daha sonra Avrupa'ya ithal edilerek, oradaki oryantalist çalışmalarında epistemolojik değişim yaşamasına neden olacaktır. Lakin bunda şaşılacak bir şey de yoktur. Foucault'da dediği gibi iktidar ile bilgi arasında sıkı bir ilişki vardır. Artık iktidar ABD olduğu için oryantalist bilgi üretiminin de onun tekelinde olması zaten beklenen bir durumdur. Fakat burada dikkat çeken husus Avrupa'nın ABD tarafından üretilen oryantalist bilgiyi kendi çıkarları doğrultusunda, ABD'yi kopyalayan bir tarzda kullanmasıdır. Başka bir deyişle İslam'ın ABD için Sovyet tehdidi karşısında bir müfettihtir olduğu dönemde İslam Avrupa için de bir müfettihtir olarak değerlendirilmiştir. İslam'ın Soğuk Savaş sonrasında özellikle de 2001 saldırılarının akabinde bir "iç tehdit" ve "küresel istikrarsızlık unsuru" olarak değerlendirildiği dönemde aşağıda değinileceği gibi Avrupa'da kendi koşullarına aynı değerlendirmeyi uyarlamıştır. Bu nedenle ABD'de üretilen oryantalist bilgi üretim mekanizmasının ve onun nasıl kullanıldığının incelenmesi, aynı mekanizmanın Avrupa tarafından da tekrar edilerek kullanılması açısından önemlidir. Şimdi bu mekanizmanın nasıl işlediği üzerinde kısaca durulması gerektiği kanaatindeyim. ABD'nin sömürge karşıtı geçmişi nedeniyle uyguladığı emperyalist politika İngiliz ve Fransızların yani Avrupa'nın geçmişte uyguladığı emperyalist politikadan yöntemsel olarak farklıdır. Çünkü geçmişin

¹⁵⁰⁵ Kumar, s. 57.

¹⁵⁰⁶ Said, s. 296.

emperyalist imparatorlukları ile aynı tarz bir emperyalist politika ABD'nin kendi değer sistemleri ile çatışma yaşamasına yol açabilirdi.¹⁵⁰⁷ Bu bağlamda ABD'nin yeni emperyalist politikası ABD'ye sadakat ve ABD'nin çıkarlarına uygun politikalar uygulamak şartıyla hedef ülkelere ekonomik ve siyasi yardım yapmaya, bunların tersi bir tutum alan ülkeleri de askeri, siyasi ve ekonomik yöntemlerle hizaya getirmeye dayanan bir yöntemle dayanmaktaydı.¹⁵⁰⁸ Bu yeni model sömürgecilik Melani McAlister'in, dilimize "hayırhah üstünlük" olarak da çevirilebilecek, "benevolent supremacy" kavramıyla teorikleştirilmiştir.¹⁵⁰⁹ Bu kavram, Amerikan egemenliğindeki dünyanın serbest pazar kapitalizmi yoluyla herkes için özgürlük ve demokrasi sağlayacağı anlayışına dayanmaktaydı.¹⁵¹⁰ Bu "benevolent supremacy" kavramı aynı zamanda da anti sömürgeci ve anti-komünist bir bakış açısı ile de özdeşleştirilir. Fakat tarihsel süreç dikkate alındığında buradaki anti sömürgecilik kavramının ABD için bir ilkeden ziyade kendi öznel çıkarlarını gerçekleştirmek için pragmatik bir araç olarak kullanıldığı görülmektedir. Buna en güzel örnek, Ortadoğu'da körfez monarşilerinin İngiltere'den bağımsızlığı kazanmasını çıkarları doğrultusunda destekleyen ABD'nin, Cezayir ve Vietnam Savaşlarında yine kendi çıkarları doğrultusunda Fransa'yı desteklemekten çekinmemesidir. Zira anılan dönemde ABD'nin en büyük amacı "açık kapı politikası" olarak da bilinen, bütün dünya pazarlarının ABD'ye engelsiz olarak açılmasıdır. Bu engel eski sömürgeci güç, yerel bir diktatör veya seçilmiş bir hükümet olabilir. ABD için bunun bir önemi yoktur. Bu engel içinde askeri yöntemlerde de dahil her yöntem kullanılarak ortadan kaldırılır ve ABD'nin hedef ülkenin pazarına girmesi sağlanır. Bu aslında günümüzde de kullanılan yeni emperyalist bir yöntemdir.¹⁵¹¹ Bu yeni emperyalist yöntem ABD'de iktidara hangi siyasi parti gelirse gelsin, Demokratlar veya Cumhuriyetçiler, itina ile uygulanmıştır. Aralarındaki tek fark Cumhuriyetçi hükümetler genelde ABD'nin bu stratejisini tek taraflı olarak ve sert politika uygulayarak yani "unilateral" bir tarzda icra ederken,¹⁵¹² Demokrat hükümetler genelde çok taraflı uzlaşılı ile yapılan

¹⁵⁰⁷ Sidney Lens, **The Forging of the American Empire: From the Revolution to Vietnam; A History of US Imperialism**, Pluto Press, Chicago, 2003, s. 179.

¹⁵⁰⁸ Lens, ss. 180-181.

¹⁵⁰⁹ Melani McAlister, **Epic Encounters. Culture, Media and US Interests in the Middle East since 1945**, University of California Press, Berkeley, 2005, s. 9.

¹⁵¹⁰ McAlister, ss. 21-28.

¹⁵¹¹ Lens, ss. 367-368; Christopher Layne, "Theory, History and U.S. Grand Strategy", **American Grand Strategy From 1940 to the Present**, ed. Christopher Layne, Cornell University Press, Londra, 2006, ss. 28-37.

¹⁵¹² David Skidmore, "Understanding the Unilateralist Turn in U.S. Foreign Policy", **Foreign Policy Analysis**, Cilt: 2, No: 3, 2005, ss. 207-228; Charles Krauthammer, "The Unipolar Moment Revisited", **The National Interest**, Cilt: Winter 2001/2002, ss. 5-17.

“multilateral” bir tarzda icra etmektedir.¹⁵¹³ Fakat amaç aynıdır, yani ne olursa olsun ABD’nin çıkarları doğrultusunda bir dünya sistemi yaratmak. Bu yeni emperyalizm tarzının meşrulaştırılması için geçmişin oryantalist söyleminden de farklı bir dil kullanılmasını gerekmiştir. Bu dil ABD’de “modernizasyon kuramı” adı altında inşa edilecektir. Max Weber’in “geleneksel” ve “çağdaş” toplumları ayırt eden çalışmalarına dayanan bu kuram; geleneksel toplumların tarımsal ve kırsal olduğunu, siyaseten otoriter yapılara daha yatkın olduklarını ve yavaş değiştiklerini öne sürerken, modern endüstriyel toplumları değişim, eşitlikçilik ve demokrasi ile özdeşleştirir. ¹⁵¹⁴ Modernizasyon kuramına göre geleneksel toplumlar kendi kendilerine demokrasi ve özgürlüğü yaratacak değişimi yapamazlar. Bu nedenle onlara bu değişim modern bir toplum tarafından ithal edilmelidir.¹⁵¹⁵ Bu yeni anlayışa göre Ortadoğu toplumları yani İslam toplumları geleneksel yapılar içerisinde oldukları için gerek değişime kapalı olmaları gerekse özgürlük bilincine sahip olmamaları nedeniyle demokratikleşme yaratacak bir kapasiteye sahip değildir. Bu nedenle de onlara bu değişimi getirecek Batı etkisine muhtaçlardır. Kumar’a göre bu dünyayı “biz” ve “onlar” olarak ikiye ayırmanın yeni yoluydu.¹⁵¹⁶ Modernizasyon kuramına göre “biz” olarak tabir edilen Batı toplumu dinamik, bilime yönelik rasyonel bireysel gelişimi destekleyici, demokrat ve eşitlikçi iken, “onlar” olarak tabir edilen Doğu ve İslam toplumları statik, dar görüşlü, despotik ve otoriter olarak tanımlanır. Bu kavrama göre geleneksel toplumların moderleşmeye doğru evrilmesi için, yukarıda da belirtildiği gibi kendi başlarına beceremeyecekleri kabul edilmesi nedeniyle, Batı’nın onlara müdahalesi gereklidir. Bu Batı müdahalesi ile bahse konu toplumlar sözde özgür, demokratik ve serbest pazar ekonomisine sahip kurumlara kavuşacaktır. ¹⁵¹⁷ Bu kuramın özeti aslında bir yeni kuşak oryantalist olan Huntington’un aşağıdaki demecinde oldukça iyi görülmektedir.

Daha dikkatli, daha orta yolu izleyen bir şekilde hareket etmemizi arzu ederdim. Ne var ki, bizim kültürümüzde bir evrensellik telakisi vardır. Bu telakiye göre dünyada herkes aslına bakarsanız bizim gibidir. Bizim gibi değilse, bizim gibi olmak isterler. Eğer bizim gibi olmak istemiyorlarsa ortada bir yanlışlık var

¹⁵¹³ John Ikenberry, “Is American Multilateralism in Decline ?”, **Foreign Policy Analysis**, Cilt: 1, No: 3, 2003, ss. 533-546.

¹⁵¹⁴ Slaterry, ss. 40-50.

¹⁵¹⁵ Kumar, ss. 60-61.

¹⁵¹⁶ Daniel Lerner, **The Passing of the Traditional Society: Modernizing the Middle East**, Free Press, New York, 1995, ss. 34-56.

¹⁵¹⁷ Kumar, ss. 60-61.

demektir. Onlar kendi hakiki menfaatlerini anlamıyor demektir. Bizim gibi olmaları için onları ikna etmemiz veya her yolu denyerek zorlamamız gerekir.¹⁵¹⁸

Benzer şekilde birinci bölümde de değinildiği gibi Fukuyama'da Batı'nın ayırt edici değerleri olarak kabul ettiği liberal demokrasi ve serbest piyasa ekonomisinin geçmişte komünizm, faşizm ve benzeri ideolojileri yenerek insanlığın ulaştığı en üstün medeniyet olduğunu ileri sürerek, İslam da dahil diğer bütün medeniyetlerin Batı medeniyetinin mutlak üstünlüğü kabul etmeleri ve onu benimsemeleri gerektiğini öne sürer. Fukuyama'ya göre Batı dışı medeniyetler bunu yapmaktıkları takdirde geçmişte komünizm ve faşizmin yaşadığı gibi Batı medeniyeti karşısında mutlak bir yenilgiye uğrayacaklar ve yok olacaklardır.¹⁵¹⁹ Huntington'un yukarıdaki demecinde ve Fukuyama'nın fikirlerinde görüldüğü gibi aslında bu modernizasyon kuramı önceki oryantalist söylemin güncellenmiş bir tezahüründen başka bir şey değildir. Zira tek farkları modernizasyon kuramının yazılı metin ve kaynakları veri olarak işleyen oryantalizmin aksine saha araştırmaları vasıtasıyla toplanan verilerin kantitatif data analizleri kullanarak icra edilmesi kanalıyla daha bilimsel bir kılıfa uydurulmasıdır.¹⁵²⁰ Burada bu biçimsel farkın daha iyi anlaşılması için şöyle denilebilir; İslam toplumlarının geri kalmışlığını, durağanlığını ve despotizme yatkınlığını açıklamak için, Aydınlanma filozofları, yukarıdaki bölümlerde de belirtildiği gibi, iklim ve coğrafya şartlarını öne sürerken, 19'uncu Yüzyılın oryantalistleri İslam'ın Kuran ve diğer dini metinlerde belirtilen "öz"ünün bunu zorunlu hale getirdiğini savunmuşlardır. Modernizasyon kuramı ise sözde daha bilimsel olduğunu kanıtlayan nicel verileri öne sürerek, İslam toplumlarının bu durumlarının nedeni olarak geleneksel toplumlara içkin hiyerarşik güç sistemlerini neden olarak göstermektedir.¹⁵²¹ Fakat amaç aynıdır, demokrasi ve özgürlük getirme adı altında İslam toplumlarını sömürmektir. Buradaki demokrasi ve özgürlük getirmek için müdahale etme kavramı aslında yeni emperyalist devletlerin iktidar elitlerinin kendi çıkarları doğrultusunda, gelişmemiş veya gelişmekte olan ülkeleri biçimlendirmesinden başka bir şey değildir. Zira ABD'nin özgürlük ve demokrasi getirme misyonunun altında ise her ne pahasına olursa olsun Ortadoğu'daki petrol kaynaklarını kontrolü altında tutma amacı vardır. Kaldı ki demokrasi ve özgürlük getirme bahanesine rağmen ABD. yeri geldiğinde çıkarları için 1953'de demokratik yöntemlerle seçilmiş ilk İran başbakan olan Muhammed Musaddık'ı İran petrollerini

¹⁵¹⁸ Aydın, ss. 46-47.

¹⁵¹⁹ Fukuyama, s. 46.

¹⁵²⁰ Kumar, s. 61.

¹⁵²¹ Kumar, s. 85.

millileştirmeye çalıştığı için CIA kontrollü bir darbeye indirmekten de çekinmemiştir.¹⁵²² ABD'nin bu yeni oryantalist stratejiyi nasıl kullandığının anlaşılabilmesi için onun İslam dünyası ile olan ilişkilerinin kısaca üzerinde durulması gerektiği kanaatindeyim. Zira onun İslam dünyasını kontrol etmek için kullandığı strateji, yukarıda da belirtildiği gibi, aynı zamanda benzer bir şekilde Avrupa tarafından kendi şartları dahilinde kullanılmıştır. ABD ile İslam dünyası arasındaki ilk resmi temas 1933 yılında Suudi Kralı Abdülaziz bin Suud ile ABD başkanı Roosevelt arasında yaşanmıştır. ABD bu temas ile Suudi petrollerini işletme hakkını kazanmıştır. Zira bu imtiyaz daha sonra adını ARAMCO olarak değiştirecek bir Amerikan şirketi olan Standart Oil of California'ya verilmiştir.¹⁵²³ Fakat ABD'nin Ortadoğu politikası II.Dünya Savaşından sonra çok daha ciddi bir boyut almıştır. Anılan Soğuk Savaş döneminde ABD'nin Ortadoğu politikası iki ana amaç üzerine kurulacaktır. Bunlardan birincisi petrol üretimini ve dağıtımını kontrol altında tutmak, ikincisi ise küresel rakibi Sovyetler Birliği'ni ne pahasına olursa olsun bölgeden uzaklaştırmaktır.¹⁵²⁴ Bu bağlamda ABD anılan dönemde Sovyet yanlısı olarak değerlendirdiği Arap ülkelerindeki seküler milliyetçileri ve sosyalistleri etkisiz hale getirmek için İslamcı grupları desteklemeye başladı. Buna örnek olarak ABD'nin İslam dünyasına rol model olarak Mısır'ın seküler milliyetçi lideri Nasır'ın yerine Suudi Kralı'nı göstermeye çalışması verilebilir.¹⁵²⁵ ABD'nin İslam dünyasındaki muhafazakarları destekleme yöntemi 1970'li yılların sonuna kadar devam etmiştir. Hatta bu strateji 1980'li yıllarda Afganistan'da da sürdürülmüştür. Başka bir deyişle günümüzün aksine radikal İslami gruplar ABD için Soğuk Savaş'ın sonuna kadar tam olarak bir düşmandan ziyade bir müttefik olarak görülmüştür.¹⁵²⁶ Bu dönemde modernizasyon kuramının stratejik olarak benimsenmesinin de etkisiyle, ABD, Ortadoğu'daki fakir, sömürge sonrası toplumları Sovyet etkisinden korumak ve olası bir ABD karşıtı hükümetin kurulmasını önlemek için maddi yardım yapmaya başlamıştır. 1957 yılında açıklanan Eisenhower Doktrini ile bu maddi yardıma askeri yardımlar da eklenmeye başlanmıştır.¹⁵²⁷ Fakat bu Eisenhower Doktrininin az bilinen ama en önemli yönü onun "İslam Stratejisi"dir. Bu strateji, seküler milliyetçi ve sosyalistlerin karşısında İslamcı müesseleri desteklemeyi ve Suudi kralı Suud'un

¹⁵²² Douglas Little, **American Orientalism**, University of North Carolina Press, Chapel Hill, 2002, s. 28; Ervand Abrahamian, **A History of Modern Iran**, Cambridge University Press, Cambridge, 2008, ss. 190-193.

¹⁵²³ Arı, s. 181.

¹⁵²⁴ Arı, s. 188.

¹⁵²⁵ Kumar, ss. 96-97.

¹⁵²⁶ Arı, s. 222.

¹⁵²⁷ Arı, ss. 264-265.

çevresinde bütün Arap dünyasına yayılan ve Nasır'ın seküler milliyetçiliğine bir alternatif oluşturacak bir "İslam Çekim Kutbu" kurmayı hedefliyordu.¹⁵²⁸ Hatta bazı Batı yöneticileri tarafından anılan Suudi Kralı bir nevi "İslam Papası" olarak görülmeye başlanmıştır.¹⁵²⁹ ABD'nin Soğuk Savaş boyunca İslamcı hareketi sürekli desteklemesinin altında ise dönemin Amerikan iktidar eliti tarafından İslamcılarının bulundukları ülkelerdeki Sovyet etkisini kıracaklarına yönelik düşünceleri yatmaktadır.¹⁵³⁰ ABD'nin bu politikası eş zamanlı olarak Lewis gibi oryantalistler tarafından Batı'da üretilen, milliyetçilik ve komünizm gibi seküler ideolojilerin İslam toplumlarına yapıları itibari ile uymadığı şeklindeki söylemlerle desteklenmiştir. Zira İslam toplumları onlara göre seküler yönetimlerden ziyade Batı yanlısı ılımlı olarak nitelendirilen İslami yönetimler tarafından yönetilmeliydi. Bu onların doğalarına Batı tarzı demokrasi ve seküler yönetim tarzından daha uygundu.¹⁵³¹ Başka bir deyişle oryantalizm tıpkı 19'uncu Yüzyılda yaptığı gibi emperyalist Batı'nın çıkarlarına uygun söylem ve bilgi üretimine devam etmekteydi. 1969 yılında ilan edilen Nixon Doktrininde ise ABD'nin Ortadoğu'daki stratejisi Sovyetler Birliğini çevrelemeye dayanan bir politikaya dayanıyordu. Bu politika İsrail, Şah'ın İran'ı ve Suudi Arabistan'ın ağırlığını oluşturduğu, Türkiye ve Pakistan tarafından da desteklenecek bir güvenlik kuşağı fikrinin icrasını hedeflenmekteydi.¹⁵³² ABD ile İslamcı akımlar arasındaki bu işbirliği 1979 İran İslam Devrimi ve akabinde yaşanan rehine krizinden sonra değişik bir hal almıştır. Bu olay ABD'nin Batı çıkarlarını korumak için her zaman İslamcılara güvenemeyeceğini anlamasına yol açmıştır. Bu dönemden sonra ABD, çıkarları doğrultusunda bazı İslamcılarını, Afganistan'da olduğu gibi desteklerken, bazılarına karşı tavrı almıştır.¹⁵³³ ABD'nin İslamcılara karşı bu politikası 1980'lerin başından itibaren çok daha çelişkili bir hal alır. Zira İran'da İslamcılarını düşman ilan eden ABD, aynı dönemde Afganistan'da Sovyetlere karşı verdiği vekalet savaşında İslamcı mücahitleri "özgürlük savaşçısı" olarak nitelendirir. Kaldı ki ABD'nin İslam dünyası hakkındaki bu çelişkisi popüler kültürde dahi kendisini gösterir. Anılan dönemde çekilen "Rambo III" filminde Afganistan'daki İslamcı mücahitler övülürken, "Kızım Olmadan Asla" adlı filimde İran'daki İslamcı yönetim yerden yere vurulur. Birisinde kahraman ve özgürlük savaşçısı İslam imajı

¹⁵²⁸ Robert Dreyfuss, **Devil's Game: How the United States Helped Unleash Fundamentalist Islam**, Henry Holt, New York, 2005, ss. 72-73, 121.

¹⁵²⁹ Rachel Bronson, **Thicker Than Oil: America's Uneasy Partnership with Saudi Arabia**, Oxford University Press, Oxford, 2006, s. 74.

¹⁵³⁰ Dreyfuss, s. 244.

¹⁵³¹ Dreyfuss, ss. 76-85.

¹⁵³² Kumar, s. 101.

¹⁵³³ Fawaz Gerges, **America and Political Islam: Clash of Cultures or Clash of Interests ?**, Cambridge University Press, Cambridge, 1999, ss. 40-41.

kullanılırken, diğesinde tutucu, kadın düşmanı ve şiddet yanlısı bir İslam imajı kullanılmaktadır.¹⁵³⁴ Aslında burada şaşılacak bir şey yoktur. Foucaultçu bir tarzda ele alınırsa, iktidar elitlerinin çıkarlarına göre aynı olgu üzerinde üretilen farklı söylemler söz konusudur. Başka bir deyişle İslam burada bir nesnedir ve onun gerçekte özgürlükçü, bağınaz, şiddet yanlısı veya kadın düşmanı olup olmasının da hiçbir önemi yoktur. Esas önemli olan Batı'daki iktidar elitlerinin çıkarları doğrultusunda nasıl söylemleştirmesi gerektiğidir. Afganistan'daki İslamcı hareket, Soğuk Savaş şartlarında Batı'nın çıkarlarına uygun olduğu için olumlu olarak söylemleştirilmiş ama İran'daki İslamcı hareket Batı çıkarları ile ters düştüğü için olumsuz söylemleştirilmiştir. Burada diğere önemli nokta da artık sinema gibi popüler ve geniş halk tabakalarına mesaj verme kabiliyetine sahip bir olgunun da oryantalist söylem üretim mekanizmasına dahil edilmesidir. Oryantalist bilgi üretim mekanizmasına dahil edilen sinema Batı'daki halk kitleleri tarafından kendi ülkelerinin emperyalist politikalarının meşru görülmesinde önemli rol oynamıştır.¹⁵³⁵ Bu duruma başka bir örnek vermek gerekirse "Schindler'in Listesi", "Amen", "Sophie's Choice", "Piyanist" ve "Night and Fog"¹⁵³⁶ gibi Yahudi Soykırımını anlatan filmlerle, "Lawrence of Arabia" ve "Khartoum" gibi bazı oryantalist tarzdaki filmler gösterilebilir. Bunlardan Yahudi soykırımı ile ilgili olanlarında Yahudilerin maruz kaldıkları soykırım ve vatan özlemleri işlenmektedir. Başka bir deyişle Yahudilerin Filistin'de işgal aracılığıyla kurdukları İsrail Devleti'nin meşruiyeti tekrar tekrar kitlelerin bilinçaltına işlenmektedir. Diğere grubu oluşturan oryantalist filmlerde ise Arapların ıllıklığı, durağanlığı, vahşiliğı ve Batı desteğı olmadan kendi kendilerini bile yönetemeyeceğı algısı aynı kitlelere vurgulanmaktadır. Zira popüler kültürdeki bu algı operasyonunun altında yatan neden İsrail'in Filistin'i işgalini ve Batı'nın Ortadoğuya çıkarları için müdahalesini meşrulaştırmaktır.¹⁵³⁷ Soğuk Savaş sonrası ABD'nin İslamcılara yönelik çelişkili politikası devam etmiştir. Lakin Soğuk Savaş'tan sonra ABD, kendi dünya görüşüne ve çıkarlarına uyan ve onaylayan, en önemlisi de onunla işbirliğı içinde olan İslamcıları ılımlı ve müfettik, bu özelliklere sahip olmayan İslamcıları da fanatik ve terörist olarak damgalayan bir söylem üretim mekanizmasına başlamıştır.¹⁵³⁸ Başka bir deyişle Soğuk Savaş sonrasında süpergüç haline gelen ABD geçmişte Sovyet denge unsuru nedeniyle çıkarları

¹⁵³⁴ Kumar, s. 105.

¹⁵³⁵ Said, ss. 122-114.

¹⁵³⁶ Erkan Ceylan, "İnsanlık Ayıbu Soykırımı Yüzümüze Vuran 20 Çarpıcı Film", **Onedio**, <https://onedio.com/haber/insanlik-ayibi-soykirim-gercegini-yuzumuze-vuran-20-sarsici-film-561124> (19.01.2018)

¹⁵³⁷ Little, s. 42; Kumar, ss. 111-112.

¹⁵³⁸ Gerges, s. 52.

doğrultusunda açıkça müdahale edemediği Ortadoğu'yu istediği gibi biçimlendirme imkanını yakalamıştır. ABD çıkarları doğrultusunda yapılacak bu müdahalelerin meşrulaştırılması için kendi müfettihi olmayan İslamcıların hedef haline getirilmesi gerekmektedir. Bu bağlamda İslam ile terörizmi bağdaştıran, daha da önemlisi İslam'ı varoluşsal bir tehdit haline getiren bir bilgi üretim mekanizmasına ihtiyaç duyulmaktaydı. Bu çerçevede Bernard Lewis tarafından temelleri atılan ve Samuel Huntington tarafından geliştirilen “Medeniyetler Çatışması” tezi popülerleştirildi. Şimdi Huntington'un bu tezin içeriği hakkında kısaca durulması yerinde olacaktır. Huntington, 1992 yılında makale olarak yayınladığı bu tezi, 1996 yılında da “Medeniyetler Çatışması ve Dünya Düzeninin Yeniden İnşası” adı altında bir kitap halinde yayınlamıştır. Bu eser Batı'daki Müslüman kökenli göçmen nüfustan ve onların sorunlu entegrasyonundan, diğer medeniyetlerin Batı medeniyetine karşı yükselişinden, Batı'da zayıflayan manevi ve sosyal birlikten endişelenen ve korkan kitleler üzerinde oldukça etkili olmuştur.¹⁵³⁹ Huntington bu tezinde ulus devletlerin geçmişte olduğu gibi gelecekte de uluslararası ilişkilerde başat aktör olmaya devam edeceğini kabul eder. Fakat Huntington'a göre bahse konu ulus devletlerin çıkarlarını, çatışmalarını ve ilişkilerinin belirleyen ana hususlar geçmişte olduğu gibi ekonomik ve ideolojik ihtilaflar değil, kültür ve medeniyet alanına giren faktörler olacaktır. Başka bir deyişle Huntington'a göre geleceğin çatışmaları sosyal sınıflar veya ideolojik gruplar arasından ziyade farklı kültürlerle sahip halklar arasında vuku bulacaktır. Huntington'a göre burada çatışma konusunda ilk aday ise İslam ve Batı'dır.¹⁵⁴⁰ Huntington İslam ile Batı arasındaki iktisadi ve siyasi gelişim farklılığını da kültür farklılığı ile açıklayan bir bakış açısını öne sürer. Ona göre İslam toplumlarında demokrasi, serbest piyasa sistemi ve insan haklarının bir türlü gelişmemesinin nedeni onun İslam literatüründeki “Dar el-harp” kavramına atıfta bulunarak sınırlarının kanla çizildiğini belirttiği ve fanatizm, saldırganlık ve irrasyonellikle bir tutuşu İslam kültürüdür.¹⁵⁴¹ Huntington'un bu fikirleri özellikle 1980'li yıllardan beri Batı'da kaleme alınan birçok akademik çalışma ve popüler kültür neşriyatında da savunulmuştur veya ima edilmiştir.¹⁵⁴² Huntington'un bu tezi yapı bozumuna uğratıldığında geçmişin oryantalist bilgi üretim mekanizmasının üç önemli hususu da görülebilir. Bunlardan ilki Batı'nın İslam hakkında bilgi üretirken sadece kendi anlayışına göre seçici davranması ve İslam kaynaklarını tam olarak,

¹⁵³⁹ Aydın, s. 469.

¹⁵⁴⁰ Samuel P. Huntington, **Medeniyetler Çatışması ve Dünya Düzeninin Yeniden Kurulması**, çev. Mehmet Turhan, Okuyan Us Yayınları, İstanbul, 2005, ss. 25-47.

¹⁵⁴¹ Huntington, ss. 101-105.

¹⁵⁴² Aydın, s. 472.

İslam'ın anlam dünyası içerisinde değerlendirmeden, kendi çıkarları doğrultusunda manipüle etmesidir. Zira Huntington'un üzerinde durduğu "Dar el-harp" kavramı İslam toplumlarının Müslüman olmayan toplumlarla ilişkilerinde kullandıkları tek ilişki yöntemi değildir. İslam'da bir de "darü's sulh" kavramı da mevcuttur. "Darü's sulh" veya "Dar el-ahd" kavramı İslam toplumlarının Müslüman olmayan toplumlarla antlaşmalar yaparak, kendi dini vecibelerine engel olunmaması şartıyla barış içerisinde bir arada yaşamalarına dayanır. Bu bağlamda başta Avrupa ülkeleri olmak üzere Batı'lı ülkelere yaşayan Müslümanlar kendi dini kimliklerini koruyarak bulundukları ülkeye de sadakat gösterebilir. Aslında "darü's sulh" kavramı İslam toplumlarının kendilerinden olmayan hayat tarzlarını da karşılıklı saygıya dayanarak bilfiil tanımları anlamına gelir.¹⁵⁴³ Fakat Huntington, İslam'ın bu kavramını görmezlikten gelerek oryantalist bir mantıkla yanlış ve tarafgir bir genelleme yapmıştır.¹⁵⁴⁴ İkinci husus da Huntington'un kullandığı terimlerin Batı toplumunun kolektif anlayış ve bilincinde yarattığı İslam imajı ile alakalıdır. Zira Huntington'un "İslam'ın sınırları kanlıdır" terimini kullanırken "İslam dünyası" yerine "İslam" terimini kullanmasının Batı toplumunun kolektif anlayış ve bilincinde gerek ideolojik gerekse psiko-pedagojik etkileri olmuştur. Çünkü burada kanla ve şiddetle bağdaştırılan sadece İslam dünyasındaki şiddete başvuran Müslümanlar değil, topyekün bir kültür, medeniyet ve din olan İslam olmuştur.¹⁵⁴⁵ Burada yine İslam toplumlarında aslında ekonomik, sosyal ve siyasi nedenleri olan sorunların tek nedeni olarak İslam'ın özünü göstermeye çalışan oryantalist mantık göze çarpmaktadır. Üçüncü husus da aslında ikinci hususla bağlantılıdır. Huntington "İslam'ın sınırları kanlıdır" derken İslam dünyasında yaşanan bütün çatışmaların ve savaşların nedenini İslam'a ve Müslümanların kültürlerine yükleyen bir bakış açısını ima eder. Burada üzerinde durulması gereken husus İslam dünyasında yaşanan kaos ve şiddetin nedeninin gerçekte İslam toplumlarının kültürel kusurları mı yoksa Batı'lı emperyalist devletlerin iki asırdır İslam coğrafyasında yürüttükleri emperyalist politikalar mı olduğudur. Zira günümüzde İslam dünyasında yaşanan kargaşa ve şiddetin temelleri Batı'nın sözde medenileştirme adı altında uyguladığı sömürge politikalarına dayanmaktadır. Kaldı ki Batı'lı emperyalist devletlerin çıkarları doğrultusunda İslam toplumları üzerindeki kendi kontrollerini sağlamak ve hegemonyalarını kurmak için geçmişte etnik, mezhepsel ve dini gruplar arasındaki dengeyi manipüle ettikleri bir

¹⁵⁴³ Tarık Ramazan, **Avrupalı Müslüman Olmak**, çev. Ayşe Meral, Anka Yayınları, İstanbul, 2005, ss. 164-169.

¹⁵⁴⁴ Aydın, s. 470.

¹⁵⁴⁵ Aydın, s. 474.

gerçektir.¹⁵⁴⁶ Geçmişte Lübnan İç Savaşı, Filistin Meselesi ve günümüzde Suriye İç Savaşı bunun en açık örneğidir. Zira bu etnik, mezhepsel ve dini gruplar arasındaki dengeyi manipüle eden bilgi üretim mekanizması aracılığıyla “ılımlı” ve “köktenci” olarak ikiye ayrılan bir İslam imajı yaratıldı. İlimli İslam, Batı çıkarlarına uyan ve onunla işbirliği yapan İslamcılarını kapsarken, bu tanıma uymayan bütün İslami düşünce ve tutumlar köktenci ve terörist olarak söylemleştirildi.¹⁵⁴⁷ Bunun dolaylı sonucu olarak da Batı kendi çıkarlarına tehdit oluşturduğunu düşündüğü her İslam toplumuna, Afganistan ve Irak’ta olduğu ve günümüzde Suriye’de olmaya devam ettiği gibi, “terörle savaş” adı altında müdahale etmek için meşruiyet kazandı. İşte burada yine oryantalist bilgi üretimi ile emperyalizm arasındaki ilişki göze çarpmaktadır. Çünkü İslam yine dışarıdan bakılarak kategorize edilmeye, tasnif edilmeye ve Batı’nın onu çıkarları için daha iyi kullanması amacıyla biçimlendirilmeye tabi tutulmaktadır. Bu yöntemin 19’uncu Yüzyıl oryantalist yönteminden tek farkı İslam’a bir de “terörist” yaftası yapıştırılmasıdır. ABD tarafından inşa edilen bu yeni İslam imajı kısa süre içinde Avrupa tarafından da kendi çıkarları doğrultusunda kullanılmak amacıyla benimsenmiştir. Zira Avrupa’nın amacı sadece İslam toplumlarını bu yeni emperyalist yöntem aracılığıyla sömürmek değil aynı zamanda kendi içinde yaşayan ve bir türlü entegre edemediği milyonlarca Müslümana karşı da etkili bir yönetim ve kontrol mekanizması kurmaktır. Oryantalist Bernard Lewis’de “İslami Terörizm” kavramının uygun ve yerinde bir kavram olduğunu, Hz. Muhammed’in diğer dini önderlerden farklı olarak bir devlet kurduğunu ve İslam’ın en başından beri siyasi bir oluşum olarak tasarlandığını belirterek bu anlayışa destek verir. Lewis’e göre İslam’ın bu özelliği onun terörizme yatkın olmasına yol açmıştır. Lewis, göreceli zayıflığı ve bu yatkılığı nedeniyle günümüzde terörizmin İslam’ın bir parçası haline geldiği dahi öne sürer.¹⁵⁴⁸ Burada oryantalist bir tarzda terörizmin İslam dini kaynaklı bir eylem olduğu vurgulanmaktadır. Tıpkı 19’uncu Yüzyılda oryantalistlerin durağanlığın, geri kalmışlığın ve ilkeliliğin nedeni olarak İslam toplumlarının öznel koşullarının yerine İslam dinini açıklayıcı neden olarak göstermesi gibi 20’inci Yüzyılın sonunda da terörizm bütün öznel şartlardan izole bir şekilde İslam dininin “özüne” gönderme yapılarak açıklanmaktadır. Kaldı ki Lewis’in iddiası İslam ile terörizmi bağdaştırmak için geçerli bir sebep ise aynı gerekçeler Yahudilik için de geçerlidir. Zira Hz. Süleyman ve Hz. Davud sadece peygamber

¹⁵⁴⁶ François Burgat, **Face to Face With Political Islam**, Tauris, New York, 2003, s. 11.

¹⁵⁴⁷ Gerges, ss. 20-28; Judith Miller, “The Challenge of Radical Islam”, **Journal of Foreign Affairs Web Sites**,

<http://www.foreignaffairs.com/articles/48755/judith-miller/the-challenge-of-radical-islam> (19.01.2018)

¹⁵⁴⁸ Kumar, ss. 171-172.

değil aynı zamanda dönemlerinde yaşamış devlet adamı ve yöneticilerdir. Her ikisi de ilahi misyonlarının yanında İbrani Devletin'nin hükümdarlığı gibi bir siyasi görevi de icra etmişlerdir.¹⁵⁴⁹ Zira Lewis'in mantığı ile düşünülürse o zaman Yahudiliğin de terörizme yatkınlığı sonucu çıkar. Fakat günümüzde Batı'da kimse Yahudilik ile terörizmi bağdaştıran bir bakış açısını öne sürmemektedir. Yine Lewis başka bir makalesinde şöyle demektedir;

Bugün biz tartışılan meseleleri, politikaları ve bunları yürüten hükümetleri aşan bir ruh hali ve bir hareketle karşı karşıyayız. Bu, bir medeniyet çatışmasından daha az bir şey olmayıp, bizim Yahudi-Hristiyan mirasımıza, seküler varlığımıza ve ikisinin dünya çapında yayılmasına karşı olan belki irrasyonel, fakat oldukça eski bir rakibin kesinlik arz eden bir karşı çıkışıdır.¹⁵⁵⁰

Burada Lewis İslam toplumlarında ortaya çıkan Batı karşıtlığının nedeni olarak Batı'nın asırlar süren tepeden bakmasını, İslam toplumlarını aşağılamasını ve sömürmesini, Batı emperyalizmin bir sonucu olarak bahse konu İslam toplumlarındaki kronikleşmiş sosyal, siyasi ve ekonomik sorunları görmezden gelmiş, ironik bir biçimde İslam toplumlarında Batı karşıtı tepkinin tek nedeninin Batı'nın Yahudi-Hristiyan mirasının ve seküleriziminin yayılması olduğunu ileri sürmüştür. Başka bir deyişle Lewis'e göre İslam dünyasındaki Batı karşıtlığının nedeni Batı sekülerliğinin ve kültürünün yayılmasına karşı gösterilen yenilmişliğe dayanan irrasyonel tepkidir. Bu bağlamda de Batı bu irrasyonel tepki karşısında kendi değerlerini korumalıdır. Lewis'in bu düşüncesine göre bu irrasyonel tepkinin yarattığı terör ve şiddetten korunmak için Batı'nın İslam dünyasına müdahale etmesinden daha normal bir şey yoktur.¹⁵⁵¹ Burada asıl sorun İslam toplumlarında radikal gruplarca yapılan terör eylemlerinin ve Batı karşıtlığının olası bütün tarihsel, sosyal, siyasi ve ekonomik nedenleri yok sayılarak, İslam'ın niteliksel özü ile terörizm arasında pozitif bir korelasyon kurulmasıdır. İslam ile terörizmi bağdaştıran başka bir örnek de Oxford Üniversitesinin 2007 yılında çıkardığı dinler tarihi kitabında görülmektedir. Bu kitapta İslam, Hz. Muhammed döneminde başlayıp, 9/11 New York, Londra ve Madrid saldırılarında sona eren bir tarih anlatımı içerisinde sunulur.¹⁵⁵² Eğer bu anlatım yapı bozumuna uğratılırsa, İslam'ın basit ve sorunsuz bir şekilde, bütün tarihsel ilerlemeye rağmen yerinde sayarak, terörizme

¹⁵⁴⁹ Ömer Erdoğan, **Yahudilik Tarihi: Hz.Musa'dan İsrail'e Yahudilerin Tarihi**, Kalipso Yayınları, İstanbul, 2000, ss. 13-22.

¹⁵⁵⁰ Bernard Lewis, "The Roots of Muslim Rage", **Atlantic Monthly**, Cilt: 266, No. 3, 1990, s. 60.

¹⁵⁵¹ Aydın, ss. 51-55.

¹⁵⁵² Willard Oxtoby ve Alan Segal, **Concise Introduction to World Religions**, Oxford University Press, Oxford, 2007, s. 200.

yol açtığı sonucu çıkar. Kumar, bu anlayışın 21'inci Yüzyılın başından itibaren adeta bir "sağduyuya dönüştüğünü" belirtir. Bu sağduyu İslam'ı hep siyasi bir olgu olarak gören ve İslam adı altında terörizm yapan bütün grupları da İslam'ın doğal bir ürünü olduğu yönündeki anlayışın normalleşmesini ifade eder.¹⁵⁵³ Zira artık oryantalistlerce üretilen geri kalmış, bağınaz, durağan İslam'ın yanında terörizmle bağdaştırılan ve kontrol altında tutulması gerekli olan bir İslam inşası için icra edilen bir bilgi ve söylem üretim mekanizmasının varlığı söz konusudur. Bu üretim mekanizması da nasıl geçmişte İslam toplumlarında mevcut bütün siyasi, ekonomik ve sosyal sorunları İslam dinine yüklemişse, günümüzde de aslında emperyalizmin miras bıraktığı siyasi, ekonomik ve sosyal krizlerin bir sonucu olarak değerlendirilebilecek terörizmin nedenini İslam'ın teolojik özünde arama yöntemine dayanır. Bu dönemde emperyalizmin kavramsal anlamında da bir biçimsel değişim yaşanmıştır. "İnsancıl Emperyalizm" olarak da adlandırılabilir bu değişim geçmişin emperyalizmi meşrulaştıran kavramlarından farklı dayanaklara sahiptir.¹⁵⁵⁴ Zira Soğuk Savaş sonrası dönemde Batı emperyalizmin kendisine meşruiyet sağladığı zemin ne Hristiyanlığı savunmak ne de vahşileri medenileştirmektir. Artık yeni bahane mazlum halklara insan hakları ve demokrasiyi getirmek ve terörizm ile mücadele etmektir. Bu iki kavram da emperyalist güçlerin yine emperyalist amaçlar için yaptıkları müdahale ve savaşların kendi kamuoyları nezdinde rasyonelleştirilmesi için de kullanılacak ve oryantalist bilgi üretim mekanizması bu yönde gelişim gösterecektir.¹⁵⁵⁵ Bu yeni anlayış özellikle 9/11 saldırılarından sonra daha da baskın hale gelecektir. 9/11 saldırılarından sonra 2002 Ulusal Güvenlik Stratejisinin belgesinde yayımlanan "Bush Doktrini", ABD'nin bu yeni anlayışı ne derece benimsediğini gösterir niteliktedir. Bu doktrinle ABD, dış politikasını unilateralizme çevirmekle kalmamış, aynı zamanda tehdit anlayışının da değiştirmiştir. Bush Doktrinine göre ABD kendisine tehdit oluşturan veya ABD'deki iktidar eliti tarafından tehdit oluşturma ihtimali olduğuna kanaat getirilen herhangi bir ülkeye ABD'nin tek taraflı müdahalesini, "preemptive war" yani "önleyici savaş" adı altında meşru görmekteydi.¹⁵⁵⁶ Bu doktrinin diğer bir önemli unsuru da gerek küresel gerekse bölgesel çapta hiçbir rakibin ABD'nin çıkarlarını tehlikeye atacak şekilde

¹⁵⁵³ Kumar, ss. 121-122.

¹⁵⁵⁴ Little, s. 479.

¹⁵⁵⁵ Jean Bricmont, **Humanitarian Imperialism: Using the Human Rights to Sell Wars**, Montly Review Press, New York, 2006, s. 20.

¹⁵⁵⁶ Kumar, ss. 281-282.

yükselmesine izin verilmemesi gerektiğinin vurgulanmasıdır.¹⁵⁵⁷ Zira ABD'nin Afganistan ve Irak'ın işgalinin altındaki asıl amaç, bu doktrinde de belirtildiği gibi, ABD'nin kendisine rakip olarak gördüğü Rusya ve Çin ile direkt olarak düşman olarak değerlendirdiği İran'ın yanı başında caydırıcı bir askeri varlık göstermek, İsrail'in güvenliğini sağlamak, bölgedeki petrol ve doğalgaz kaynakları üzerindeki kontrolünü sağlamlaştırmak ve en önemlisi de bu kaynaklara Rusya ve Çin gibi potansiyel rakiplerinin erişimini engellemektir.¹⁵⁵⁸ Bu bağlamda 9/11 saldırıları ABD'ye istediği meşruiyeti sağlamıştır. Bu işgaller içinde ABD'deki iktidar eliti tarafından işgalin kamuoyu desteğini sağlamak amacıyla “terörle savaş” adı altında güçlü bir İslamofobik söylemin yaratılmasına başlanmıştır.¹⁵⁵⁹ Bu İslamofobik söylemin yaratılması için de, yukarıda da değinildiği gibi, geçmişin oryantalist veya onun Amerikan versiyonu olan modernleştirme kuramı devreye sokulmuş ve Bernard Lewis, Samuel Huntington ve Ferid Zekeriya gibi yeni oryantalistlerin fikirleri sistematik olarak Batı kamuoyuna enjekte edilmeye başlanmıştır.¹⁵⁶⁰ Lewis, yukarıda belirtilen fikirlerine ilaveten, İslam'ın başarısızlığını ve şiddette yönelmesini “Arap aklının barbarlığının bir sonucu” olarak değerlendirirken, Zekeriya bahse konu başarısızlık ve şiddette yatkınlığın nedeni olarak Batı nefretinin Arap siyasi kültürü üzerinde yarattığı irrasyonel etkiyi görür.¹⁵⁶¹ Huntington ise yukarıda belirtildiği gibi daha da ileriye giderek İslam'daki şiddetin nedeninin iki rakip medeniyet arasındaki topyekün bir çatışma olduğunu öne sürer. Bu oryantalistlerin hepsinin birleştiği nokta ise İslam'ın özü itibarıyla moderniteye, demokrasiye, rasyonel düşünceye, bireysel haklara karşı ve şiddet yanlısı bir kültür olduğu savıdır.¹⁵⁶² Zira bu savın getirdiği sonuç da İslam toplumlarının kendi başlarına demokrasi ve liberalizmi kuramayacakları ve bu sorumluluğun genelde Batı özelde ABD tarafından üstlenerek onlara demokrasi ve liberalizm getirmesi gerektiğidir. Zira onlara göre eğer Batı bunu yapmazsa, bahse konu Arap halkları, doğaları gereği hızla terörizme yönelecek, hatta 9/11 saldırılarından çok daha ciddi kayıplara yol açabilecek eylemlere neden olabileceklerdir.¹⁵⁶³ Bu söylem başta ABD olmak üzere Batı

¹⁵⁵⁷ Jessica Tuchman Matthews, “September 11, One Year Later: A World of Change”, Carnegie Endowment for International Peace Policy Brief of 2002, **Carnegie Web Sitesi**, <http://carnegieendowment.org/2002/08/18/september-11-one-year-later-world-of-change/ekx> (19.01.2018)

¹⁵⁵⁸ Melvyn P. Leffler, “9/11 and the Past and Future of American Foreign Policy”, **International Affairs**, Cilt: 79, Sayı: 5, 2003, ss. 1045-1063.

¹⁵⁵⁹ Kumar, s. 183.

¹⁵⁶⁰ Stephen Sheehi, **Islamophobia: The Ideological Campaign Against Muslims**, Clarity Press, New York, 2011, s. 44.

¹⁵⁶¹ Sheehi, s. 78.

¹⁵⁶² Stephen S. Schwartz, **The Two Faces of Islam**, Anchor Books, New York, 2002, ss. ix-x.

¹⁵⁶³ Sheehi, s. 56.

lkelerinin Ortadoğu'ya yaptıkları işgal eylemi ve müdahalelerin de ideolojik temelini oluşturmuştur.¹⁵⁶⁴ Fakat bu ideolojik temele ve Bush doktrinine dayanarak Afganistan ve Irak'a yapılan müdahaleler pratikte ABD'ye başarı getirmemiştir. Özellikle Irak'ın tek yanlı işgali ABD'nin Avrupalı mfettikleri ile arasını açmış, Çin ve Rusya'nın Ortadoğu'da nüfuzunu arttırmış, belki de en önemlisi ABD'nin düşman olarak gördüğü İran'ın bölgedeki etkisini daha önce hiç olmadığı kadar güçlendirmiştir.¹⁵⁶⁵ Ayrıca Afganistan ve Irak halkları ABD'yi bir kurtarıcı olarak görmemiş, hatta ona karşı şiddetti günden güne artan bir direniş sergilemiştir. Bu bağlamda ABD yönetimi işgal ettiği topraklarda bir misyon ve vizyon değişimine gitti. Zira işgal kuvvetleri artık sadece güvenliği sağlamakla uğraşmayacak, aynı zamanda altyapıdan eğitime kadar genişleyen bir faaliyet alanında çalışacak ve insanları ABD yönetimine ısındırmak için büyük çapta halkla ilişkiler projelerini icra edeceklerdi.¹⁵⁶⁶ Bu kapsamda 2007 yılında Pentagon bahse konu projeye destek vermek amacıyla 40 milyon dolarlık bir kaynak ayırmış ve proje dahilinde çok sayıda antropolog istihdam etmiştir.¹⁵⁶⁷ Bu antropologların görevi ise terörle savaşı daha etkin bir şekilde sürdürebilmek ve işgal edilen topraklardaki halkı daha iyi kontrol edebilmek için kültürel bilgi toplamaktı. Kumar'a göre ABD, sömürgeleştirilmiş olan toplumları ideolojik olarak denetim altında tutmak için onlar hakkında bilgi toplayan ve üreten Napolyon'un stratejsinin aynısını 21'inci Yüzyılda tekrar uygulamaktaydı.¹⁵⁶⁸ Benzer bir proje ilerleyen dönemlerde NATO tarafından da uygulanmaya başlanmıştır. "Enlightened Concept of Security-Aydınlatılmış Güvenlik Kavramı" adı altında kavramlaştırılan bu projede "güvenlik" tanımına bir de kültürel boyut eklenmiş, NATO'nun askeri varlık gösterdiği bölgelerde halk hakkında personele gerekli kültürel bilgiyi sağlayacak eğitim sistemlerinin uygulamaya geçilmesi kararlaştırılmıştır.¹⁵⁶⁹ Bush döneminin bu unilateral politikalarının başarısızlığı, Obama döneminde yeniden multilateral dış politika stratejisine dönüşü beraberinde getirmiştir. Obama döneminde İşlam lkeleri ile olan ilişkiler, askeri gücün gerekli fakat yetersiz olduğu kabülüyle, ABD'nin diplomatik, siyasi, ekonomik ve kültürel inisiyatifler aldığı bir eksene kaymaya başlamıştır.¹⁵⁷⁰ Bu bağlamda Obama yönetimi ABD'nin İşlam dünyasında feci hale gelmiş imajını düzeltmek

¹⁵⁶⁴ Kumar, s. 184.

¹⁵⁶⁵ Arı, ss. 591-612.

¹⁵⁶⁶ Kumar, s. 185.

¹⁵⁶⁷ United States Army, "Counterinsurgency", **United States Department of Defense**, <http://vAww.fas.org/irp/doddir/army/fin3-24.pdf> (19.02.2018)

¹⁵⁶⁸ Kumar, s. 186.

¹⁵⁶⁹ Aydın, s. 42.

¹⁵⁷⁰ James M. Lindsay, "George W. Bush, Barack Obama and the Future of US Global Lidership", **Foreign Affairs**, Cilt: 84, Sayı: 4, 2007, ss. 2-16.

amacıyla İslam toplumları ile olan ilişkilerini sadece görünüşte de olsa, “medeniyetler çatışması” mantığının dışında değerlendirmeye çalışmıştır. Zira Obama başkan seçildikten sonra ilk önemli dış ziyaretini Kahire’ye yapmış ve burada İslam ile Batı arasındaki ortak yönleri vurgulayan bir konuşma yaparak bu değişimin sinyallerini vermiştir.¹⁵⁷¹ Fakat daha önce de belirtildiği gibi ABD dış politikasındaki bu zig zaglar bir hedef değişikliği değil, sadece taktik değişikliğidir. Zira Obama yönetiminin de amacı Bush yönetimi ile aynıdır, ABD’nin küresel hegemonyasının ve petrol kaynakları üzerindeki kontrolünün devamını sağlamak. Kumar, bu durumu Obama döneminin “liberal İslamofobisi” olarak tanımlar.¹⁵⁷² Kumar’a göre bu liberal İslamofobinin temel özellikleri; “medeniyetler çatışması” tezini redetmesi, diplomatik ilişki kurulabilecek “iyi” Müslümanlar olduğunu kabul etmesi ve ılımlı İslamcılarla doğal olarak birlikte çalışma arzusudur. Kumar, liberal İslamofobinin kullandığı retorik itibarıyla muhafazakar İslamofobiden yumuşak bir tarz benimsese de yine Batı’nın mutlak üstünlüğünü a priori kabul eden oryantalist ve emperyalist bir tutum olduğunu belirtir.¹⁵⁷³ Zira liberal İslamofobikler veya liberal emperyalistler de aynı oryantalistlerin bakış açısı gibi Ortadoğu’daki halkların kendileri hakkında kendi kararlarını vermekten aciz ve geri kalmış görürler. Onlara göre de bu halklar ancak Batı’nın uygun gördüğü bir şekilde, yani Batı’nın çıkarlarına göre ihya edilebilirler. Aradaki tek fark muhafazakar İslamofobikler sert güç kullanarak bunu uygulamayı savunurken, liberal İslamofobikler daha çok yumuşak güç unsurlarını tercih ederler.¹⁵⁷⁴ Başka bir deyişle aralarındaki fark niteliksel değil sadece taktikseldir. Lakin Obama’nın politikalarının Bush’tan farkı tekrar multilateralizme dönmesidir. Bu durumu Obama’dan sonra başa gelen Trump döneminde de aynı amaçları taşımakla birlikte Ortadoğu politikalarında tekrar unilateral bir tarza yönelmeye başladığı görülmektedir. ABD’nin bütün dünyanın karşıt olmasına rağmen Kudüs’ü İsrail’in başkenti olarak tanıması ve Suriye’de tek taraflı olarak, başta Türkiye olmak üzere bölge ülkelerinin çoğunu rahatsız edecek bir politika izlemesi tekrar Bush döneminin unilateralizme dönme sinyallerini vermektedir.¹⁵⁷⁵ Bu ana kadar konunun Avrupa dışında ABD üzerinden incelenmesi odak noktası Avrupa olan bu çalışmanın sınırlarının aşıldığı kanaati oluşturabilir.

¹⁵⁷¹ Barack Obama, “A New Beginning” Speech Deilvered in Cahirol, **US Whitehouse Gov. Blog**, <http://www.whitehouse.gov/blog/NewBeginning/transcripts> (20.01.2018)

¹⁵⁷² Kumar, s. 188.

¹⁵⁷³ Kumar, s. 188.

¹⁵⁷⁴ Joseph S. Nye Jr, “Get Smart: Combining Hard and Soft Power”, **Foreign Affairs**, Cilt: 88, No: 4, 2009, ss. 122-134.

¹⁵⁷⁵ Stephen M. Walt, “What Trump Got Right About Foreign Policy?”, **Foreign Policy Voice**, <https://foreignpolicy.com/2017/08/28/what-trump-got-right-about-foreign-policy/> (20.01.2018)

Fakat yukarıda da değinildiği gibi 20'inci Yüzyılın ikinci yarısından itibaren artık Batı'nın iktidarı rolünü oynayan ABD'dir. Dolayısıyla, Avrupa'nın İslam hakkındaki tasavvurlarının değişiminde ABD içinde üretilen bilgi ve söylemlerin, aynı zamanda da ABD tarafından uygulanan küresel politikaların önemli bir payı vardır. Zira İslam hakkında bilgi ve söylem üreten iktidar mekanizması artık büyük oranda ABD'dedir. Avrupa da aşağıda görüleceği gibi ABD'deki iktidar elit tarafından üretilen bu bilgi ve söylemi kendi çıkarları doğrultusunda kullanmış, biçimlendirmiş ve kendisine büyük oranda uyarlamıştır. Hatta ABD'nin küresel çıkar ve amaçları için ürettiği İslamofobik söylem, başta onun terör ve güvenlikle ilgili kısımları olmak üzere hem ABD'de hem de Avrupa'da aynı zamanda bir iç politika aracı olarak da kullanılmıştır. Zira günümüzde Batı toplumlarında kronik bir toplumsal patoloji haline gelen İslamofobinin ana nedeni de bu küresel emperyalist amaçlar için üretilen İslamofobik söylemin iç politik hedefler için de kullanılmasıdır. Bu bölümün geri kalan kısmında başta terör ve kültür alanında olmak üzere bu söylemin Batı toplumlarında iktidar elitleri tarafından nasıl kullanıldığı ve ne gibi sonuçlar doğurduğu üzerinde durulacaktır. Lakin bu söylemin en önemli sonuçlarından birisi de Batı toplumlarında yaşayan Müslüman azınlığın bir "iç düşman" haline getirilmesi olacaktır.

Tarih boyunca Amerikan iktidar eliti tarafından ABD'nin çatışma halinde olduğu dış olguların ülke içindeki mensupları olarak görülen gruplara insan haklarına yakışmayan muameleler yapılmıştır. Buna örnek olarak Birinci Dünya Savaşı'nda Alman kökenli Amerikalılara, İkinci Dünya Savaşı'nda Japon kökenli Amerikalılara, Soğuk Savaş döneminde ise Mc-Carthyizm örneğinde olduğu gibi bütün sol ideolojiye yatkın olan Amerikalılara yapılan insalık dışı muamele ve baskı gösterilebilir.¹⁵⁷⁶ 9/11 saldırılarından sonra da aynı baskı ve ötekileştirme yöntemi Amerikalı Müslümanlara uygulanmaya başlanmıştır. Zira 9/11 saldırılarından sonra Amerikan yargısı ve kolluk güçleri "terörle mücadele" adı altında Amerikalı Müslümanların vatandaşlık ve sivil haklarını sistematik bir şekilde ihlal eden bir cadı avına başlamışlardır.¹⁵⁷⁷ Bu durum Amerikalı Müslümanların yaşam şartları üzerinde ağır baskılara oluşturmuştur. Aslında bu durum ABD'nin dış politika mercilerinin yurtdışındaki düşmanla savaşa nezaret ederken, yasaları uygulayan mekanizmaların yurtiçinde bu dış düşmanın temsilcisi kabul ettikleri Müslüman

¹⁵⁷⁶ Stephen Downs, **Victims of America's Dirty Wars. Tactics and Reasons From COINTELPRO to War on Terror**, Penguin, New York, 2012, s. 71.

¹⁵⁷⁷ Downs, s. 78.

Amerikalıları hedef almasının bir sonucudur.¹⁵⁷⁸ Başka bir deyişle 9/11 saldırıları bahse konu yargı ve kolluk kuvvetlerinin tepki çekmeden Amerikalı Müslümanların haklarını ihlal etmelerine yol açan mazereti sağlamıştır. Aslında ABD’de Arapların ve Müslümanların terörle mücadele kapsamında yasal ve idari merciler tarafından hedefe konulması 9/11 saldırılarından çok öncesine dayanır. 1970’li yılların başında Filistin Kurtuluş Örgütü’nün silahlı eyleme geçmesi ve 1972 Münih Olimpiyat saldırısından sonra Nixon yönetimi ABD’de Arap ve Müslüman kökenli kişileri ötekileştiren ve baskı altına alan bir dizi yasal uygulama ve idari önlemi yürürlüğe geçirmiştir. Benzer yöntem 1979 yılında Rehine Krizi esnasında Reagan tarafından, 1991 yılında Körfez Krizi sırasında Bush tarafından, 1993 Dünya Ticaret Merkezi saldırısı ve 1995 yılındaki Oklahama City saldırısından sonra da Clinton tarafından izlenmiştir.¹⁵⁷⁹ Hanley Lopez bu durumu, adli sistemin toplumun dışında ve üstünde hareket eden tarafsız bir yapı olmadığı, yasaların toplumların önyargılarını yıkmaktan ziyade pekiştirdiği, ırkçılığın tesisi ve güçlendirilmesinin asli aracı oldukları şeklinde özetler. Lopez’e göre bu yasalar vasıtasıyla ırkçılığı güçlendirme süreci 9/11 saldırılarından sonra doruk noktasına çıkmıştır.¹⁵⁸⁰ 9/11 saldırılarından sonra ABD’de onbinlerce Müslüman sorgulanmış, tutuklanmış ve sınır dışı edilmiştir. Zira yasal mevzuat Müslümanları topyekün suçlu ve terörist kabul eden ve onlardan suçsuzluklarını kanıtlamalarını bekleyen bir şeytanlaştırma mantığına göre işlemekteydi.¹⁵⁸¹ Hatta Kumar’a göre 9/11 saldırılarından sonra ABD yönetimi, ABD vatandaşı olsun veya olmasın, ülke içindeki bütün Müslümanları ulusal bir güvenlik tehdidi oluşturdukları gibi irrasyonel bir bakış açısını benimsemiştir.¹⁵⁸² Başka bir deyişle Müslümanlar topyekün ırklaştırılarak, gözetim altında tutulması gereken bir tehdit unsuru haline getirilmiştir. Daha da kötüsü ülkede bulunan bütün Müslümanların dini, siyasi ve kültürel ilişkileri, göçmenlikle ilgili ihlalleri hatta işledikleri hafif ve adi suçlar bile terörizmle bağdaştırılmaya başlanmıştır.¹⁵⁸³ 9/11 saldırılarından sonra ABD’de Müslümanlara karşı yapılan sorgulama, gözaltı ve tutuklamalar ise hükümet tarafından “önleyici takibat” olarak çevirilebilecek “preemptive prosecution” mazereti ile meşrulaştırılmıştır.¹⁵⁸⁴ “Preemptive prosecution” aslında Bush Doktrininde dış politika alanında benimsenen “preemptive

¹⁵⁷⁸ Stephan Salisbury, **Mohamed’s Ghosts. An American Story of Love and Fear in the Homeland**, Nation Books, New York, 2010, s. 23.

¹⁵⁷⁹ Elaine Hagopian, **Civil Rights in Peril**, Penguin, New York, 2000, s. 11-19.

¹⁵⁸⁰ Ian F. Haney Lopez, “The Social Construction of Race”, ed. Julie Rivkin ve Michael Ryan, Blackwell, **Literary Theory: An Anthology**, Oxford, 2004, ss. 964-974.

¹⁵⁸¹ Kumar, s. 201.

¹⁵⁸² Kumar; 204.

¹⁵⁸³ Kumar, ss. 204-205.

¹⁵⁸⁴ Downs, s. 11.

war” kavramının bir nevi iç politikaya uygulanmasıdır. Zira “preemptive war” kavramının amacı nasıl ABD’nin potansiyel rakip ve düşmanlarını etkisiz hale getirmekse, “preemptive prosecution” kavramının amacı da ülke içerisindeki potansiyel terörist olarak algılanan kişileri etkisiz hale getirmektir. Bu kavram aynı zamanda Müslümanların fitratları itibarıyla şiddete yatkın oldukları önyargısına dayanarak onları kontrol etmeyi hedefler.¹⁵⁸⁵ Fakat bahse konu kavram bir kişinin potansiyel suçlu olabileceği mantığı ile tutuklanmasını öngördüğü için aynı zamanda en temel hukuk anlayışı ile de çelişmektedir.¹⁵⁸⁶ Bu önleyici takibat kavramının mantığına göre hareket eden ABD iç güvenlik mercileri Müslümanların kılık, kıyafet, ibadet, bankacılık hatta edebiyat çalışmalarını bile terör bağlantısı için bir kanıt olarak değerlendirmekten çekinmemişlerdir.¹⁵⁸⁷ Başka bir deyişle ABD hükümetinin gözünde bir kişi ne kadar Müslümansa o kadar terörizme yatkındır anlayışı gelişmiştir. 9/11 saldırılarından sonra ABD kolluk kuvvetleri tarafından fişlenmiş ve potansiyel terörist kabul edilen Müslümanlara karşı sözde bilimsel yaklaşım sergilenmesi adı altında “Radikalleşme Kuramları” uygulanmaya başlanmıştır.¹⁵⁸⁸ Radikalleşme kuramları insanların İslam’ı ideolojik veya dinsel mazeret olarak kullanarak şiddete başvurma sürecini önlenilebileceğini ve gelecekteki olası şiddet eylemlerinin önceden tespit edilebileceğini öne sürer.¹⁵⁸⁹ Bu bağlamda bahse konu radikalleşme kuramı İslam’ı peşinen şiddet yanlısı bir din olarak kabul etmenin yanında önleyici adli takibat yönteminin işleyebilmesi için gerekli sözde verileri de sağlar.¹⁵⁹⁰ Radikalleşme kuramı radikalleşmenin, ön radikalleşme, kendini kimliklendirme, endükrinasyon ve cihadlaştırmadan oluşan dört farklı boyutu olduğunu öne sürer. Bu kurama göre orta sınıf Müslüman ailelerin bütün genç Müslüman erkeklerinin tamamı ön radikalleşme boyutundadır. Başka bir deyişle sırf Müslüman olmak bile radikalleşmenin bir nedeni olarak kabul edilmiştir. Şayet bu gruba dahil birisi içki, sigara ve kumardan uzaklaşır ve İslami tarzda giyinmeye başlarsa hızla cihadçı/selefi ideolojiye kayıyor demektir. Yani kendini kimliklendirme boyutuna geçmiştir. Bu kurama göre kendini kimliklendirme boyutunun bir diğer özelliği de cami ve cemaat aktivizmidir. Eğer anılan şahıs camiden elini ayağını çekmiş ve içine kapanmışsa bu onun cihadçı ideolojiyi tamamen benimsediği

¹⁵⁸⁵ Downs, s. 13.

¹⁵⁸⁶ Downs, s. 17.

¹⁵⁸⁷ Downs, s. 22.

¹⁵⁸⁸ Faiza Patel, “Rethinking Radicalization”, **Brennan Center for Justice New York University School of Law**,

<http://bkfct.cn.www.issuelab.org/resource/rethinking-radicalization.html> (20.01.2018)

¹⁵⁸⁹ Patel, ss. 3-5.

¹⁵⁹⁰ Kumar, s. 218.

endükrinasyon boyutunda olduğunu belirtir. Bu şahıs internette İslami sitelere giriyor, keşif faaliyetleri yapıyor ve malzeme topluyorsa cihadlaşma boyutuna geçmiştir ve biran önce etkisiz hale getirilmelidir.¹⁵⁹¹ ABD’de Müslümanların devlet eliyle ırklaştırıldığı, ötekileştirildiği ve kriminalize edildiği bu kuram 2007 yılında New York Polis Departmanı tarafından da bir terörle mücadele stratejisi olarak benimsenmiştir.¹⁵⁹² Aslında bu 9/11 saldırılarından sonra Batı’daki İslamofobi dilinde “içerideki düşman” kavramına yönelik artan bir vurgunun sonucudur.¹⁵⁹³ Bu vurgu ABD’ye kıyasla Avrupa’da çok daha ciddi bir biçim almıştır. Önceki bölümlerde de anlatıldığı gibi Avrupa zaten asırlara yayılan bir İslam karşıtı söyleme sahipti. 9/11 saldırıları bu söylemin daha da güçlenmesine yol açmıştır. Avrupalı muhafazakarlar Müslümanların topluma tam olarak “entegre” olamadıkları nedeniyle cihadçı ve İslami propagandaya yatkın olduklarını ileri sürerek saldırıya geçtiler. Aşağıda ayrıntılı olarak değinileceği gibi Müslümanları ötekileştirmek, tesettürü, minareyi ve kamusal alanda gördükleri İslami sembollerin hepsini yasaklamak için uğraşmaya başladılar. Bu tutum çokkültürlülüğün bir sınırı olduğunu ve Avrupa’nın Aydınlanma değerlerinin korunmasını ileri süren Avrupalı liberaller ve sosyal demokratlarca da benimsendi. Başka bir deyişle geçmişte Avrupa’nın saflarını sıklaştırmak için kullanılan “kızıl korkunun” yerini aynı amaç için kullanılan bir “yeşil korku” aldı.¹⁵⁹⁴ Avrupa’da İslam’ın güvenlikleştirilmesi ve ötekileştirilmesinin ABD’den farklı bir yönü de vardır. Yukarıda görüldüğü gibi ABD daha çok siyasi ve adli alanda bir güvenlikleştirmeye başvurmuş, Müslüman varlığını bir ulusal güvenlik konusu olarak değerlendirmiştir. Avrupa’da aşağıda görüleceği gibi benzer bir yöntem izlemiş fakat Avrupa aynı zamanda kültürel tehdit unsuru üzerine daha çok vurgu yapmıştır. Zira Avrupa’ya göre Müslümanların varlığı sadece fiziki bir güvenlik sorunu değil Kopenhag Okulu’nun tabiri ile başta kültürel ve sosyal olmak üzere çok yönlü bir güvenlik tehdidi olarak değerlendirilmiş ve söylemleştirilmiştir. Başka bir deyişle ABD tarafından üretilen İslam imgesini Avrupa kendi şartları ve çıkarları doğrultusunda yeniden işlemiştir. Bu bölümün devamında önce Avrupa iktidar eliti tarafından ABD benzeri terörle mücadele adı altında Müslümanlara karşı alınan yargısal ve adli uygulamalara kısaca değinilecek, akabinde de Avrupa’da İslam’ın bir kültürel tehdit

¹⁵⁹¹ Patel, s. 15.

¹⁵⁹² Mitchell D. Silber ve Arvin Brian, “Radicalization in the West. The Homegrown Threat”, **NYPD Intelligence Division**, http://www.nypdshield.org/public/SiteFiles/documents/NYPD_Report-Radicalization_in_the_West.pdf. (20.01.2018)

¹⁵⁹³ Kumar, s. 225.

¹⁵⁹⁴ Kumar, s. 227; Liz Fekete, “Anti-Muslim Racism and the European Security State”, **Race and Class**, Cilt: 46, No: 1, 2004, ss. 3-29; Pnina Werbner, “The Predicament of Diaspora and Millennial Islam: Reflections on September 11, 2001”, **Ethnicities**, Cilt: 4, No: 4, 2004, ss. 451-476.

haline getirilme süreci üzerinde; karikatür krizleri, başörtüsü krizleri, minare krizi, İslam'ın kamusal alandaki güvenlikleştirilen sembolleri üzerinde durulacaktır. Bu bağlamda de Avrupa'da ABD'de uygulanan dış düşmanı iç düşmana çevirme yönteminin, Avrupa tarafından nasıl kendi çıkarları doğrultusunda uygulandığı aydınlatılmaya çalışılacaktır.

9/11 olaylarından sonra ABD'de üretilen ve Avrupa tarafından da benimsenen “teröre karşı topyekün savaş” stratejisi Avrupa'daki pek çok Müslümanı etkilemiş ve onların tamamını mankul şüpheli durumuna düşürmüştür.¹⁵⁹⁵ Avrupa'daki “preemptive” yani önleyici önlemlerin yürürlüğe girmesi Müslüman azınlığı olağan şüpheli durumuna düşürmesi nedeniyle kişisel hakların tehlikeye atıldığı bir süreci de beraberinde getirmiştir. Bu durum ayrıca güvenlikleştirme ve integrasyon konularında da kalıcı etkilere neden olmuştur.¹⁵⁹⁶ Burada dikkat çekilmesi gerekli diğer bir unsurda 9/11 saldırılarından sonra Avrupa kamuoyunda küçük ve marjinal bir kesimin İslam ve cihad anlayışının sanki bütün Müslümanların ortak İslam anlayışymış gibi inşa edilmesi ve söylemleştirilmesidir. Dolayısıyla İslam, Avrupalıların kolektif anlayışında demokrasi, insan hakları, eşitlik ve barışa tamamen karşı, uzlaşmaz ve şiddet yanlısı bir kültür olarak yapılandırılmıştır. Bunun sonucu olarak da Avrupa ülkelerindeki Müslüman azınlık, ABD'de olduğu gibi, iktidar eliti tarafından potansiyel suçlu olarak değerlendirilmiştir ve sistematik olarak şüpheye, gözleme ve kontrole maruz bırakılmıştır. Bu aynı zamanda Müslüman azınlığın Avrupa'da bir “iç düşman” olarak anlamlandırılmasına da neden olmuştur.¹⁵⁹⁷ Bu anlayış değişikliğinin bir sonucu olarak Avrupa'da Müslümanlarla ilgili değerlendirme ve politikalara bir de ulusal güvenlik boyutu eklenmiştir.¹⁵⁹⁸ Aslında 9/11 saldırılarını Avrupa'da İslam'ın güvenlikleştirilmesi ve Müslümanların kuşku duyulan bir öteki haline getirilmesi için bir “kritik bağlantı noktası” veya “kritik olay” olarak kabul edebiliriz. Bu saldırılar Avrupa'da zaten varolan İslamofobiye çok büyük bir ivme kazandırmış ve ona bir çeşit yeni ırkçılık ve toplumsal patoloji özelliği sağlamıştır. Veena Das'a göre “kritik olay”, tıpkı yukarıda Acemoğlu'nun tanımında olduğu gibi, tarihi algının yeniden düzenlendiği, kolektif anlayışın yeniden oluşturulduğu ve ev sahibi toplumun ilgili hedef kitleyi yeniden anlamlandığı olaylar ve olgular bütündür. Zira “kritik olaylar” öncesinde olması imkansız gibi

¹⁵⁹⁵

¹⁵⁹⁶ Mikkel Rytter ve Marianne Holm Pedersen, “A Decade of Suspicion: Islam and Muslims in Denmark after 9/11”, **Ethnic and Racial Studies**, Cilt: 37, No: 13, 2014, ss. 2303-2321.

¹⁵⁹⁷ Jocelyne Cesari, “Securitization of Islam in Europe”, **Muslims in the West After 9/11: Religion, Politics and Law**, ed. Jocelyne Cesari, Routledge, Londra, 2010, ss. 9-27.

¹⁵⁹⁸ Mikkel Rytter ve Marianne Holm Pedersen, s. 2304.

görünen kolektif anlamlandırmalar olanaklı bir hale gelebilir. Daha önce belli bir toplumda olmasına imkan verilmeyen kolektif eylem ve tutumlar normalleşebilir. Bu bağlamda kritik olay kavramı sadece kolektif anlayışı ve sosyal dünyanın imajını değiştirmez, ayrıca önceki ile sonraki anlayışlar arasında keskin bir farkın oluşmasına da neden olabilir.¹⁵⁹⁹ Bu bağlamda 9/11 saldırıları da Avrupa'daki Müslüman ve İslam algılarını değiştiren bir kritik olay olarak değerlendirilebilir.¹⁶⁰⁰ Kaldı ki 9/11 saldırıları sadece uluslararası ve güvenlik politikalarını etkileyen bir kritik olay değildir. O ayrıca Avrupa'da devletlerin iç yasama ve kanunlarını, insanların kimlik ve aidiyetlerini ve günlük ilişkilerini değiştiren bir kritik olaydır.¹⁶⁰¹ Avrupa'da İslam hızla güvenlikleştirilmiş ve Avrupa hükümetlerinin vatandaşlarını terörden koruma adı altında, yine aynı ABD'de olduğu gibi, kendi toplumlarında yaşayan Müslüman azınlıklara yönelik bir dizi yasal kısıtlamalar getirmişler ve bu eylemlerini de terörle savaş adı altında meşrulaştırmışlardır. Bu yasal kısıtlamalar 2004 Madrid Saldırısı, 2004 Theo Van Gogh sürükasti, 2005 7/7 Londra Saldırıları, 2005-2006 Karikatür Krizi, 2007 Paris Getto Ayaklanması, 2013 Charlie Hebdo Saldırıları, 2015 Paris Saldırıları ve 2016 Brüksel Saldırıları gibi bazı İslam adı altında yapılan terör olaylarından sonra daha da sıkılaştırılmıştır.¹⁶⁰² Bu dönemde Birleşik Krallık'ta 9/11 Saldırılarından sonra hükümet tarafından ATCSA olarak bilinen Anti-terör, Suç ve Güvenlik Kanunu yürürlüğe sokulmuştur. Bu kanunda İngiliz hükümeti terör ile İslam inancını benimseyen kişiler arasındaki potansiyel bağı açıkça vurgulamıştır. Bu kapsamda ülkedeki çok sayıda Müslüman potansiyel terör şüphesi adı altında sorgulanmış, tutuklanmış ve sistematik gözetim altında tutulmuştur. Hatta aynı ABD'de olduğu gibi bu Müslüman azınlıktan, hukuk kurallarını yok sayan bir mantıkla, terörizme sempatilerinin olmadığını kanıtlamaları istenmiştir.¹⁶⁰³ Birleşik Krallık hükümeti 7/7 Londra Saldırılarından sonra "Prevent" yani "önleme" adında başka bir terörle mücadele programı daha benimsemiştir. Birleşik Krallık hükümetine radikalizme kaydığından şüphe edilen Müslümanların ihbar edilmesine dayalı "Prevent" programı, İslam'ın Birleşik Krallık'ta ne derece güvenlikleştirildiğinin önemli bir örneğidir. Zira bahse konu program başta Birleşik Krallık'taki Müslüman din adamları olmak üzere bütün Müslümanlara radikalleştigiğine şüphe duyulan dindaşlarını kolluk kuvvetlerine ihbar etmelerini bir vatandaşlık görevi

¹⁵⁹⁹ Veena Das, **Critical Events. An Anthropological Perspective on Contemporary India**, Oxford University Press, New Delhi, 1996, ss. 10-13.

¹⁶⁰⁰ Bruce Kapferer, "Comments", **Cultural Anthropology**, Cilt: 51, No: 2, 2010, ss. 211-212.

¹⁶⁰¹ Mikkel Rytter ve Marianne Holm Pedersen, s. 2305.

¹⁶⁰² Bleich, s. 355.

¹⁶⁰³ Nihat Uzun, **Avrupa'da İslamofobi: İngiltere Örneği**, Pinar Yayınları, İstanbul, 2012, ss. 60-61.

olarak şart koymakta, hatta kolluk kuvvetleri tarafından radikalleştiğine şüphe duyulan Müslümanların hiçbir savcılık ve mahkeme emri olmadan gözaltına alınmalarını öngörmekteydi.¹⁶⁰⁴ Başka bir deyişle Birleşik Krallık hükümeti tarafından Britanya Müslümanlarının tamamını “şüpheli topluluk” kapsamında değerlendiren bir bakış açısının varlığından söz edilebilir.¹⁶⁰⁵ Bu anlayış aynı zamanda Müslümanların kendilerini sadık ve terörizmi desteklemeyen vatandaşlar olarak kanıtlamaları gerektiği yargısını da beraberinde getirmiştir. Zira bu yargıya göre Müslümanlar her yerde ve her biçimde gayriresmi ve en temel hukuk prensiplerini karşı bir biçimde kendilerinin radikalleşmediğini vurgulamak ve göstermek zorunda bırakılmışlardır.¹⁶⁰⁶ Fransa’da da benzer bir şekilde 9/11 Saldırılarından sonra anti-terör yasaları çıkartılmıştır. Bahse konu yasalar Fransa içerisinde Müslümanların fişlenmesini, takibat altında tutulmasını ve mankul şüpheli olarak değerlendirilmesini normalleştiren bir içeriğe sahiptir. Aynı ABD’de olduğu gibi bu yasalar Fransız kolluk kuvvetleri ve yargısına radikal İslamcı şüphesi bulunan şahıslara, vatandaşlık hakları yok sayılarak, sorgulama ve gözaltında tutma hakkı vermektedir.¹⁶⁰⁷ Bahse konu yasalar 2006 yılında daha da katılaştırılmış ve içeriğine “göçün sınırlandırılması” ve “sınırların daha sıkı kontrolü” konuları da eklenmiştir.¹⁶⁰⁸ 2012 yılında ise bu içerik internet suçlarını da kapsar hale gelmiş. Fransız kolluk kuvvelerine ve adli makamlarına terör şüphesi bulunan kişilerin, yani Müslümanların, internet hareketleri üzerinde hiçbir mahkeme kararı olmadan takibat yapma hakkı tanımıştır.¹⁶⁰⁹ Fransa’da Müslümanlara karşı uygulanan anti-terör yasalarını aynı zamanda İngiltere’deki “Prevent” programına benzer bir girişim de izlemiştir. 2005 yılındaki “Banliyö Ayaklanmaları”ndan sonra bizzat dönemin Fransız İçişleri Bakanı Nicolas Sarkozy’nin talimatı ile kurulan “Fransa Müslüman İnancı Konseyi” her ne kadar banliyolardaki dışlanmış Müslüman göçmen gençlerle bağlatı kurmak için kurulduğu söylene de asıl olarak bahse konu gençler içerisinde radikalizme

¹⁶⁰⁴ Charles Husband ve Yunis Alam, **Social Cohesion and Counter Terrorism: A Policy Contradiction** ?, Policy Press, Bristol, 2011, ss. 18-34.

¹⁶⁰⁵ Arun Kundnani, “Spooked! How Not to Prevent Violent Extremism”, **Journal of Institute Race Relations**, Cilt: 8, No: 2, 2009, s. 8; Christina Pantazis ve Simon Pemberton, “From the Old to New Suspect Community: Examining the Impacts of Recent UK Counter-Terrorist Legislation”, **British Journal of Criminology**, Cilt: 49, ss. 646-666.

¹⁶⁰⁶ Christina Pantazis ve Simon Pemberton, s. 661.

¹⁶⁰⁷ Stephen Lendman, “Police State France. New Anti-Terrorism Legislation, Threat to Civil Liberties”, **Centre for Research Globalization**, <https://www.globalresearch.ca/police-state-france-new-anti-terrorism-legislation-threat-to-civil-liberties/5423798> (20.02.2018)

¹⁶⁰⁸ Andrew Bolt, “Muslim Immigration to France Open Door to Terror”, **Herald Sun**, <http://www.heraldsun.com.au/news/opinion/andrew-bolt/muslim-migration-opens-door-to-terror/news-story/8ee3c985088b9a502ff475b5dbdf74c5> (20.02.2018)

¹⁶⁰⁹ “Counter Terrorism in France”, **France Diplomatie**, <https://www.diplomatie.gouv.fr/en/french-foreign-policy/defence-security/terrorism/> (20.02.2018)

kayanların tespiti için kullanılmış ve Fransız Müslüman din adamı ve kanaat önderleri kendi dindaşlarını ihbar etmeleri için zorlanmıştır.¹⁶¹⁰ Almanya da 9/11 Saldırılarından sonra kolluk kuvvetlerine ve adli makamlarına oldukça geniş faaliyet alanı tanıyan anti-terör yasası çıkarmıştır.¹⁶¹¹ Bu yasanın devamını çoğunluklu olarak Müslüman azınlığı etkileyen göçün sınırlandırılmasına ve sınır kontrolünün artırılmasına yönelik yasa değişiklikleri takip etmiştir.¹⁶¹² Akabinde Almanya aynı zamanda vatandaşlık yasalarında göçmenlerin aleyhine olacak şekilde bazı değişikliklerde yapmıştır.¹⁶¹³ 9/11 saldırılarından sonra Danimarka'da da ulusal güvenlik kavramı ön plana çıkarılmış ve Danimarka toplumunda 1990'lı yıllardan beri önemli yer kaplayan integrasyon sorunu ikinci plana atılmıştır. Danimarka hükümeti sadece ülkenin dış sınırlarını köktenci Müslümanlardan koruyan politikaları değil aynı zamanda ülke içindeki Müslüman azınlığı da sistematik olarak gözetim ve kontrol altında tutan bir politika izlemiştir. Burada Danimarka'nın, tıpkı Birleşik Krallık, Fransa ve Almanya'da da olduğu gibi, insan haklarından ulusal güvenliğe kayan bir öncelik sıralaması göze çarpmaktadır. Zira Danimarka sadece sınırları dışındaki değil aynı zamanda sınırları içerisinde, hatta kendi vatandaşı olan Müslümanları bile potansiyel tehdit olarak algılamaya başlamıştır.¹⁶¹⁴ Danimarka'da 2001 seçimleri sonucunda liberaller, muhafazakarlar ve aşırı sağcı Danimarka Halk Partisi tarafından kurulan koalisyon hükümeti ülkenin integrasyon, göç ve azınlık politikalarında büyük bir değişime gitmiştir. Sağ hükümet aile birleştirmeleri ve mültecilerin kabülü gibi konulara ciddi sınırlandırmalar getirmiştir. Ayrıca aynı dönemde Danimarka Gizli Servisi'ne Müslüman Cemaati üzerindeki kontrol ve gözetimlerini arttırmaya yönelik yetki veren yasal düzenlemelerde yapılmıştır.¹⁶¹⁵ Diğer bir taraftan yerli teröristlerin engellenmesi amacıyla dönemin Danimarka hükümeti çıkardığı anti-terör yasaları kapsamında Müslümanlara yönelik, ABD ve Birleşik Krallık'ta olduğu gibi, anti-radikalleşme programlarını uygulamaya sokmuştur. Aynı zamanda Danimarka vatandaşlık kanunu da zorlayıcı şekilde

¹⁶¹⁰ Caldwell, s. 162.

¹⁶¹¹ Francis T. Miko, "Germany's Role in Fighting Terrorism: Implications for U.S. Policy", **Research Associate Foreign Affairs, Defense, and Trade Division**, <https://fas.org/irp/crs/RL32710.pdf> (20.02.2018)

¹⁶¹² "The End of Innocence: The 9/11 Generation in Germany and the United States", **American Institute for Contemporary German Studies**, <http://www.aicgs.org/publication/the-end-of-innocence-the-911-generation-in-germany-and-the-united-states/> (20.02.2018)

¹⁶¹³ Kastoryano, s. 133.

¹⁶¹⁴ Zachary Whyte, "Assyl, İnsh'allah", **Islamic Religion in Denmark after 11 September 2001**, ed. Holm Pedersen ve Mikkel Rytter, Tusculanum, Kopenhagen, 2011, s. 128.

¹⁶¹⁵ Mikkel Rytter ve Marianne Holm Pedersen, "A Decade of Suspicion: Islam and Muslims in Denmark After 9/11", **Ethnic and Racial Studies**, Cilt: 37, No: 3, 2010, ss. 2307.

değiştirmiştir.¹⁶¹⁶ Benzer uygulamalar yukarıda örneği verilen ülkelerin yanı sıra Belçika, Norveç, İsveç, Hollanda gibi Avrupa ülkeleri tarafından da benimsenmiştir.¹⁶¹⁷ Bütün bu önlemler terör saldırılarına yönelik ani bir tepki olarak ortaya çıksa da zamanla normalleştirilmiş, Müslüman ve göçmen toplumlarına yönelik olağan muamele biçimini almıştır. Başka bir deyişle Müslüman göçmenlerin potansiyel terörist olarak görülmesi, ABD’de olduğu gibi, Avrupa toplumunda da sıradanlaştırılmıştır.¹⁶¹⁸ Aslında bu durum birinci bölümde üzerinde durduğumuz Kopenhag Okulu’nun güvenlikleştirme teorisi ile uyumludur. Zira Kopenhag Okulu’na göre güvenlikleştirme, birinci bölümde de anlatıldığı gibi, belli bir grubun, konunun veya kitlenin iktidar eliti tarafından bir güvenlik tehdidi olarak tanımlanması, söylemleştirilmesi ve devletin tüm imkanlarının bu tehdidi bertaraf etmesi yönünde seferber olması şeklinde tanımlanabilir. Güvenlikleştirme süreci bir defa başlatıldıktan sonra kendi kendini yeniler ve bahse konu olgunun güvenlik tehdidi kapsamı dahilinde değerlendirilmesi kamuoyu nezdinde normalleştirilir. Kamuoyu artık güvenlikleştirilen öznenin bir güvenlik tehdidi olduğu konusunda ortak bir görüş birliğine ulaşır. Bu süreç sadece polis kontrolü ve yasal düzenlemelerle ilerlemez ayrıca medyada kitlelere ulaştırılan politik ve sosyal söylemler aracılığıyla devam ettirilir. Konu artık öyle bir konuma gelir ki artık anılan olgu veya grupla ilgili güvenlik konusu dışında bir değerlendirmenin yapılması imkansız hale gelir.¹⁶¹⁹ Zira bu güvenlikleştirme süreci Avrupa’da İslam’ın ve Müslüman azınlıkların 9/11 saldırılarından sonra güvenlikleştirilme sürecinde harfiyen izlenmiştir. Hatta bu süreç Avrupalı Müslümanların homojen bir grup algılanarak ırkçılığa maruz kalmalarına, hak ve özgürlüklerinin ulusal güvenlik adı altında sistematik olarak ihlal edilmesine ve Avrupa değerleri ile uyumlu ve barışık yaşayıp, entegre olup, olamayacaklarına kadar ilerlemiştir.¹⁶²⁰ Yukarıda kısaca 9/11 ve devamındaki terör eylemlerinin sonucunda Avrupalı iktidar elitin İslam’ı Avrupa’da nasıl bir ulusal güvenlik meselesi haline getirdiği üzerinde durulmuştur. Bu çalışmanın devam eden aşağıdaki

¹⁶¹⁶ Anja Kublitz, “The Sound of Silence: The Reproduction and Transformation of Global Conflicts within Palestinian Families in Denmark”, **Mobile Bodies, Mobile Souls. Family, Religion and Migration in a Global World**, ed. Mikkel Rytter ve Karen Fog Olwing, Aarhus University Press, Aarhus, 2011, ss. 161-180.

¹⁶¹⁷ Samuel White, “Religious Exemptions. An Egalitarian Demand?”, **Law and Ethnicity of Human Rights**, Cilt: 6, No:1, 2012, ss. 101.

¹⁶¹⁸ Tarik Modood, “Muslims and Politics of Difference”, **The Political Quarterly**, Cilt: 74, No: 1, 2004, s. 109.

¹⁶¹⁹ Barry Buzan ve Oliver Weaver, ss. 24-33.

¹⁶²⁰ Tarik Modood, **Multicultural Politics: Racism, Ethnicity, and Muslims in Britain**, Edingburg University Press, Edingburg, 2005, ss. 57-62; Tahir Abbas, **British Muslims. Communities Under Pressure**, University of Chicago Press, Chicago, 2005, ss. 20-22.

bölümünde de İslam'ın Avrupa'da nasıl kültürel bir tehdit haline getirildiği, aşırı sağ gruplarca ne şekilde korku nesnesi olarak empoze edildiği üzerinde durulacaktır.

Avrupa'da İslam'ın kültürel bir tehdit olarak algılanması ve bu alanda güvenleştirilmesi ile Avrupa'daki Müslümanların kendilerini kamusal alanda göstermeleri arasında önemli bir bağlantı mevcuttur.¹⁶²¹ Bu kamusal alan kavramı gerek AB üye ülkelerinin kendi içlerinde gerekse AB bünyesinde tezahürleri olan bir kavramdır. Hannah Arent'e göre belli bir ülke içerisindeki kamusal alan bir zuhur etme alanıdır. Başka bir deyişle bireylerin kendi özel sığınaklarından çıkıp kendilerini ortaya koydukları, kamusal yaşamda varlıklarını ve tikelliklerini göstererek vatandaş olma eylemlerini gösterdikleri bir mekandır.¹⁶²² AB çapında varolan kamusal alan ise AB'nin demokratik açıklık sorununu bir ortak pan-Avrupa halkı yaratarak üstesinden gelme çabası ile oluşturulmuş bir platformdur.¹⁶²³ Dolayısıyla bu kamusal alan olgusu AB vatandaşları arasında varolan veya oluşmakta olan değerleri veya ortak tutumları ortaya çıkarmayı hedeflemektedir. Böylece Avrupa'nın integrasyonunun üye ülkelerin halkları nezdinde meşruiyet sağlanmasına çalışılmaktadır.¹⁶²⁴ Her iki tanım da dikkate alınırsa Avrupa'da yaşayan kişi ve grupların kendi tikelleri ile ulusal ve supranasyonel bir kimlik arasında yapıcı bir bağlantı kurulmasının istendiği görülebilir. Başka bir deyişle bahse konu kişi ve grupların öznel değerlerini kapsayan ve onları ulusal ve AB çapında uzlaştıran bir bakış açısı göze çarpar. Zira öznelin ortaya çıkarılması ve temsili bir tehdit değil aksine bir vatandaş olma eylemi olarak görülmektedir. Fakat konu Avrupa'da yaşayan Müslümanlar olduğunda bu anlayışla oldukça çelişkili bir tutum alındığı görülmektedir. Lakin aşağıda anlatılacağı gibi Müslümanlar kendi öznellerini kamusal alanda temsil etmeye başlayınca bu bir vatandaş olma eylemi değil aksine Avrupa'nın kültürel kimliğine, değerlerine ve bütünlüğüne bir tehdit olarak söylemleştirilmiştir. Yukarıda değinildiği gibi Avrupa'daki Müslümanların çoğu 1960'lı yıllardan itibaren Avrupa'ya "geçici işçi" olarak alınan ve bizzat Avrupa hükümetleri tarafından planlı bir şekilde getirilen kişilerdir. Fakat bu kişiler zaman içerisinde kalıcı hale gelmiş, gittikleri ülkelere yerleşmiş ve aile kurmuşlardır. Hatta çoğu bulundukları ülkelerin vatandaşlığını da almıştır. Bu bağlamda kendilerini bulundukları toplumların bir parçası haline

¹⁶²¹ Göle, ss. 81-84.

¹⁶²² Göle, s. 73.

¹⁶²³ Brüll C. Barenreuter, "An Overview of Research on the European Public Sphere", **Eurosphere Working Paper Series 3 Web Sitesi**,

http://eurospheres.org/files/2010/08/Eurosphere_Working_Paper_3_Barenreuter_etal.pdf (22.02.2018)

¹⁶²⁴ Brüll C. Barenreuter, "An Overview of Research on the European Public Sphere", **Eurosphere Working Paper Series 3**,

http://eurospheres.org/files/2010/08/Eurosphere_Working_Paper_3_Barenreuter_etal.pdf (22.02.2018)

getirmişler, kimliklerini sahip oldukları hak ve özgürlükler dahilinde açıkça kamusal alanda da göstermeye de başlamışlardır.¹⁶²⁵ İşte bu noktadan sonra Avrupa iktidar elitleri tarafından kültürel olarak güvenlikleştirmeye de başlanmışlar, kendi kültürlerine ait kamusal alanda görülen her şeyin bir tehdit ve polemik haline getirilmesine şahit olmuşlardır. Bu kültürel güvenlikleştirme ise daha çok sekülerizm üzerinden inşa edilmiştir.¹⁶²⁶ Özellikle 20'inci Yüzyılın son çeyreğinden itibaren oryantalist söylemde ne zaman çağdaş dünyada dinin ön plana çıkmasından bahsedilse otomatikman ima edilen şey "İslam'ın yeniden canlanması", "siyasal İslam" veya "İslami köktencilik" gibi kavramlardır. Bunun nedeni ise oryantalistlerin düşüncesindeki Avrupa'nın modernitesinin ve onun dayanak noktası olan sekülerizmin Batı'daki kamusal alanı dinden ayırdığına ve dini mutlak bir şekilde özel hayatın içine hapsedtiğine duyulan sarsılmaz inançtır. Başka bir deyişle oryantalistlere göre Batı, dini kamusal alandan tamamen ayırdığı ve özel hayatla sınırlandırdığı için Batı toplumlarında dinin yeniden yükselişe geçmesi gibi bir olgunun oluşması mümkün değildir. Fakat İslam aynı deneyim ve olgunlaşmadan geçmediğinden dolayı bu durum İslam için geçerli değildir. Yani oryantalistlere göre dinin yeniden canlanması modernite öncesi bir kalıntıdır. Bu nedenle modern Avrupa toplumlarında yeniden gerçekleşmesi imkansızdır. Ama İslam henüz moderniteye ulaşamadığı ve geri kaldığı için bahse konu dinin yükselişi olgusunun İslam'da vuku bulması normaldir.¹⁶²⁷ Bu oryantalist sav aslında Avrupa'nın tarihsel bir özelliğinin de ortaya çıkarır. Avrupa tarih boyunca değişik karakter özelliklerine sahip olsa da değişmeyen tek şey onun "karşıtlık" fikri üzerinden kendisini tanımlamaya çalışmasıdır.¹⁶²⁸ İslam ise yukarıdaki bölümlerde de anlatıldığı gibi onun bu karşıtlık üzerinden kendini tanımlarken kullandığı en önemli araç olmuştur ve olmaya devam etmektedir.¹⁶²⁹ Bu durumun kavramlaştırılması için ise birinci bölümde de değinilen Ernesto Laclau ve Chantal Mouffe'nin "kurucu-belirleyici dışsal" terimi kullanılabilir.¹⁶³⁰ "Kurucu-belirleyici dışsal" her tür toplumsal nesnellik, söylem, anlam sistemi veya kimliğin dışarıda bırakılan şeyden kendini ayırmak suretiyle kendini inşa etme eylemi anlamına gelir. Bu bağlamda de daima dışlamaya, ötekileştirmeye ve farklılığa dayalı bir

¹⁶²⁵ Kastoryano, s. 133.

¹⁶²⁶ Kastoryano, s. 140; Göle, s. 123.

¹⁶²⁷ Yeğenoğlu, ss. 101-103; Gauchet, ss. 53-63.

¹⁶²⁸ Gerald Delanty, **Avrupa'nın İcadı**, çev. Hüsamettin İnaç, Adres Yayınevi, Ankara, 2013, s. 2; Fontana, s. 120-130.

¹⁶²⁹ Fontana, s. 145.

¹⁶³⁰ Yeğenoğlu, s. 104.

kimlik inşası söz konusudur.¹⁶³¹ Dolayısıyla bu kimlik inşasında dışarısının yani ötekinin karakterine bağlı biçimlenen bir oluşum söz konusu olmasından dolayı saf bir içsel kimlik inşasından bahsedilemez. Aksine mevzubahis olan tıpkı Azmeh'in ters türev mantığında olduğu gibi, dışarıdakine yani ötekine bakarak içeriği olumlulayan bir tersine çevirme işlemidir. Bu kapsamda İslam asırlardır Avrupa'nın bu "kurucu-belirleyici dışsalı" rolünü oynamaktadır. Zira Batı kültür ve medeniyetinin kendini tanımlarken başvurduğu en önemli unsur İslam'a bakarak, onu olumsuzlayan kendini olumlulayan bir tarzda İslam'a ait olguları ters çevirme işlemidir. Bu konu hakkında yukarıdaki bölümlerde çok detaylı bilgi verildiği için burada daha fazla ayrıntıya girilmeyecek, daha çok günümüzdeki gelişmelerin bu mantık çerçevesinde değerlendirilmesi yapılmaya çalışılacaktır. Önceleri İslam dinsel bir tanımlamanın ve kimlik inşasının kurucu-belirleyici dışsalı iken Rönesans, Reform ve Aydınlanmanın sonucunda seküler bir tanımlamanın ve kimlik inşasının kurucu-belirleyici dışsalı haline gelmiştir. Dolayısıyla bu rol değişimi de önceleri teolojik unsurlara dayalı bir tersine çevirmenin yerini, kültürel ve medeniyete dair unsurların tersine çevrilmesine dayalı bir yöntemin almasını beraberinde getirmiştir.¹⁶³² Fakat Delanty'e göre bu yöntem değişimi, Hristiyanlığın dünya görüşünün önemini tamamen yitirdiği anlamına gelmez. Çünkü Avrupa'nın sekülerleşmesine rağmen Hristiyan dünya görüşü gerek sınırlarının içeriği gerekse tanımladığı ötekilerin kimliği açısından Avrupa'nın kendini tanımlamasını sağlayan hakim kültürel unsur olmaya devam etmektedir. Zira seküler Avrupa'nın "ben" kavramı içerisine dahil ettiği coğrafi, kültürel, etnik ve dini sınırlar, geçmişin Hristiyan dünya görüşünün benimsediği sınırlarla aynıdır. Benzer şekilde seküler Avrupa'nın "ötekisi" ve kendisini inşa ettiği "kurucu-belirleyici dışsalı" yine Hristiyan dünya görüşünün benimsediği ile aynıdır, yani İslam'dır. Bu bağlamda teolojik temelli bir ötekileştirmeden kültürel temelli bir ötekileştirmeye geçiş söz konusudur.¹⁶³³ Zira Delanty'e göre modern Avrupa fikri Hristiyanlığın seküler varisi haline gelmiş ve Hristiyan dünya görüşünün sekülerleşmiş muadilini temsil etmeye başlamıştır.¹⁶³⁴ Tonybee ise Avrupa medeniyet tarihini Hristiyanlık öncesi Greko-Romen, klasik Hristiyanlık dönemi ve Hristiyanlık sonrası seküler Batı dönemi olarak üçe ayırmakla beraber son evrenin gerek içeriksel gerekse sınırları itibarıyla Hristiyanlığın derin izlerini

¹⁶³¹ Ernesto Laclau ve Chantal Mouffe, ss. 33-50.

¹⁶³² Delanty, ss. 68-70.

¹⁶³³ Yeğenoğlu, ss. 105-106.

¹⁶³⁴ Delanty, s. 67.

taşıdığı belirtir.¹⁶³⁵ Dolayısıyla modern Avrupa'nın kimlik inşa sürecinin temelde sınırlarının geçmişin Hristiyan dünya görüşüne göre belirlendiği, İslam'ın da Avrupa'nın kendi kolektif anlayışına göre biçim alan kurucu-belirleyici dışsal rolü aldığı bir yönteme dayandığından bahsedilebilir. Burada esas sorun böyle bir mantık ile kimlik inşa eden modern Avrupa'nın kendi içindeki Müslüman göçmenlerden kendi kimliklerini inkar etmek anlamına gelecek bu kimlik inşa sürecine dahil olmalarını beklemesidir. Burada önemle belirtilmesi gereken bir husus da Avrupa'da sekülerleşme söyleminin Hristiyanlığı yok kabul etmemesidir. Zira Avrupa'daki sekülerleşme söylemi Hristiyanlığın seküler bir din haline gelmesi ve moderniteye uyması adı altında onun "eşsiz ve evrensel yapısının" kamusal alanda temsil edilmesini dini ve kamusal alan ayırımına aykırı bulmaz.¹⁶³⁶ Kaldı ki Avrupa için Hristiyanlık bir dinden ziyade bir kültür olarak algılanır. Bunun yanında diğer dünya dinleri yerellikleri, geri kalmışlıkları ve sekülerleşme tecrübesi yaşamadıkları için tam olarak bir din olarak algılanır.¹⁶³⁷ Burada aslında Avrupa'nın kendi dışındaki dünyaya büyük oranda kendi bakış açısı ve değerler sistemi ile baktığı oryantalist söylemin izleri de görülmektedir. Lakin Avrupa'nın bakış açısına göre Avrupa medeniyeti en bilimsel, dolayısıyla da en ileri, üstün ve diğer medeniyetlere model bir medeniyettir. Bu bağlamda Avrupa medeniyeti diğer medeniyetlerin gelişmişlik seviyesinin ölçülmesinde bir standart olarak görülmektedir. Bu standart çerçevesinde de eğer bir medeniyet Avrupa medeniyeti gibi din-bilim kavgası, din-siyaset çekişmesi yaşamamış, bünyesinde barındırdığı dini yapıları bu tecrübeden geçirmemişse yani dini bir boyuttan kültürel bir boyuta taşımamışsa otomatikman geri kalmış olarak değerlendirilmektedir. Bu bağlamda İslam gibi Avrupa Hristiyanlığı benzeri böyle bir tecrübeyi yaşamayan diğer din ve medeniyetler Avrupa için geri kalmış ve yarı ilkel olarak görülmektedir.¹⁶³⁸ Avrupa'nın Hristiyanlıkla diğer dünya dinleri arasında yaptığı bu ayırım önemlidir. Çünkü sekülerleşmenin kamusal alanda temsiline izin vermediği din olgusudur. Fakat Avrupa Hristiyanlığı yaşadığı kendine has tecrübe aracılığıyla bu din olgusundan kültür olgusuna dönüştürerek Hristiyanlığı bu sekülerizmin hedefi olmaktan kurtarmıştır. Artık Avrupa kamuoyunda dinin kamusal alanda temsili denildiğinde anlaşılan Hristiyanlık değil başta İslam olmak üzere sekülerleşme sürecinden geçerek ehlileştirilmemiş diğer

¹⁶³⁵ Aydın, s. 206.

¹⁶³⁶ Taylor, ss. 344-356.

¹⁶³⁷ Yeğenoğlu, ss. 163-164.

¹⁶³⁸ Aydın, ss. 399-400.

dinlerdir. Çünkü Hristiyanlık asırlar süren ehilleştirme sürecinin sonucunda Avrupa için seküler değerlerle uzlaşmış ve tehdit oluşturmamayan bir din hatta sadece bir kültür olarak algılanmaktadır.¹⁶³⁹ Zira Papa II. Jean Paul'un 2005 yılında verdiği demeçde Avrupalıları hakiki Hristiyanlar değil de seküler hayatlarında ortak Hristiyan kültürünü paylaşan insanlar olarak gördüğünü belirtmesi, Avrupa'da Hristiyanlık ile sekülerizmin arasındaki uzlaşmayı en yüksek dini otorite tarafından açıklaması yönüyle önemlidir.¹⁶⁴⁰ Zira Papa dahi pek çok Avrupalı için Hristiyanlığın bir dinden ziyade bir kültür olarak algılandığına katılmaktadır.¹⁶⁴¹ Bu kapsamda İslamofobinin Avrupa'da sadece özel ve ayrıcalıklı bir İslam korkusunun değil daha geniş bir konjektürde dini ve dindarlığı kamusal alandan silen Avrupa'nın tekrar kamusal alanda canlanan ve Hristiyanlığa göre takipçilerinin daha tutucu olduğu bir dindarlaşmaya karşı duyduğu bir korkunun ürünü olduğu da söylenebilir. Başka bir deyişle Avrupa'nın problemi sadece İslam'la değil aksine İslam'da vücut bulan dindarlaşmayladır. Bu bağlamda İslamofobinin asıl nedenlerinden birisinin de bir religiofobi yani din korkusu olduğu da düşünülebilir. Bu din korkusunun nedeni ise Avrupa'da dini kuralların yeniden toplumsal hayatın kurallarının belirlenmesinde, bütün modernitenin asırlar süren çabasını yok ederek, merkezi rol oynamaya başlayacağına karşı duyulan kaygıdır. Zira Avrupa'da İslamofobinin Hristiyan dindar çevrelerden daha çok seküler, ulusalcı ve din karşıtı çevrelerde yayılması da bu savı destekler niteliktedir.¹⁶⁴² Yukarıda da değinildiği gibi Hristiyanlık Avrupa'da artık bir dinden ziyade kültür olarak algılandığı ve oryantalist söylemin İslam'ı modern öncesi bir olgu olarak tanımlaması nedeniyle de bu din korkusunun en önemli hedefi Avrupa'nın ikinci büyük dini olan İslam olmuştur. Küreselleşmenin sorunlarını ve entegrasyon problemini çözemeyen iktidar eliti ise bu İslamofobiye evrilen din korkusunu kendi çıkarları için kullanmışlardır. Çalışmanın ilerleyen bölümünde bu siyasi ve kültürel güvenlikleştirme eylemlerinin pratik uygulamalarının yarattığı polemikler üzerinde durulacaktır.

Avrupa'daki Müslümanların güvenlikleştirildiği en önemli hususlardan birisi demografik alandır. Günümüzde Avrupa'daki Müslüman nüfusu yerli nüfusa oranla

¹⁶³⁹ Taylor, s. 523.

¹⁶⁴⁰ Oliver Roy, **Globalized Islam**, Hurst Company, Londra, 2002, ss. 329-330.

¹⁶⁴¹ Aydın, ss. 202-203.

¹⁶⁴² Najib George Awad, "Religiofobia: Western Islam, Social Integration and Resurgence of Religiosity in Europe", **The Muslim World**, Cilt: 103, 2013, ss. 433-447; Tarık Moddod, "Introduction: The Politics of Multiculturalism in the New Europe", **The Politics of Multiculturalism in New Europe: Racism, Identity and Community**, ed. Tarık Moddod ve Prienne Werbner, Sed Books, Londra, 1997, ss. 1-26.

daha hızlı artmaktadır.¹⁶⁴³ Hatta 2100 yılına kadar Avrupa nüfusunun yaklaşık % 25'nin Müslüman olması gibi bir durum söz konusudur.¹⁶⁴⁴ Zira günümüzde de Rotterdam'ın % 25'i, Amsterdam'ın % 24'ü, Marsilya'nın % 25'i, Brüksel'in % 20'si, Paris, Londra ve Kopenhag'ın yaklaşık % 10'u Müslümandır.¹⁶⁴⁵ Bu durum Avrupa'da bazı kesimlerin paranoya derecesinde Müslüman nüfusu bir tehdit olarak inşa etmelerine neden olmuştur. Bu kesimler, bahse konu Müslümanların İkinci Dünya Savaşından sonra Avrupa'ya ucuz işgücü avantajı sağlamak için getirildiklerini ve Avrupa'nın yeniden inşasında hayati rol oynadıklarını görmezden gelerek, bu hızlı nüfus artışı ve göç hadisesini Müslümanların askeri yöntemler dışında yapılan bir fetih hareketine benzetmişlerdir.¹⁶⁴⁶ Başka bir deyişle geçmişte Avrupa'nın kalkınması için önemli bir insan kaynağı olarak değerlendirilen göçmen kökenli Müslüman nüfus artık adeta işgalci bir güç olarak görülmeye başlanmıştır.¹⁶⁴⁷ Avrupa sağ ve bir türlü integrasyon sorunun çözemeyen Avrupa iktidar eliti de bu durumu siyasi avantaj olarak algılamış ve Müslümanların varlığını ve hızlı nüfus artışını güvenlikleştiren söylemlerin yayılmasında başat rol oynamıştır. Avrupa sağ Avrupa'nın hızla "Euroarabia" olma yolunda ilerlediği, eğer bir önlem alınmazsa Avrupa'nın kendi Hristiyan Avrupalı mirası ve kimliğinden uzaklaşarak Arap kültürünün etkisine gireceğini savunmaktadır.¹⁶⁴⁸ Dünyaca ünlü The Economist dergisi bile 24 Haziran 2006 tarihli sayısında "Londonistan" ve "Eurabia" kapak başlıklarıyla bu söylemi onaylar bir tutum almıştır.¹⁶⁴⁹ Bu görüş Avrupa genelinde pek çok İslamofobik yazar ve düşünür tarafından bir korku atmosferi içerisinde de söylemleştirilmiştir. Thilo Sarrazin Almanya'nın bu Müslüman istilasının sonucunda elli yıl içinde ilkelleşeceğini, Arapça ve Türkçe'nin Almanca'nın yerini alacağı ve Müslümanların düşük zeka seviyeleri nedeniyle Alman toplumunun hızla aptallaşacağını öne sürerek, Almanya'nın kendi kendisini mahvettiğini belirtir. Hatta Sarrazin Müslümanların tembel olduklarından dolayı, hızla nüfuslarının artmasının bir sonucu olarak Almanya'da sosyal devleti de yok edeceklerini savunur. Sarrazin'e

¹⁶⁴³ Caldwell, s. 30.

¹⁶⁴⁴ Philip Jenkins, "Demographics, Religion and Future of Europe", **Journal of Orbis**, Cilt: 50, No: 3, 2006, s. 533.

¹⁶⁴⁵ Daniel Pipes, "Muslim Populations in European Cities", **Daniel Pipes Blog**, www.danielpipes.org/blog/2007/11/muslim-populations-in-european-cities (22.02.2018)

¹⁶⁴⁶ Shahid M. Amin, "Cultural Division in Europe Since 9/11: Problems and Prospects", **Journal of European Studies**, Cilt: 23, No: 2, 2011, ss. 13-15.

¹⁶⁴⁷ Aydın, s. 71.

¹⁶⁴⁸ Mattias Ekman, "Online Islamophobia and the Politics of Fear: Manufacturing the Green Scare", **Ethnic and Racial Studies**, Cilt: 38, No: 11, 2015, ss. 1992-1993; Shahid M. Amin, s. 16; Paul A. Silverstein, "The Context of Antisemitism and Islamophobia in France", **Patterns of Prejudice**, Cilt: 42, No: 1, 2008, ss. 3-4.

¹⁶⁴⁹ Aydın, s. 71.

göre Almanya mutlaka bu demografik Müslüman istilasını durdurmalıdır.¹⁶⁵⁰ Fransız yazar Michel Houellebecq ise “Submission” adlı kitabında Fransa’da 2022 yılında Müslümanların demografik istilası sonucunda Müslüman bir cumhurbaşkanı seçilmesini ve Fransız toplumuna zorla şeriat yasalarının dayatılmasını farazi olarak işlemiştir. Fransa’da oldukça yüksek satış rakamlarına ulaşan bu kitap hakkında konuşan Houellebecq, anlattığı hikayenin gerçekleşmekte olan bir hakikat olduğunu öne sürerek, Fransa’nın İslamlaşmasının önlenmesi gerektiğini savunmuştur.¹⁶⁵¹ İtalyan yazar Orlano Fallaci ise İslam’a karşı nefret ve aşağılama söylemleri ile dolu 1990 yılında yayımlanan “İnşallah” adlı kitabında ise Müslümanların “öfke ve kibirle” Avrupa’yı istila ettiklerini, Bu bağlamda de Avrupa’nın kendisini biran önce bu istilaya karşı koruması gerektiği konusunu işlemiştir.¹⁶⁵² Bruce Bower tarafından 2006 yılında yazılan ve Avrupa’da çeşitli edebiyat çevrelerince ödül verilen “Avrupa Uyumaktayken: Radikal İslam Batı’yı İçeride Nasıl Çökertiyor ?” adlı eserde “İslamofaşizm” kavramı ortaya atılarak, İslam dininin özü itibariyle faşist bir ideolojiye sahip olduğu, eğer gerekli önlemler alınmazsa Avrupa’nın İslami faşizmin boyundurluğuna gireceği vurgulanmıştır.¹⁶⁵³ Avrupa’daki iktidar elitinin yanında yukarıdaki İslamofobik yazarların da çabası ile demografik tehdit kavramı hızla güvenikleştirilmiştir. Bu durum gerek Avrupa’nın iktidar elitinde gerekse Avrupa medyasında anti-müslüman veya İslamofobik seslerin hızla yükselmesine, İslam’a dahil her hususun kamusal bir tartışma konusu haline getirilmesine kolaylık sağlamıştır. Zira burada Derridacı bir tarzda Avrupa toplumunda çok derin kökleri bulunan bir söylemin yeniden diriltilmesi söz konusudur. Geçmişte İslam istilası ve Osmanlı fetihleri nedeniyle Avrupa’nın İslamlaşacağına karşı duyulan kronik korku tekrar Müslüman göçmenler üzerinden Avrupa toplumuna enjekte edilmektedir.¹⁶⁵⁴ Bu söylemin yeniden diriltilmesi, yukarıda da belirtildiği gibi, başta aşırı sağ gruplar olmak üzere Avrupa’daki siyasi çıkar gruplarının avantaj sağlama arzusudur. Şimdi bu aşırı sağ gruplar ile İslamofobi siyaseti arasındaki ilişkinin üzerinde durulacaktır. Zira bu ilişki sadece yukarıda değinilen demografik güvenikleştirmenin değil aynı zamanda aşağıda değinilecek burka, karikatür, minare, cami ve sünnet tartışmaları da dahil bütün güvenikleştirme polemiklerinin altında yatan önemli bir değişkendir.

¹⁶⁵⁰ Göknel, ss. 155-164.

¹⁶⁵¹ Karl Ove Knausgaard, “Michel Houellebecq’s Submission”, **The New York Times**, 2 Kasım 2015, <https://www.nytimes.com/2015/11/08/books/review/michel-houellebecqs-submission.html> (23.01.2018)

¹⁶⁵² Göle, ss. 52-55.

¹⁶⁵³ Aydın, s. 72.

¹⁶⁵⁴ Richard Philips, “Remembering Islamic Empires. Speaking of Imperialism and Islamofobia”, **New Formations**, Cilt: 10, Sayı: 38, 2010, ss. 94-111.

İslamofobi, 1980'li yıllarda Avrupa'da seçim kampanyalarında kullanılmaya başlanan zenofobik söylemlerin gelişmiş bir boyutudur. Avrupa'nın sağ ve radikal sağ partileri günümüzde İslamofobiye seçmen kitlelerini etkilemek için kullanmaktadır. Ayrıca aynı radikal sağ geçmişin anti-semitist tavırları ile arasına mesafe koyarak seçmen kitlesini merkeze kaydırmakta ve oylarını arttırmaya çalışmaktadır. İslamofobi ise geçmişteki Antisemitizmin yerini almakta, radikal sağın yeni ırkçılığı haline gelmekte, sadece radikal sağ değil aynı zamanda merkez sağ partiler tarafından kullanılmakta ve İslam karşıtlığı normalleştirilerek bu yolla meşruiyet sağlamaktadır.¹⁶⁵⁵ İslamofobi ayrıca Avrupa'daki radikal sağ partilerin arasında ortak bir bağ oluşturmakta ve ortak bir İslam karşıtı politikanın uygulanmasına zemin hazırlamaktadır. Avrupa Parlamentosu'nda European Alliance for Freedom gibi radikal sağ oluşumlar bu ortak oluşuma örnek olarak gösterilebilir.¹⁶⁵⁶ Zira 9/11 saldırılarından sonra Avrupa'da İslam karşıtlığının yükselişe geçmesi bu gruplar için önemli bir oy potansiyeli olarak değerlendirilmiştir.¹⁶⁵⁷ Avrupa'da son yıllarda yapılan kamuoyu araştırmalarına göre Avrupa toplumunun önemli bir kısmı İslam'ın hoşgörüsüz ve şiddete meyilli bir din olduğunu düşünmektedir. Kaldı ki bu düşünceye inananların oranı sadece İngiltere ve Hollanda'da % 50'nin altında çıkmakta, diğer Avrupa ülkelerinde çok daha yüksek rakamlara ulaşmaktadır.¹⁶⁵⁸ İşin garip tarafı İslam karşıtlığı önemsenecek bir Müslüman azınlığı bulunmayan Doğu Avrupa ülkelerinde de oldukça yüksektir. Daha da ilginç İslam karşıtlığının yüksek olduğu bahse konu Doğu Avrupa ülkelerinin geçmişte de yüksek Antisemitizm oranlarına sahip olmasıdır.¹⁶⁵⁹ Bu sonuç antisemitizmin Sartre'nin de dediği gibi "önyargı Yahudilerden fazla Yahudi karşıtlığı sayesinde oluşur",¹⁶⁶⁰ tezinin aynı zamanda İslamofobi için de geçerli olduğunu kanıtlar niteliktedir. Antisemitizm, Yahudilerin gerçekte ne olduğu ve nasıl davrandıklarından ziyade ırkçıların kafasındaki Yahudi imgesinin nasıl inşa edildiği ile bağlantılıdır. Bu imgenin gerçek olup, olmadığı da ırkçılar için söylemleştirme aşamasında bir önem arz etmez.¹⁶⁶¹ Aynı şekilde de İslamofobide konu

¹⁶⁵⁵ Aydın, s. 74.

¹⁶⁵⁶ Farid Hafez, "Shifting Borders. Islamofobia as Common Ground for Building Pan-European Right-Wing Unity", **Patterns of Prejudice**, Cilt: 48, No: 5, s. 479.

¹⁶⁵⁷ Aydın, s. 88.

¹⁶⁵⁸ Andreas Zick, Beate Küpper ve Andreas Hövermann, "Intolerance, Prejudice and Discrimination: An European Report", **Friedrich-Ebert-Stiftung Web Sitesi**, 2011, s. 61.
<http://library.fes.de/pdf-files/do/0790820110311.pdf> (22.01.2018)

¹⁶⁵⁹ Andreas Zick, Beate Küpper ve Andreas Hövermann, ss. 161-162.

¹⁶⁶⁰ Jean Paul Sartre, **Anti-Semite and Jew: An Exploration of the Etiology of Hate**, Schocken Books, New York, 1995, ss. 13-14.

¹⁶⁶¹ Sartre, ss. 17-22; Richard Morrock, "The Ancient Enemy: The Psychology of Anti-Semitism", **Journal of Psychohistory**, Cilt: 4C, No: 2, 2012, ss. 104-113.

Müslümanların gerçek özellik ve tutumları değil, İslam karşıtlarının nasıl bir Müslüman imajı tasarladığı ve bu tasarlamının sıradan Avrupalının kafasında “İslam” sözcüğünün nasıl bir imge çağrıştırması gerektiğidir.¹⁶⁶² Bu konuya yukarıdaki bölümlerde defalarca değinildiği için daha fazla ayrıntıya girilmeyecek ve radikal sağın İslamofobi alanındaki etkisine devam edilecektir. Burada önemle belirtilmesi gerekli bir husus da vardır. Zira bu husus Avrupa’da radikal sağ partiler ile popülist sağ partiler arasında bir farklılığın olduğudur. Avusturya Hürriyetçi Partisi ve İsveç Demokrat Partisi gibi radikal sağ partiler geçmişte Antisemitizmle bağlantısı olan ve kökleri nasyonel-sosyalist ideolojiye dayanan partilerdir. Bu partilerin Yahudi karşıtlığı nedeniyle geçmişte Filistinlilere dahi gizli bir sempatiyelerinin varlığından söz edilebilir.¹⁶⁶³ Fakat bahse konu sempati sadece dış politikada olup, konu iç politikaya gelince aynı partilerin tek ırka dayanan ulus devlet ideolojisini savundukları için kendi ülkelerinde İslam konusunda aynı sempatiyi göstermezler, hatta ciddi oranda İslam karşıtlığını benimserler.¹⁶⁶⁴ Zira radikal sağcılar etnoplularizme karşıdırlar ve en büyük korkuları belli bir ırka dayanan devletin homojenliğinin diğer ırkların karışması ile bozulmasıdır. Fakat konu din olunca aynı radikal sağ partiler ırk ile din arasındaki ayrımı yapmakta da zorlanırlar. Bu onların İslam’ı bir dinden ziyade ırk olarak algılamalarına da yol açar. Kaldı ki geçmişte biyolojik farklılıklara dayanan ırk kavramının günümüzde kültürel farklılıklara dayanan bir olgu haline gelmesi onların İslam’ı ırklaştırmalarını da kolaylaştırmıştır.¹⁶⁶⁵ Geerts Wilder’in Hollanda Özgürlük Partisi gibi popülist sağ partiler ise geçmişte anti-semitist kökenleri olmayan fakat liberal değerleri savunmak için milliyetçilik ve İslam karşıtlığı kartlarını oynayan partilerdir.¹⁶⁶⁶ Her iki grubun da özellikle 9/11 saldırılarından sonra birleştiği nokta ise İslamofobi olacaktır. Radikal ve popülist sağ partiler sürekli olarak Avrupa kamuoyunda “biz” ve “onlar” söylemini savunmakta ve beslemektedirler. Bu söylemler değerler, kimlikler ve hayat tarzlarının dile getirilmesiyle tekrar tekrar üretilmektedir.¹⁶⁶⁷ Dolayısıyla İslam’ın kültürel ve dinsel olarak tanımlanan bir ırklaştırmaya maruz kalmasının da etkisiyle hem ulusun homojen bir ırktan oluşmasını hedefleyen radikal sağ hem de liberal değerleri ulusal kimlik şemsiyesi

¹⁶⁶² Hafez, s. 480.

¹⁶⁶³ Anders Hellström, Tom Nilsson ve Paul Stolz, “Nationalism vs. Nationalism: The Challenge of the Sweden Democrats in the Swedish Public Debate”, **Government and Opposition**, Cilt: 47, No: 2, 2012, ss. 186-205.

¹⁶⁶⁴ Hafez, s. 481.

¹⁶⁶⁵ Nasar Meer, “Semantics, Scales and Solidarities in the Study of Antisemitism and Islamofobia”, **Ethnic and Racial Studies**, Cilt: 36, No: 3, 2013, ss. 500-513.

¹⁶⁶⁶ Hafez, s. 481.

¹⁶⁶⁷ Antonis A. Ellinas, **The Media and Far Right in Western Europe: Playing the Nationalist Card**, Cambridge University Press, Cambridge, 2010, ss. 69-80.

altında savunmayı amaçlayan popülist sağ, İslam karşıtlığı meselesinde birleşmiş ve birbirleri arasında transnasyonal bağlar oluşturmuşlardır.¹⁶⁶⁸ Bu radikal ve popülist sağ partilerin belli başlıları ise Avusturya Hürriyetçi Partisi, Danimarka Halk Partisi, İsveç Demokratları, Britanya Ulusal Partisi, Hollanda Özgürlük Partisi, İtalya Kuzey Liği, Belçika Vlaams Belang Partisi, Fransız Ulusal Cephesi ve Almanya için Alternatif Partisi olarak tanımlanabilir. Ayrıca bu partilerin sivil toplum kuruluşları olarak Avrupa'nın İslamlaşmasını Önleme Organizasyonu, İngiliz Savunma Liği ve Alman PRO ve PEGIDA hareketlerini gösterebilir.¹⁶⁶⁹ Buarada radikal sağ partilerin durumu biraz dikkat çekmektedir. Bahse konu radikal sağ partiler geçmişte Nazi kökenli olmalarına rağmen güncel politikada İslam karşıtlığı üzerinden meşruiyet kazanmakta ve tabanlarını merkez sağ seçmene doğru genişletmektedirler. Kaldı ki hepsi geçmişin anti-semitist damgasından daha fazla seçmene sahip olabilmek için kurtulmak istemektedir.¹⁶⁷⁰ Bu radikal sağ partilerin imdadına ise İslam karşıtlığı yetişmiştir. Çünkü geçmişte Nazi bağı olmayan ve ırkçı bir tavır sergilemeyen seçmen kitlesinin desteği ancak medya yoluyla tehdit haline getirilmiş ve Batı'nın temel değerleri ile uzlaşmaz bir şekilde inşa edilmiş İslam anlayışı, bu partilerin İslam karşıtlığı adı altında ırkçı olmayan seçmenlerin de desteğini almalarını, Avrupa'da tabu haline getirilen Antisemitizm ve biyolojik ırkçılığa başvurmada sağlamaktadır.¹⁶⁷¹ Burada vurgulanması gerekli bir nokta da şudur ki yukarıda da belirtildiği gibi, İslam Batı'nın özgürlük, demokrasi ve kadın hakları gibi liberal değerlerinin bir zıt diktonomisi haline getirilmiş ve bu değerlerin savunulması zorunluluğu Müslümanları kamusal alanda görünmez kılma da dahil birçok ırkçı girişimin meşruiyetini sağlamıştır. Yani denilebilir ki İslamofobi, Avrupa'da geçmişin dramatik anıları nedeniyle tabu haline gelen ırkçılığın, kamusal alanda kabul edilebilir bir ırkçılık haline gelmesini sağlamıştır.¹⁶⁷² Bu kapsamda pek çok radikal sağ parti artık dikkatte alınacak bir Yahudi azınlık olmadığından ve geçmişin anti-semitik mirasının yarattığı engellere takılmamak için Antisemitizmden İslamofobiye geçiş yapmışlardır.¹⁶⁷³ Örneğin Fransız Ulusal Cephesi kökenden anti-semitik olmasına rağmen en son seçim kampanyalarında İslam ve göçmen karşıtlığı

¹⁶⁶⁸ Ekman, ss. 1989-1991.

¹⁶⁶⁹ Jens Rydgren, "Radical Right Wing Parties in Europe: What's Populism Got To Do With ?", **Journal of Language and Politics**, Cilt: 16, No: 4, 2017, ss. 485-496.

¹⁶⁷⁰ Atikkan, ss. 23-34.

¹⁶⁷¹ Elizabeth Poole, **Reporting Islam. Media Representations of British Muslims**, Tauris, Londra, 2002, ss. 23-35.

¹⁶⁷² Farid Hafez ve Humayun Ansari, **From the Far Right to the Mainstream**, Chicago University Press, Chicago, 2012, ss. 45-68.

¹⁶⁷³ Hafez ve Ansari, ss. 69-70.

üzerinden bir söylem geliştirmiştir.¹⁶⁷⁴ Özellikle partinin yeni lideri Mariene Le Pen babasının aksine partisi ile Antisemitizmin arasına mesafe koymaya oldukça önem göstermiştir.¹⁶⁷⁵ Le Pen gibi pek çok aşırı sağ politikacının yeni stratejisi “mağdurun dönüşü” söylemine dayanır. Peter Widmann’a göre bu strateji de İslam ile nasyonel sosyalizm arasında bir paralellik oluşturulur ve bu konuda söylem üretimine başlanır. İslam’da aynı nasyonel sosyalizm gibi faşist, Avrupa değerlerine karşı ve şiddet yanlısı bir ideoloji olarak takdim edilir. Avrupa’nın Yahudi ve Hristiyan geçmişine dayanan kimliğinin İslam tarafından tehdit edildiği kabülüyle, tıpkı Avrupa’nın özgürlük için geçmişte Nazilerle karşı mücadele ettiği gibi günümüzde de kendisini İslam’ın işgalinden korumak için mücadele etmesi gerektiği söylemi üretilir. Böylece radikal sağ ideoloji hem anti-semitik olmaktan kurtulur hem de kültürel ırkçılık ve İslamofobi sayesinde taraftar toplar ve meşruiyet kazanır.¹⁶⁷⁶ Aslında İslam’ın Avrupa’da geçmişlerinde faşizmle ve Antisemitizmle bütünleşmiş aşırı radikal sağ partiler tarafından faşizm ile birlikte eklemlendirilmesi trajikomik bir olaydır. Mesela Le Pen 2010 yılında cami azlığı nedeniyle Paris’te sokakta namaz kılan Müslümanları 70 yıl önce Fransa’yı işgal eden Nazilere benzetmiştir.¹⁶⁷⁷ Bahse konu radikal sağ partiler İslam’a aynı zamanda kendi geçmişlerinin bir parçası olan Antisemitizmi de yapıştırmışlardır. Başka bir deyişle İslam hem faşist hem de anti-semitik bir kültür olarak Avrupa kamuoyuna lanse edilmeye başlanmıştır. Bahse konu radikal sağ partiler Bu bağlamda kendileri ile Yahudiler arasında ortak İslam tehdidi nedeniyle bir kader birliği olduğu izlemine de vermeye çalışmışlardır.¹⁶⁷⁸ Hatta bu radikal sağ partilerin temsilcileri İsrail’e 2010 yılında bir delegasyon göndermiş ve Kudüs Deklarasyonunu yayınlamışlardır. Bu olay Avrupa radikal sağının kesin olarak Antisemitizmden İslamofobiye dönüşünün işareti olarak da kabul edilebilir. Bu deklarasyonda Avrupa’nın radikal sağ partileri İsrail’in kendini savunma hakkını tanımış ve Yahudi-Hristiyan kültürünün liberal demokratik değerlerinin, totaliter ve köktenci İslam tarafından tehdit edildiğini ilan etmişlerdir. En önemlisi de İslami köktencilik İsrail ve Avrupa’nın ortak düşmanı olarak ilan edilmiş, Bu bağlamda de İslamofobi aracılığıyla eski anti-semitistlerle Siyonistler ortak bir zeminde birleşmişlerdir.¹⁶⁷⁹ Avrupa’nın radikal sağ partileri geçmişlerinin aksine Yahudiliği

¹⁶⁷⁴ Zeynep Atikkan, **Avrupa Benin: Avrupa’da Aşırı Sağın Yükselişi**, Metis Yayınevi, İstanbul, 2014, ss. 116-119.

¹⁶⁷⁵ Hafez, s. 484.

¹⁶⁷⁶ Hafez ve Ansari, ss. 111-123.

¹⁶⁷⁷ Göle, s. 88.

¹⁶⁷⁸ Stefan Theil, “Far-right Politicians Find Common Cause in Israel”, **Newsweek**, 27 Şubat 2011, <http://www.newsweek.com/far-right-politicians-find-common-cause-israel-68583> (22.02.2018)

¹⁶⁷⁹ “Strache: Jerusalemer Erklärung”, 7 Aralık 2010, **FPÖ Web Sitesi**,

Avrupa kültürünün bir parçası olarak kabul etmeye başlarken, İslam'ı dışarıda tutan ve tehdit olarak kabul eden bir parti ideolojisi benimsemeye başlamış ve bu tutumlarını da parti programlarında belirtmişlerdir.¹⁶⁸⁰ Örneğin Le Pen, Avrupa'da Yahudilik de dahil birçok kimliği kapsayan yeni bir "biz" kimliği oluşturulmasını öne sürerken, bu kimliği oluşturan bütün unsurların ortak noktası olarak hepsinin İslam tarafından tehdit edilmesi olduğunu ileri sürer.¹⁶⁸¹ Başka bir deyişle Avrupa'nın radikal sağ liderleri geçmişlerinin anti-semitik izlerini silmek için gerek İsrail'de gerekse Avrupa'da kamuoyuna Yahudiler hakkında olumlu demeçler vermiş ve geçmişteki İsrail karşıtlıklarını unutarak İsrail taraftarı bir tutum benimsemişlerdir. Böylece artık tamamen Müslümanlara yönelen faşist ideolojilerini sıradan Avrupalıların gözünde meşruiyet kazandırmaya yönelmişlerdir. Zira bu faşist ideoloji öncelikli olarak Avrupa'daki Müslümanların kamusal alandaki sembollerine, "içimizdeki düşmanın tezahürleri" mantığı ile söylemsel olarak saldırmaya başlamıştır. Bu durum başta camiler olmak üzere İslamı simgeleyen her şeyin bir tehdit merkezi olarak metaforlaştırılmasına yol açmıştır.¹⁶⁸² İşin garip tarafı aynı "içimizdeki düşman" terimi Avrupa'da yüzyıllarca Yahudi azınlığı ötekileştirmek için kullanılmış, Antisemitizmin normalleşmesine ve rasyonelleşmesine neden olmuştur. Hatta bahse konu terim, insanlık tarihinin en korkunç soykırımına giden yolu da açmıştır. Zira "içimizdeki düşman" söyleminin Avrupa'da özellikle de 19'uncu Yüzyıldan sonra Yahudilerin eşit vatandaşlar olarak kamusal alanda kendilerini ifade etmeye başlamalarından sonra güç kazandığı ve acımasız bir kolektif nefret yarattığı göz önünde bulundurulmalıdır.¹⁶⁸³ Bu kolektif boyuta ulaşan nefretin nedeni ise 19'uncu Yüzyıla kadar gettolarda yaşayan, toplumdan dışlanan ve aşağı görülen Yahudilerin Aydınlanmanın ve ulus devlet anlayışının etkisiyle toplumun diğer kesimleri ile eşit bireyler olarak, Yahudiliklerini saklamadan başta bürokrasi, güzel sanatlar, akademik kurumlar ve ticari kuruluşlar olmak üzere kamusal alana çıkmalarının, Avrupa toplumunun kendinden aşağı kabul edilenin kendisi ile eşit şartlara kavuşmasını kabullenememesidir.¹⁶⁸⁴ Zira günümüzde de aynı "içimizdeki

<http://fpoe.at/aktuel/detail/news/strache-jerusalem-erklaerun/?cHash=93213baa07aea35ad22e0af790e87f01> (22.01.2018)

¹⁶⁸⁰ Hafez, s. 487.

¹⁶⁸¹ Adar Primor, "The Daughter As A De-demonizer", **Haaretz**, 7 Ocak 2011, <https://www.haaretz.com/1.5104970> (23.01.2018)

¹⁶⁸² Stefano Allievi, **Mosques in Europa: Why a Solution Has Become a Problem**, Allinace Publishing, Londra, 2010, ss. 43-55.

¹⁶⁸³ William D. Godsey, "Nation, Government, and Anti-Semitism in Early Nineteenth Century Austria", **The Historical Journal**, Cilt: 51, No: 1, 2008, ss. 49-85; Antony Polonsky, "The Deyfus Affair and Polish-Jewish Interaction 1890-1914", **Jewish History**, Cilt: 11, No: 2, 1997, ss. 23-38.

¹⁶⁸⁴ Enzo Traverso, **Yahudi Modernitesinin Sonu: Muhafazakar Bir Dönüm Noktasının Tarihi**, çev. Zeynep Bursa, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2016, ss. 26-42.

düşman” söyleminin Müslümanlar için kullanılmasının Avrupa kamuoyunda normalleşmesi ile Avrupalı Müslümanların eşit vatandaşlar olarak kamusal alanda kendilerini ifade etmeye başlaması arasındaki eş zamanlılık ve benzerlik dikkat çekicidir. Çünkü bu benzerlik aynı zamanda geçmişin Antisemitizmi ile şimdinin İslamofobisi arasında nedesel bir aynılığın izlerini vurgular. Bu aynılık, aşağı görünenin, yok sayılanın ve ötekileştirilenin eşit bir vatandaş olarak varolmasına, kendini ifade etmesine karşı duyulan çoğunluğun korkusudur. Fakat bu korku, geçmişte Avrupa’da nasıl Holokost gibi insanlık tarihinin en vahşi uygulamasını rasyonelleştirdiği ve kitlelerin gözünde normalleştirdiği dikkate alınırsa, hiç de masum bir korku değildir. Bu bağlamda İslamofobinin eğer rasyonel önlemler alınmazsa ne derece insanlık dışı noktalara doğru evrilebileceğini anlamak için Antisemitizmin nasıl Holokost gibi bir kitlesel katliama dönüştüğünü incelemek yeterli olacaktır.¹⁶⁸⁵ Zira Alman bilim adamı Wolfram Richter bu tehlikeye dikkat çekmek için şöyle demektedir;

Korkarım ki, biz tarihimizden gerekli dersleri çıkaramamışız. Temel endişem şudur: vaktiyle Yahudilere yaptığımızı şimdi Müslümanlara yapabiliriz. Yani gerekli tedbirler alınmazsa bir sonraki Holokost Müslümanlara yönelik olabilir.¹⁶⁸⁶

Dolayısıyla Avrupa’da 21’inci Yüzyılda hızla yükselen ve radikal sağ tarafından beslenen bu İslamofobik söylemi basit bir göçmen ve Müslüman karşıtlığı olarak tanımlamak yanlış olacaktır. Zira bahse konu İslamofobik söylemin kitlesel katliamların ideolojik temellerini atan bir olgu olarak değerlendirilmesi gereklidir. Radikal sağ partiler ile İslamofobi arasındaki ilişki üzerinde durulduktan sonra Avrupa’da kamusal alanda İslam’ın hangi noktalar üzerinden güvenlikleştirildiği konusuna devam edilmesi yerinde olacaktır. Bu bağlamda burka ve başörtüsü kavramlarından devam edelecektir.

Başörtüsü, burka, nikap ve hicap gibi değişik biçimlerde Müslüman kadınlar tarafından benimsenen tesettür, bir iffet ve sofuluk aracı, ziynetlerini özenle saklamayı, saçlarını ve vücut hatlarını kapatmayı arzulayan Müslüman kadınların ayırt edici özelliği olarak tanımlanabilir.¹⁶⁸⁷ Kuran’da bu konuda kesin hükümler bulunmamakla birlikte tefsir külliyatı kadının saçlarını, boynunu, kulaklarını, kol ve

¹⁶⁸⁵ Traverso, ss. 103-107.

¹⁶⁸⁶ Aydın, s. 58.

¹⁶⁸⁷ Göle, s. 151.

bacaklarını kapatması gerektiği konusunda hem fikirdir.¹⁶⁸⁸ Fakat tesettür kavramı günümüzde Avrupa'da dini bir vecibeden ziyade siyasi bir simge olarak algılanmaktadır. Hatta onun kamusal alanda görünür hale gelmesi bir inanç uygulaması değil Avrupa değerlerine karşı bir meydan okuma olarak değerlendirilmeye başlanmıştır.¹⁶⁸⁹ Aslında bu algı biçimi yukarıda da değindiğimiz bir olgunun yani Avrupa'da İslam'ın kamusal alandaki bütün sembollerinin polemikleştirilmesi ve güvenlikleştirilmesinin başka bir örneğidir. Zira Müslüman kadının tercih ettiği bir kıyafet biçiminin ulusal ve kültürel kimliğe bir tehdit olarak söylemleştirilmesinin başka bir açıklaması da olamaz. Avrupa'da ilk başörtüsü polemiği 1989 yılında Fransa'da ortaya çıkmış ve iki kız öğrencinin öğrenim kurumunun kurallarını ihlal ettikleri ve işleyişine zarar verdikleri mazeretiyle okuldan atılmaları ile sonuçlanmıştır.¹⁶⁹⁰ Bu olay Fransız kamusal alanında İslam'ın güvenlikleştirilmesinin önemli bir basamağı olarak da kabul edilebilir. Hatta ilerleyen yıllarda başörtüsü kavramının “siyasal bir histeri” haline gelmesinin de başlangıcı olacak bir bakış açısının da habercisidir. Zira anılan dönemde bazı Fransız elitleri başörtüsünü bir nevi “sinsi cihad” olarak da tanımlamışlardır. Benzer bir polemik Fransa'da 1994 yılında da yaşanmış ve yine benzer söylemler üretilmiştir.¹⁶⁹¹ Fakat Fransa'daki başörtüsü tartışmasının dönüm noktası 2003 yılında vuku bulmuştur. 2003 yılında Fransa hükümeti tarafından laiklik prensibi ile başörtüsü arasındaki gerilimi incelemek üzere Stasi Komisyonu olarak adlandırılan bir komisyon kurulmuştur. Fransız aydınları, İslam ve göç uzmanları, laiklik üzerinde çalışan tarihçiler, sendika ve dernek temsilcilerinden oluşan bu komisyon çalışmaları sonucunda kendi adıyla bilinen bir rapor yayınlamıştır. Bu Stasi Raporunda, Fransız hükümetine ülkenin laik yapısının korunması amacıyla okullarda Müslüman kızların başörtüsü, büyük Hristiyan haçı ve Musevi kipasının yasaklanmasını tavsiye etmiştir. Bahse konu Stasi Raporunda başörtüsü veya türban için aşağıdaki ifadeler kullanılmıştır;

Türban, takanlar açısından farklı anlamlıklar kazanabilmektedir. Kişisel bir tecih olabildiği gibi, tersine, özellikle de genç yaştakiler üzerinde hoşgörölmez bir baskı olabilmektedir. Okulda türban takılması yakın tarihli bir olaydır. Siyasi-dini radikal hareketlerin yüze çıkmalarıyla birlikte 1970'li yıllarda Müslüman alemde olumlanmış ve Fransa'da ancak 1980'li yılların sonundan itibaren ortaya

¹⁶⁸⁸ Yunus H. Apaydın, “Tesettür”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, <https://islamansiklopedisi.org.tr/tesettur> (23.01.2018)

¹⁶⁸⁹ Didem Arvas Balta, **Modernite İçinde Bir İnanç Deneyimi: Örtünme**, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2014, ss. 11-17.

¹⁶⁹⁰ Göle, s. 157.

¹⁶⁹¹ Scott, ss. 37-42.

çıkıştır. Takmayan kadınlar için İslami türbanın taşıdığı anlam, “ergenlik çağındaki genç kız ya da kadının erkeğin arzusunun tek sorumlusu olarak” yaralamakta, erkek ve kadın arasındaki eşitlik ilkesine temelden ters düşen bir dünya görüşü olarak belirlemektedir. Okul çevresinin bütünü açısından, türban takılması çoğu kez çatışmaların, bölünmelerin ve hatta ıstırapların kaynağı olmaktadır. Görünür nitelikte bir dini simge, pek çokları için, bir tarafsızlık uzamı ve eleştirel bilincin uyandığı yer olması gereken okulun misyonuna da okulun öğretmek zorunuda olduğu ilke ve değerlere de en başta kadın-erkek eşitliğine saldırıdır.¹⁶⁹²

Burada tesettürün kadın-erkek eşitliği açısından bir değerlendirmesi yapılmayacaktır. Zira böyle bir değerlendirme bu çalışmanın içerik ve imkanlarını aşan bir konudur. Fakat burada dikkat çekilmesi gereken olgu Avrupa’nın bahse konu tesettür kavramını nasıl çarpıtarak güvenlikleştirdiğidir. Yukarıdaki Stasi Raporunda görüldüğü gibi Fransa’daki Müslüman kadınların tesettürü benimsemesiyle 1970’li yıllardan itibaren artan İslami radikalleşme arasında dolaylı bir bağlantı kurulmakta, tesettüre giren Müslüman kadınların sanki bu akımların bir temsilci olduğu şeklinde bir ima verilmektedir. Diğer önemli bir noktada tesettüre giren Müslüman kadınların bu eylemlerini kendi istekleri ile yapma ihtimalinin a priori olarak rededilmesidir. Zira bu konunun bir tercihten ziyade kadınlara ıstırap verebilecek bir zorlamanın sonucu olduğu üzerinde durulmaktadır. Aslında bu bakış açısı geçmişin oryantalist mantığının yeniden diriltilmesinden başka bir şey değildir. Bu konuya aşağıda da değinilecektir. Stasi Raporunun sonucunda Fransız hükümeti 2004 yılında çıkardığı kanunla başörtüsü de dahil bütün bu simgeleri okullarda yasaklamıştır.¹⁶⁹³ Fakat Fransız hükümeti bununla da yetinmemiş 2010 yılında çıkardığı başka bir kanunla sokalarda ve bütün kamusal alanlarda burkayı yasaklamıştır.¹⁶⁹⁴ Fransa’yı Belçika takip etmiş ve 2006 yılında Belçika’da okullarda başörtüsü ve kamusal alanlarda burka giyilmesi yasaklanmıştır. Hatta 2011 yılında çıkarılan yasa ile Belçika’da burka giyenlere 7 güne kadar hapis cezası verilebilmektedir.¹⁶⁹⁵ Günümüzde tesettür yasağı Avrupa ülkelerinde çeşitli biçimlerde hızla yayılmaya devam etmektedir. Kamu görevlileri için başörtüsü yasağının uygulandığı ülkeler arasında Avusturya ve Almanya da bulunmaktadır. 2017’de Avusturya’da yürürlüğe giren yasa, hakim ve öğretmenlerin başörtüsü

¹⁶⁹² Turhan Ilgaz, **Avrupa’da Türban Tartışmaları: Avrupa’da Laiklik, Demokrasi, İslam Tartışmaları ve Stasi Raporu**, Paragraf Yayınevi, Ankara, 2005, ss. 105-106.

¹⁶⁹³ Göle, s. 158.

¹⁶⁹⁴ Göle, s. 160.

¹⁶⁹⁵ Sami Zemni, “The Shaping of Islam and Islamophobia in Belgium”, **Race and Class**, Cilt: 53, No: 1, 2011, ss. 28-44.

takmasını engellemektedir. Benzer bir yasayla Danimarka'da da hakim ve savcılara çalışırken başörtüsü yasağı uygulanmaktadır. Hollanda'da okul, hastane ve kamu binalarında nikap ve burka yasaklanmıştır. Aksi durumda yasa, 405 Euro değerinde bir ceza ön görmektedir. Birleşik Krallık'ta da okullarda İslami kıyafetlere kısıtlamalar mevcuttur. Yasağa uymayanlara, okul yönetimlerinin kararına göre yaptırımlar uygulanmaktadır. İspanya'nın Barcelona kentinde ise 2010'da yürürlüğe giren burka yasağı kütüphane ve belediye gibi kamusal alanlarda geçerli hale gelmiştir. İsviçre'nin Ticino ve İtalya'nın Lombardiya bölgelerinde de, kamusal alanlarda burka giyenlere 100 ila 800 Euro arasında değişen para cezası uygulanmaktadır.¹⁶⁹⁶ Şimdi bu başörtüsü kavramının başta Kristeva olmak üzere nasıl Avrupalı feministlerce oryantalist bakış açısından bakıldığı üzerinde durulacaktır. Zira bu bakış açısı İslam'ın nasıl Fransız ve Avrupa ulusal değerlerinin bir anti-tezi olarak inşa edildiğinin kanıtı olarak gösterilebilir. Avrupa feminizmi ile oryantalizm arasında yöntemsel olarak oldukça yakın bir benzerlik söz konusudur.¹⁶⁹⁷ Avrupalı feministlere göre kadın bedeni belli bir toplumda kültürün içeriğinin de belirlendiği bir olgudur. Benzer bir görüş de oryantalist söylemde mevcuttur. Lakin oryantalist söylemin sömürgeciliğe meşruiyet kazandırma yöntemlerinden birisi de kadınları kendi kültürlerinin ilkeliliğinden ve baskısından kurtarma metaforudur. Fransız feministler de başörtüsünün kadınların uğradığı baskının, kızların fanatik İslamcılar tarafından yönlendirilmesinin ve masküler baskıya boyun eğmelerinin bir sembolü olduğunu öne sürmektedirler.¹⁶⁹⁸ Fransız feministlerine göre budurum seküler değerlerin en önemli dayanak noktalarından olan kadın-erkek eşitliğinin açıkça ihlal edilmesidir. Bu nedenle Avrupalı feministlere göre başörtüsü ile mücadele etmek Müslüman kadının özgürleştirilmesi için hayati bir meseledir.¹⁶⁹⁹ Aslında burada açıkça oryantalist bir söylemin kullanılışı göze çarpmaktadır. Çünkü Müslüman kadının kendi hayatı ve kendi tercihleri hakkında karar vermekten aciz olduğu ima edilerek, onlar için neyin en doğrusu olacağına ancak Avrupalı hemcinslerinin karar verebileceği vurgusu yapılmaktadır. Müslüman kadın kendini ifade etmeyi bile beceremeyen, kendisine yapılan baskıya karşı koyamayan, kaderine sessizce boyun eğen bir nesne olarak ele alınmaktadır. Bu bakış açısı geçmişin oryantalist

¹⁶⁹⁶ "Tesettür Yasağı Uygulayan AB Ülkeleri", **Göç Araştırmaları Vakfı Sitesi**, <http://gocvakfi.org/tesettur-yasagi-uygulayan-ab-ulkeleri/> (23.01.2018)

¹⁶⁹⁷ Yeğenoğlu, s. 130.

¹⁶⁹⁸ Leora Auslander, "Bavarian Crucifixes and French Headscarves. Religious Signs and the Postmodern European State", **Cultural Dynamics**, Cilt: 12, No: 30, 200, ss. 283-309.

¹⁶⁹⁹ Jin Haritaworn, "Women's Rights, Gay Rights and Anti-Muslim Racism in Europe: Introduction", **European Journal of Woman Studies**, Cilt: 19, No: 1, 2012, ss. 73-78.

söyleminin sömürge toplumları için ürettiği anlayışın Avrupa'daki Müslüman kadınlar üzerinden yeniden canlandırılmasıdır. Başörtüsü hakkında Fransız kamuoyunda oluşan diğer bir anlayış tarzı da Müslüman kadının Fransız ulusunun bir parçası olmaya karşı direnmesinin sembolü olduğu şeklindedir. Kristeva'ya göre Müslüman kadınların başörtüsü takmaları, onların Fransa yerine birincil olarak kendi uluslarına ve anavatanlarına bağlı olduklarının, Fransız cumhuriyetçi değerlerinin yerine de İslami köktenci değerleri tercih etmelerinin bir ifadesidir.¹⁷⁰⁰ Kristeva, toplumsal hareketlilik ve göçün yarattıkları kozmopolitlik açısından milliyetçiliğin ve ırkçılığın etkisini azaltan olumlu faktörler olduğunu belirtir. Fakat aynı Kristeva, Fransa'daki Müslüman göçmenlerin ulusal dillerine, İslami değerlerine ve geleneklerine tapınmaları nedeniyle sağlıklı bir göç tecrübesi yaşamadıklarını öne sürer.¹⁷⁰¹ Aslında onun bu düşüncesi kendi içinde de bir çelişki barındırır. Çünkü hem farklılıkların olumlu karşılandığı kozmopolitliği savunmak hem de Müslüman göçmenlerin kendi kimliklerinden ve değerlerinden vazgeçip, Fransız kimliğini ve değerlerini tartışmasız kabul etmelerini savunmak imkansızdır.¹⁷⁰² Kristeva'ya göre başörtüsü takmak kadın haklarına değer veren Fransız sekülerliğine bir hakaret ve Mağribi milliyetçiliğini desteklemek anlamına gelmektedir. Kristeva, Fransız sekülerliğinin çok uzun ve acılı mücadeleler pahasına elde edildiğini belirterek, Fransa'da Müslümanların bu değerlere saygı göstermeyerek, Fransa'ya meydan okuduklarını dahi öne sürer.¹⁷⁰³ Kristeva'ya göre Fransa'daki Müslümanların asimilasyondan anladıkları sadece sosyal yardımlardan yararlanmak olup, kendi tipik kültürel, dinsel hatta dilsel özelliklerinden vazgeçmeyi kesinlikle içermemektedir. Zira ona göre başörtüsü takmakta şiddetle ısrar etmelerinin altında da bu yatmaktadır.¹⁷⁰⁴ Kristeva, Fransız ulusçuluğunun bireyden aileye, aileden memlekete, memleketten Avrupa'ya, Avrupa'dan da insanlığa doğru yönelen bir geçişkenlik seviyesine ve olgunluğuna ulaştığını belirtir. Kristeva bu geçişken ulusçuluk mantığını şu şekilde tanımlar;

Kendim için faydalı, ailem için yıkıcı bir şey biliyorsam bunu zihnimde redederim. Ailemi için faydalı ama memleketim için faydalı olmayan bir şey biliyorsam, bunu unutmaya çalışırım. Memleketim faydalı fakat Avrupa için

¹⁷⁰⁰ Julia Kristeva, **Nations Without Nationalism**, ing.çev. Leon S. Roudiez, Colombia University Press, New York, 1993, ss. 33-34.

¹⁷⁰¹ Kristeva, s. 35.

¹⁷⁰² Yeğenoğlu, ss. 134-135.

¹⁷⁰³ Kristeva, s. 36.

¹⁷⁰⁴ Kristeva, ss. 7-8.

yıkıcı ya da Avrupa için faydalı insanlık için yıkıcı bir şey biliyorsam bunu suç kabul ederim.¹⁷⁰⁵

Kristeva'ya göre Fransa'daki Müslüman göçmenler bu olgunluğa yeteri kadar ulaşamadıkları için onlardaki fayda hiyeraşisi memleket seviyesinde kalır. Bu nedenle Kristeva, Müslüman göçmenlerin daha olgun bir uluslaşma seviyesine sahip Fransız ulusçuluğunu kabul etmeleri gerektiğini öne sürer. Fakat Kristeva'ya göre Müslüman göçmenler bunun yerine hala anavatanlarının olgunlaşmamış ulusçuluğunun etkisi altındadırlar. Kristeva Müslüman kadınların inatla başörtüsü takma takıntılarının da bu etkinin bir sonucu olduğunu savunur.¹⁷⁰⁶ Burada Kristeva'nın bir dini sembol olan başörtüsü ile milliyetçiliği bağdaştırması, onun aslında İslam'ı nasıl ırklaştırdığına da göstermektedir. Etienne Balibar ise Fransa'daki okullarda başörtüsü yasağının yürürlüğe girmesi ile Fransız eğitim sisteminin seküler yapısı arasındaki ilişkiye değinir. Balibar'a göre seküler Fransız eğitim sisteminde okulun amacı bireylerin özel alanlarından kamusal alana geçişlerini sağlamaktır. Başka bir deyişle okul, özel alandaki bireysel dini, etnik ve mezhepsel aidiyetten, kamusal alanın yurttaşlığa dayanan aidiyetine geçişi sağlayan bir kurum olarak tanımlanmıştır. Bu nedenle başörtüsünün Fransız değerlerine bir tezat olduğu önyargısı söylemsel olarak inşa edildiği için, okullarda başörtüsü takmak, Fransız yurttaş olmaya direnmek ve Fransız değerlerini inkar etmekle eş tutulan bir anlama hapsedilmiştir.¹⁷⁰⁷ Balibar'a göre bu tutumun nedeni ise özelde Fransa'da genelde Avrupa'da sadece Hristiyanlık tecrübesinin bir ürünü olan sekülerizimin yanlış bir şekilde kutsallaştırılması, evrenselleştirilmesi ve mutlaklaştırılmasıdır.¹⁷⁰⁸ Zira Balibar'a göre başörtüsü meselesi Fransız cumhuriyetçiliğinin sekülerizm kutsalı ile İslam'ın tesettür kutsalının kamusal alanda çarpışmasıdır.¹⁷⁰⁹ Bu Avrupa'nın sekülerizm kutsalı ile İslam'ın kutsal değerlerinin çarpışması veya çarpıştırılacak şekilde söylemleştirilmesi aşağıda değinilecek karikatür krizinde de karşımıza çıkacaktır. Kısacası Avrupa'da başörtüsü meselesi ya oryantalist bakış açısı ile Müslüman kadınların masküler ve dini fanatizmine isteksiz boyun eğmesi olarak algılanmış, ya da kültürel güvenlikleştirmenin bakış açısı ile Müslümanların Avrupa değerlerine bir meydan

¹⁷⁰⁵ Kristeva, ss. 40-41.

¹⁷⁰⁶ Kristeva, ss. 45-47.

¹⁷⁰⁷ Etienne Balibar, **Biz, Avrupa Halkı?: Ulusaşırı Yurttaşlık Üzerine Düşümler**, çev. Kutlu Tunca, Aralık Yayınları, İstanbul, 2008, s. 357.

¹⁷⁰⁸ Etienne Balibar, "Secularism Has Become Another Religion", **Kafila**, 2007, ss. 1-2.

<https://kafila.online/2007/10/02/secularism-has-become-another-religion/>—etienne-balibar/ (24.01.2018)

¹⁷⁰⁹ Balibar, s. 358.

okunması olarak söylemleştirilmiştir. Fakat hiçbir şekilde bahse konu başörtüsünün Avrupa'da yaşayan Müslüman kadınların özgür bir tercihi olabileceği hususu göz önüne dahi alınmamıştır. Burada Avrupa'nın yine her toplumsal olguyu kendi değerleri ve kolektif anlayışı ile açıklama, bu açıklamayı da diğer kültürlerle özellikle de İslam'a hiçbir söz hakkı tanımadan tartışmasız olarak evrensel doğru olarak kabul etme tutumu görülmektedir. Bu tutum yukarıdaki bölümlerde de görüldüğü gibi oryantalist söylemin günümüz koşullarında başka bir şekilde tezahüründen başka bir şey değildir. Şimdi İslam'ın güvenleştirildiği başka bir polemik konusu olan Karikatür Krizleri üzerinde durulacaktır.

Karikatür Krizini sadece 2005'de Danimarka'daki Jyllands Posten ve 2015'de Fransa'daki Charlie Hebdo olayları ile sınırlandırmak doğru olmaz. Zira Karikatür Krizi ve onun devamı niteliğindeki olaylar 1988 yılında İngiltere'de başlayan ve günümüze kadar etkisini sürdüren ve İslam'ın sanat vasıtasıyla polemikleştirildiği bir olgular zinciridir. İslam'ın Avrupa'da sanat ve edebiyat aracılığıyla bir polemige sokulmasının yakın tarihteki en önemli dönüm noktası 1989 yılındaki Salman Rushdie olayıdır.¹⁷¹⁰ Anılan yazar yazdığı "Şeytan Ayetleri" kitabında, Kuran'daki Hacc Suresi üzerinden yaptığı eleştiride Kuran'ın uydurma bir kitap olduğu sonucuna varır. Onun bu iddiası İslam dünyasında çok büyük bir tepki çekmiş, İslam ülkelerinde yasaklanmış, hatta kendisine İran lideri Humeyni tarafından ölüm fetvası verilmesine yol açmıştır.¹⁷¹¹ Bu olaydan uzun bir süre sonra 2004 yılında Somalili bir göçmen olan Ayaan Hirsi Ali ve Hollandalı yönetmen Theo van Gogh tarafından çekilen yaklaşık onbir dakikalık "Submission/Teslimiyet" filmi de İslam'ı ve Hz.Muhammed'i aşağılayan başka bir sözde sanat eseri olarak vizyona sokulmuş, hatta Hollanda Devlet televizyon kanalı VPRO'da gösterimi yapılmıştır.¹⁷¹² Bahse tanıy filmde İslam'ın kadın düşmanı bir din olduğu vurgusu yapılmakta, kocalarından dayak yiyen, tecavüze uğrayan, zina suçlamasıyla kırbaçlanan tesettürlü kadınlar konu olarak işlenmektedir. Filmde kadınların yaşadığı bu insanlık dışı muamelenin nedeni olarak da Kuran'ın ve İslam'ın öğretisi gösterilmektedir. Bu kanı vurgulanmak için de filmde şeffaf örtüler altındaki çıplak kadın bedenlerine yazılmış Kuran ayetleri

¹⁷¹⁰ Göle, s. 135.

¹⁷¹¹ Emin Mehmetoğlu, **Salman Rüşdi: Şeytan Ayetleri ve Diğer Yasaklı Kitaplar**, Gece Kitaplığı, İstanbul, 2015, ss. 34-43.

¹⁷¹² Göknel, ss. 274-275.

yansıtılmıştır.¹⁷¹³ Bu filmde kadın bedenlerine yazılan Kuran ayetleri Müslümanlar tarafından kutsala hakaret olarak algılanmıştır.¹⁷¹⁴ Theo van Gogh ise 2 Kasım 2004 tarihinde Fas asıllı bir Hollandalı olan Muhammed Bouyeri tarafından öldürülmüştür. Bunun sonucunda Hollanda'da İslam'a karşı büyük bir sözlü ve fiziksel saldırı başlamış, izleyen dönemlerde ülkede İslami kuruluşlara da 106 saldırı yapılmıştır.¹⁷¹⁵ Zira "Submission/Teslimiyet" Hollanda'da yaşanan son film krizi olmayacak benzer bir film krizi de 2008 yılında yaşanacaktır. Anılan yılda Hollanda'da İslam karşıtı politikacı Geert Wilders'in yardımıyla 17 dakikalık "Fitne/Fitna" filmi çekilmiş ve Liveleak adlı sitede yayınlanmıştır. Bahse konu filmde Kuran'ın Enfal, Nisa ve Muhammed Sureleri içindeki bazı ayetler cımbızla seçilerek saptırılmıştır. Bundan daha önemlisi filmde arka fonda 9/11 New York, 2004 Madrid ve 2005 Londra Saldırıların bulunduğu bir gösterimde, yukarıdabelirtilen surelerdeki geçen cihad kelimesi açıklanırken kelimenin yanına parantez içinde "terör" açıklaması yapılmıştır. Başka bir deyişle İslam'daki cihad kavramı ile günümüzün terör kavramını birbirine bağdaştıran bir imge inşa edilmiştir. Ayrıca Müslümanların kendilerinden olmayanları Allah için öldürmekten mutluluk duyacakları, Yahudileri domuz olarak tanımladıkları ve Hitler'in yaptığı soykırımdan memnun olacak kadar faşist bir bakış açısına sahip oldukları vurgulanmıştır.¹⁷¹⁶ Kısacası söz konusu filmde İslam, ıslahı mümkün olmayan bir din ve Batı medeniyeti için büyük bir tehlike kaynağı olarak işlenmiştir.¹⁷¹⁷

Danimarka'da ise 2005 yılında küresel çapta çok ciddi etkileri olan bir karikatür krizi vuku bulmuştur. Danimarka'nın prestijli bir gazetesi olan Jylland Posten de 30 Eylül 2005 tarihinde Hz. Muhammed'i terörist olarak betimleyen 12 karikatür yayımlanmıştır.¹⁷¹⁸ Bu karikatürleri yayımlayan bahse konu gazetenin kültür editörü Flemming Rose ise amacını şu şekilde açıklamaktaydı;

...Müslümanların bir bölümü modern ve seküler toplumu reddetmektedirler. Özel bir konum talep ederek, kendi dini duygularının dikkate alınmasında ısrar etmektedirler. Bu davranış, bireylerin hakaret, alay ve istihzaya katlanmaya hazır olması gereken çağdaş demokrasi ve ifade özgürlüğü ile

¹⁷¹³ Theo van Gogh ve Ayaan Hirsi Ali, "Submission", **Youtube**, https://www.youtube.com/watch?v=aGtQvGGY4S4&has_verified=1 (25.01.2018)

¹⁷¹⁴ Göle, s. 135.

¹⁷¹⁵ Göknel, s. 274.

¹⁷¹⁶ Liveleak, "Fitna/Fitne", **Youtube**, <https://www.youtube.com/watch?v=YXQitpUw82Y> (20.12.2017)

¹⁷¹⁷ Aydın, s. 496.

¹⁷¹⁸ "Jylland Posten Muhammad Cartoons Controversy", **Alchetron Web Sitesi**, <https://alchetron.com/Jyllands-Posten-Muhammad-cartoons-controversy> (25.01.2018)

bağdaşmamaktadır...Karikatüristler; Hristiyanlık, Budizm, Hinduizm veya herhangi bir din karşısında nasıl hareket ediyorsa İslam'a karşı da aynı şekilde hareket etmişlerdir. Müslümanlara da böyle eşit muamele ederek, onları Danimarka'nın geleneksel mizahına entegre ederek, sizlerin bizim toplumumuzun bir parçası olduğunuzu, yabancı olmadığınızı göstermek istedik. Karikatürler, Müslümanları dışlamamakta aksine toplumun içine almaktadır.¹⁷¹⁹

Yukarıdaki demeçten anlaşılacağı gibi bahse konu gazetenin kültür editörü Müslümanları aşağılamanın, onlarla alay etmenin ve dalga geçmenin ifade özgürlüğünün ve demokrasinin bir gereği olduğu, onların dini değerlerini terörizmle bağdaştırmanın da onların Danimarka toplumuna entegrasyonuna yardımcı olacağı şeklinde garip bir bakış açısına sahiptir.¹⁷²⁰ Kendi kimliğini teröristlikle bağdaştıran bir bakış açısına Müslümanların ne şekilde entegre olacakları da zaten başlıbaşına bir çelişkidir. Karikatürlerin yayımlanmasından sonra Danimarkalı Müslüman cemaat önderleri, bahse konu karikatürlerin Müslümanlar için İslam inancına yönelik ne derece bir hareket olduğunu anlatabilmek amacıyla dönemin Danimarka başbakanı Fogh Ramussen'den bir görüşme talep etmişler fakat anılan Danimarka başbakanı tarafından onların bu talebi reddedilmiştir.¹⁷²¹ Akabinde Danimarka hükümeti tarafından şu açıklama yapılmıştır;

Düşünce özgürlüğü geniş bir alanı kapsar. Danimarka hükümetinin herhangi bir şekilde basına müdahale olanağı yoktur. Buna karşın Danimarka yasaları dine ve inançlara hakareti yasaklar. Müslüman Danimarkalılar bu gibi hakaretler ve ifadeler için mahkemeye başvurabilir, bu durumda mahkeme kararları geçerlidir.¹⁷²²

Bu bağlamda Danimarka'daki Müslüman cemaatler haklarını aramak amacıyla hukuki girişimlere geçmişlerdir. Fakat Danimarka'daki Müslüman cemaatlerin bu girişimi bu sefer Danimarka mahkemesi tarafından reddedilmiştir. Mahkeme gerekçe olarak da aşağıdaki mutaalasını göstermiştir.

¹⁷¹⁹ Rose Flemming, "Why I Published Those Cartoons", **Washington Post**, 19 Şubat 2006, <http://www.washingtonpost.com/wp-dyn/content/article/2006/02/17/AR2006021702499.html> (25.01.2018)

¹⁷²⁰ Rytter ve Pedersen, s. 2309-2310; Peter Hervik, **The Annoying Difference: The Emergence of Danish Neonationalism, Neoracism and Populism in the Post-1989 World**, Berghahn Books, New York, 2011, ss. 22-25; Lasse Lindekilde, Per Mouritsen ve Richard Zapata-Barrero, "The Mohammad Cartoons Controversy in Comparative Perspective", **Ethnicities**, Cilt: 9, No: 3, 2009, ss. 705-739.

¹⁷²¹ Lindekilde, Mouritsen ve Zapata-Barrero, s. 294.

¹⁷²² Göknel, s. 292.

...Karikatürlerde suç oluşturan bir unsur bulunmamıştır. Çünkü yayın kamuoyunu ilgilendiren bir konuyu kapsamaktadır, yasa, konunun kamuyu ilgilendirmesi durumunda, basının editoryal kadrosuna geniş özgürlük tanımıştır.¹⁷²³

Dolayısıyla hem Danimarka hükümeti hem de Danimarka adli mercileri karikatür olayının ifade özgürlüğü kapsamında değerlendirmiş, bu konuda İslam'ın değer ve yargılarını hiç dikkate almamıştır. Bu bağlamda Danimarka'daki Müslüman cemaatlerin önderleri konuyu Ortadoğu'daki İslam ülkelerine taşımışlardır. Bunun sonucunda ise İslam dünyasında Danimarka'ya karşı hem çok ciddi bir tepki oluşmuş hem de ekonomik ve ticari bir boykot başlamıştır. Hatta Pakistan'ın Danimarka büyük elçiliğine bir intihar saldırısı dahi düzenlenmiştir.¹⁷²⁴ Benzer bir karikatür krizi de 2015 yılında Fransa'da yaşanmıştır. Fransız karikatür dergisi Charlie Hebdo'nun anılan dönemde yine Jylland Posten gibi Hz.Muhammed'i aşağılayan karikatürler yayınlanması ve bu eylemini ifade özgürlüğü adı altında meşru göstermesi sonucunda, Cezayir kökenli Fransa vatandaşı Cherif ve Said Kouachi kardeşler derginin ofisini basmış ve 12 kişinin yaşamını yitirdiği bir terör saldırısı düzenlemişlerdir.¹⁷²⁵ Şimdi bu her iki olayda ciddi sonuçlar doğuran karikatür krizinin analizinin yapılması yerinde olacaktır. Bu krizin iki boyutu vardır. Bunlardan birincisi güvenikleştirmeyi de kapsayan siyasi boyutu diğeri kolektif anlayışı kapsayan epistemolojik boyutudur. Karikatür krizi Avrupa ülkeleri tarafından öncelikle seküler değerler sistemine karşı bir tehdit olarak anlaşılmış ve medeniyetler çatışmasının yarattığı makro güvenikleştirmenin bakış açısından değerlendirilmiştir. Bu bakış açısı da Aydınlanmanın değerlerine karşı olan hoşgörüsüz İslam'a karşı Batı'nın direnişi gibi mantıkla ele alınmıştır.¹⁷²⁶ Özellikle Avrupa'daki iktidar eliti Avrupa kamuoyunun konuyu bu şekilde anlaması için yoğun bir çaba göstermiştir. İktidar elitinin konuyu, bir azınlığa karşı yapılan nefret suçu ve ırkçılık boyutundan ziyade bir medeniyet ve kültür çatışması şeklinde ele alması konunun içeriğinin güvenikleştirilmesine, terörle savaş gibi pek çok alt kavramını bünyesinde barındıran bir kavrama

¹⁷²³ "Decision on Possible Criminal Proceeding", **Anklagemyndigheden**, <http://www.anklagemyndigheden.dk/ref.aspx?id=890> (25.01.2018)

¹⁷²⁴ John G. Knight, Bradley S. Mitchell ve Hongzhi Gao, "Riding Out the Muhammad Cartoons Crisis. Contrasting Strategies and Outcomes", **Long Range Planning**, Cilt: 42, 2009, ss. 6-22.

¹⁷²⁵ Mehmet Ali Demirbaş, "Charlie Hebdo Saldırısı ve Sonrası", **GZT Yeni Medya**, <https://www.gzt.com/haber/charlie-hebdo-saldirisi-ve-sonrasi-2932482> (25.01.2018)

¹⁷²⁶ Lene Hansen, "The Politics of Securitization and the Muhammad Cartoon Crisis. A Post-Structuralist Perspective", **Security and Dialogue**, Cilt: 42, No:4, 2011, ss. 357-369.

dönmesine yol açmıştır.¹⁷²⁷ Zira bu tek yönlü kavramlaştırma tek bir Müslüman öznesinin içerisine dini, kültürel, politik ve ırksal yapıların yüklenerek, onu homojen bir şekilde Avrupa'nın kültür ve değerlerine ters düşen bir olguya hapsetmiştir. Konunun bir değerler çatışması haline getirilmesi ise Avrupa'nın değerlerini koruma adı altında, azınlık haklarının ihlali, nefret suçu gibi diğer unsurların Avrupa kamuoyunda dikkate alınmamasına yol açmıştır. Çünkü mesele Danimarka'nın içindeki Müslüman azınlığı ilgilendiren bir içerikten, Avrupa ile İslam'ın çatıştığı bir hale getirilmiştir. Böylece meselenin bir sorun haline gelmesinin nedeni olarak da Müslüman azınlığa yapılan bir nefret suçu değil de Müslümanların yaşadıkları Avrupa toplumuna entegre olamaması olarak gösterilmiştir.¹⁷²⁸ Burada aslında bir nevi seküler değerlerle İslam'a ait değerlerin bilinçli olarak çarpıştırılması da söz konusudur. Yukarıda belirtildiği gibi sekülerizm modern Avrupa'da adeta bir kutsallaştırılmış din şekline getirilmiş, ona, Avrupa'nın onu tanımladığı şekilde uymayan her şey a priori olarak bir varoluşsal tehdit olarak algılanmıştır. Bu kapsamda karikatür krizi için Avrupa'nın kutsalı olan sekülerizm ile İslam'da Hz. Muhammed'e atfedilen kutsallığın çarpışması söz konusudur.¹⁷²⁹ Burada sekülerizmin en önemli özelliklerinden ifade özgürlüğü kavramının da Avrupa'da tam olarak içeriği doldurulamayan bir olgu olmasının da etkisi büyüktür. Zaten tarafların tam olarak anlaşamamasının altındaki neden de budur. İfade özgürlüğü her şeyi kapsayan değişmez bir kavram değildir. Bazen toplumda ortak bir anlayış biçiminin olgunlaşmadığı durumlarda ciddi sorunlara neden olabilir. Ayrıca azınlık haklarını korumak da ifade özgürlüğü kadar önemli bir husustur. Nefret suçunu körükleyen ifade tarzları azınlıkların hakları ve kimlikleri konusunda önemli sıkıntı ve ihlallere yol açabilir. Unutulmamalıdır ki mizah gücünün adaletsizliğini, duyarsızlığını ve ikiye bölümlülüğünü ima ettiği sürece ifade hürriyeti olarak değerlendirilebilir. Aksi durumda Jylland Posten ve Charlie Hebdo olaylarında olduğu gibi bir azınlık grubunun dini ve kültürel kimliğini aşağılamak nefret suçu kapsamına girer. Dolayısıyla Avrupa'da oldukça ötekileştirilmiş ve hassaslaşmış bir grubu daha da ötekileştirmek için tahrik etmek ifade özgürlüğü kapsamına giremez, girmemelidir de.¹⁷³⁰ Fakat Avrupa iktidar eliti bu gerçeği görmezden gelerek bahse konu karikatür

¹⁷²⁷ Talal Asad, "Is Critique Secular ? Blasphemy, Injury, and Free Speech", **Free Speech, Blasphemy, and Secular Criticism**, ed. Talal Asad Walter Brown, Californian University Press, Berkeley, 2009, ss. 20-57.

¹⁷²⁸ Tarık Moddod, "The Mohammad Cartoons and Multicultural Democracies", **Ethnicities**, Cilt: 9, No: 3, 2009, ss. 291-313.

¹⁷²⁹ Kaya, s. 244.

¹⁷³⁰ Satvinder Juss, "Burqa-Bashing and Charlie Hebdo Cartoons", **King's Law Journal**, Cilt: 26, Sayı: 1, 2015, ss. 27-43.

krizleri ve sonrasında yaşanan olayları direkt Müslümanların hoşgörüsüzlüğüne, uyumsuzluğuna ve entegre olamamalarına bağlamayı tercih etmiştir. Zira bu yöntem, göç ve integrasyon konusunda başarısız bir politika sergileyen iktidar eliti için suçu Müslüman göçmenlerin uyumsuzluğuna bağlayarak sorumluluktan kaçmanın bir yolu olarak görülmüştür.¹⁷³¹ Şimdi bahse konu krizlerin kolektif anlayışı kapsayan epistemolojik boyutu üzerinde durulacaktır. Bu boyut Batı'nın epistemolojik olarak koşullanmış ontolojisi ile Doğu'nun ontolojik olarak koşullanmış epistemolojisi arasındaki farka dayanır. Epistemolojik olarak koşullanmış ontolojik bilgi eşyanın kendisi ile bilgisi arasındaki bağı birbirinden ayırır. Zira Batı anlayışında nesneler öyle oldukları için öyle bilinmezler; öyle bilindikleri için öyle olurlar. Buna karşın ontolojik olarak koşullanmış epistemolojik bilgide nesnenin hakikati sabit ve esastır. Başka bir deyişle Doğu anlayışında nesne, Batı'nın tam tersi olarak, öyle olduğu için öyle bilinir. Yani Doğu anlayışında bilgi eşyaya tutulmuş bir aynadır ve onun varlığından bağımsız değerlendirilmez. Bu bağlamda Batı anlayışında Hz.İsa ile Hz.İsa'yı işleyen bir tablo arasında bir bağ yoktur. Kaldı ki tablonun varlığı Hz.İsa'nın varlığından farklı bir zeminde değerlendirilir. Fakat Doğu anlayışında Hz.Muhammed'in bir tablosu ile Hz.Muhammed'in kendisi arasında bir fark görmez. Zira Hz. Muhammed ile onun tasviri arasında sıkı ve gerçek bir bağ olduğu kabul edilir. İslam'da resim ve heykel gibi reprezentasyonlara karşı duyulan tepkinin nedeni de budur. Dolayısıyla Batı anlayışında temsil olgunun kendisinden ayrı düşünülür ve temsile yapılan hakaretler olguyla irtibatlandırılmaz. Fakat İslam anlayışında temsilin ancak olgunun kendisiyle kaim olduğuna inanılır ve temsile yapılan her türlü aşağılama ve hakaretin bizzat olgunun kendisine yapıldığı kabul edilir.¹⁷³² Bu bağlamda Jylland Posten ve Charlie Hebdo'da Hz.Muhammed'e yapılan aşağılayıcı karikatürler, İslam anlayışında hem peygamberin kendisine hem de onun önderliğinde kimlik kazanan ümmete karşı yapılmış bir hakaret olarak değerlendirilmektedir. Avrupa ile İslam arasındaki bu kolektif anlayış farkı ne yazık ki hiçbir Avrupalı akademisyen veya düşünür tarafından olaylara daha objektif bir bakış açısı geliştirmek için kullanılmamıştır. Burada aslında yine oryantalist söylemin varlığı göze çarpmaktadır. Birincisi Avrupa evrensel ve mutlak gerçeklik olarak kabul ettiği kendi değerlerine göre İslam'ı değerlendirmekte, yargılamakta ve ifade özgürlüğü gibi kendi içinde bile tam olarak kavramlaştıramadığı olguları İslam üzerinden tartışmaktadır. Daha da önemlisi bu eylemi yaparken, İslam'ın kendi bakış

¹⁷³¹ Rytter ve Pedersen, s. 2310-2311.

¹⁷³² Kerem Balcı, "Evriken Bir Gerçeklik Olarak İslamofobi", **Dipnot**, Cilt: 9, 2012, ss. 71-89.

açısını ve kendi hakkında kendisinin sahip olduğu anlayışı yok kabul etmektedir. Zira İslam'da Kuran'daki En'am Suresinin 10'uncu ayetinde yazıldığı üzere Hz. Muhammed'in alaya alınması çok ciddi bir hakaret olarak kabul edilmektedir.¹⁷³³ Avrupa için ifade özgürlüğü veya Aydınlanma değerleri nasıl alaya alımayacak şekilde kutsal kabul ediliyorsa, İslam için de Hz. Muhammed onun kadar hatta ondan daha fazla kutsal olarak kabul edilmektedir. Fakat Avrupa bu geçişi İslam'a kendi hakkında hiç söz hakkı tanımadığı için fark edememektedir. Bu tavır tek taraflı ve uzlaşmaya mümkünat tanımayan bir tutumu da beraberinde getirir. Her toplumsal, siyasi veya kültürel olguyu kendi değer ve yargılarına göre yorumlamak ve bu yorumu mutlak gerçeklik olarak kabul etmek, hatta aynı değer ve yargılara sahip olmayan gruplara dayatmak, yukarıda belirtildiği gibi oryantalist bilgi üretim mekanizmasının bilindik yöntemidir. Zira Avrupa ifade özgürlüğü konusunda kendisi açısından tabu olan Antisemitizm gibi meselelerde farklı bir tutum sergiler. Örneğin Hz. Muhammed'in aşağılayan karikatürleri ifade özgürlüğü adı altında yayımlayan Charlie Hebdo dergisi 2009 yılında bir yazarını anti-semitist karikatürler yayımladığı için, Yahudi lobisinin de baskısı ile işten atmıştır.¹⁷³⁴ Bu olay sonucunda Avrupa'da ne iktidar elitleri bahse konu yazarı ifade özgürlüğü kapsamında desteklemiş ne de Avrupa medyası bunu karikatür krizinde olduğu gibi bir medeniyetler çatışması şeklinde kamuoyuna servis etmiştir. Peki eğer karikatür krizleri bir ifade özgürlüğü ise bahse konu yazarın ifade özgürlüğü ihlal edilmemiş midir? İşte görüldüğü gibi ifade özgürlüğü kavramı konu İslam olduğunda farklı, Antisemitizm olduğunda farklı bir şekilde anlaşılmaktadır. Başka bir örnek verilirse, bugün her hangi bir Avrupa gazetesinde Yahudi Soykırımı ile dalga geçen bir karikatür yazılması ifade özgürlüğü kapsamında değerlendirilebilir mi ? Zira pek çok Avrupa ülkesinde bahse konu Yahudi Soykırımının inkar edilmesi bile suç olarak kabul edilirken böyle bir şeyin olamayacağı aşikardır. Kısacası Müslümanlar kendi dinlerine yapılan bir hakarete tepki verince Avrupa toplumuna entegre olamamakla suçlanırken, Yahudiler aynı tür hakaretlere tepki verdiğinde nefret suçu kapsamında mağdur kabul edilmektedirler. Şimdi Almanya'da ortaya çıkan sünnet tartışmalarına değinilecektir.

2012 yılında Almanya Köln Eyalet Mahkemesi sünnetin erkek çocuklarının bedensel bütünlüğüne zarar verdiği için yasaklanmasına yönelik bir karar aldı. Bahse konu karar dini ibadet özgürlüğünü kısıtladığı gerekçesi ile Yahudi ve

¹⁷³³ Yazır, s. 59.

¹⁷³⁴ Juss, s. 42.

Müslüman gruplar tarafından eleştirildi ve Almanya’da çocuk hakları, kimlik ve dini ibadet özgürlüğü konularında geniş çaplı bir tartışmaya neden oldu.¹⁷³⁵ Tartışma Alman anayasasında garanti altına alınan üç temel hakkın; bedensel bütünlüğe sahip olma hakkı, dini vecibelerini yerine getirme hakkı ve ailenin çocuklar üzerindeki sorumluluk hakkı, birbirleriyle çelişmesi üzerinde gelişmekle birlikte daha sonra çocuk hakları, dini çoğulculuk, azınlık hakları ve Müslüman göçmenlerin Almanya’ya integrasyonunu da dahil eden çok geniş bir spektruma yayılmıştır.¹⁷³⁶ Alman mahkemesi vücudun bir zarara uğratılmasını ve bütünlüğünün bozulmasının bir dini vecibe olarak değerlendirilemeyeceği ve ailenin rızası da olsa çocuğun zararına olacak bir şeyin yapılamayacağı gerekçesi ile sünnetin zorunlu tıbbi nedenler dışında yasaklanmasına karar vermiştir.¹⁷³⁷ Burada önemli bir husus vardır ki Alman mahkemesinin İslam dinini ritüelleri hakkında karar vermesi aynı zamanda sekülerizm ile çatışan bir durumu beraberinde getirir. Diğer yandan sünnetin çocuğun zararına olduğu konusu da sağlam bir gerekçeye dayandırılmamıştır. Zira bir dini tercihin sonucu olarak kabul edilebilecek sünnet kavramı ailenin rızası da olsa kriminalize edilmektedir. Burada gerek Alman mahkemesinin kararının hukuki olarak analiz edilmesi gerekse Alman anayasasının bu konudaki içeriği bu çalışmanın kapsamını aşan konulardır. Burada daha çok konunun nasıl İslam merkezli bir kamuoyu tartışması haline getirdiğine dikkat çekilecektir. Almanya’da bu tartışma sadece hukuksal boyutta kalmamış başta İslam karşıtları tarafından olmak üzere İslam’a karşı geniş çaplı bir eleştirinin ortaya çıkarılmasına yol açmıştır.¹⁷³⁸ Hatta Almanya’da İslamofobik yazar Necla Kelek, sünnetin gaddarca ve arkaik bir adet olduğunu dahi öne sürmüştür.¹⁷³⁹ 1 Temmuz 2012 tarihinde Stern Dergisinde yayımlanan bir araştırmaya göre de Alman toplumunun % 56’sı mahkemenin kararını doğru bulmaktadır.¹⁷⁴⁰ Bunun yanında anılan dönemde akademik alanda ve medyada sünnetin insan hakları ve Avrupa değerleri ile çeliştiği yönünde pek çok tartışma yapılmış, beyanlarda bulunulmuştur. Başka bir deyişle İslam dinine ait bir

¹⁷³⁵ Göksel, s. 219.

¹⁷³⁶ Marianne Heimbach-Steins, “Religious Freedom and the German Circumcision Debate”, **European University Institute Working Paper**, Cilt: 18, 2013, ss. 1-2.

¹⁷³⁷ Landgericht Köln, “Urteil des Landgerichts Köln zur Strafbarkeit von Beschneidungen Nicht Einwilligungsfähiger Jungen aus Rein Religiösen Gründen”, **Justiz Online**, http://www.justiz.nrw.de/nrwe/lgs/koeln/lg_koeln/j2012/151_Ns_169_11Urteil_20120507.html (25.02.2018)

¹⁷³⁸ Bijan Fateh-Moghadam, “Criminalizing Male Circumcision?”, **German Law Journal**, Cilt: 13, No: 09, 2012, ss. 1131-1145.

¹⁷³⁹ Necla Kelek, “Die Beschneidung-ein Unnützes Opfer für Allah”, **Die Welt**, 29 Haziran 2012, <https://www.welt.de/debatte/kommentare/article107288230/Die-Beschneidung-ein-unnuetzes-Opfer-fuer-Allah.html> (25.02.2018)

¹⁷⁴⁰ Göksel, s. 220.

ritüel siyasal bir tartışma konusu haline getirilmiş, konu Müslümanların Alman toplumuna entegrasyonuna kadar genişletilmiştir.¹⁷⁴¹ Hatta sünnet tartışmaları Almanya’da adeta bir kültür savaşına dönüştürülmüştür. Özellikle sekülerizm yanlısı ve İslam karşıtı gruplarca hiçbir dini özgürlüğün çocuklara şiddetin ve cinsel tercih dayatması yapılmasına olanak tanınayamacağı, çocukların dini kaynaklı şiddete karşı korunması gerektiği ve Aydınlanma değerlerinin böylesi şiddet içeren dini pratiklere karşı güçlendirilmesi gerektiği savı öne sürülmüştür.¹⁷⁴² Zira bazı seküler çevrelerce sünnete izin vermenin İslami köktencilğe Almanya’da bir tolerans göstermek anlamına geldiği dahi iddia edilmiştir.¹⁷⁴³ Hatta bazı seküler kesimlerce İslam’ın dini ritüellerinin rasyonelleşmeye tabi tutulmasının şart olduğu, aksi takdirde Almanya’da hiçbir İslami uygulamaya izin verilmemesi gerektiği bile savunulmuştur.¹⁷⁴⁴ Zira din bir inanç meselesi olduğundan rasyonelleştirmeye tutulması zaten mantıklı değildir. Zira dini özgürlük kavramı sadece Avrupa değerlerine uyan dinleri kapsamamalıdır. Kaldı ki aksi bir tutumun benimsenmesi dini özgürlük değil tek tip din anlayışına izin veren bir dini tahakküm olur. Aslında bu sünnet tartışması İslam ile Alman değerlerinin çatışmasından ziyade Alman değerleri ile topyekün din kavramının bir çatışması olarak da değerlendirilebilir. Bahse konu sünnet ritüelinin aynı zamanda bir Yahudi geleneği de olması ve Almanya’daki Yahudi gruplarca bahse konu mahkeme kararının Antisemitizmle bağdaştırılması bütün tartışmanın aniden sonlanmasına neden olmuştur. Çünkü Alman Parlamentosu aldığı bir kararla sünnet uygulamasını serbest bırakmıştır. Fakat bu girişim Alman Parlamentosunun ülkesindeki Müslüman göçmenlerin dini haklarını koruma amacından değil, Alman-Yahudi ilişkilerini, tarihin yüklediği soykırım gerçeğinin vermiş olduğu sorumluluk nedeniyle, germek istememesinden kaynaklanmıştır.¹⁷⁴⁵ Bu sünnet tartışmasında oryantalist bakış açısının ve Avrupa’da İslam’ın güvenlikleştirilmesinin başka bir örneği görülmektedir. Bahse konu tartışma sürecinde İslam’a ait bir dini ritüelin Avrupa’nın Aydınlanma mirasına, seküler değerlerine hatta ulusal güvenliğine bir tehdit olmasına kadar abartılmasının başka bir açıklaması olamaz. Zira yöntem aynıdır, bu yöntem, İslam’ın olabildiğince dini kimliğinden arındırılıp, ona ait kamusal alanda görülen bütün sembollerin güvenlikleştirilerek politikleştirilmesi ve entegrasyona ait sorunların gerçek

¹⁷⁴¹ Diana Aurenque, “German Law on Circumcision and its Debate: How an Ethical and Legal Issue Turned Political”, *Bioethics*, Cilt: 29, No: 3, 2015, ss. 203-210.

¹⁷⁴² Heimbach-Steins, s.6.

¹⁷⁴³ Heimbach-Steins, s.7.

¹⁷⁴⁴ Heimbach-Steins, s.12.

¹⁷⁴⁵ Alfred Bodenheimer, *The Jews in Circumcision Debate*, ing çev. Manuel Karloswki, Göttingen University Press, Göttingen, 2012, ss. 12-18.

nedenlerinden ziyade İslam'ın özünün bir sonucu olduğu savının söylemleştirilmesidir.

Bu yöntemin bir uygulaması da İsviçre'deki minare tartışmasında görülmektedir. İsviçre'nin Olten şehrine bağlı Wangen kasabasında 2005 yılında Olten Türk Ocağı tarafından bir cami yapılmasına karar verilmesi ve akabinde bahse konu caminin inşaatına bazı aşırı sağ gruplarca karşı çıkılması sonucunda konu adli mercilere gitmiş, İsviçre Mahkemesi söz konusu caminin yapılması lehine bir karar almıştır.¹⁷⁴⁶ Fakat bu hukuki karar konunun kapanmasından ziyade ülke çapında çok geniş çaplı bir tartışmanın başlamasına yol açmış, 2009 yılında yapılan minare referandumuna giden sürecin önünü açmıştır.¹⁷⁴⁷ Bu olayın arkasında namaz vakitlerinde okunan ezan sesi değil, zira ezan sesi zaten cami dışarısına verilmemektedir, minarenin görünür olması yatmaktadır. Başka bir deyişle hiç kimseye bir zararı olmayan İslam'a ait bir sembolün güvenlikleştirilerek tehdit olarak söylemleştirilmesi söz konusudur.¹⁷⁴⁸ Ülke çapında yapılan tartışmalarda İsviçre'deki aşırı sağcı İsviçre Halk Partisi yani SVP yandaşları camilerdeki minarelerin, İslam tarafından yeni fethedilen ülkelerde kazanılan zaferin sembolü ve şeriat hukukunun öncülleri olduğuna dayanan bir söylemin halk arasında yayılmasını sağlamışlardır.¹⁷⁴⁹ Hatta SVP kampanyasında minarelerin Avrupa'nın Hristiyan kültürel mirasına, seküler toplumuna, ifade özgürlüğüne, eşitliğe ve Aydınlanma değerlerine karşı bir meydan okumanın sembolü olduğu yönünde de medya ve popüler alanda ciddi oranda propaganda yapılmış, konu Avrupa'daki diğer aşırı sağ ve popülist partilerin desteği ile adeta Avrupa çapında bir tartışma platformuna sahip olmuştur.¹⁷⁵⁰ Hatta bazı aşırı sağ gruplarca minarenin bir üstünlük sembolü olduğu, şekil olarak füzeye benzediği, füzenin de terörü ve 9/11 Saldırılarını sembolize ettiği gibi trajikomik bir iddia dahi ortaya atılmıştır.¹⁷⁵¹ İsviçre'deki minare karşıtlarının yaptığı referandum afişleri bile konunun ne derece polemikleştirildiğini göstermektedir. Bahse konu posterin arka planında 7 adet minare İsviçre bayrağını delip geçmekte, ön planında ise tamamen kara çarşafa bürünmüş bir kadın figürü yer almaktadır. Afişteki metinde ise İsviçre'nin İslamlaşmasının önlenmesi için

¹⁷⁴⁶ John Taglisbue, "Baking Swiss Treats Amid Acid Debate", **New York Times**, 01 Ocak 2010, <http://halalfocus.net/baking-swiss-treats-amid-acid-debate/> (28.02.2018)

¹⁷⁴⁷ Todd H. Green, "The Resistance to Minarets in Europe", **Journal of Church and State**, Cilt: 52, No: 4, 2011, ss. 635.

¹⁷⁴⁸ Aydın, s. 66.

¹⁷⁴⁹ Göksel, s. 253.

¹⁷⁵⁰ Green, s. 636.

¹⁷⁵¹ Aydın, s. 493.

minare yasağına “evet” ifadesi bulunmaktadır.¹⁷⁵² Bahse konu afişde hem İsviçre toplumuna İslam’ın kadın düşmanı, İsviçre toplumunda mevcut hayat tarzına ve kolektif değerlere meydan okuyan, saldırgan, hoşgörüsüz ve istikrarı bozan bir tehdit unsuru olduğu ima edilmiş hem de eğer gerekli önlemler alınmazsa İsviçre’nin İslam tarafından istila edileceği görüntüsel olarak söylemleştirilmiştir.¹⁷⁵³ Bu bağlamda 29 Kasım 2009 tarihinde yapılan referandumda % 57, 5 evet oyu ile İsviçre’de minare inşaatı yasaklanmıştır.¹⁷⁵⁴ Bu referandumunun bir önemli özelliği ise normalde İsviçre’de referandum katılımı oranı genelde % 35-45 oranında kalırken, bahse konu minare referandumunun da bu oran % 53’e çıkmasıdır.¹⁷⁵⁵ Diğer ilginç bir sonuçta hemen hemen hiç Müslümanın yaşamadığı Appenzell gibi kantonlarda evet oranı % 70’lerin üzerinde çıkarken, İsviçre’de önemli oranda Müslümanın bulunduğu Cenevre kantonun da % 60’ın üzerinde hayır oranının çıkmasıdır.¹⁷⁵⁶ Bu oranlar arasındaki fark ise SVP tarafından minare konusunun ne derece güvenlikleştirilerek İsviçre toplumunda kültürel, siyasi ve fiziki bir tehdit olarak söylemleştirildiğini göstermektedir.¹⁷⁵⁷ Çünkü her hangi bir Müslümanın ve caminin olmadığı bölgelerde minarenin varoluşsal bir tehdit unsuru olarak algılanmasının başka bir açıklaması olamaz. Zira İsviçre’de yapılan bu referandum Almanya, Hollanda ve Fransa gibi Avrupa ülkelerinde de geniş bir kamuoyu tartışmasının başlamasına yol açmış, bahse konu ülkelerdeki aşırı sağ ve popülist sağ gruplarda benzer bir referandumunun kendi ülkeleri içerisinde de yapılması için geniş çaplı bir kamuoyu çalışmasına yönelmişlerdir.¹⁷⁵⁸ Benzer bir cami polemliği de 2008 yılında Almanya’nın Köln şehrinde yaşanmıştır. Türkiye kökenli Almanyalı Müslümanların girişimi ve Diyanet İşleri Türk İslam Birliğinin finansman desteği ile 2008 yılında Köln şehrinde bir cami inşaatı projesine başlanmıştır. Projenin aynı zamanda kentin yerel otoritelerinin, dini ve siyasi seçkinlerinin bir araya geldiği bir danışma konseyi denetiminde yapılmasına da karar verilmiştir. Bu cami projesinin bir diğer özelliği ise mimarının bir Müslümandan ziyade kilise tasarımlarıyla ünlenen Alman mimar Paul

¹⁷⁵² Geeta Dayal, “6 Posters on Swiss Minaret Vote”, **Print Magazine**,

<http://www.printmag.com/article/6-posters-on-the-swiss-minaret-vote/> (28.02.2018)

¹⁷⁵³ Murat Sadullah Çebi, “İsviçre’deki Minare Karşısı Referandum ve Afişlerde İslamofobi’nin Söylemsel Olarak İnşası”, **Bilig**, Sayı: 73, 2015, ss. 99-340.

¹⁷⁵⁴ “Swiss Minaret Referandum 2009”, **Art and Popular Culture**,

http://www.artandpopularculture.com/Swiss_minaret_referendum%2C_2009 (28.02.2018)

¹⁷⁵⁵ Göksel, s. 258.

¹⁷⁵⁶ Anne Peters, “The Swiss Referandum on the Prohibition of the Minarets”, **Blog of the European Journal of the International Law**,

<https://www.ejiltalk.org/the-swiss-referendum-on-the-prohibition-of-minarets/> (28.02.2018)

¹⁷⁵⁷ Green, s. 640.

¹⁷⁵⁸ Göksel, ss. 262-263; “Vatican and Muslims Condemn Swiss Minaret Ban Vote”, **BBC News**, 8 Aralık 2009,

<http://news.bbc.co.uk/2/hi/8385893.stm> (28.02.2018)

Böhm olmasıdır. Köhn Camii estetik kaygılar dikkatte alınarak planlamış bir yapı olması nedeniyle de önemlidir. Zira caminin planında ana estetik tarz “şeffaflık” olarak benimsenmiştir. Bunun nedeni ise Alman toplumuna anılan dönemde kuşku yuvası ve radikal İslamcılığın gizli mabetleri gibi algılanan camilerin aslında tıpkı kiliseler gibi bir dini ibadet merkezi olduğu gerçeğini yansıtmaktır. Bu bağlamda cami iç cephesi dışarıdan görünecek ve güneş ışığını olabildiğince içeri alabilecek şekilde tasarlanmıştır. Fakat bu cami projesi kısa sürede tıpkı İsviçre’de olduğu gibi kamusal alanda bir tartışma ve polemik konusu haline getirilmiştir. Caminin Köln Katedraline yakınlığını İslam’ın Avrupa’ya meydan okumasının bir sembolü olarak söylemleştiren bir grup aşırı sağcı kent sakini cami inşaatını durdurmak için “Pro-Köln Vatandaş Hareketi” adı altında bir kamu platformu kurarak, diğer Avrupa aşırı sağ grupların desteği ile Avrupa çapında bir cami polemiğinin başlatılmasına yol açmışlardır. Bu bağlamda Pro-Köln Hareketi 2008 yılında Köln’de “İslamlaşmaya Hayır” adlı bir kongre düzenlemiştir.¹⁷⁵⁹ Her ne kadar Pro-Köln Hareketi’nin bütün çabasına rağmen Köln Camii inşa edilse de burada yine İslam’a ait bir sembolün kamusal alanda temsil edilme isteği ile bu isteğin anında bir güvenlikleştirilmeye tabi tutulması arasındaki bağlantı ve eş zamanlılık söz konusudur. Zira minare ile İslam istilası arasında doğrusal bir ilişkinin olduğu vurgulanmış ve Avrupa’nın tehlikede olduğu söylemi minare üzerinden yeniden üretilmiştir. Bu arada ABD’de İslam’ın zaferini sembolize ettiği mazareti ile çok ciddi kamusal tartışma yaratan New York Ground Zero Camii meselesi ile İsviçre’deki minare ve Köln Camii tartışmaları ile hemen hemen aynı dönemlerde, yine aynı kaygı ve korkuların inşa edilmesi sonucu aşırı sağ ve muhafazakar kesimlerce güvenlikleştirilmeleri de dikkat çekilmesi gereken bir konudur. Zira her üç ülkede de aslında sadece bir dini ibadet merkezi olmaktan ibaret olan cami ve minare ile İslam’ın saldırganlığı, istilası ve zaferinin sembolize edilmesi arasında paranoyaklığa varan bir anlamsal bağlantı kurulmuştur. Kaldı ki bugün Mısır, Ürdün, İran ve Irak gibi İslami köktenciliğin ciddi bir desteği olan Müslüman ülkelerde asırlardır duran ve hala faal olarak işleyen yüzlerce kilise, katedral ve manastır bulunmaktadır. Fakat Müslüman toplumlarda bu dini ibadet mekanlarının varlığı ile bir Hristiyan istilası arasında bir bağlantı kurulmamaktadır. Bunun sebebi olarak belki de bahse konu ülkelerdeki Hristiyanların azlığı ileri sürülebilir. Fakat bu iddia da tam olarak gerçeği yansıtmaz. Bugün Avrupa’da en fazla Müslümanın bulunduğu Fransa’da bile Müslümanların genel nüfusa oranı % 10’u geçmemektedir. Almanya’nın % 5’i, İsviçre’nin % 5.7’si, İtalya’nın %2.6’sı,

¹⁷⁵⁹ Göle, ss. 115-119.

Danimarka'nın %4.1'i ve İsveç'in sadece %4,6'sı Müslümandır.¹⁷⁶⁰ Mısır'daki Hristiyan nüfusu bugün itibariyle 10 milyona ulaşmıştır ve ülke nüfusunun hemen hemen %10'una tekabül eder,¹⁷⁶¹ Lübnan'ın yaklaşık % 40'ı,¹⁷⁶² Ürdün'ün yaklaşık %8'i,¹⁷⁶³ Suriye'nin yaklaşık %11'i,¹⁷⁶⁴ ve Irak'ın yaklaşık %4'ü,¹⁷⁶⁵ çeşitli Hristiyan mezheplerine bağlı topluluklardan oluşmaktadır. Bahse konu Hristiyanların bu Müslüman ülkelerde bazı sıkıntılar yaşadıkları bir gerçek olmakla birlikte, şu ana kadar hiçbir İslam ülkesinde anılan Hristiyan gruplara ait kilise ve manastırların varlığı ile bir Hristiyan istilası arasında bağlantı kuran bir söylem ortaya çıkmamıştır. Dolayısıyla bir ibadet mekanının güvenlikleştirilmesi olayı daha çok Avrupa'ya özgü bir söylem olarak görülmektedir. Bu İslam'ın kamusal alanda varlığını kabullenememenin kolektif bir yansımasıdır.

Minare tartışmasının ardından Fransa'da 2010 yılında bir de helal gıda tartışması başlamıştır. 2000'li yılların başında Fransa'da helal gıda etiketiyle satılan bazı ürünlerin aslında İslami et kesim normlarına uygun olmadan kesilip, piyasaya sürüldüğü ortaya çıkmıştır. Bunun sonucunda Müslüman kuruluşlar helal gıda sertifikası ile piyasada satılan etlerin üretim aşamasında Müslüman uzmanlar tarafından denetime tabi tutulması gerektiğini belirttiler. Fakat bu Müslüman cemmatinin iç meselesi olan konu bir anda geniş çaplı bir tartışmaya dönüşmeye başladı.¹⁷⁶⁶ Konunun esas polemik haline gelmesi de 2010 yılında Fransız fastfood restoran zinciri Quick'in bütün Fransa'daki şubelerinde helal menüsü sunmaya karar vermesi sonucunda ortaya çıktı. Burada dikkat çekilmesi gerekli husus Quick'in bütün ürünlerini helal gıdaya çevirmediği sadece Müslüman tüketiciye ulaşabilmek için menülerinin içinde helal gıdalardan oluşan bir seçenek sunmasıdır. Kaldı ki Fransa'da Hindular için özel menü seçenekleri sunan restoran zincirleri bile bulunmaktadır.¹⁷⁶⁷ Fakat konu İslam olunca başta Fransız popülizmin önde gelen simalarından Marine Le Pen olmak üzere aşırı sağ gruplar durumu hemen güvenlikleştirmişler, bahse konu helal gıda konusunu, "Fransız halkına dayatılan bir

¹⁷⁶⁰ "Muslim Population in Europe", **World Muslim Data Blog**, <http://www.muslimpopulation.com/Europe/> (28.02.2018)

¹⁷⁶¹ "Egypt Population 2018", **World Population Organization**, <http://worldpopulationreview.com/countries/egypt-population/> (28.02.2018)

¹⁷⁶² "Lebanon Population", **Chronicle of the Middle East & North Africa**, <https://fanack.com/lebanon/population/> (28.02.2018)

¹⁷⁶³ "Jordan Population", **Chronicle of the Middle East & North Africa**, <https://fanack.com/jordan/population/> (28.02.2018)

¹⁷⁶⁴ "Syria Population", **Chronicle of the Middle East & North Africa**, <https://fanack.com/syria/population/> (28.02.2018)

¹⁷⁶⁵ "Iraq Population", **Chronicle of the Middle East & North Africa**, <https://fanack.com/iraq/population/> (28.02.2018)

¹⁷⁶⁶ Göle, ss. 214-215.

¹⁷⁶⁷ Gilles Kepel, **Quarte-Vingt-Treize**, Gallimard, Paris, 2012, s. 66.

dikta” olarak tanımlamış ve Fransız halkının gizli bir şekilde İslami yaşam biçimine alıştırmaya çalışıldığını dahi ileri sürmüştür.¹⁷⁶⁸ Le Pen ayrıca eğer seçilirse Fransa’da, Fransız ulusunun bekası ve Fransız kültürünün korunması için helal gıda uygulamasını yasaklayacağını ilan etmiştir.¹⁷⁶⁹ Hatta anılan dönemde Fransa’da “cumhuriyet masası” adında bir kavram ortaya çıkmıştır. Bu masada Fransız mutfağının ayrılmaz parçaları olan domuz ve şarap ağırlıklı bir menü bulunmaktadır. Aşırı sağcılar da Müslümanların entegrasyonun ön koşulu olarak bu masadaki yemekleri yemelerinin şart olmasını öne sürmüşlerdir.¹⁷⁷⁰ Fakat bahse konu helal gıda tartışmasının aynı zamanda Yahudi koşer gıda anlayışıyla benzer yönlerinin olması, Fransa’da geçmişin Antisemitizm tabusu nedeniyle yasal bir düzenlemenin yapılmasına engel olmuş, aynı Almanya’daki sünnet tartışmalarında olduğu gibi konu anti-semitist unsurları da barındırdığı için daha fazla gündem maddesi olarak tutulmamıştır.¹⁷⁷¹ Fakat legal yasaklama bu sefer Danimarka’dan gelmiş, Danimarka hükümeti 2014 yılında ülkedeki helal kesim yöntemleri ve gıda uygulamalarını hayvan hakları ve seküler geleneğini bahane ederek yasaklamıştır.¹⁷⁷² Burada yine Müslümanlara ait ve Avrupa toplumuna zararı olmayacak bir geleneğin ve dini ritüelin adeta bir kültürel tehdit haline getirildiği bir güvenlikleştirme göze çarpmaktadır.¹⁷⁷³

Şu ana kadar sadece güvenlikleştirme kapsamında Avrupalı öznenin Müslüman azınlığa karşı gösterdiği tutum ve davranış üzerinde durulmuştur. Fakat Avrupa’da İslam’ın ötekileştirilmesi ve güvenlikleştirilmesi alanında bağımsız bir değişken olmasa da kolaylaştırıcı bir değişken olarak Avrupa’da yaşayan Müslüman azınlığın azımsanmayacak bir kesiminde mevcut entegrasyona karşı gösterilen direncin nedeni üzerinde de durulması gerekmektedir. Avrupalı Müslümanlar neden yukarıda Kristeva’nın da değindiği gibi kendi ana vatanlarına karşı göç ettikleri ülkelerden daha fazla sadakat ve aidiyet duymaktadırlar? Aslında bu iddianın

¹⁷⁶⁸ Göle, s. 215.

¹⁷⁶⁹ Rabbi Allen Maller, “Mariene Le Pen to Ban Halal and Kosher Meat If Elected”, **The Muslim Vibe Com**, <https://themuslimvibe.com/muslim-current-affairs-news/mariene-le-pen-to-ban-halal-and-kosher-meat-if-elected> (28.01.2018)

¹⁷⁷⁰ Göle, s. 216.

¹⁷⁷¹ Robert Mackey, “Le Pen Promotes Holocaust Denier and Plans to Ban Kosher Butchers and Yarmulkes”, **The Intercept Blog**, <https://theintercept.com/2017/04/27/le-pen-promotes-holocaust-denier-plans-ban-kosher-butchers-yarmulkes/> (28.01.2018)

¹⁷⁷² Adam Withnall, “Denmark Bans Kosher and Halal Slaughter”, **The Independent**, 7 Mart 2014, <http://www.independent.co.uk/news/world/europe/denmark-bans-halal-and-kosher-slaughter-as-minister-says-animal-rights-come-before-religion-9135580.html> (28.01.2018)

¹⁷⁷³ Alberto Spektorowski, “An Exclusionist Europe ? Islam and the Reemergence of Civil Nationalism”, **Araucaria Revista Iberoamerica Filosofia, Política y Humanidades**, Cilt: 16, No: 31, 2014, s. 117.

niceliksel olarak kanıtlanması oldukça zordur. Çünkü sadakat veya aidiyet kavramları anlamsal olarak oldukça geniş kapsamlı bir spektruma sahiptir. Fakat açık olarak görünen bir gerçek vardır ki o da Avrupa'daki Müslüman azınlığın gerek İslam'a gerekse köken toplumlarına olan bağları nesiller geçtikçe azalmaktan ziyade artmaktadır.¹⁷⁷⁴ Bu durumun birinci bölümde üzerinde durulan Laclau ve Mouffe'nin "Radikal Demokrasi Teorisi" ile açıklanması yerinde olacaktır. Radikal Demokrasi Teorisi'ne göre çağdaş toplumlarda artık antagonizma adı verilen toplumsal çatışmalar çok yönlü ve çok taraflıdır. Başka bir deyişle günümüzde belli bir toplumda yaşanan çatışmalar sınıf, cinsiyet, etnik, dinsel, ideolojik veya sosyal nedenlerden birine, birkaçına veya hepsine birden dayanabilir. Belli bir zaman diliminde toplumsal şartlar dahilinde bir çatışma nedeni olarak kabul edilebilecek bir olgu daha sonra toplumsal şartların değişimine bağlı olarak bir uzlaşma zeminine bile dönüşebilir. Konunun daha iyi anlaşılması için burada birinci bölümde verilen örneğin tekrar hatırlatılmasının yerinde olacağı düşüncesindeyim. Örneğin ABD'de yaşayan siyahi bir kadın işçiyi ele alalım. Radikal Demokrasi Teorisine göre bu kişi siyahi olmasından dolayı beyaz etnik hegemonyası ile kadın olmasından dolayı masküler toplum yapısı ile, işçi olması nedeniyle de sınıf hiyerarşisi ile bir çatışma yaşayabilir. Irkçılık alanında karşıt gruplarda olduğu bir beyaz kadın ile feminist mücadelede de aynı saflarda yer alabilir. Dolayısıyla toplumsal çatışmaların tamamını açıklayan bir olgu yoktur. Aksine farklı çatışma alanlarının yani antagonizmaları açıklayan farklı olgusal nedenler vardır. Laclau ve Mouffe başka bir önemli noktaya da dikkat çekerler. Onlara göre belli bir birey, azınlık veya grup hakim toplumsal yapı tarafından hangi kimliksel özelliğinin veya bileşeninin tehdit edildiğini hissederse o kimlik özelliği ve bileşenine daha fazla sahip çıkmaya çalışır. Eğer gerekli toplumsal uzlaşma sağlanmazsa anılan birey, azınlık veya grup tehdit altında hissettiği kimliksel özelliğini veya bileşenini daha fazla vurgumaya yönelerek hızla radikalleşir. Belli bir süreden sonra anılan birey, azınlık veya grup tehdit altında hissedilen kimliksel özellik veya bileşenle tamamen kendisini özdeşleştirir.¹⁷⁷⁵ Benzer bir görüş de Alman düşünür Oswald Spengler tarafından da öne sürülmüştür. Spengler'e göre her kültür kendi içine kapandığında, başka bir bölgeye hareket etme veya başka kültürlerin etkisine dayanma kapasitesini kaybettiğinde, başka bir kültüre ait normlar ona zorla nüfuz edilmeye çalışırsa felce uğrar ve temelde hem kendine hem de ona nüfuz etmeye çalışan kültüre ciddi bir

¹⁷⁷⁴ Göle, ss. 80-88.

¹⁷⁷⁵ Laclau ve Mouffe, ss. 34-44.

yabancılaşmayı yaşar. Zira bu zorlama daha sonra saldırganlığa, radikalliğe hatta irrasyonel bir inkara yol açar. Dayatmaya maruz kalan kültürün sui generis özellikleri takipçileri için baskın kimliksel değerler haline gelir.¹⁷⁷⁶ Bu teoriler aslında Avrupa'daki Müslüman azınlığın neden entegrasyona pek de istekli olmadığını açıklamaktadır.

Yukarıda değinildiği gibi 1980'li yıllardan sonra Avrupa'da İslam'a ait kamusal alanda görülen her temsilin hızla polemikleştirildiği ve güvenlikleştirildiği bir Avrupa toplumu söz konusudur. İslam adeta toplumsal bir hastalık gibi değerlendirilmeye başlanmış, Müslümanlar ise toplumsal açıdan tedavi edilmesi gereken bir grup olarak görülmüştür. Bütün bunlardan daha kötüsü de aralarındaki bütün etnik, kültürel, sosyal ve ideolojik farklılıklara rağmen bütün Müslümanların belli önyargılar etrafında inşa edilen kurgusal bir İslam kimliği üzerinden homojenleştirilmesidir. Diğer bir önemli husus da birkaç Avrupa ülkesi dışında gerek ulusal düzeyde gerekse AB düzeyinde Avrupa'da İslam'ın hala hukuken tanınmış bir azınlık dini olarak dahi görülmemesidir. Bu durum Müslümanlara karşı işlenen İslamofobik eylem ve tutumların azınlık hakları ve nefret suçu kapsamında değerlendirilmesine engel olduğu gibi Müslüman azınlığın kendi vatandaşı oldukları ülkelerde dini kimliklerinin hukuki olarak tanımamasından dolayı dışlanmalarına neden olmaktadır.¹⁷⁷⁷ Kaldı ki Avrupa'da günümüzde eşcinsellere kadar genişleyen hukuki olarak tanınma hakkının Avrupa sınırları içerisinde neredeyse otuz milyonluk bir takipçisi olan İslam'a verilmemesi oldukça ciddi bir temsili eksikliktir. Bu eksiklik her ne kadar göçmenlerin kaynak ülkeleri tarafından desteklenen bazı çatı kurum ve kuruluşlar tarafından giderilmeye çalışılsa da pek başarılı oldukları söylenemez.¹⁷⁷⁸ Bu kamusal alanda temsil sorununa bir de Avrupa devletlerinin yanlış integrasyon politikaları eklenmiştir. Göçmen işçilerin artık kalıcı olduklarının anlaşılmasından sonra Avrupa'da anılan grubu ev sahibi topluma adapte etmek için belli başlı iki strateji benimsenmiştir. Bunlardan ilki olan asimilasyonu hedefleyen yöntem Fransa ve Almanya tarafından uygulanmıştır. Fakat bahse konu yöntem her iki ülkede de tam başarısızlıkla sonuçlanmıştır. Fransa'da ulusal cumhuriyetçi değerler, Almanya'da "leithkultur" yani "lider kültür" adı altında uygulanan asimilasyon projesi her iki ülkedeki Müslüman azınlık tarafından da benimsenmemiştir. Çünkü bahse konu yöntemler ister istemez bir kültürler hiyerarşisine neden olmuştur. Bu kültürler

¹⁷⁷⁶ Cuayyıt, s. 175.

¹⁷⁷⁷ Aydın, ss. 79-80.

¹⁷⁷⁸ Ayca Z. Arkılıc, "The Limits of European Islam: Turkish Islamic Umbrella Organizations and Their Relations with Host Countries-France and Germany", **Journal of Muslim Minority Affairs**, Cilt: 35, Sayı: 1, 2015, ss. 17-42.

hierarchy de bir değerler ve kültürel kimlikler hierarchyisini beraberinde getirir. Aslında bu durum 19'uncu Yüzyılda Avrupa'nın sömürgelerinde uyguladığı "medenileştirme misyonu"nın günümüzde Avrupa'nın içindeki Müslüman azınlığa uygulanmasından başka bir şey değildir. Zira Fransa'da cumhuriyetçi değerlere dayanan bir kültürel kimlik ve Almanya'da leitkultur kavramı, her iki ülkenin öznel kültürünün üstün kabul edildiği ve İslam kültürüne oryantalist bir tarzda tepeden bakılan bir anlayışa dayanmaktadır. Dolayısıyla her iki yönteminde Avrupalı Müslümanlar tarafından kendi kimliklerine tehdit olarak algılanıp, benimsenmemesinde şaşılacak bir durum yoktur.¹⁷⁷⁹ Diğer bir adaptasyon yöntemi de daha çok Birleşik Krallık, Hollanda ve İsveç tarafından benimsenen "okkltrllk"tür. Çokkültürlülük yaklaşımına göre ülkede var olan farklı kültürleri, ülkenin yasal mevzuatına aykırı olmamak şartıyla, kendi hallerine bırakmak gerekir.¹⁷⁸⁰ Bu bağlamda okkltrllğn azınlık kültürlerine saygıya daha fazla önem verdiği söylenebilir. Fakat okkltrllk politikalarının Avrupa'da farklı kültürlerdeki insanların "birlikte yaşama" ortamından ziyade "paralel ve yan yana topluluklar" halinde yaşamasına neden olduğu görülmektedir. Bu durum azınlıkların ev sahibi topluma uyum sağlamasından ziyade onların daha da gettolaşmasına neden olmuştur.¹⁷⁸¹ Bunun nedeni ise Avrupa devletlerinin çokkültürlü politikaları izlerken bu politikaları destekleyecek yardımcı uygulamaları yapmamaları ve azınlıkları kendi hallerine bırakmalarıdır.¹⁷⁸² Zira anılan göçmen grupları zaten toplumda dezavantajlı kesimlerdir. Onlara karışmamak ve tolerans göstermek onların integrasyonu için yeterli değildir. Aksine onların sosyal ve ekonomik olarak destekleyecek devlet politikalarının da sağlanması şarttır. Başka bir deyişle çokkültürlü politikaların uygulaması sadece belli bir azınlık kültürüne tolerans gösterelim de varlığını sürdürsün mantığı ile değil bahse konu azınlık kültürünü tanıyalım ve destek olalım da gelişimini sürdürsün anlayışı ile başarıya ulaşabilir. Bu bağlamda de devlete söz konusu azınlık kültürünün maddi ve manevi olarak desteklenmesi alanında önemli bir sorumluluk yüklenmektedir.¹⁷⁸³ Fakat okkltrllk politikası uygulayan Avrupa devletleri bu gerçeği yeterince anlayamamışlardır. Diğer önemli bir sorun da çokkültürlü politikanın başarıya ulaşması için hem azınlık grubun kültürünün ev sahibi toplum tarafından resmi

¹⁷⁷⁹ Göle, ss. 39-44; Aydın, s. 87; Faruk şen, **şen Olasın Almanya**, Kaynak Yayınları, Ankara, 2017, ss. 139-144.

¹⁷⁸⁰ Göle, ss. 54-60.

¹⁷⁸¹ Göle, ss. 62-63.

¹⁷⁸² Göle, ss. 66-70.

¹⁷⁸³ Aydın, ss. 104-105.

olarak tanınması hem de bahse konu azınlık kültürüne karşı ev sahibi toplum tarafından saygı gösterilmesi şarttır. Fakat Avrupa toplumunda birkaç istisna dışında ne Müslüman kimliği resmi olarak tanınmış ne de yukarıda detaylı olarak anlatıldığı üzere saygı duyulmuştur. Dolayısıyla da Avrupa'daki Müslüman azınlık gerek yaşadığı güvensizlik ortamının gerekse kültürel değerlerinin dikkate alınmamasının bir sonucu olarak daha fazla kendi kabuğuna çekilme ihtiyacı duymuştur.¹⁷⁸⁴ Bu duruma bir de kamusal alanda İslam'ın polemikleştirilmesi eklenince Avrupa'daki Müslüman azınlık dinsel kimliği üzerinde çok yoğun bir tehdit algısı hissetmiştir. Bu tehdit algısı ise onların tehlike altında gördükleri kimlik bileşenlerini yani İslam'ı daha da fazla sahiplenme ihtiyacı duymalarına neden olmuştur. Onların İslam'ı daha fazla sahiplenmesi ise Avrupa toplumunun Müslümanların İslam'a daha fazla yöneldiklerini ve entegrasyonu reddettiklerini düşüncelerine, akabinde de İslam ve Müslümanları daha fazla güvenlikleştirmelerine yol açmıştır. Kısacası İslam'ın güvenlikleştirilmesi ve ötekileştirilmesi Müslüman azınlığın daha fazla İslam'ı sahiplendiği, Avrupa toplumunun da İslam'ı daha fazla güvenlikleştirdiği bir kısır döngünün ortaya çıkmasına yol açmıştır. Bu karşılıklı etki tepkiye dayanan güvenlikleştirme süreci ise Müslüman azınlık içerisinde radikal unsurların çıkmasına, Avrupa toplumunda da aşırı sağın yükselmesine giden süreci kolaylaştırmıştır. Kaldı ki bu karşılıklı güvenlikleştirme sürecinin çözümü ise ancak karşılıklı diyalog olabilir. Fakat bu diyalog ortamının sağlanması için de öncelikli olarak güvenlikleştirmeye dayalı söylem ve bilgi üretiminin terk edilmesi gereklidir.

Bu bölümün kısaca yapı bozumcu bir analizinin yapılmasının yerinde olacağı kanaatindeyim. Yukarıda üzerinde durulduğu üzere İkinci Dünya Savaşı'nın sonundan 1970'li yıllara kadar geçen süreç içerisinde dünya ekonomik sistemi korumacı, ithalat ikameli, merkezileşmiş fordist üretim tarzına dayalı ve Keynesçi bir yapıya sahipti. Böyle bir sistemde ülkeler kendi sınırları içerisinde merkezi bir üretim yapmakta, ithalatı yüksek gümrük tarifeleriyle engellemekte ve finans akışları üzerinde sıkı kontroller uygulamaktaydı. Bu ekonomik sistemin en önemli özelliği ise vasıfsız işgücünün yoğun olarak istihdam edildiği ve üretime dayalı bir ekonomik büyüme yöntemine dayanmasıdır. Bu bağlamda vasıfsız işgücü ithalatı gerek ülke ekonomisinin büyümesi gerekse ülke içindeki şirketlerin küresel rekabet gücünü arttırması açısından bir avantaj olarak görülmekteydi. Dolayısıyla anılan dönemde birçok Avrupa ülkesi tarafından vasıfsız işgücü ithalatı sadece teşvik edilmemiş aynı zamanda bizzat bahse konu ülkelerin iktidar elitleri tarafından kamuoyuna göçün

¹⁷⁸⁴ Göle, ss. 44-48; Aydın, ss. 88-89.

ekonomik büyüme için olumlu bir olgu olduğu yönünde söylemler enjekte edilerek desteklenmiştir. Zira 1950-1970 yılları arasında Avrupa ülkelerinin göz kamaştırıcı ekonomik büyüme oranları dikkate alındığında göçmen işçilerin sağladığı bu avantaj açıkça görülmektedir. Fakat bahse konu iktidar elitleri ithal edilen bu göçmen işçilerin başta ev sahibi topluma entegrasyonları olmak üzere işin sosyal boyutunu yeteri kadar dikkate almamış, “misafir işçi” adı altında değerlendirilen bu insanların kalıcı olabileceği ihtimalini görmezlikten gelmiş ve bu konuda gerekli sosyal, kültürel ve ekonomik boyutları olan geniş çaplı bir entegrasyon politikası üretmemişlerdir. Başka bir deyişle anılan dönemdeki iktidar elitleri göçün insani boyutunu görmezden gelerek, kısa süreli ekonomik fayda için uzun süreli bir demografik ve sosyal sorunların ortaya çıkmasına yol açmışlardır. Çünkü dönemin Avrupalı iktidar elitlerinin beklediği anılan göçmen işçilerin bir süre çalıştıktan sonra kendi ülkelerine dönmeleridir. Fakat süreç onların istediği şekilde gelişmemiş, gelen göçmen işçilerin çoğu göç ettikleri ülkelere kalıcı olarak yerleşmişlerdir. Bu arada Avrupa’da göçe bağlanan demografik ve sosyal sorunların nedeninin de aslında büyük oranda göç olmadığı görülmektedir. Zira 1970’li yıllarda dünya ekonomik sisteminin neoliberal bir yapıya dönüşmesi sonucunda eskinin korumacı ve fordist üretim sistemine dayanan ekonomik büyüme yöntemi de işlevini yitirmiştir. Neoliberal ekonomik sistem malların, sermayenin ve bilginin dolaşım serbetliğini daha önce hiç görülmemiş boyutlarda arttırmış, taşeronlaşmaya dayanan post-fordist üretim sistemine geçişi sağlamış ve finans sektörü üzerinden gerçekleşen bir ekonomik büyüme modelini ortaya çıkarmıştır. Bunun sonucu olarak da gelişmiş ülkelerde çoğunlukla vasıfsız işgücünü etkileyen büyük bir işsizlik sorunu ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda de eskiden ekonomik büyüme açısından bir avantaj olarak görülen vasıfsız işgücü ithalatı neoliberal ekonomik sistemde bir dezavantaj haline gelmiştir. Avrupalı iktidar elitleri ise neoliberal eksen kayması öncesinde bizzat destekleyerek ülkelere aldıkları göçmen işçileri artık bir ekonomik ve sosyal külfet olarak görmeye başlamışlardır. Çünkü yeni küresel neoliberal ekonomik sistem bahse konu ülkelerin kendi vasıfsız vatandaşlarının da büyük oranda işsizlikle mücadele edeceği bir süreci beraberinde getirmiştir. Diğer önemli yapısal değişiklik de refah devleti sisteminin çöküşü nedeniyle yaşanmıştır. Yukarıda da değinildiği gibi Avrupa refah devleti sistemi Avrupa’ya özgü şartların ortaya çıkardığı bir sosyal devlet anlayışının ürünüdür. Bu şartlardan birincisi fordist üretim sisteminin merkezileşmiş üretim bandına dayalı yapısı, diğeri de komünizm tehdidinin Avrupalı işverenler üzerindeki sendikalarla uzlaşmaya yol açan baskısıdır. Bunlardan birincisi 1970’li

yıllardan sonra başlayan neoliberalizmin sonucunda post-fordist üretim sistemine geçişin sonucunda, ikincisi de Sovyetler Birliği'nin dağılması ve Soğuk Savaş'ın bitmesi ile işlevini yitirmiştir. Refah devletine darbe vuran diğer bir önemli husus da neoliberal ekonomik sistemin sermaye dolaşımı üzerinde tanıdığı geniş özgürlük neticesinde devletlerin sermaye kaynaklarının yurt dışına akmasını önlemek için sermaye üzerindeki vergileri azaltmasıdır. Bu vergi kaybının birincil etkisi de bahse konu vergilerle finanse edilen sosyal politika harcamalarının kısılması şeklinde tezahür etmiştir. Kısacası küresel boyuttaki ekonomik yapısal değişimler Avrupa ülkeleri gibi gelişmiş ülkelerde vasıfsız işgücü üzerindeki işsizlik oranlarının artmasına ve sosyal politika harcamalarının azalmasına yol açmıştır. Bu yapısal sorunlarla başa çıkamayan ve verimli politikalar üretemeyen Avrupa iktidar eliti ise bu başarısızlığının örtmek ve kendi kamuoyunda oluşacak tepkiyi azaltmak için bahse konu vasıfsız işgücü işsizliği ve refah devleti uygulamalarının zayıflamasının nedeni olarak çoğunluğunu Müslümanların oluşturduğu göçmen işçilerin varlığı vurgulayan bir söylem üretimi içerisine girmiştir. Bahse konu iktidar elitleri aynı zamanda zamanında ekonomik çıkarları için aldıkları göçmen işçileri için başarılı entegrasyon politikaları uygulayamamalarının faturasını da göçmen işçilere kesmişlerdir. Aslında büyük oranda Avrupa iktidar elitlerinin yanlış politikalarının sonucu olan başarısız entegrasyon uygulamalarının nedeni olarak Müslümanların ve İslam'ın Avrupa değerleri ile uyumsuzluğu, İslam'ın geri kalmışlığı ve değişime direndiği gibi gerekçeler söylemleleştirilmiştir. Burada oryantalist söylemlerinin yeniden diriltildiği söylenebilir. Fakat bu sefer amaç Avrupa'nın emperyalist çıkarlarını meşrulaştıran sömürge halklarını medenileştirme amacından ziyade Avrupa'nın siyasal ve sosyal çıkarlarını meşrulaştıran kendi içindeki çoğunluğu Müslüman göçmenleri ihya etmek, iktidar elitlerinin zamanında uyguladıkları yanlış politikaların üstünü örtmektir. Bu bağlamda geçmişin oryantalist söylemleri ve bilgi üretim mekanizması yeniden devreye sokulmuş, Avrupa'da aşırı sağ ve popülist grupların da çabası ile İslam kamusal alanda görülen bütün temsilleri ile birlikte Avrupa kamuoyunda politikleştirilmiş ve güvenlikleştirilmiştir. Bu politikleştirme ve güvenlikleştirme sonucunda İslamofobi normalleştirilmiş, Müslümanlar ise bulundukları toplumlarda hızla ötekileştirilmiştir. Bu sürecin diğer bir boyutu ise siyasidir. 19'uncu Yüzyılda başta Fransa ve İngiltere olmak üzere Avrupalı devletlerin emperyalist çıkarlarına hizmet eden oryantalizm, İkinci Dünya Savaşından sonra yeni emperyalist güç olan ABD'nin hizmetine girmiştir. Zira büyük oranda ABD'nin kontrolüne geçen bu bilgi üretim mekanizması, iktidar elitinin

çıkarlarına göre İslam'ı düşman, terörist veya dost olarak gösteren zig zaglı bir yapıya sahiptir. Bu bilgi üretim mekanizmasının bu yöntemi de Avrupa kamuoyunda İslam hakkında, tıpkı geçmişin iktidar gruplarının neden olduğu gibi, oryantalist söylemlerle beslenen ciddi bir önyargının oluşmasına da yol açmıştır. Kaldı ki İslam ve Müslümanlar Avrupa kamuoyunda terör, şiddet, kadın düşmanlığı gibi pek çok klişe ile anılmaya başlanmıştır. Burada sonuç olarak şu söylenebilir, Batı'daki iktidar eliti kendi çıkarları doğrultusunda İslam ve Müslümanlar hakkında bilgi üretmiş, ürettiği bu bilgiyi söylemleştirmiş ve Batı kamuoyunu yine kendi çıkarları doğrultusunda manipüle etmiştir. Bu bağlamda de kökenleri Ortaçağ'a kadar giden eski söylemleri 21'inci Yüzyılın kolektif anlayışında yeniden biçimlendirerek Derridacı bir tarzda diriltmekten çekinmemişlerdir. Burada aslında Foucault'un iktidar, bilgi üretimi ve ötekileştirme arasında kurduğu nedenselliğin bir örneği görülebilir. Zira kendi öznel varlığının iradesinden izole olarak Avrupalı iktidar elitinin çıkarları doğrultusunda tekar tekar biçimlendirilen, üretilen ve kurgulanan bir İslam kavramı söz konusudur. Burada belirtilmesi gereken bir husus da İslam hakkında oryantalist tarzda üretilen ve önyargılara dayanan bu bilgi üretiminin izlerinin malasefe yapı bozumu yönteminin fikir babası olan Derrida, Foucault hatta Nietzsche gibi post modernist düşünürler de dahi görülmesidir. Şimdi bahse konu üç post modern düşünürün İslam hakkındaki görüşlerinin nasıl oryantalist izler taşıdığı hakkında, konunun daha iyi anlaşılması için kısaca durulacaktır.

2.3.3. Post Modern Düşüncenin İslam hakkındaki Yorumlarında Oryantalizmin İzleri

Birinci bölümde de üzerinde durulduğu gibi post modernizm; Avrupa merkezçiliğini, öznenin tarihsel rolünü, İslam'ı ötekileştirenler de dahil bütün mevcut siyasal, kültürel ve sosyal yapıların sorgulanmasını amaçlayan bir düşünce yöntemidir. Post modernizmin bu eleştirel yapısı önce İslam düşünürleri tarafından İslam'ın Batı düşüncesinin mutlaklık iddiası karşısında savunulması için ilgi ile karşılanmış, fakat sonra onun sadece Batı kaynaklı kuramlara değil genel anlamda bütün kuramlara karşı olan bakış açısının İslam'ın dini öğretilerini tehdit edebileceği endişesi ile onlarda bir çelişkiyi de beraberinde getirmiştir.¹⁷⁸⁵ Aydın da aynı soruna dikkat çeker. Aydın'a göre post modernizmin büyük oranda Aydınlanma rasyonelitesinin gözden geçirilmesi ve onun mutlaklığının eleştirilmesi açısından

¹⁷⁸⁵ Akbar S. Ahmed, **Postmodernism and Islam: Predicament and Promise**, Routledge, Londra, 1992, s. 10; Ziauddin Sardar, **Postmodernism and Other: The New Imperialism of Western Culture**, Pluto Press, Londra, 1998, s. 6.

yararlı bir girişim olarak görülebilir. Fakat post modernizmin hakikat meftumunu tamamen redetmesi aynı zamanda onun bir hakikat krizine yol açmasına yol açmıştır. Zira onun düşünsel alanda ortaya çıkan ve hakikati ifade ettiğini savunan liberalizm, sosyalizm ve komünizm gibi bütün totalci büyük anlatıları kabul etmeme anlayışı zaman içinde onun dinsel anlatıları da aynı şekilde geçersiz kabul etme gibi bir yönelime girmesine yol açmıştır. Aydın bu nedenle post modernizmin İslam düşünürlerince kuşku ile karşılandığını belirtir.¹⁷⁸⁶ Almond, post modernizmin Batı modernitesi merkezli eleştiri yönteminin aynı zamanda içeriksel olarak İslam'ın da bir dolaylı eleştirisini beraberinde getirdiğini belirtir. Almond'a göre modernizmin oryantalist söylem aracılığıyla İslam'a yönelttiği eleştirisinin bir benzeri post modernist düşünürlerce, yine post modernist kalıplar içerisinde hem modernizme hem de İslam'a yapılmaktadır. Başka bir deyişle post modernizm her ne kadar modernizmin evrenselci bakış açısını eleştirse de bu eleştiri aynı zamanda dolaylı yoldan İslam'ın da evrenselliğine karşı bir eleştiri anlayışını beraberinde getirir.¹⁷⁸⁷ Zira Almond, post modernizmin oryantalist söylem retoriğinden alınan pek çok terim ve olgusunu işaret ederek bu savı destekler. Hatta Almond, modernizmin bahse konu oryantalist söyleminin sadece biçim değiştirerek post modernist eleştiri geleneğine yerleştiği dahi ileri sürer.¹⁷⁸⁸ Bu alt bölümde oryantalist söylemin post modernist eleştiri geleneğine nasıl sızdığını ortaya çıkarmak için post modernist düşüncenin üç önemli temsilcisi olarak kabul edilebilecek Nietzsche, Foucault ve Derrida'nın İslam ve Doğu hakkındaki düşünceleri üzerinde durulacaktır.

İslam'ın Avrupa'nın Yahudi-Hristiyan modernitesinin veya Nietzsche'nin tabiri ile "Avrupa'nın modernite hastalığının" eleştirilirken dikkate alınması ve yeniden değerlendirilmesi için bir araç olarak kullanılması Nietzsche'nin eserlerinde oldukça sık kullanılan bir yöntemdir.¹⁷⁸⁹ Almond'da tıpkı Kalın gibi Batı'da Nietzsche uzmanlarının onun Yüksek Şark olarak adlandırılan Hindu, Çin, Budizm ve Japon kültürleri hakkında yaptığı çok sayıda çalışmaya değindiğini fakat onun Batı'nın Aşağı Şark olarak tanımladığı İslam hakkındaki çalışmaları üzerinde yeterince durmadıklarını belirtir.¹⁷⁹⁰ Yalnız bütün ihmal edilmişliğine rağmen İslam, Nietzsche'nin modernite eleştirisinde hep arka planda bir yerde durmuştur. Zira Nietzsche'nin İslam hakkında yazılmış pek çok oryantalist metni okuması ve eserlerinde onlardan atıflarda bulunması, onun İslam'a yönelik bu ilgisini destekler

¹⁷⁸⁶ Aydın, ss. 218-219.

¹⁷⁸⁷ Almond, s. 14.

¹⁷⁸⁸ Almond, ss. 16-17.

¹⁷⁸⁹ Almond, s. 21

¹⁷⁹⁰ Sardar, ss. 33-34.

niteliktedir.¹⁷⁹¹ Nietzsche'nin İslam'a olan bu ilgisinin altında onun İslam'ı hem Avrupa Hristiyanlığını hem de moderniteyi sarsacak, el altında bulunan alternatif gelenek ve değerler deposu ve yaşam biçimi olarak görmesi yatar.¹⁷⁹² Zira yukarıdaki bölümlerde de değinildiği gibi Nietzsche'nin İslam'a olan bu ilgisi ve onun İslam toplumu arasında bir süre yaşama isteği, onun bir İslamsever olmasından değil Avrupa modernitesine dışarıdan bakarak bir eleştiri ve alternatif sunma amacından kaynaklanmaktadır.¹⁷⁹³ Kaldı ki Nietzsche sadece Müslümanlar arasında değil Japon ve Çin toplumlarının arasında da bu amacı için bir süre yaşamak istediğini belirtmiştir.¹⁷⁹⁴ Başka bir deyişle Nietzsche'nin amacı İslam'ı daha iyi anlamak değil, kendini ve Avrupa modernitesini daha iyi anlamak ve eleştirmek için İslam'ı bir araç olarak kullanmaktır. İslam'ın Avrupa Hristiyanlığına ve moderniteye karşı kendine özgü yerini korumasını takdir eden Nietzsche'ye göre İslam, "aydınlanmamış durumu" ile Avrupa'nın kendi çöküşünün bir aynasıdır.¹⁷⁹⁵ Fakat Nietzsche için bu çöküş olumsuz bir durumu değil, moderniteyi redetmesinden ve yaşama evet demesinden dolayı olumlu bir durumu ifade eder.¹⁷⁹⁶ Nietzsche, İslam'ı diğer Hint, Uzak Doğu ve Hristiyanlık öncesi Avrupa kültürleriyle birlikte olumlulayarak, insan doğasına ve gerçekliğine uymamakla suçladığı ve olumsuzladığı Hristiyanlık ve modernitenin tam karşısına yerleştirir. Zira Nietzsche'ye göre yalandan ibaret olan Hristiyanlık ve modernitenin aksine İslam'ın da dahil olduğu bu kültürler "dürüstlük" barındırır.¹⁷⁹⁷ Almond'a göre onun bu görüşü aslında oryantalist söylemin başka bir şekilde tezahürüdür. Çünkü Nietzsche'ye göre zayıflık, eşitlik, tevazu ve hayatı daha üstün bir amaç için feda etme davranışı gibi Aryan olmayan özellikler insan doğasının rededilmesi ve karşıtlığından başka bir şey değildir.¹⁷⁹⁸ Zira Hristiyanlık da bu değerlere dayandığı için insan doğasına uymayan bir öğretiler. Oysa Nietzsche'ye göre İslam, güçlü aristokratik yapısı, saldırganlığı, şehvet ve erkeksiliği ile insan doğasına ve Aryanlığa uyan bir öğretiler.¹⁷⁹⁹ Başka bir deyişle Nietzsche dönemin oryantalist söyleminde hakim olan demokrasiden yoksun, yobaz, savaş yanlısı, kadın düşmanı ve toplumsal olarak adaletsizliği yücelten bir yapıya sahip olduğuna inanılan İslam imajını kabul eder,

¹⁷⁹¹ Almond, s. 22.

¹⁷⁹² Sardar, ss. 34-44.

¹⁷⁹³ Almond, s. 23.

¹⁷⁹⁴ Graham Parkes, "Nietzsche and East Asian Thought", **Cambridge Companion to Nietzsche**, ed. B. Magnus ve K.M.Higgins, Cambridge University Press, Londra, 1996, ss. 379-380.

¹⁷⁹⁵ Nietzsche, s. 45.

¹⁷⁹⁶ Friedrich Nietzsche, **Deccal: Hristiyanlığa Lanet**, çev. Ayça Kaya, Say Yayınları, İstanbul, 2017, s. 96.

¹⁷⁹⁷ Nietzsche, ss. 94-95.

¹⁷⁹⁸ Almond, s. 26; Sardar, ss. 51-53.

¹⁷⁹⁹ Nietzsche, ss. 113-116.

fakat ironik bir biçimde İslam'ın bu önyargılardan oluşturulan imajının insan doğasına uygun bir yaşam biçimi olduğunu öne sürerek över.¹⁸⁰⁰ Bu bağlamda Nietzsche, İslam'ın oryantalistlerce inşa edilen olumsuz imajının altında yatan önyargıları eleştirmekten ziyade bu imajı hem kabul eder hem de onun Avrupa Hristiyanlığı ve modernitesine kıyasla üstün olduğunu savunur.¹⁸⁰¹ Nietzsche 'nin bu tavrı her ne kadar İslam'ı Avrupa Hristiyanlığı ve modernitesine bir üstün alternatif olarak gösterse de onun bir yandan da oryantalist İslam söylemini onayladığını gösterir. Zira burada oryantalist İslam imajının yanlışlığına karşı bir itiraz söz konusu değildir. Aksine bu çarpık imajın insan doğasına uygunluk ve dürüstlük içerdiği gerekçesiyle yüceltilmesi görülmektedir.¹⁸⁰² Bu bakış açısı post modernizmin öncül filozofu sayılan Nietzsche'nin modernizmi eleştirirken nasıl modernist ve oryantalist söyleme dayandığını, bahse konu söylemin tek taraflı inşa edilmiş kalıplarını kullandığını gösterir. Almond'un dikkat çektiği diğer bir husus da Nietzsche'nin yüceltiği İslam'ı Ortaçağ ile bağdaştırmasıdır. Zira Nietzsche'ye göre İslam, feodal ve hiyerarşik sosyal yapıları Avrupa'nın medeniyeti tarafından "lekelenmediği" için üstündür.¹⁸⁰³ Burada aslında İslam'ın, tıpkı oryantalistlerin yaptığı gibi, tarihin dışına itilmesi ve toplumsal ilerlemeden mahrum kaldığının vurgulanması söz konusudur. Fakat Nietzsche yine bu durumu olumlu bir özellik olarak yüceltir ve onaylar. Nietzsche'nin İslam'ı erkeksi bir din olduğu için kadınsı kabul ettiği Hristiyanlıktan üstün bir konuma yerleştirmesi,¹⁸⁰⁴ aslında onun oryantalist söyleme ne kadar bağlı kaldığının başka bir örneğidir. Zira kadınların boyun eğdirilmesinin insan doğasının bir gereği olduğuna inanan Nietzsche'ye göre oryantalistlerce üretilen kadın haklarına önem vermeyen İslam imajı olumlu bir özellik olarak kabul edilmektedir. Aynı zamanda savaşı hayatın olumlulanmasının en yüksek ifadesi olarak gören Nietzsche'ye oryantalistlerin inşa ettiği şiddet ve savaş yanlısı İslam imajı oldukça çekici gelmiştir. Nietzsche'ye göre savaş ve şiddet yanlısı İslam, köleliği öven ve yücelten Hristiyanlığa göre insan onuruna çok daha uygun bir öğretimdir.¹⁸⁰⁵ Yine görüldüğü gibi aslında Nietzsche gerçekte varolan İslam'a değil, oryantalistlerin Avrupa Hristiyanlığı ve modernitenin ters türevi alınarak zıttı olarak inşa ettikleri İslam'a hayranlık duymaktadır.¹⁸⁰⁶ Zira ona göre oryantalistlerce inşa edilen bu

¹⁸⁰⁰ Almond, ss. 26-27.

¹⁸⁰¹ Nietzsche, s. 121.

¹⁸⁰² Ahmed, ss. 49-52.

¹⁸⁰³ Almond, s. 27; Nietzsche, s. 352.

¹⁸⁰⁴ Fredrich Nietzsche, **İyinin ve Kötünün Ötesinde**, çev. Ahmet İnam, Yorum Yayınevi, İstanbul, 2001, ss. 126, 238.

¹⁸⁰⁵ Almond, s. 26.

¹⁸⁰⁶ Almond, ss. 28-29.

İslam'daki olumsuz özellikler, insanı özgürleştirdiği için olumludur. Kaldı ki İslam hakkındaki bütün bilgilerini döneminin oryantalist eserlerinden elde eden ve kendi eserlerinde Kuran'dan tek bir alıntı bile yapmayan Nietzsche, İslam'ı oryantalist bakış açısına bire bir uyan bir şekilde, şehvet, savaş ve başkalarına hükmetmeyi teşvik eden, "erkeksi" içgüdülerden utanmayı rededen bir inaç olarak görmüştür.¹⁸⁰⁷ "Deccal" isimli eserinde de belirttiği gibi ona göre İslam, insan içgüdüsüne dayandığı, ahlaki vakum barındırdığı ve erkeksi olduğu için "dürüstlük" içerir.¹⁸⁰⁸ Özetle Nietzsche'nin İslam'ı yukarıda da değinildiği gibi İslam'ın gerçek özelliklerine değil, oryantalistlerce üretilmiş çarpık imajına dayanır. Bu bağlamda onun hayran olduğu İslam, kendi kaynakları tarafından öğrenilmiş ve yaşayan İslam değil, kurgulanmış bir İslam'dır. Nietzsche'nin gerçek İslam hakkında hemen hemen hiçbir şey bilmemesi onun bu İslam sevgisinin hem Avrupa Hristiyanlığı ve modernitesine karşı duyduğu nefretin bir ürünü olduğu hem de dolaylı yoldan, belki de istemeden, oryantalist söylemden beslendiği savını destekler niteliktedir.¹⁸⁰⁹ Zira Nietzsche'nin bu kurgulanmış İslam'a olan hayranlığının ve onun gerçek İslam hakkındaki sığ bilgisinin en önemli kanıtlarından birisi de onun Hristiyanlık'ta eleştirdiği çoğu şeyin aslında içeriksel olarak İslam inancında da bulunduğu gerçeğidir.¹⁸¹⁰ Burada belirtilmesi gereken bir husus da, önceki bölümde Azme'h'in fikirlerini incelerken değinildiği gibi, Nietzsche'nin İslam'a olan hayranlığı İslam dinine değil, onun oryantalistlerin eserlerinden okuduğu İslam'ın yaşam tarzıdır. Zira aynı Nietzsche, "Aforizmalar" adlı eserinde İslam dininin de tıpkı Hristiyanlık gibi bireyin seçmesine imkan tanımayan, ona doğuştan dayatılan, Bu bağlamda de bireyin özgürlüğünü yok eden kurgulanmış bir din olduğunu ileri sürer.¹⁸¹¹ Nietzsche'nin Hz.Muhammed hakkındaki görüşleri de oryantalistlerle bağdaşır bir biçimde onun ilahi misyonunu görmezlikten gelme veya yok kabul etme yönündedir. Nietzsche'ye göre Hz.Muhammed, insanların vicdanlarını kontrol etmek ve güç kazanmak için "Tanrı" veya "cennet-cehennem" gibi sonsuz değer ifade eden kavramları ustalıkla kullanan yetenekli ahlak öğreticisi, orijinal ve kurnaz bir yasa koyucusudur.¹⁸¹² Kısacası Nietzsche İslam'ı kendi felsefi amaçları için incelenecek ve kullanılacak bir nesne olarak görmüş ve kendince onu biçimlendirmiştir. Bu biçimlendirmeyi yaparken de kendi öznel gözlemlerine değil, oryantalistlerin kurguladığı İslam imajının niteliklerine

¹⁸⁰⁷ Fredrich Nietzsche, **Ahlakın Soykütüğü Üstüne**, çev. Ahmet İnam, Say Yayınları, İstanbul, 2011, ss. 160-161; Almond, s. 31.

¹⁸⁰⁸ Nietzsche, ss. 145-146.

¹⁸⁰⁹ Almond, s. 30.

¹⁸¹⁰ Almond, ss. 32-33.

¹⁸¹¹ Nietzsche, 324.

¹⁸¹² Almond, ss. 36-37.

dayanmıştır. Nietzsche'nin oryantalistlerden tek farkı ise onlar bu inşa ettikleri kurgusal İslam'ı eleştirirken, Nietzsche aynı kurgusal İslam'ı övmüştür.¹⁸¹³ Bu övgüyü yaparken ise esas amacı İslam'ı yüceltmekten ziyade Avrupa Hristiyanlığını ve modernitesini eleştirmek olmuştur.

İslam hakkında görüş bildiren ve İslam'ı düşünce sisteminde kullanan başka bir post modernist düşünür de Foucault'dur. Foucault'un eserlerinde İslam'ın ötekiliğine ve dışsallaştırılmasına yaptığı vurgu, aslında onun İslam'la olan ilişkisini de sorunsallaştırmaktadır.¹⁸¹⁴ Zira Foucault, İslam'a Avrupalı oryantalistlerce yapııştırılan "fanatizm" ve "yabancılık" niteliklerinin farkındadır ve bu fanatizm ve yabancılık unsurları her zaman onun inceleme ve çalışmalarında kullanılmıştır. Başka bir deyişle Foucault, İslam'ın neden "ötekileştirildiğini" eleştirirken, oryantalistler tarafından kurgulanan İslam'ın yanlış bir kurgu olduğu üzerinde değil, aksine bu kurgulanan İslam'ın ötekileştirilmesinin altında yatan nedenler üzerine eğilir. Burada onun da tıpkı öncülü Nietzsche gibi İslam'ın gerçek içeriğinden ziyade Avrupa merkezli olarak inşa edilmiş bir İslam tasavvurunun ötekileştirilmesini eleştirdiği söylenebilir.¹⁸¹⁵ Zira Foucault her ne kadar Avrupa merkeziliğe dışsal bir eleştiri yapmaya çalışsa da onun dilinin sınırları, anlam dünyası ve tasvir kabiliyeti yine Batılı kavramlar içerisinde kalmış, eserlerinde Doğu eleştirel olarak ele alınmasa da, yine oryantalist biçimde kurgulanmış bir Doğu olarak kalmaya devam etmiştir.¹⁸¹⁶ Foucault'un amacı da bu kurgulanmış oryantalist Doğu'nun bütün kendisine atfedilen özellikleriyle ötekileştirilmesini yapı bozumuna uğratarak eleştirmektir.¹⁸¹⁷ Başka bir deyişle, Foucault, hayali bir Doğu'nun neden ötekileştirildiği anlamaya çalışmakta ama bunu yaparken de bu üzerinde çalıştığı Doğu'nun kurgulanmış olduğu gerçeğine değinmemekte, hatta bu kurgulanmış Doğu'yu bir gerçek olarak kabul etmektedir. Kaldı ki Foucault'un çoğu eserinde oryantalistlerin kurguladığı Batı'nın zıttı bir Doğu imajının benimsendiği açıkça göze çarpar.¹⁸¹⁸ Foucault'da Nietzsche gibi Doğu'yu Batı'nın yüzeysel ve bastırılmış doğasının bir zıttı olarak "dürüstlük" ile tanımlar. Söz konusu olan insan doğasının iç güdülerinin açık olarak ortaya konulmasından çekinilmeyen bir dürüstlüktür.¹⁸¹⁹ Dolayısıyla Foucault'da oryantalistlerin ilkel Doğu'sunu onaylayan bir tutum alır.

¹⁸¹³ Almond, s. 40.

¹⁸¹⁴ Munslow, ss. 333-334.

¹⁸¹⁵ Almond, ss. 41-42; Sardar, ss. 72-75.

¹⁸¹⁶ Michel Foucault, **Kelimeler ve Şeyler: İnsan Bilimlerinin Bir Arkeolojisi**, çev. Mehmet Ali Kılınçbay, İmge Yayınevi, İstanbul, 2009, s. 539; Ahmed, s. 77.

¹⁸¹⁷ Ahmed, s. 80.

¹⁸¹⁸ Almond, ss. 43-44.

¹⁸¹⁹ Foucault, s. 256.

Fakat onun için bu illiklik bir eleştiri nedeni değildir, olmamalıdır da.¹⁸²⁰ Foucault da Doğu'yu tıpkı Nietzsche gibi içine Çin, Hint ve İslam kültürlerini alan çok geniş bir coğrafya içerisinde değerlendirir. Doğu'yu bu şekilde tanımlarken de aslında eleştirmek istediği Avrupa merkeziliğin üstünlük takıntısını da dolaylı yoldan meşrulaştırır. Örneğin Foucault Konfcysclk hakkında verdiği bir demeçte şöyle der;

Özellikle Çin'de ve Japonya'da örneklenen Doğu'daki gibi, bütün toplumun günlük siyasetini ve ahlakını bir araya getirebilen bir felsefe Batı'da hiçbir zaman, en azından çok uzun bir süreliğine, var olmadı. Batı, Konfsyscşğn herhangi bir eşdeğerini, yani dünya üzerinde düşünürken ya da onu kurarken, aynı zamanda devletin yapısını, toplumsal ilişklerin şeklini, bireysel yönetimi de...öngören düşünce biçimi asla bilmez. Aristoteles, Konfcys'un Doğu'daki rolüne benzer bir rol hiç oynamadı. Batı'da felsefi bir devlet hiçbir zaman olmadı.¹⁸²¹

Foucault'un bu demecine yine kendi tarafından geliştirilen yapı bozumu yöntemi uygulandığında Doğuluların, Foucault'un Doğusunun Konfsysc, Arap ya da İran kültürlerini kapsadığı göz önünde bulundurulursa, bütüncül ve bireyin her alanına nüfuz eden bir iktidar mekanizmasını benimsemeye, Batılılardan çok daha fazla yatkın oldukları sonucu ortaya çıkar. Başka bir deyişle, açıkça belirtilmese de Batı'nın bir özelliği olan bireyselliğin, onun tam bir zıttı olan Doğu'da bulunmadığı şeklindeki oryantalist kurgu, yani Doğu/Batı zıtlığı onaylanmış olur.¹⁸²² Hatta yukarıdaki demeçte geçen "en azından çok uzun bir süreliğine" terimi, sabit ve durağan bir Doğu'nun karşısına sürekli değişen ve yenilikçi Batı'yı yerleştirerek, Doğu'nun durağan ve sabit kaldığına yönelik başka bir oryantalist kurguyu da meşrulaştırmaktadır.¹⁸²³ Kısacası yukarıdaki kısacık demecinde bile Foucault, oryantalistlerce kurgulanan bireysellikten yoksun, despotik, durağan ve sabit Doğu kavramını onaylar bir tutum sergilemektedir. Fakat daha önce de belirttiğimiz gibi Foucault'un amacı oryantalistlerin Doğu'yu neden böyle tanımladıklarını değil, böyle tanımlanmış bu kurgusal Doğu'nun neden ötekileştirildiğini yapı bozumuna uğratmaktır. Foucault'un bu oryantalist Doğu'nun ötekileştirilmesini eleştirmesi ise ironik bir şekilde bu kurgusal oryantalist Doğu'ya atfedilen zelliklerin, Foucault

¹⁸²⁰ Almond, s. 45.

¹⁸²¹ Foucault, s. 538.

¹⁸²² Paul Rabinow, **The Foucault Reader**, Panteon Books, New York, 1984, ss. 76-78.

¹⁸²³ Almond, s. 46.

tarafından bilinçli veya bilinçsiz olarak, meşruiyet kazandırılmasına yol açar.¹⁸²⁴ Foucault'un bir İslam toplumu ile ilk ve tek uzun süreli teması onun Nietzsche'den etkilenecek gittiği ve Tunus Üniversitesin'de iki yıl kadar çalıştığı Tunus tecrübesi olmuştur.¹⁸²⁵ Foucault'un Tunus'a gitmesinin nedeni de onun kendi kültürüne eleştirel bir bakış açısı geliştirmek için kendi kültüründen geçici olarak uzaklaşmak ve ona dışarıdan bakmak gerektiğine duyduğu inançtır. Bu gönüllü sürgünün sonucunda Foucault deneyim ve düşüncelerini "Bilginin Arkeolojisi" adlı eserinde somutlaştırmıştır. Almond, Foucault'un Tunus deneyimi sonucunda bu eserde ortaya koyduğu fikirlerinin gerçekte Tunus'un ne olduğu ile ilgili değil, ne olmadığı ile ilgili olduğuna işaret eder.¹⁸²⁶ Foucault, Tunus toplumunu Avrupa toplumundan ayıran en önemli özelliğin onun "dürüslüğü" olduğunu ileri sürer. Foucault'a göre Tunus toplumunda, Avrupa toplumunda olduğu gibi duygular ile bedenler arasına koyulan yüzeysel ve yalancı bir mesafe yoktur. Aksine herkes neyse odur. Ona göre Tunus toplumunun bu yapaylıktan uzak durumu ve duygularla bedenler arasındaki "ilkel" yakınlığı, onu insan doğasına Avrupa toplumundan daha uygun hale getirir.¹⁸²⁷ Aslında bu bakış açısı İslam toplumlarının irrasyonel, akıl dışı ve ilkel olduğuna yönelik oryantalist kurgunun onaylanmasından başka bir şey değildir. Foucault ile klasik oryantalistler arasındaki tek fark, aynı Nietzsche'de olduğu gibi, onun bu kurgulanan İslam'ı olumlulamasıdır. Zira Foucault, Tunus siyasi geleneğini yorumlarken onun "beyinden çok kalbe", "düşüceden çok duygulara", "fikirlerden çok cesarete" ve "akademik tefekkürden çok şiddet içeren eyleme" dayanan yapısını över.¹⁸²⁸ Bu onun oryantalist akıl dışı, şiddet yanlısı ve demokrasi karşıtı İslam imajını onayladığı ve yine ironik bir biçimde olumluladığı başka bir örnektir. Foucault 1979 İran Devrimi hakkında da olumlu görüşlere sahiptir. Foucault'a göre İran Devrimi, İslam'ın Avrupa merkezli rasyonelliğin tersi olduğunu ve kural dışılığını ortaya çıkarmıştır.¹⁸²⁹ Zira Foucault'ya göre İran Devrimi dini temelli olması nedeniyle Avrupa merkezli ulusalcı ve Markinist devrim anlayışının sığılğını, tikelliğini, göreceliğini ve kavramsal sınırlılığını göstermiştir. Başka bir deyişle Avrupa merkezli bir devrim anlayışına adeta meydan okumuştur.¹⁸³⁰ Burada

¹⁸²⁴ Rabinow, ss. 84-86.

¹⁸²⁵ Foucault, s. 8.

¹⁸²⁶ Almond, ss. 50-51.

¹⁸²⁷ David Macey, **The Lives of Michel Foucault**, Vintage, Londra, 1994, ss. 188-190.

¹⁸²⁸ Almond, s. 53; Macey, s. 192.

¹⁸²⁹ Macey, ss. 200-204.

¹⁸³⁰ Janet Afary and Kevin B. Anderson, "Revisiting Foucault and the Iranian Revolution", **New Politics**, Cilt: 10, Sayı: 1, 2004, ss. 37-47; Wisam Alshaibi, "The Intellectual Destroyer: Michel Foucault and The Iranian Revolution", **Undergraduate Honors Theses Center of Colorado University**, https://scholar.colorado.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1953&context=honr_theses (29.02.2018)

Foucault'un her ne kadar olumlu bir bakış açısına sahip olsa da İran İslam Devriminin rasyonalitenin tersi olmasına ve kural dışılığına yaptığı vurgu önemlidir. Lakin bu vurgu yapı bozumuna uğratıldığında İslam ile Avrupa rasyonalitesinin zıtlığına ve karşıtlığına dolaylı bir gönderme yapar. Bu sonuç aslında oryantalistlerin Avrupa toplumunun kolektif anlayışına yerleştirmeye çalıştığı İslam imajının da ta kendisidir.¹⁸³¹ Başka bir deyişle Foucault, Avrupa rasyonalitesinin sınırları olduğunu kanıtlamak isterken aynı zamanda oryantalist söylemin icat ettiği İslam'a yine dolaylı olarak meşruiyet kazandırmaktadır. Foucault, İran İslam Devrimini bir siyasi maneviyat eylemi ve düşüncesi olarak Aydınlanma öncesi Avrupa'nın durumuna benzetir. Ona göre İslam, Avrupa'nın modernite ve rasyonalite nedeniyle çoktan unuttuğu din ile birleşmiş toplumsal yapısını hala muhafaza etmektedir. Foucault'a göre İslam'ın bu özelliği Avrupa merkezli ilerleme anlayışının sınırlılığını ve tikelliğini göstermesi açısından önemlidir.¹⁸³² Fakat Foucault burada yine İslam'ın tarih üstü olduğu şeklindeki oryantalist söyleme haklılık kazandırır. Zira mutlak bir ilerleme eylemine nail olan, Bu bağlamda de tarihin yaratımını üstlenen Avrupa'nın yanında ona meydan okuyan, direnen ve hala dini maneviyatın esiri kabul edilen bir İslam imajı söz konusudur. Bu Foucault'ya göre Avrupa modernitesinin eleştirisi için olumlu bir durum iken İslam'ın Batı'daki imajı açısından olumsuz bir durumu beraberinde getirir.¹⁸³³ Foucault'a göre İslam devrimi, Batı modernitesini tamamen redetmesi ve bu tercihini yoğun enerji ve şiddet içeren kitlesel hareketlerle göstermesi nedeniyle aynı zamanda, onun olumlu ve insana özgü bir durum olarak öne sürdüğü, "İslam'ın deliliğini" ortaya çıkarır. Zira Foucault, İslam devrimini, Batılı yapılara, Batı'nın kontrol ve iktidarına karşı zincirinden boşalmış deliliğin vahşi enerjisi olarak tanımlar.¹⁸³⁴ Fakat burada yine İslam toplumunu akıl dışılık ve şiddette yatkinlik ile tanımlayan oryantalist söylemin onaylanmasının başka bir tezahürü görülür. Foucault aslında İslam Devrimini nitelendirmek için "delilik" kavramını kullanırken fanatik mollaların şiddet eylemlerini kast etmez. Onun vurgulamak istediği iktidar tarafından dayatılan söylem ve uygulamalara karşı, baskıya karşı ve mutlak hegemonyaya karşı başkaldıran insanın muazzam enerjisini boşalttığı ve örneği 18'inci Yüzyıl Avrupasında da görülen bir deliliktir.¹⁸³⁵ Fakat onun bu niyetinin anlaşılması için onun çalışma ve yöntemlerine oldukça aşina olan

¹⁸³¹ Almond, s. 58.

¹⁸³² Baqir Parham, "Dialogue between Michel Foucault and Baqir Parham on the Iran Revolution", **Columbia Law School Blog**, <http://blogs.law.columbia.edu/uprising1313/files/2017/11/Foucault-Iran-ENG.pdf> (29.02.2018)

¹⁸³³ Macey, ss. 207-208.

¹⁸³⁴ Rabinow, ss. 143-145.

¹⁸³⁵ Macey, s. 288.

bir okuyucu kitlesinin olmasını gerektirir. Zira sıradan insanların oryantalist söylemin uzun soluklu bir çabayla yarattığı anlam kalıplarına dayanan bilinçlerinin bu ayrıntıyı fark etmesini beklemek boş bir iyimserlik olacaktır. Lakin çoğu Batılı da Foucault'un yazdıklarından oryantalist İslam anlayışının bir onaylanmasını çıkaracaktır, çıkarmıştır da.¹⁸³⁶

Özetle Foucault her ne kadar İslam ve İslam kültürü hakkında olumlulayıcı bir tutuma yönelse de onun oryantalist paradigmanın sınırlarına takılmaktan kurtulamadığı görülmektedir. Yukarıdaki fikirlerinden yola çıkarak Foucault'un Avrupa merkeziliğin sınırlarını eleştirirken başlıca üç oryantalist doğmaya dolaylı olarak meşruiyet sağladığı görülmektedir. Bunlardan birincisi İslam'ın bütüncül ve bireyselliği kabul etmeyen bir kültür olduğudur. İkincisi İslam toplumlarındaki siyasi ve kültürel kurumların tarih üstü, durağan ve değişime kapalı olduklarıdır. Sonuncusu da İslam kültürünün Avrupa modernitesinin ve rasyonalitesinin tam bir zıttı olduğu savıdır.¹⁸³⁷ Foucault'un diğer bir özelliği de onun da, tıpkı oryantalistlerin yaptığı gibi, Avrupa'ya ait kavramları İslam üzerinden tartışmasıdır. Fakat aralarındaki fark, oryantalistler bu tartışmayı Avrupa modernitesini ve rasyonalitesini olumlulamak için yaparken, Foucault bahse konu tartışmayı Avrupa modernitesini ve rasyonalitesini eleştirmek için kullanmıştır. Değişmeyen tek şey ise İslam'ın kendi kendisini tanımlamasına izin verilmeyen nesne statüsüdür.

İslam hakkında görüşler bildiren başka bir post modernist filozof da Derrida'dır. Derrida her ne kadar gençlik yıllarının bir kısmını Müslüman bir ülke olan Cezayir'de geçirmiş olsa da onun çalışmalarında İslam hiçbir zaman bütüncül bir anlamda önemli bir yer işgal etmemiştir.¹⁸³⁸ Derrida'nın İslam tasavvuru net bir biçim alamadığı gibi o eserlerinde İslam'ı kimi zaman köktencilikle, kimi zaman Hristiyan küreselleşmesinin bir kubanı olmakla, kimi zaman da Batı demokrasisi için bir "Arap öteki", şiddet ve fanatizmi barındıran kültürel bir sistem olarak tanımlar. Hatta Derrida'nın İslam hakkındaki bu çelişkili tutumu onun İslam'ın hem Hristiyanlık ve Yahudilikle akrabalığını kabul etmesi hem de İslam'ı bu ikisinin ters çevrilmiş zıttı olarak tanımlamasıyla daha belirgin hale gelir.¹⁸³⁹ Derrida'nın İslam hakkında yoğunlaşmamasının ve İslam'ı Avrupa Hristiyanlığı gibi yapı bozumuna uğratmamasının nedeni üzerinde durulması gerekli önemli bir husustur. Zira

¹⁸³⁶ Almond, s. 62.

¹⁸³⁷ Almond, ss. 62-63.

¹⁸³⁸ Almond, s. 68.

¹⁸³⁹ Harold Coward ve Toby Foshay, **Derrida and Negative Theology**, Sunny Press, Albany, 1993, ss. 77-79.

Derrida'nın aşağıdaki demeci yapı bozumuna uğratıldığında bu neden daha iyi aydınlatılabilir.

Böylece, örneğin Yahudilik ya da İslam geleneklerindeki negatiflik ya da apofatik hareketlerden söz etmemeye karar verdim. Bu oldukça geniş yeri ve onun üstündeki, yerin adıyla Tanrının adını bir araya getirebilecek olanı, boş bırakmak, dolayısıyla eşikte kalmak...Konuşulamayan hakkında en iyisi sessiz kalmak değişimdir ? ¹⁸⁴⁰

Almond'a göre burada Derrida'nın İslam ve Yahudilik hakkında "konuşmaması" ile onun yazmayı ve aşmayı tercih ettiği geleneklerin İslam ve Yahudiliğe ait olmaması arasında bir bağlantı vardır. ¹⁸⁴¹ Lakin Derrida'nın İslam hakkındaki konuşmamayı tercih etmesi ve onu yapı sökümüne tabi tutmaması, İslam'ın post yapısalcı bir anlayışın sınırlarının ötesindeki bir radikal Arap öteki olarak vurgulanmasının bir tezahürüdür. ¹⁸⁴² Başka bir deyişle Derrida tarafından İslam, Hristiyan Avrupa'nın eleştirel olarak değerlendirildiği gibi değerlendirilemez, hakkında konuşulamayan veya konuşulmasına gerek duyulmayan, Avrupa düşüncesinde yeri bulunmayan bir öteki olarak tasavvur edilmektedir. ¹⁸⁴³ Derrida'nın İslam hakkında konuşmaması aynı zamanda onun İslam'ı Avrupa merkezci bir anlam dünyasında bir din olarak görmemesini de dolaylı olarak ima eder. ¹⁸⁴⁴ Burada belirtilmesi gerekli önemli bir husus vardır. Derrida'nın İslam'ı bir din olarak kabul etmemesi aslında İslam'ın gerçekte yaşayan bir din olup olmaması veya teolojik gerekçelerle alakalı değildir. Birinci bölümde detaylı olarak anlatıldığı gibi Derrida bir varlığın anlamının hiçbir zaman sabitlenemeyeceğini, sürekli eklemlendirmelere maruz bırakılarak sonsuz bir düzlemde genişleyeceğini ve farklılaşacağını savunur. Derrida'ya göre anlam bünyesinde geçmiş söylemleri barındıran ama nihayeti olmayan, mütemadiyen oluş halinde olan bir olgudur. Derrida'ya göre varlık ancak bu sürekli kendini yenileyen anlam aracılığıyla kendini var edebilir. Bu bağlamda Derrida, İslam'ın konuşulamamasını, onun Avrupa Hristiyanlığında olduğu gibi bir anlam değişimine, oluşa, yenilenmeye hareket verecek bir iç dinamiğe sahip olmamasına bağlayan bir bakış açısına sahiptir. ¹⁸⁴⁵ Zira Derrida'nın Capri Dinler Seminerinde verdiği aşağıdaki demeci yapı bozumuna uğratıldığında bu bakış açısı daha net ortaya çıkmaktadır.

¹⁸⁴⁰ Coward ve Foshay, s. 122.

¹⁸⁴¹ Almond, s. 69.

¹⁸⁴² Coward ve Foshay, s. 316; Almond, ss. 69-70.

¹⁸⁴³ Azmeh, İslam ve Moderniteler, s. 68.

¹⁸⁴⁴ Almond, ss. 74-75.

¹⁸⁴⁵ El-Azmeh, ss. 91-96.

Yazık, tam da dikkatimizi İslama yöneltmemiz gerektiği şu sıralarda, bu ilk tartışma için bile aramızda hiç Müslüman yok...Bunu dikkate almalıyız: onlar için konuşmadan, onların yerine ve tüm bu sonuçlardan yararlanmadan bu sessiz tanıklar adına konuşmak.¹⁸⁴⁶

Derrida burada İslam'ın ve İslam toplumlarının kendileri adına konuşamayacağından hayıflanmakta ve Batılıların onlar için ve onlar adına konuşmak zorunda kaldıklarını vurgulamaktadır. Kendi hakkında konuşamayan ve kendi anlam kalıplarını oluş halinde tutamayan bir olgunun düşünsel olarak varolması Derrida için zaten imkansızdır. Fakat burada dikkat çekilmesi gerekli husus, Derrida'nın da dolaylı olarak İslam'ı durağan, kendini ifade edemeyen ve kendi kendini tanımlayamayan bir kültür olarak tasvir eden oryantalist söylemi meşrulaştırdığıdır. Fakat Derrida'nın İslam hakkında bazı olumlu kanaatları da vardır. Derrida Yahudilik ile İslam'ı, Avrupa Hristiyanlığının kökensel olarak ortak olan ama olumlu yönde ondan farklılaşan iki kültür olarak tanımlar. Derrida'ya göre Yahudilik ve İslam'ın bu olumlu farklılığı da onların, Derrida'nın çalışmalarında eleştirel yaklaştığı Aydınlanma değerlerinden soyutlanmış olmalarıdır.¹⁸⁴⁷ Derrida'nın bu yönde verdiği aşağıdaki demecinde şöyle der;

Böylece Yahudilik ve İslam muhtemelen dünyamızın Hristiyanlaşmasında Tanrının ölümünü ve Tanrıdaki ölümü sembolize eden her şeye başkaldıran son iki tek Tanrıçılık olarak karşımıza çıkar; En az Tanrıdaki çoğulluğu kabul etmedikleri kadar ölümü de kabul etmeyen, bu pagan olmayan, Greko-Hristiyan ve Pagan-Hristiyan Avrupa'nın kalbine hala yeteri kadar yabancı, en az Tanrıya olan inançları kadar canlı ve yaşayan Bire olan inançlarını ne pahasına olursa olsun hatırlayarak kendilerini Tanrının ölümünü sembolize eden Avrupa'dan uzaklaştıran bu iki tektanrıçılık.¹⁸⁴⁸

Yukarıdaki demecinde Derrida öncelikli olarak Yahudilik ve İslam'ı, onun "Latin küreselleşmesi" olarak adlandırdığı dünyanın Avrupa merkezli hegemonyasına karşı direnen iki kültür olarak kabul ettiği görülmektedir. Almond'a göre Derrida'nın bu görüşü kendinden önceki Nietzsche'nin fikirlerinin başka bir şekilde anlatılmasından başka bir şey değildir.¹⁸⁴⁹ Zira Derrida'nın yukarıdaki demeci yapı bozumuna uğratıldığında, Yahudilik ve İslam'ın Avrupa'nın seküler modernitesini reddettiği ve hala Ortaçağ'daki konumlarını muhafaza eden dinler olduğunun vurgulandığı

¹⁸⁴⁶ Coward ve Foshay, s. 321.

¹⁸⁴⁷ Almond, s. 75.

¹⁸⁴⁸ Derrida, s. 12.

¹⁸⁴⁹ Almond, s. 75.

görülmektedir. Derrida, onların bu konumunu, tıpkı Nietzsche gibi Aydınlanma rasyonalitesine ve moderniteye karşı koydukları için olumlu bulur. Fakat aynı zamanda onların Ortaçağ'daki saf hallerini koruduklarını vurgulaması nedeniyle de dolaylı bir şekilde İslam'ın durağan ve geri kalmış bir din olduğu yönündeki oryantalist söylemi onaylar.¹⁸⁵⁰ Derrida'ya göre İslam henüz modernitenin etkisine maruz kalmadığı için hem sade ve basit hem de inananlarını tatmin edecek şekilde bir maneviyata sahiptir. Fakat Derrida'ya göre İslam'ın bu bu farklılığı aynı zamanda onun Avrupa düşüncesine olan yabancılığını da beraberinde getirir.¹⁸⁵¹ Derrida aslında burada yine İslam hakkındaki oryantalist söylemi destekler bir tavır sergilemektedir. Derrida'nın İslam hakkındaki metinlerinde bir yöntem de göze çarpar. Derrida İslam'ı kültürel bir olgu olarak kabul ettiği metinlerinde, onu Avrupa modernitesinin bir "yabancı", "ötekisi" veya "zıttı" olarak tanımlarken, İslam'ı teolojik bir değerlendirme içerisine yerleştirdiğinde onu Avrupa Hristiyanlığı ile aynı soydan gelen ve tektanrıcılık temelinde onun bir kardeşi olarak görür.¹⁸⁵² Derrida'nın aynı İslam kavramını bir yandan Avrupa'dan uzaklaştıran ama diğer taraftan ona yaklaştıran bu yöntemi aslında anlamın çokluğu hakkındaki düşüncelerinin İslam üzerindeki bir yansıması olarak değerlendirilebilir. Zira onun İslam'ı Avrupa modernitesine eklemlendirilemeyen ama Avrupa Hristiyanlığının teolojik köklerine eklemlendirilebilen bir anlam aralığına sahiptir.¹⁸⁵³ Almond, Derrida'nın eserlerinde önemli bir hataya da dikkat çeker. Derrida, "Korku ve Titreme" adlı eserinde üç İbrahimi din hakkında yapı sökümcü bir analiz yaparken, özellikle Hz. İbrahim ve Hz. İshak hikayesini incelerken, Kuran'da yazan metinlerin içeriği ile uymayan hususları, Hristiyan ve Yahudi kaynakları üzerinden, İslam'da da aynı hususlar yine aynı şekilde kabul ediliyormuş gibi genellemeler yapar. Başka bir deyişle Derrida, Kuran'ı ve İslam kaynaklarını incelemeyen veya incelemeye gerek duymadan sadece İncil ve Tevrat üzerinden yaptığı genellemeleri İslam'ı da kapsıyormuş gibi değerlendirmiştir.¹⁸⁵⁴ Burada başka bir oryantalist unsur ortaya çıkar. Bu unsur da İslam'ın kendi hakkında kendi öznel kaynakları aracılığıyla konuşmasına imkan tanınmamasıdır. Yani İbrahimi dinler hakkında konuşulurken, İslam'ın yine Hristiyanlık ve Yahudilik kavramları ve onların içerikleri üzerinden değerlendirilmesi söz konusudur. Başka bir deyişle İslam, İbrahimi din geleneğinin bir parçası olarak kabul edilir, fakat aynı zamanda söz hakkın verilmeyen "ötekisi" olarak da görülür.

¹⁸⁵⁰ Almond, ss. 75-76.

¹⁸⁵¹ Derrida, s. 46.

¹⁸⁵² Almond, s. 80.

¹⁸⁵³ Derrida, s. 53; Almond, s. 85.

¹⁸⁵⁴ Almond, s. 83.

Derrida aynı zamanda İslam'ın vahşi şiddetin radikalleştirdiği bir din olarak görür.¹⁸⁵⁵ Derrida'ya göre İslam moderniteye karşı duyduğu tepkici bir hayal kırıklığının ve Ortaçağ değerlerini, Avrupa'nın aksine hala muhafaza etmesinin etkisiyle fanatik bir şiddeti, Derrida'nın tabiri ile "işkenceler, baş kesmeler ve her türlü sakatlamaları kapsayan Ortaçağ usulsü bir şiddeti" moderniteden intikam almak amacıyla kullanmak için bünyesinde buludurur.¹⁸⁵⁶ Derrida'nın İslam ile fanatik köktencililiğin arasında moderniteye tepkiden dolayı oluştuğunu iddia ettiği bağlantıya yaptığı vurgu aşağıdaki demecinde daha iyi görülmektedir.

Bu özellikle "İslamcılıktaki" "köktencilik" veya "birleştiriciliğin" en azından belirli olgularıyla doğrulanır. (...) Üzerinde kafa patlatılacak en bariz meseleleri herkese malumdur (fanatizm, gericilik, ölümcül vahşet, terörizm, kadınlara yapılan baskı vb). Ancak özellikle Arap dünyası ile olan ilişkilerinde ve uzun bir tarihin uyum sağlamasına engel olduğu tekno-ekonomik bir moderniteye karşı tüm zalim bağıışıklığa ve misillemeye yönelik tepkisel biçimleri üzerinden bu "İslamcılığın", aynı zamanda günümüz demokrasinin kendi sınırları, kendi kavramı ve etkili gücü içerisinde piyasaya ve ona hakim olan tele-teknobilimsel akıla bağlayan şeylere dair radikal bir eleştiri geliştirdiği unutulur. ¹⁸⁵⁷

Burada görüldüğü gibi Derrida, İslamcılığı, fanatizm, öldürücü şiddet ve terörizm ile birlikte anmaktadır. Fakat burada daha önemli olan husus Derrida'nın İslamcılığı, tekno-ekonomik moderniteye ve demokrasiye tepkili bir misilleme olarak tanımlamasının ciddi bir dışlama ve ötekileştirme tavrını barındırmasıdır. ¹⁸⁵⁸ Bu demeç yapı bozumuna uğratıldığında İslam adına işlendiği iddia edilen bütün vahşi ve terörist eylemlerin bir takım radikal unsurların sapkın eylemleri değil de Avrupa modernitesine uyum sağlayamayan ve Ortaçağ'da takılıp kalan İslam'ın verdiği irrasyonel bir tepkinin ürünüymüş gibi bir sonuç ortaya çıkar. Bu bağlamda Taliban'dan DAESH'e kadar ne kadar köktenci terörist varsa bunlar İslam'ın bu şiddet içeren irrasyonel tepkisinin olağan sonucu olarak yanlış bir şekilde İslam'a söylemsel olarak mal edilebilir. Hatta Derrida'nın bu sözlerine bakarak İslam'ın kendisini moderniteden korumak için terörizmi bir araç olarak kullandığı sonucu bile çıkartılabilir. Almond'a göre Derrida'nın bu demeci onun zıt kavramlaştırmalar üzerine kurduğu anlam algısını da yansıtır. Burada Avrupa modernitesinin anlamının Ortaçağı temsil eden ve muhafaza etmeye çalışan İslam'ın zıtlığı üzerinden

¹⁸⁵⁵ Derrida, ss. 23, 46, 53.

¹⁸⁵⁶ Almond, ss. 85-86.

¹⁸⁵⁷ Derrida, s. 73.

¹⁸⁵⁸ Almond, s. 86.

kavramlaştırılmasından bahsedilebilir. Zira Derrida'ya göre İslam'ın barındırdığı şiddetle “en kötüyü” temsil ettiği için Avrupalıların kendilerini tanımlaması ve anlaması için de bir fırsattır.¹⁸⁵⁹ Kısacası Derrida'nın İslam hakkındaki görüş ve yargılarının oryantalistlerden bile daha taraflı ve olumsuz olduğu söylenebilir.

Bu alt bölümde Avrupa merkezci dünya görüşüne ve moderniteye bir düşünsel tepki olarak ortaya çıkan post modernizmin önde gelen düşünürlerinin İslam hakkındaki görüşleri üzerinde kısaca durulmuş ve anılan düşünürlerin İslam hakkındaki bazı demeçleri yapı bozumuna uğratılmaya çalışılmıştır. Bu analizin sonucunda post modernizmin her ne kadar modernizme ve onun rasyonel bilgi üretim mekanizmasına bir eliptirel tepki olarak çıktığı görülse de söz konusu İslam olduğunda post modernizmin de oryantalist ve Avrupa merkezci bilgi üretim mekanizmasının etkisinden kurtulamadığı, ona direkt veya dolaylı olarak meşruiyet kazandırdığı görülmektedir.

¹⁸⁵⁹ Almond, ss. 87-88.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

TARİHSEL SÜRECİN VE İSLAMOFOBİ'NİN YAPI BOZUMCU ANALİZİ

Çalışmanın bu bölümünde öncelikle Avrupa toplumundaki İslam algısının ve İslamofobi'nin tarihsel süreç içerisindeki değişimi yapı bozumuna uğratılacak ve teorik bir temelde açıklanmaya çalışılacaktır. Akabinde de Avrupa toplumunda günümüzde mevcut İslam karşıtlığı ve İslamofobi'nin gelecekte hangi tehlikelere neden olabileceği yapı bozumuna uğratarak bahse konu tehlikelerin nasıl önlenebileceği üzerinde durulacaktır.

3.1 TARİHSEL SÜRECİN YAPI BOZUMU

Bu çalışmanın yukarıdaki bölümlerinde 8'inci Yüzyıldan günümüze kadar Avrupa'daki kolektif kimlik ve anlayışın değişimi ile bu değişime bağlı olan İslam algısındaki farklılaşma mercek altına alınmıştır. Bu bölümde ise birinci bölümde tanımlanan yapı bozumu yöntemi aracılığıyla bu sürecin teorik bir temelde analiz edilmesine çalışılacaktır. Bu minvalde birinci bölümde detaylı olarak anlatılan yapı bozumu yönteminin kısaca hatırlatılmasının yerinde olacağı düşünülmektedir. Birinci bölümde anlatıldığı gibi yapı bozumu yöntemi Derrida ve Foucault'un söylem, bilgi üretimi ve iktidar olguları üzerinden kurduğu bir nedensellik zincirine bağlıdır. Derrida'ya göre belli bir toplumda tarihin belli bir döneminde yine belli şartlar dahilinde ortaya çıkan bir söylem hiçbir zaman tamamen yok olmaz. Aksine bahse konu söylem ifade ettiği anlamın eklemelendirme aralığına bağlı olarak varlığını çıktığı toplumun kolektif bilinçaltında sonsuza kadar sürdürür. Çünkü Derrida'ya göre bir söylem bir defa varolduktan sonra kendisine zamanın ve mekanın şartlarına göre sonsuz sayıda anlam ekleyerek varlığını devam ettirir. Bu bağlamda toplum geçmişte kendisi tarafından kabul edilen bir söylemi değişen şartlar nezdinde yeniden farklı biçimlerde de olsa diriltebilir, tekrar sahiplenebilir veya yeniden farklı anlam aralıklarında eklemelendirerek geçmiş söylemi şimdinin koşullarına uyarlayabilir. Derrida'nın tabiri ile ifade edilirse söz konusu söylem geçmişin içinden çıkartılarak hortlatılabilir. Başka bir deyişle belli bir söylem ve onun ortaya çıkmasına neden olan algı ve tehdit çıktığı andan itibaren tarihsel köklere sahip bir olguya dönüşür. Bu kökler ise kolektif bilinçaltının arka bölümlerinde bazen hep canlı bazen ise yarı ölü halde yaşamaya devam eder. Zira bahse konu söylem çıktığı toplumun farklı sebeplerden dolayı korkuya, endişeye kapıldığı veya tehdit algısının yükseldiği

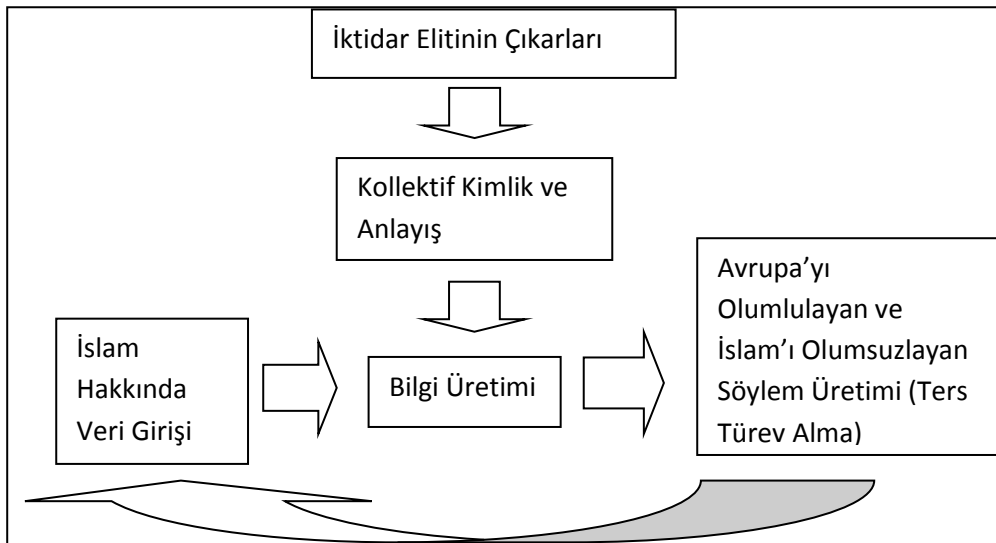
durumlarda, yönetici iktidar elitinin bazı olayları toplumun önünde açıklamayabilmesi ve kendi çıkarlarına ters düşen hususların üzerini örtmesi için yine bizzat yönetici elit tarafından kolektif bilinçaltından çıkarılarak yarı ölü halden canlı hale getirilebilir.

Yapı bozumu yönteminin diğer bir kurucu babası olan Foucault ise birinci bölümde belirtildiği gibi bahse konu tekniği bilgi/söylem üretimi-iktidar-ötekileştirme denklemi kapsamında ele almıştır. Foucault'a göre bilgi üretimi ile belli bir toplumda iktidar kurma arasında hayati bir korelasyon mevcuttur. Toplum içerisinde iktidarı elde etmeye çalışan çıkar grupları kendi arzu ve çıkarları doğrultusunda öncelikli olarak bilgi üretim faaliyetine girerler. Burada önemle belirtilmesi gereken husus ise çıkar gruplarının ürettiği bilginin nesnellikten ziyade bahse konu çıkar gruplarının öznel ve tikel ihtiyaçları doğrultusunda biçimlendirilmiştir. Başka bir deyişle anılan çıkar grupları tarafından üretilen bilgi hakkında anlam ifade ettiği nesnenin gerçekte ne olduğuna değil çıkar gruplarının ihtiyaçları doğrultusunda nasıl olması gerektiğine göre biçimlendirilir. Dolayısıyla söz konusu bilgi ne evrenseldir, ne mutlaktır ne de nesneldir. Aksine iktidara sahip olmayı hedefleyen veya sahip olduğu iktidarı pekiştirmeyi ve korumayı amaçlayan çıkar gruplarının tikel, göreceli ve öznel istek ve arzularını baz alan bir olgudur. Foucault bilgiyi üreten çıkar gruplarının fiziksel, görsel ve işitsel vasıtalarla çıkarları doğrultusunda üretilen bu bilgiyi söylemleştirerek topluma dayattıklarını, Bu bağlamda de iktidara geldiklerini veya iktidalarını pekiştirdiklerini belirtir. Bu dayatma işlemi sonucunda iktidar elitinin çıkarları doğrultusunda üretilen ve aslında hakikati ifade etmeyen bu söylem zamanla çıktığı toplum içerisinde normalleşir, rasyonelleşir ve doğal bir gerçeklik olarak sorgulanmadan benimsenir. Başka bir deyişle söylemleştirme ile tikel olan evrensele, öznel olan nesnele, göreceli olan ise hakikate dönüştürülür. Foucault iktidar elitlerinin çıkarları doğrultusunda rasyonelleştirilen bu söylemlerin aynı zamanda yönetilen toplumun kolektif kimlik ve anlayışını belirlediğini öne sürer. Bu bağlamda iktidar eliti yönettiği toplumda kendi çıkarlarını normalliğin ve rasyonelliğin tespit edilmesi ve algılanmasında değer ölçütü olarak inşa eder. İktidar elitinin öznel çıkarlarına uymayan her kişi, olgu veya gerçeklik anormallik ve irrasyonellik damgası vurularak ötekileştirilir, gettolaştırılır ve kontrol altında tutulur. Foucault iktidar elitinin çıkarlarının değişmesi ile bilgi ve söylemin içeriğinin değişmesi arasında da pozitif bir korelasyon olduğunu da öne sürer. Zira belli bir dönemin şartları dahilinde iktidar elitinin çıkarlarına uymayan bir durum ortaya çıktığında öncelikli olarak bizzat iktidar eliti tarafından yine geçmişte kendi tarafından üretilen bilgiye dayalı bir söylem terk edilebilir, yeni şartlar nispetinde üretilen bilgiye dayalı ve eski söylemin izlerini de

taşıyan yeni bir söylem topluma enjekte edilebilir. Bu bağlamda de toplumun kolektif kimlik ve anlayışı, yani normallığın ve rasyonelitenin normları yeniden biçimlendirilebilir yani değişir. Tabi bu değişen şartlar nezdinde inşa edilen yeni kolektif kimlik ve anlayış da toplumun kendi öznelliğini değil aksine iktidar elitinin tikel çıkarlarını yansıtacaktır. Bu çalışmada bu değişim anları birinci bölümde değinilen Acemoğlu'nun tanımladığı kritik bağlantı noktaları olarak adlandırılmıştır. Fakat bu değişim aslında toplumun kendi içinden, kendi şartlarına bağlı olarak yaşanan bir kolektif kimlik ve anlayış değişimi değildir. Bu değişim yukarıda değinildiği gibi iktidar elitinin çıkarlarında yaşanan bir değişimin getirdiği sonuçların topluma dolaylı olarak dayatılması sonucunda yaşanan bir değişimdir.

Yukarıdaki bölümlerde anlatılan tarihsel süreç dikkate alındığında Avrupa'daki İslamofobi kavramının da Derrida'nın belirttiği gibi tarihsel kökenlere sahip, Avrupa toplumunun kolektif bilinçaltına yerleşmiş, zamana ve mekana göre değişen şartlar dahilinde tekrar tekrar diriltilen, hortlatılan ve Foucaultcu bir tarzda iktidar eliti tarafından topluma iktidarın değişen çıkarları nezdinde farklı biçimlerde dayatılan bir söylemler bütünü olduğu söylenebilir. Bu söylemler bütününün de ise geçmişin İslam karşıtı söylemlerinin mütemadiyen Avrupa'nın değişen şartları nezdinde ve İslam'ın gerçekte ne olduğundan bağımsız bir şekilde, biçim değiştirerek tekrar tekrar gücellendiği görülmektedir. Bu söylemler bütününün dayandığı bilgi ve söylem üretim mekanizması aşağıda Şekil 12'de sunulan biçimde teorikleştirilebilir.

Şekil 12:Avrupa'nın Oryantalist Bilgi Üretim Mekanizması



Çalışmanın devamında Şekil 12’de sunulan bilgi üretim mekanizmasının aşama ve bileşenlerinin açıklanması yerinde olacaktır. Buradaki “iktidar elitinin çıkarları” bileşeni Avrupa’da tarihsel süreç içerisinde toplumu yöneten kesiminin yani Foucault’un bahsettiği iktidarın öznel çıkarlarını ifade eder. Bu iktidar eliti tarih boyunca değişmez bir aktör grubu değildir. Ortaçağ boyunca bahse konu iktidar eliti Kilise ve İmparatorun başı çektiği aristokratik ve ruhani zümre iken Rönesans ve Reform sonrasında, özellikle de Otuz yıl Savaşları ve Aydınlanma sonrası merkezileşmiş ulusal monarşiler halini almıştır. 19’uncu Yüzyılda ise söz konusu monarşiler yerlerini hızla siyasi, ekonomik ve sosyal gücü elinde bulunduran elit kesimin kontrolündeki demokrasilere bırakmaya başlamıştır. İki savaş arasındaki dönemde Almanya, İtalya ve İspanya gibi bazı Avrupa ülkelerinde bahse konu iktidar faşist diktatörlüklerin eline dahi geçmiştir. 1970’li yıllardan sonra neoliberal eksen kaymasının sonucunda ise anılan iktidar çok uluslu küresel şirketlerin yani ekonomik elitlerin ve medyanın ağırlıklı olarak etkilediği demokratik kurumları yöneten siyasi elitlerin kontrolüne geçmiştir. Günümüzde de bu süreç devam etmektedir. Burada önemle belirtilmesi gereken başka bir unsur ise her iktidar değişiminin aslında bazı kritik bağlantı noktalarından sonra gerçekleştiğidir. Ortaçağ Avrupa’sı iktidar eliti büyük oranda İslam fetihlerinin yarattığı etkinin sonucu iken, Aydınlanma sonrası iktidar eliti Rönesans, Reform ve Aydınlanmanın etkisi sonucu ortaya çıkan şartların bir ürünüdür. Günümüzdeki iktidar eliti ise 1970’li yıllarda başlayan neoliberal eksen kayması ve küreselleşmenin bir sonucu olarak değerlendirilebilir. Bu bağlamda İslam Fetihleri, Rönesans, Reform, Aydınlanma ve onun en önemli pratik uygulamaları olan 1688 Britanya Büyük Devrimi, Amerikan Devrimi ve 1789 Fransız Devrimi ile 1970’li yıllarda başlayan neoliberal eksen kayması ve küreselleşme Avrupa’daki iktidarın değişimini sağlayan kritik bağlantı noktaları olarak kabul edilebilir. Bu iktidar değişimleri beraberinde yeni oluşan iktidarın çıkarları doğrultusunda inşa edilen yeni bir kolektif kimlik ve anlayışın ortaya çıkmasını neden olur. Foucaultcu bir tarzda ifade edilirse iktidar kendi çıkarlarını söylemleştirecek ve topluma enjekte ederek kendi çıkarları doğrultusunda bir kolektif kimlik ve anlayışın inşa edilmesine, rasyonelleştirilmesine ve normalleştirilmesine yol açar. Ortaçağ’da Avrupa iktidar elitinin öznel çıkarları dini determinizme yani Hristiyan kimliğine dayalı bir kolektif kimlik ve anlayış inşasına yol açmıştır. Aydınlanma sonrasında ise yeni Avrupa iktidar elitinin çıkarları seküler, ulusal ve pozitivist bir kolektif kimlik ve anlayışın ortaya çıkmasına neden olmuştur. 1970’li yıllardan sonra ise ortaya çıkan yeni iktidar elitinin çıkarları bireyselliğin yüceltilişi ve Avrupa’ya ait kültürel

değerlerin neredeyse ırkçılık derecesinde aşırı vurgulandığı bir kolektif kimlik ve anlayışı beraberinde getirmiştir. Avrupa'da tarihsel süreç içerisinde değişen kolektif kimlik ve anlayış hakkında yukarıdaki bölümlerde oldukça ayrıntılı bilgi verildiği için burada üzerinde daha fazla durulmayacaktır. Burada esas vurgulanmak istenen nokta ise bahse konu kolektif kimlik ve anlayış değişimlerinin aynı zamanda Avrupa toplumundaki İslam tasavvurunun değişimini de beraberinde getirdiğidir. Başka bir deyişle Avrupa'da iktidar elitinin değişimi çıkar değişimine, çıkar değişimi ise Avrupa toplumunda kolektif kimlik ve anlayış değişimine yol açarak İslam hakkında bilgi ve söylem üreten mekanizmanın farklı içerikleri baz alarak işlemesine yol açmıştır. Bu bağlamda de İslam'ın Avrupa toplumundaki ötekileştirme gerekçeleri veya İslamofobi'nin dayandığı hususlar benzer amaçlara hizmet eden ama farklı odak noktaları olan bir olguya dönüşmüştür. Bu noktada bilgi üretim aşaması devreye girmektedir. Bu bilgi üretim mekanizması kesinlikle nesnel bir süreç olmayıp, Avrupa'daki iktidar elitinin çıkarlarına göre İslam hakkında seçici veri toplayan ve bu verileri saptırarak iktidarın çıkarlarına göre bir İslam kurgulamak için kullanan bir yapıya sahiptir. Başka bir deyişle bilgi üretimindeki amaç İslam'ın gerçekte ne olduğunu veya neyi ifade ettiğini değil, Avrupa'da iktidar elitinin çıkarları doğrultusunda nasıl olması ve ne şekilde kurgulanması gerektiğidir. Bu bilgi üretiminin sonucunda ise iktidar elitinin çıkarları doğrultusunda Avrupa'nın sürekli olumlandığı ama tam zıt bir şekilde İslam'ın sürekli olumsuzlandığı bir söylem üretimi ortaya çıkmıştır. Bu söylem üretimi sonucu ortaya çıkan söylemler de aynı zamanda İslam hakkında veri oluşturdıkları için bir sonraki bilgi üretim aşamasını da besleyen yegane unsurlar olarak ortaya çıkmaktadır. Burada önemle belirtilmesi gereken hususlardan birisi de bahse konu söylemlerin yukarıda da değinildiği gibi gerçek İslam'a değil, Avrupa iktidar elitinin kurguladığı İslam'a dayanmasıdır. Başka bir deyişle Avrupa'da İslam'a yönelik bilgi üretim mekanizması Avrupa iktidar elitinin çıkarları doğrultusunda kurgulanmış bir İslam hakkında üretilen söylemlerin sürekli birbirini destekleyerek tekarlandığı, farklı biçimlerde de olsa benzer sonuçlar veren ve İslam'ın Avrupa'ya kıyasla sürekli olumsuzlandığı bir kısır döngüye aynı totolojiye dönüşmüştür. Bundan daha da vahimi 19'uncu Yüzyılın başından itibaren bu kurgulanmış ve nesnel gerçekten ziyade Avrupa iktidar elitinin çıkarlarını yansıtan bu bilgi üretim mekanizması pozitivist bir mantıkla sözde bilimselleştirilmiştir. Başka bir önemli nokta da bu bilgi üretim mekanizması icra edilirken İslam'ın kendi kaynaklarından yine kendi bakış açısı ile kendini ifade etmesine izin verilmemiş, Avrupa neyi nasıl görmek ve ne şekilde anlamak istiyorsa öyle yapmıştır. Bu

bağlamda de İslam, Avrupa iktidar elitinin çıkarları doğrultusunda olumsuz klişelerle tekrar tekrar üretilen, biçimlendirilen, anlamlandırılan ve kendi kendini ifade dahi edemeyen bir nesne haline getirilmiştir. Örneğin Ortaçağ Avrupası'nda İslam dini bir öteki olduğu için teolojik olarak şiddetle red edilirken, bilimsel ve düşünsel olarak kabul edilen hatta hayran olunan, bir rakip olarak kurgulanmıştır. Anılan dönemde Avrupa iktidar eliti İslam'ın bütün teolojik dayanaklarına kendi çıkarlarına tehdit olarak algıladığı için şiddetle saldıran bir bilgi ve söylem üretim mekanizmasını benimsemiştir. Fakat aynı iktidar eliti İslam bilim ve düşüncesini hatta İslam medeniyetinin mimari, sanatsal ve edebi ürünlerini incelemekte, benimsemekte ve taklit etmekte bir sakınca görmemiştir. Çünkü onlar için İslam dini determinizmin hakim olduğu bir anlam dünyasında teolojik bir öteki olarak kurgulanmış, bahse konu iktidar elitinin bütün ekonomik ve siyasi çıkarları ise bu kılıf içerisinde Avrupa toplumuna enjekte edilmiştir. Bu bağlamda Ortaçağ Avrupasındaki İslamofobi'nin dini kaidelere ve nedenlere dayanan bir öteki korkusu olduğu söylenebilir. Başka bir deyişle bir din olan İslam'ın teolojik olarak olumsuzlandığı, Hristiyanlığın da yine teolojik olarak olumlulandığı yani Hristiyanlığın ters türevi alınarak İslam'ın kurgulandığı söylemler bütünü üreten bir bilgi üretim mekanizması söz konusudur. Çünkü anılan dönemde iktidar elitinin çıkarları doğrultusunda inşa edilen kolektif kimlik ve anlayış böyle bir bilgi üretim mekanizmasının varlığına ihtiyaç duymaktaydı. Rönesans, Reform ve Aydınlanma sonrasında Avrupa'nın kolektif kimlik ve anlayışında yaşanan değişim Ortaçağ'ın bu bilgi üretim mekanizmasının güncellemesi ihtiyacını da beraberinde getirmiştir. Bu dönemde Avrupa iktisadi, maddi ve siyasi olarak dünyaya hakim olmuş, artan sanayi üretimini destekleyecek hammadde kaynağı ve pazar arayışına girişmiştir. Başka bir deyişle Avrupa iktidar elitinin çıkarları emperyalist bir politikayı icra etmeyi gerektirmiştir. Fakat bu emperyalist politikanın uygulanması aynı zamanda Avrupa'nın demokrasi, özgürlük ve eşitlik gibi Aydınlanma değerleri ile çatıştığı için beraberinde bir çelişkiyi de getirmiştir. Bu noktada Avrupa iktidar elitinin imdadına oryantalizm yetişmiştir. Oryantalistler Avrupa medeniyetinin evrenselliğini, dinamikliğini ve üstünlüğünü savunan ama aynı oranda diğer medeniyetleri de durağanlık, geri kalmışlık ve bağınazlıkla damgalayan bir bilgi üretim faaliyetine girmiştir. Bu bağlamda Avrupa iktidar elitinin emperyalist çıkarları oryantalizmin medenileştirme misyonu kılıfı altında meşrulaştırılmıştır. Bu medenileştirme misyonuna göre Avrupa'nın dünyanın geri kalanını medenileştirmek için yönetmesi yani istila etmesi insanlığın kolektif selameti için bilimsel bir gerekliliktir. Oryantalistler sadece Avrupa'nın emperyalist

politikalarına meşruiyet sağlamamış aynı zamanda Avrupa'nın istila ettiği toplumları çıkarları doğrultusunda daha iyi ve verimli kontrol edebilmesi için sömürge toplumları hakkında ihtiyaç duyulan bilgiyi de Avrupa iktidar elitinin hizmetine sunmuştur. Bu bağlamda İslam hakkında oryantalist bilgi üretim mekanizması da güncellenerek işlerlik kazandırılmıştır. Oryantalistlerce geri kalmış, durağan, kendi kendini yönetemeyen ve irrasyonel bir İslam imajı yaratılarak, bu imajı destekleyecek veriler kurgulanmış, hatta söz konusu oryantalistler İslam toplumlarındaki bazı gözlemlerini kasıtlı olarak çarpıtarak bu kurguyu destekleyecek veriler haline getirmişlerdir. Bu verilere dayanarak da bilgi üretim faaliyetine girilmiştir. Sonuç olarak Avrupa'nın sürekli ilerici, dinamik ve rasyonel olarak olumlulandığı, İslam'ın da ters türev alınarak, geri kalmış, durağan ve irrasyonel olarak olumsuzlandığı bir totolojiye dayanan söylem üretim mekanizması ortaya çıkmıştır. Bu mekanizma da tıpkı Ortaçağ'daki gibi mütemadiyen kendi kendini besleyen bir kısır döngü halindedir. Çünkü aynı Ortaçağ'da olduğu gibi gerçek İslam'dan ziyade Avrupa iktidar elitlerinin çıkarları doğrultusunda emperyalizmi meşrulaştıracak kurgulanmış bir İslam'ı baz almaktadır. Zira Avrupa iktidar eliti ancak bu kurgulanmış İslam'ı medenileştirme mazereti ile emperyalist girişimlerini kendi toplumlarının ve sömürgeleştirdiği Müslüman halkların gözünde meşru hale getirebilirdi. Bu bağlamda anılan dönemde Avrupa toplumunda İslam ilkel, geri kalmış, bağnaz, durağan, irrasyonel ve Avrupa tarafından medenileştirilmesi gereken bir öteki olarak görülmeye başlanmıştır. Dolayısıyla da bahse konu Avrupa toplumunda kendi iktidar elitlerinin İslam ülkelerindeki emperyalist girişimleri çoğu zaman sömürge toplumlarının medenileştirilmesi için olumlu ve gerekli bir eylem olarak algılanmıştır. Bu kapsamda anılan dönemdeki İslamofobi'nin pozitivist mantıkla ve emperyalist amaçlar doğrultusunda tasarlanan medenileştirme misyonu çerçevesinde değerlendirilmesinin yerinde olduğu düşünülmektedir. 20'inci Yüzyılın ikinci yarısından günümüze kadar geçen süreçte yukarıdaki bilgi üretim mekanizmasının iki farklı gerekçe ile yeniden güncellendiğini görülmektedir. Bu gerekçelerden ilki ABD'nin yeni emperyalist güç olarak emperyalist politikalarda yarattığı biçimsel değişimdir. Zira artık yeni emperyalist politika demokrasi ve özgürlük getirme kılıfı altına gizlenmiştir. Bu kılıfa 2001 yılından itibaren de terörle mücadele mazereti de eklenmiştir. Diğer gerekçe ise özellikle Avrupa ülkelerini ilgilendiren kendi bünyelerindeki Müslüman azınlığa karşı uyguladıkları başarısız integrasyon politikalarıdır. Yukarıdaki bölümlerde ayrıntılı olarak anlatıldığı gibi bu başarısızlığın asıl nedeni her ne kadar Avrupa iktidar elitinin değişen küresel ekonomik ve siyasi

yapıların yarattığı değişimlere karşı uyguladıkları politikalarının başarısızlığı olsa da bütün suç özelde Müslüman azınlığın genelde İslam'ın üzerine atılmıştır. Bu bağlamda bilgi üretim mekanizması sürekli Avrupa'yı seküler, demokratik, özgürlükçü ve insan haklarına saygılı bir kültür olarak olumlulayan, İslam'ı ise Ortaçağ'ın dini bağnazlığından çıkamamış, demokrasi ile uzlaşamayan, fanatik, şiddet yanlısı, terörizme yatkın, hoşgörüsüz ve Avrupa'nın Aydınlanma değerleri ile uzlaşması mümkün olmayan bir kültür olarak olumsuzlayan bir biçim almıştır. Bu yeni bilgi ve söylem üretim mekanizması ise hem Batı'nın emperyalist iktidar elitinin çıkarları doğrultusunda demokrasi getirme veya terörle mücadele kılıfı altında İslam ülkelerini rahatça işgal etmelerine ve iktisadi olarak sömürmelerine meşruiyet sağlamış hem de Avrupa'daki iktidar elitlerinin kendi toplumlarındaki Müslüman azınlığın varlığını demokratik değerlerle çatışmasına rağmen güvenlikleştirebilmelerine yol açmıştır. Bu bağlamda de Avrupa iktidar eliti bir yandan kendi başarısız entegrasyon politikalarının suçunu Müslümanların ve İslam'ın sözde uyumsuzluğuna ve fanatikliğine atarak sorumluluktan kurtulmuş, diğer yandan da neoliberal eksen kayması ve küreselleşme sonucunda artık bir yük olarak gördüğü göçmen Müslüman nüfusunun artışı durdurmak veya kontrol altına almak, hatta bahse konu nüfusu kendi öz kültürlerinden tamamen uzaklaştırarak asimile etmek için gerekli meşruiyeti elde etmiştir. Bu dönemde İslam'ın Avrupa toplumunda şiddet yanlısı, demokrasi ve özgürlük düşmanı, Avrupa ve Aydınlanma değerlerine fanatiklik derecesinde karşı, refah devletini sömüren, terörizme yatkın ve kontrol altında tutulması gereken bir öteki olarak tahayyül edilmeye başlandığı görülmektedir. Dolayısıyla 1970'li yıllardan günümüze kadar geçen süreçte ekonomik, siyasi ve sosyal tehdit algıları çerçevesinde biçimlenen bir İslamofobi'den bahsedilebilir.

Yukarıda görüldüğü gibi ne değişmez gerekçelere dayanan tek bir İslamofobi'den ne de Avrupa'da zamanın getirdiği değişimlerden izole sabit bir İslam tasavvurundan bahsedilebilir. Aksine tarih boyunca Avrupa'nın kolektif kimlik ve anlayışının değişiminin ortaya çıkardığı şartlara göre değişen, yeni anlamlar kazanan ve farklı ötekileştirme stratejilerine dayanan İslamofobi'lerden söz edilebilir. Daha açık bir biçimde ifade edilirse Avrupa'nın iktidar eliti kendi çıkarları doğrultusunda bir yandan Avrupa toplumunun kolektif kimlik ve anlayışını değiştirirken diğer yandan bahse konu Avrupa toplumundaki İslam korkusunu yani İslamofobi'yi kah yeni söylemler üreterek kah eski söylemleri yeni şartlar dahilinde güncelleyip, canladırarak tekrar tekrar biçimlendirmiştir. Fakat burada değişmeyen

tek şey bahse konu söylem ve bilgi üretim mekanizmasının işleyiş tarzıdır. Bu tarzın Avrupa'da iktidar eliti kim olursa olsun, Avrupa toplumunun kolektif kimlik ve anlayışı neye dayanırsa dayansın belli kaidelere dayandığı görülmektedir. Bu kaidelerden ilki üretilen söylem ve bilgilere dayanan Avrupa toplumundaki İslam tasavvurunun, Avrupa'nın iktidar elitinin çıkarlarına uyacak şekilde, tamamen kurgusal bir İslam'a dayandığıdır. Başka bir deyişle söz konusu İslam tasavvuru İslam'ın kendi hakkında kendi anlayışı ile konuşmasına izin verilmediği bir ortamda, oldukça öznel, seçici ve tarafsız olarak tasnif edilen verilere dayalı ve İslam'ın gerçekte ne olduğundan ziyade Avrupa iktidar elitlerinin çıkarlarını desteklemek için nasıl olması gerektiğini baz alan bir kurgudan ibarettir. Diğer kaide de yukarıda değinildiği gibi söz konusu söylem ve bilgi üretim mekanizmasının Avrupa'nın sürekli olumlandığı, İslam'ın da sürekli olumsuzlandığı totolojik bir kısır döngü şeklinde işlemesidir. Bu kısır döngüde Avrupa neyi ifade ediyorsa kurgulanmış İslam'da gerçeği yansıtsın veya yansıtmamasın ters türev alınmış bir şekilde zıttını ifade eder. Bu mantığın gri alanı yoktur. Sadece siyah ve beyazdan oluşur. Dolayısıyla da Avrupa'nın gerçekte varolan İslam ile yapacağı her türlü yapıcı diyalogu apriori olarak bir körler ve sağırklar diyaloguna dönüştürür. Zira iki kültür arasında yapılacak bir diyalog ancak bahse konu kültürlerin ortak ve benzer yanlarının temel alındığı bir platformda gelişebilir. Fakat her iki kültürün birbirinin zıttı olarak kurgulandığı bir anlayış yapısında Avrupa'nın İslam hakkında kanaat getireceği her olumlu düşünce aynı zamanda onun kendisini olumsuzlaması anlamına geleceği için böyle bir diyalog ortamının oluşması bu bilgi ve söylem üretim mekanizmasının işlediği bir ortamda mümkün değildir. Dolayısıyla öncelikli olarak bu bilgi ve söylem üretim mekanizmasının değişmesi şarttır. Avrupa'da İslam'ın güvenleştirilmesinin ve İslamofobi'nin önlenmesi ancak bu değişim sayesinde başarılabilir. Bu değişim de aynı zamanda Avrupa'daki iktidar elitinin değişimi ile gerçekleşebilir. Zira birinci bölümde değinildiği gibi Foucault'ya göre bilginin değişimi ancak iktidarın değişimi ile gerçekleşebilir. Çünkü toplumun kimliğini, anlayışını, normallik ve rasyonellik kıstaslarını belirleyen bilgi ve söylemin üretiminde yani epistemolojinin tespitinde başat aktör iktidardır. Bu bağlamda Avrupa toplumunda İslam'ın nasıl tasavvur edileceğine karar veren belirleyici aktör de iktidarın kendisidir. Başka bir deyişle iktidarın çıkarları düşman bir İslam isterse Avrupa toplumu İslam'ı düşman olarak görecektir. Fakat bahse konu iktidarın çıkarları diyalog halinde olunan, dost bir İslam'ın varlığı gerektirirse, Avrupa toplumu dost ve tehdit olmayan bir İslam tasavvuruna sahip olacaktır. Burada toplum sadece sahnede oynayan oyuncudur.

Asıl senaryonun yazarı ise toplumu yöneten iktidar elitleridir. Bu bağlamda günümüzde Avrupa'da İslamofobi'nin sona ermesi için öncelikli olarak Avrupa'nın neoliberal emperyalist çıkarlar peşinde koşan, Avrupamerkezci bir dünya görüşüne sahip ve pozitivist düşünce yapısının sınırlarına hapsolmuş iktidar elitlerinin değişmesi gereklidir.

3.2. AVRUPA TOPLUMUNDAKİ İSLAMOFOBİ'NİN GELECEĞE YÖNELİK YAPI BOZUMU

Bu çalışmanın ikinci bölümünde üzerinde durulduğu gibi günümüzde Avrupa toplumundaki İslam karşıtlığı ve İslamofobi gerek kapsamı gerekse yaygınlığı açısından oldukça tehlikeli bir toplumsal patoloji haline gelmiştir. Avrupa'daki iktidar elitlerinin desteği aracılığıyla yaratılan bu toplumsal patolojinin de Avrupa'da İslam'ın bütün temsilleri ile birlikte ötekileştirilmesine ve güvenlikleştirilmesine yol açtığı görülmektedir. Bu ötekileştirme ve güvenlikleştirme sürecinin geleceğe yönelik yapı bozumuna uğratılması bahse konu İslamofobi sorununun Avrupa toplumunda ileride ne derece ciddi tehlikelerin çıkmasına yol açabileceğinin tespit edilmesi açısından oldukça büyük bir önem arz etmektedir. Zira bu çalışmanın önceki bölümlerinde değinildiği gibi tarihsel veriler dikkatte alındığında Avrupa toplumunda günümüzde mevcut İslamofobi ile geçmişte insanlığın yaşadığı en trajik katliamlardan birisine neden olan Antisemitizm arasında içerik, yöntem ve uygulama açısından çok ciddi oranda benzerlikler bulunmaktadır. Birinci bölümde belirtildiği üzere Avrupa toplumunda Antisemitizmin ırklaştırılması ile Avrupa toplumundaki Yahudilerin toplumsal ve kamusal alanda kendi kimliklerini eşit vatandaşlar olarak temsil etmeye başlaması arasında önemli bir korelasyon mevcuttur. Ortaçağ'da Yahudiler Avrupa toplumunda dönemin dini determinizme dayanan kolektif kimlik ve anlayışı nedeniyle bir dini öteki olarak kabul edilmekteydiler. Bu nedenle anılan dönemde ötekileştirilme, gettolaştırma ve aşağılama daha çok bir din olan Museviliğe yönelikti. Kaldı ki herhangi bir Yahudi vaftiz olup, Hristiyanlığa geçtiğinde Avrupa toplumunun bir üyesi olarak kabul edilmekte ve "öteki" statüsünden kolaylıkla çıkmaktaydı. Benzer bir tutum aynı zamanda Müslümanlar için de geçerliydi. Bu durum "biz" kavramını Hristiyanlık kavramı ile özdeşleştiren Avrupa toplumundaki kolektif bilinç ve anlayışının bir sonucudur. Fakat Avrupa toplumunun Yahudi ötekine yönelik bu tutum ve bakış açısının Aydınlanma ve uluslaşma sürecinden sonra büyük oranda değişime uğradığı görülmektedir. Zira çalışmanın önceki bölümlerinde de belirtildiği üzere Aydınlanma ve uluslaşma süreci Avrupa toplumundaki "biz" algısının da

dini determinizmden çıkarak ulusal aidiyet kavramına dayanmasına yol açmıştır. Bu dönemde geçmişte gettolarda yaşayan ve öteki olan Yahudiler ulus devlet kavramının getirdiği eşit vatandaşlık haklarında yararlanmaya başlamışlardır. Eşit ve hür vatandaşlık ilkelerine dayalı yönetim sistemi beraberinde Avrupa toplumunda eğitimden siyasete, sanattan edebiyata kadar genişleyen bir alanda Yahudilere Avrupa toplumunun diğer üyeleri ile aynı oranda katılım sağlama ve faaliyet gösterme fırsatını getirmiştir. Bu sürecin sonunda da çalışmanın önceki bölümlerinde üzerinde durulduğu gibi 19'uncu Yüzyılın başından itibaren Avrupa'da bir Yahudi Aydınlanması yaşanmış, Avrupa toplumunun her basamağında, Ortaçağ'ın aksine, Yahudiler kendi kimliklerini saklamadan toplumsal hayata katılmaya başlamışlardır. Fakat bu kamusal alanda kendini göstermeye başlayan Yahudi varlığı Avrupa toplumunda zamanla bir tehdit olarak algılanmaya başlanmıştır. Çünkü Yahudilerin kamusal alanda kendi kimliklerini gizlemeden temsil edilmesi ve geniş bir toplumsal alanda faaliyet göstermesi dönemin iktidar eliti ve Avrupa toplumunun önemli bir kısmı tarafından aşağı olanın eşit kabul edilmesine dayalı bir korku, nefret ve öfkenin ortaya çıkarılmasına yol açmıştır. Bu korku, nefret ve öfke ise zamanla Yahudilerin yeniden ötekileştirilmesi amacını taşıyan yeni bir bilgi ve söylem üretim mekanizmasının işlerlik kazandırılmasına yol açmıştır. Bu bilgi ve söylem üretim mekanizması ise Ortaçağ'ın dine dayalı ötekileştirilmesinin yerine çağın ruhuna uyarak ırka dayalı bir ötekileştirilme yöntemine dayandırılmıştır. Bu minvalde Avrupa toplumunda Yahudiler homojen ve olumsuz özelliklere sahip bir ırk olarak kurgulanmıştır. Bahse konu kurguya dayalı bir bilgi ve söylemler ise anılan dönemde Avrupa toplumuna bilinçli olarak enjekte edilmiştir. Bu söylemlerde özellikle anılan dönemde Avrupa toplumunda yaşanan bütün siyasi, ekonomik ve sosyal sorunların nedeni olarak Yahudilerin varlığı gösterildiği görülmektedir. Bu olumsuzlamaya dayalı söylem üretim mekanizması sonucunda Avrupa'da Yahudilik tek bir kalıp içerisinde homojenleştirilerek ırklaştırılmış, bu olumsuz kurgusal Yahudi ırkı kavramı Avrupa toplumunun kolektif anlayışında normalleştirilmiş, rasyonelleştirilmiş ve güvenlikleştirilmiştir. Bu süreci 20'inci Yüzyılın başından itibaren gayri insanileştirme süreci takip etmiştir. Bu gayri insanileştirme süreci ise Avrupa toplumunda Yahudilere yönelik yapılan bütün kısıtlama ve katliamların normal ve rasyonel bir olgu olarak değerlendirilmesine yol açmıştır. Bu normalleştirme ve rasyonelleştirme sonucunda Naziler tarafından yapılan ve insanlık tarihinin en kapsamlı soykırımı ortaya çıkmıştır. Bu soykırım ilkel, geri kalmış ve irrasyonel kabul edilen bir toplumda ve çağda da ortaya çıkmamıştır. Aksine

kendisini insanlık tarihinin en ileri medeniyeti kabul eden ve Aydınlanma değerlerinin eşitlik, özgürlük ve adalet kavramlarını benimseyen 20'inci Yüzyıl Avrupası'nda meydana gelmiştir. Burada belli bir toplumda belli bir kesimi ötekileştiren söylemlerin söz konusu toplumun gelişmişlik seviyesinden bağımsız şekilde nasıl katliamlara ve vahşete yol açabileceği görülmektedir. Zira milyonlarca insanın gaz odalarında katledildiği bir soykırımın iktidar elitlerinin söylemleri aracılığıyla toplumsal anlayışta normalleştirilmesi ve rasyonelleştirilmesi bu iddiayı desteklemektedir.

Avrupa toplumunda günümüzdeki İslamofobi'nin geçmişin Antisemitizm tecrübesi ışığında değerlendirilmesi gerekmektedir. Çünkü çalışmanın ikinci bölümünde değinilen İslamofobi'nin günümüz Avrupa toplumundaki yansımaları ile 19'uncu Yüzyıldaki Antisemitizmin yansımaları arasında ciddi oranda bir benzerlik göze çarpmaktadır. Günümüzde Avrupa toplumundaki İslamofobi'nin 19'uncu Yüzyıldaki Antisemitizmin ırklaştırma ve homojenleştirme boyutunda olduğu değerlendirilmektedir. Çünkü çalışmada daha önce değinildiği üzere günümüz Avrupa toplumunda söylemler aracılığıyla İslam kamusal alanda görünen bütün temsilleri ile güvenlikleştirilmekte, İslam toplumları İslamı temsil ettiğine inanılan bir takım radikal ve fanatik ideolojiler baz alınarak tek tipleştirilmekte ve en önemlisi İslam bir dini inançtan ziyade Avrupa toplumunun değerlerine tehdit olarak değerlendirilen bir olgu olarak kurgulanmaktadır. Günümüzde Avrupa toplumundaki Müslüman azınlığın durumunda her ne kadar ekonomik alanda olmasa da siyasi ve sosyal alanda 19'uncu Yüzyıldaki Yahudi azınlığın durumuna benzediği de söylenebilir. Zira 1980'li yılların sonuna kadar Avrupa toplumu içinde görünmez bir şekilde varlığı sürdüren ve misafir işçi statüsünde değerlendirilen Müslüman azınlık anılan dönemden sonra içinde bulunduğu toplumla kısmen de olsa bütünleşmiş, misafir işçi olarak geldiği ülkelerde vatandaşlık hakkı kazanarak eşit bireyler olarak topluma dahil olmaya başlamıştır. Bahse konu eşit vatandaş statüsü söz konusu Müslüman azınlığın bireysel ve toplumsal hakları kapsamında kendi kimliğini kamusal alanda sergileme ve temsil etme hakkını da beraberinde getirmiştir. Çalışmanın önceki bölümlerinde değinildiği üzere günümüzde Avrupa toplumunda İslamofobik söylemlerin yayılması ile bahse konu Müslüman azınlığın kamusal alanda kendi kimliğini eşit vatandaşlar olarak temsil etmesi arasında bir eş zamanlılık göze çarpmaktadır. Bu eş zamanlılığın bir benzerinin de 19'uncu Yüzyılda Yahudilerin eşit vatandaş olarak kendilerini kamusal alanda göstermeleri ile Antisemitizme dayanan söylemlerin Avrupa toplumunda yayılmaya ve benimsenmeye başlaması arasında olduğu görülmektedir. Zira her iki durumda da

Avrupa toplumunda aşığı kabul edilen ötekinin eşit bireyler olarak kamusal alanda varolmasına yönelik duyulan bir korku ve nefretin izleri görölmektedir. Dolayısıyla Antisemitizm ile benzer bir yol izleyen Avrupa toplumundaki İslamofobi'nin ilerleyen dönemlerde tıpkı Antisemitizm gibi ırklaştırma ve ötekileştirme boyutundan gayri insanileştirme boyutuna geçerek Avrupa'daki Müslüman azınlığın yok edilmesine veya sürölmesine yol açmayacağıının bir garantisi yoktur. Kaldı ki günümüzde Avrupa'daki İslamofobik söylemlerin içeriğı dikkatte alındığında bu sürecin ön belirtilerini yansıttıkları görölmektedir. Günümüzde Avrupa toplumunun değerler sistemi ve yönetim mekanizması göz önüne alındığında bu varsayım belki imkansız gibi görülebilir. Fakat çalışmanın Foucault ile ilgili bölümünde üzerinde durulduğu üzere herhangi bir toplumda rasyonelliğın, normalliğın ve ötekine karşı gösterilen tutumların meşruiyetinin sınırlarını çizen kıstasları belirleyen unsur iktidar elitinin çıkarları doğrultusunda inşa edilen kolektif kimlik ve anlayıştır. Zira bu kolektif kimlik ve anlayış geçmişte Almanya gibi gelişmiş bir toplumda nasıl milyonlarca insanın sadece öteki olmalarından dolayı katledildiğı bir soykırımı ve sürgünü kitlelerin gözünde meşrulaştırmış ve normalleştirmişse, gelecekte de aynı başarıyı sağlayabileceğı ihtimali göz ardı edilmemelidir. Bu tehlikenin aynı zamanda bir söylemsel boyutu da mevcuttur. Çalışmada daha önce değinildiğı üzere Derrida, belli bir toplumda yine belli bir zamanda bir gerçeklik olarak kabul edilen bir söylemin hiçbir zaman tamamen çıktığı toplumun kolektif anlayışından ve bilinçaltından çıkmayacağını, aksine uygun şartlar oluştuğunda tekrar ortaya çıkmak üzere yarı ölü halde söz konusu toplumun kolektif bilinçaltında varlığını devam ettireceğini öne sürer. Bu kapsamda geçmişte yaşanan tecrübeler dikkatte alındığında Avrupa toplumunun kolektif bilinçaltında ötekine karşı bir ırklaştırmayı ve gayri insanileştirmeyi içeren söylemin varlığından söz edilebilir. Bu söyleminde günümüz Avrupa toplumunda İslamofobi aracılığıyla yeniden diritilmesinin söz konusu olduğu değerlendirilmektedir. Zira Avrupa toplumunda günümüzde neoliberalizm ve küreselleşmenin yarattığı sıkıntıların 20'inci Yüzyılın ilk yarısında yaşanan ve Antisemitizmi gayri insanileştirme boyutuna taşıyan ekonomik, siyasi ve sosyal sıkıntıların gibi bir kolektif güvensizlik algısı yarattığı görölmektedir. Bu kolektif güvensizlik algısının da ötekinin ırklaştırılmasına ve gayri insanileştirilmesi yönelik söylemlerin ortaya çıkması veya diritilmesi için uygun şartlara yol açtığı düşünülmektedir. Dolayısıyla günümüzde Avrupa toplumunda mevcut İslamofobi'nin bir ırkçılık veya entegrasyon sorunundan ziyade gelecekte çok ciddi toplumsal travmalara neden olabilecek bir toplumsal patolji olarak değerlendirilmesi

gerekmektedir. Bu toplumsal patoloji sadece Avrupa'daki Müslüman azınlığın varlığını değil aynı Avrupa medeniyetinin değerler sistemini de tehdit etmektedir. Bu nedenle çalışmada daha önce belirtildiği gibi öncelikli olarak Avrupa toplumundaki İslam algısına yönelik söylem üretim mekanizmasını kontrol eden iktidar elitinin bakış açısının değişmesi şarttır. Bu bakış açısının değişimi ise beraberinde söylem ve bilgi üretimi sırasında baz alınması gerekli bazı hususların dikkatte alınmasını gerektirmektedir.

Bu hususlardan ilki İslam'ın dinsel bir olgu olduğudur. İslam her ne kadar yayıldığı toplumların ekonomik, siyasi ve sosyal sistemlerini etkilese de sonuç olarak Yahudilik ve Hristiyanlık gibi bir dindir. Bu nedenle yayıldığı toplumların kimlik ve anlayışının biçimlenmesinde önemli bir rol oynasa da bahse konu kollektif kimlik ve anlayışın dayandığı tek unsur değildir. Dolayısıyla Avrupa toplumu ile İslam toplumları arasında yaşanan ekonomik, siyasi, etnik, tarihsel ve sosyal sorunların nedenini İslam'ın dini esasları olarak gösteren bir söylem üretim mekanizması İslam'ın bir din olduğu gerçeğinin göz ardı edilmesine ve sorunların gerçek nedenlerine çözüm bulunamamasına yol açacaktır. İkinci husus da gerek İslam toplumlarının gerekse İslam düşüncesinin homojen bir yapıya sahip olmadıklarıdır. Başka bir deyişle İslam ne bir ırktır ne de komünizm veya faşizm gibi mutlak bir determinizme dayanan bir ideolojidir. Bu nedenle Avrupa'daki İslamofobik söylemin yaptığı gibi İslam toplumlarının tamamını belli bir toplumsal özellikler içerisinde homojenleştirmek nesnellikten uzak bir indirgemecilik olacaktır. Zira kültürel ve sosyal gerçekler dikkatte alındığında Uzak Doğu'dan Batı Afrika sahillerine kadar yayılan İslam toplumlarının çok farklı yapılara sahip olduğu görülmektedir. Hatta bu farklılık "İslam Toplumlari" terimi yerine "Toplumların İslam'ı" teriminin kullanılmasının daha uygun bir kavramlaştırma olacağı savını destekler niteliktedir. Aynı şekilde İslam düşüncesi içerisinde bazı radikal görüşlerin seçici bir tarzda ele alınmasından ve bahse konu görüşlerin İslam'ın özü olarak söylemleştirilmesinden kaçınılması gerekmektedir. Çünkü İslam düşüncesi de tıpkı İslam toplumları gibi çok geniş bir kültürel ve sosyal alanda yayılmış, zenginleşmiş ve kesinlikle tek bir ideoloji içerisinde değerlendirilemeyecek kadar farklılara sahip hale gelmiştir. Kaldı ki İslam düşüncesinin belli konuları hakkında İslam dünyasında da asırlardır süren anlaşmazlıklar ve tartışmalar sürmektedir. Zira günümüzde İslam düşüncesi radikal cihadçı ideolojiden maddi yaşamı redederek pasif inzivayı tercih eden sufi anlayışına kadar genişleyen bir çeşitliliğe sahiptir. Dolayısıyla bu çeşitlilik içerisinde bir sapma olarak değerlendirilebilecek radikal cihadçı ideolojiyi söylemleştirmek ve

bahse konu ideolojiyi indirgemeci bir tarzda İslam düşüncesinin tamamı ile eş tutmak irrasyonel bir tutuma yol açacaktır. Diğer önemli bir husus da İslam'ın Avrupa medeniyetinin oluşum sürecinde yıkıcı değil aksine yapıcı bir role sahip olduğunun kabul edilmesidir. Çünkü İslam, Avrupa'ya yabancı ve ondan izole bir biçimde varlığını sürdüren bir uygarlık değildir. Tam tersine İslam Avrupa'ya diğer medeniyetlerin yaptıklarından çok daha fazla katkı sağlayan bir medeniyettir. Avrupa kimliğinin ve anlayışının oluşmasında hayati bir rol alan, ona Antik Çağ düşünce ve bilimini güncelleyerek aktaran ve en önemlisi ortaya çıktığı andan itibaren onunla asırlarca yan yana hatta birarada yaşayan bir uygarlıktır. Bu minvalde Avrupa toplumunun siyasi, ekonomik, sosyal ve kültürel alanlarda gelişmesini baz alan bir tarih anlayışında İslam'ın rolünü görmezlikten gelmek tarihin çarpıtılması anlamına gelecektir. İslam'ın Avrupa medeniyetinin gelişim sürecinde bir parçası olduğunun kabul eden bir bilgi ve söylem üretim mekanizması ise hem bu çarpıtmayı düzeltecek hem de Avrupa toplumunda İslam'a yönelik bakış açısının olumlu bir yöne kaymasına yol açacaktır.

Özetle Avrupa toplumunda bilgi ve söylem üretim mekanizmasını işleyişi esnasında yukarıda söz edilen hususların dikkatte alınmasının Avrupa toplumundaki olumsuz İslam imajının ve İslamofobi'nin büyük oranda ortadan kaldırılmasını sağlayacağı değerlendirilmektedir. Bu işleyiş değişikliği ise hem Avrupa toplumunda kronik bir patoloji haline gelen ve ileride çok ciddi sonuçları olabilecek ırkçılığın önlenmesine hem de İslam'ın Avrupa toplumu tarafından uzak durulması ve kontrol altında tutulması gereken irrasyonel bir ötekiden ziyade iş birliği yapılabilinen, diyalog kurulabilinen ve birlikte yaşanılabilinen rasyonel bir öteki olarak algılanmasına yol açacağı düşünülmektedir. Bu değişimin aynı zamanda gerek Avrupa'da yaşayan Müslüman azınlığın bulundukları toplumlara entegrasyonu gerekse küresel alanda barışın konsolidasyonu açısından gerekli diyalog ortamı ve karşılıklı anlayışı sağlayacağı değerlendirilmektedir. Bahse konu diyalog ortamı ve karşılıklı anlayış ise Avrupa ile İslam arasında günümüzde sıfır toplamı bir hale dönmeye başlayan ilişkilerin iş birliğine dönüşebilmesi açısından önemli bir basamak noktası olacaktır. Zira bu değişimin aynı zamanda iki medeniyet arasında farklılıkların çatışmadan ziyade insanlığın iyiliği için karşılıklı bir etkileşime yol açacağı değerlendirilmektedir.

SONUÇ

Bu çalışmada Avrupa toplumundaki İslam tahayyülünün ve toplumsal bir sorun olan İslamofobi'nin 8'inci Yüzyıldan günümüze kadar olan değişimi yapı bozumu yöntemi aracılığıyla analiz edilmeye çalışılmıştır. Bu minvalde birinci bölümde çalışmanın araştırma yöntemi olan yapı bozumunu tekniğinin tarihsel gelişim süreci, teorik özellikleri ve önemi üzerinde durulmuştur. Yapı bozumu yönteminin Avrupa'da Rönesans, Reform ve Aydınlanma'nın bir ürünü olan pozitivist epistemoloji ve Avrupa merkezli tarih anlayışına karşı bir tepki olarak ortaya çıkan Eleştirel Teori ve Postmodernizm'in bir sonucu olduğu belirtilmiştir. Akabinde bahse konu yapı bozumu yönteminin teorik temellerini atan Derrida ve Foucault'un fikirleri ele alınmış, bahse konu fikirlerin altında yatan tarihsel oluşum süreci analiz edilmiştir. Bu kapsamda çalışmanın teorik çerçevesini oluşturan yapı bozumu yönteminin iki önemli dayanağı özellikle vurgulanmıştır. Bu dayanaklar Derrida'nın söylemin sonsuzluğuna yönelik savı ve Foucault'un öne sürdüğü bilgi/söylem üretimi ile iktidarın hegemonyasını uygulaması arasındaki korelasyondur. Derrida'ya göre belli bir toplumun kolektif anlayışında ve dilinde tarihin belli bir döneminde ortaya çıkan bir söylem hiçbir zaman bahse konu toplumun kolektif bilincinden tamamen yok olmaz. Aksine söz konusu söylem belli şartlar dahilinde yine ortaya çıkmak için yarı ölü halde varlığını sürdürür. Derrida aynı zamanda belli bir söylemin kolektif bilinç ve anlayıştaki anlamının, içinden çıktığı toplumun kolektif dil ve anlam yapılarında yaşanan etkileşim ve değişim neticesinde kendisine sürekli yeni anlamlar eklemlendirilerek sonsuz bir anlamlar dizisine sahip olabileceğini öne sürer. Bu bağlamda Derrida'ya göre bir defa toplumun kolektif bilinç ve anlayışına yerleşen bir söylem, değişen şartlar nezdinde biçimsel olarak sürekli değişerek, dönüşerek ve farklılaşarak da olsa varlığını söz konusu toplumda sonsuza kadar sürdürür. Foucault ise Derrida'dan daha farklı bir konuya, söylem üretimi ile iktidar arasındaki ilişkiye değinir. Foucault öncelikli olarak Derrida'nın söylem üretiminin kaynağı olarak gördüğü toplumsal dil ve anlayıştaki etkileşim ve değişimi mercek altında alır. Derrida'dan farklı olarak Foucault, söylem üretimindeki ana aktörün toplumsal dil ve anlayıştaki doğal bir değişim süreci değil, toplumu yöneten iktidar olduğunu öne sürer. Foucault'a göre belli bir toplumda belli çıkar gruplarından oluşan iktidar kendi öznel çıkarları doğrultusunda bilgi ve söylem üretimine girer. Bu bilgi ve söylem üretimi sonucu ortaya çıkan bilgi ve söylem de yönetilen veya yönetilmek istenen topluma çıkar grupları tarafından mevcut imkan ve kabiliyetler nezdinde bilinçli veya

bilinçsiz olarak dayatılır. İktidarını sağlamlaştırmayı isteyen veya iktidarı ele geçirmeye çalışan bu çıkar gruplarının arzu ve istekleri doğrultusunda üretilen bu söylemler ise zaman içerisinde toplumda normallığın, rasyonelliğin ve gerçekliğin kıstasları haline gelir hatta evrenselleştirilir. Başka bir deyişle iktidarın çıkarları toplumun kolektif kimlik ve anlayışını biçimlendirir. İktidarın çıkarlarına göre biçimlendirilen bu kolektif kimlik ve anlayış da toplumda hem iktidarın çıkarlarına gerekli meşruiyeti sağlar hem de bahse konu çıkarlara uymayan grupların yani ötekilerin toplumsal olarak anormallik ve irrasyonellik damgası vurularak dışlanmalarını hatta cezalandırılmalarını toplumsal olarak normalleştirir. Başka bir deyişle bilgi ve söylem üretimi aracılığıyla tahakküm kurulması sağlanır. Foucault bu tahakkümün kırılmasını için toplum tarafından benimsenmiş ve iktidarın çıkarları doğrultusunda üretilen öznel ve göreceli bütün söylem ve bilginin, izafiliğinin ve öznelliğinin ortaya çıkarılması amacıyla yapı bozumuna uğratılması gerektiğini öne sürer.

Bu çalışmada Foucault ve Derrida'nın yukarıda kısaca arz edilen fikirleri aracılığıyla Avrupa'da İslam'ın ötekileştirilmesinin ve İslamofobi'nin analiz edilmesi amaçlanmıştır. Bu bağlamda Avrupa'daki İslamofobi'nin tarihsel gelişim ve değişim süreci mercek altına alınarak yapı sökülmesine uğratılmaya çalışılmıştır. Yapı sökülme yapılırken Avrupa'daki iktidar elitlerinin öznel çıkarları bağımsız değişken, bu öznel çıkarlar doğrultusunda biçimlendirilen Avrupa toplumunun kolektif kimlik ve anlayışı aracı değişken, Avrupa'da İslam'ın ötekileştirilmesinin ve İslamofobi'nin içeriği de bağımlı değişken olarak kabul edilmiştir. Tarihsel süreç ise 8-16'ıncı Yüzyıla arası, 16'ıncı Yüzyıl ile 1970'li yıllar arası ve 1970'li yıllardan günümüze olmak üzere üç ayrı zaman dilimine ayrılmıştır. Bu tarihsel süreç ayrımı yapılırken de Avrupa'daki iktidar elitlerinin kendilerinin dolayısıyla da çıkarlarının değiştiği kritik bağlantı noktaları dikkate alınmıştır. Bu kritik bağlantı noktaları da kabaca 8'inci Yüzyıldaki İslam Fetihleri, Haçlı Seferleri, Rönesans, Reform, Aydınlanma, Sanayi Devrimi, küresel ekonomideki neoliberal değişim ve globalleşme olarak kabul edilmiştir. Tarihsel sürecin analizi sonucunda zaman dilimlerine göre aşağıda arz edilen sonuçlara ulaşılmıştır.

8-16'ıncı Yüzyıllar arasında İslam ile Avrupa'nın çok yakın temasa geçtiği ve İslam'ın Avrupa'da askeri, ekonomik, politik ve kültürel yönden denk (kısmen üstün) bir rakip medeniyet olarak algılandığı görülmektedir. Avrupa'da dönemin dini ve siyasi iktidar yapıları tarafından İslam sapkın bir inanç olarak kabul edilse de uygarlık seviyesi olarak geri kalmış bir kültür olarak tanımlanmadığı, aksine İslam

uygarlığının başta tıp olmak üzere ulaştığı bilimsel olgunluğun pek çok Avrupalı düşünür tarafından takdir edildiği sonucuna varılmıştır. Ayrıca dönemin en büyük medeniyetler çatışması olarak görülebilecek Haçlı Seferlerinde ve İberya Reconquista'sında bile Avrupalıların kendilerine denk hatta kısmen ileri bir medeniyetle mücadele ettiklerinin farkında oldukları incelenen kaynaklarda fark edilmektedir. İncelenen kaynaklara göre, anılan dönemde Avrupa'da hakim iktidar yapısı İslam ile mücadele ederken İslam'ı değiştirmek veya ehlileştirmek gibi hedeflerden ziyade onu geri püskürtmeye ve mümkünse kendi yaşam sahasından çıkarmaya çalışmıştır. Bu kapsamda söz konusunu mücadele yöntemi ancak İslam'ın denk ve güçlü bir rakip olarak algılanmasına bağlı olarak benimsenmiştir. Ayrıca Avrupa'da İbn-i Rüşd, Farabi ve İbn-i Sina gibi dönemin Müslüman bilim adamlarına karşı çok yoğun bir entelektüel ilginin mevcut olduğu görülmektedir. Aquinolu Thomasso, Roger Bacon gibi dönemin Avrupalı düşünürleri İslam uygarlığının yetiştirdiği düşünürlerin eserlerini incelemiş, bu eserler vasıtasıyla Avrupa Platon ve Aristo gibi Antik Çağ filozoflarını yeniden tanımıştır. Bu dönemde Toledo (Tuleyhula), Kurtuba ve Sicilya'da Avrupalılar tarafından ele geçirilmelerinden sonra da devam eden Arapça – Latince çeviri hareketleri ve çeviri okullarının varlığı ve bu okullarda İbn-i Sina, İbn-i Rüşd, El-Razi, İbn-i Bacce, İbn-i Tufeyn, İbn-i Haldun, Harezmi, Nasurittin El-Tusi, İbn-i Şatır, Farabi, İbn-i Heyzem gibi İslam bilim ve düşünöce adamlarının eserlerinin çevirilerine devam edilmesi, Avrupa'nın İslam uygarlığına karşı duyduğu hayranlığa dayalı merak ve ilginin önemli bir örneğidir. Kaldı ki bu dönemde kurulan Avrupa'nın ilk tıp faköltesi sayılabilecek Montrepiller Tıp Okulundaki eğitim müfredatı El-Razi ve İbn-i Sina'nın eserlerinden oluşmakta, tıp bilimsel terimleri Arapça olarak telafuz edilmekteydi. (Günümüzde Latince olan tıp dili o dönemde Arapça idi.) İslam dünyasında din ile bilim arasındaki uzlaşmaya dayalı bilimsel ilerleme modeli yine Avrupalı düşünürler tarafından kopya edilmiş ve Kilise ile çatışmadan kısmen de olsa bilimsel ilerlemeye bir özgür alan tanınmasının önü açılmıştır. Bu dönemde bilim, din ve felsefe arasında İslam düşünürlerin tarafından yaratılmaya çalışılan uzlaşmaya dayalı epitemolojinin en önemli örneklerinin birisi İbni Tufeyn tarafından yazılan ve felsefe ve din arasındaki uzlaşıya dayalı gelişmeyi öyküleştiren analiz eden "Hayy bin Yakzak" adlı eserdir. Bahse konu eser pek çok Avrupalı Ortaçağ düşünürünü derinden etkilemiştir.

Kısacası Ortaçağ Avrupa toplumunda İslam inançsız ve sapkın bir din olarak kabul edilse de İslam uygarlığı Avrupa'ya denk (kısmen ondan üstün), korku ve

nefretle karışık bir saygının hakim olduğu, bilim ve düşünsel alanda örnek alınan ve ilgi duyulan bir öteki olarak algılanmıştır. Dolayısıyla Avrupa toplumlarının gözünde İslam ehlileştirilmesi gerekli aşağı bir uygarlıktan ziyade mücadele edinilmesi gerekli ve her yönden rekabet halinde olunulan bir uygarlık olarak değerlendirilmiştir. Ayrıca bu dönemde İslam gerek İspanya yarımadası gerekse Akdeniz'den Avrupa'yı sıkıştırarak Batı Avrupa'da toplumların Hristiyanlık bayrağı altında saflarını sıklaştırmasına ve bir Hristiyan üst kimliği (Christendom) oluşumuna hayati katkıda bulunmuştur. İslam'ın Avrupa'yı bu denli sıkıştırması, dönemin Frank Kralı Şarlman tarafından fırsata çevirilmiş ve İslam korkusu ve İslam'a karşı mücadele, Şarlman tarafından kendi kontrolünde birleşik bir Avrupa'nın Hristiyanlık çatısı altında inşa edilmesi amacıyla kullanılmıştır. İslam'ın Avrupa kimliğinin oluşumundaki "ötekilik" rolü dönemin popüler halk edebiyatında önemli yer tutan "Roland'ın Şarkısı" ve "El Cid" gibi efsane ve mitlerinde itina ile işlenmiş ve Avrupa toplumunun bilincine yerleştirilmiştir. Bu dönemde Avrupa'da gerek yukarıda değinildiği gibi İslam'ın alansal olarak (Endülüs ve Akdeniz'de) sıkıştırması, gerekse Batı Roma İmparatorluğu'nun yıkılması ve geç antik çağın sona ermesi neticesinde yaşanan ahlaki, kültürel, politik ve ekonomik çöküş nedeniyle bir içine kapanma ve kolektif özgüven eksikliği yaşamıştır. Her ne kadar Karolenj Dönemi gibi istisnai durumlar olsa da Avrupa'nın melankolik bir şekilde içine kapanıklığı 16'ncı yüzyıla kadar devam etmiştir. Ayrıca anılan dönemde Avrupa uygarlığı sabit ve durağan bir yapı ile özdeşleştirilmektedir. Bu durağanlığın nedeni olarak da İncil'de nihai gerçekliğin ve insanoğlunun bilmesi gerekenlerin tamamının Tanrı tarafından bildirildiği ve kurtuluşun ancak kilise yoluyla sağlanabileceğinin kabulünün önemi fazladır. Bahse konu durağanlığın ve değişmezliğin daha sonraki yüzyıllarda İslam'a mal edilmesi de Avrupa'da hakim iktidar söyleminin ayrı bir ironisi olduğu ayrı bir konu olarak karşımıza çıkmaktadır. Diğer önemli bir noktada anılan dönem içerisinde Avrupa'da Kilise ve aristokrasiden oluşan iktidar elitlerinin çıkarları doğrultusunda dini determinizime dayalı bir kolektif anlayış ve kimlik inşa etmeleridir. Avrupa'da 8-16'ncı yüzyıllar arasında dini determinizime dayalı olumsuz fakat saygı ile karışık hayranlık duyulan bir İslam tasavvurunun varlığından bahsedilebilir. Başka bir deyişle anılan dönemde İslam, Avrupa'nın kolektif kimlik ve anlayışında bir din ve bir medeniyet olarak iki farklı şekilde algılanmıştır. Bir din olarak algılanan İslam sapkın bir mezhep ve öğretisi olarak kesin bir şekilde red edilirken, bir medeniyet olarak algılanan İslam kabul edilmiş, merak edilmiş ve örnek alınmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda "ben" kavramının inşası için bir "öteki" görevi gören İslam, bu dönemde

dini kaidelere dayanan bir öteki rolü üstlenmiştir. Bu dini öteki ise anılan dönemdeki İslamofobi'nin dini bir içeriğe dayanmasına neden olmuştur. Bu kapsamda dönemin Avrupa iktidar elitleri tarafından İslam'ın asimile edilemezliği, Avrupa'yı istila ederek zorla Müslümanlaştıracığı, Deccal'in ordusu ve Hz.İsa düşmanı olduğunu vurgulayan dini içerikli söylemlere başvurulmuştur. Bu bakış açısı 16'ıncı Yüzyıla kadar büyük oranda varlığını korumuştur.

16'ıncı Yüzyıl Avrupa için bir dönüm noktası olarak ortaya çıkmaktadır. Bu Yüzyıl içerisinde yaşanan Reform Hareketi, Rönesans ve merkantalist ekonomik sisteme geçiş Avrupa'nın Ortaçağ'daki kolektif kimlik ve anlamlandırma sistemin değişimine yol açmıştır. Reform Hareketi sonucunda Avrupa'nın Ortaçağ Hristiyan kimliğine yani "corpus Christianum" a dayanan kolektif kimlik anlayışı değişmeye başlamıştır. Bu değişim süreci 1618-1648 yılları arasında vuku bulan Otuz Yıl Savaşları sonucunda doruk noktasına ulaşmıştır. Bu değişim sürecinin sonucunda dini temelli veya dini determinizme dayalı bir ortak kimlik anlayışından, ulusal kimliğe dayalı bir kimlik anlayışına geçişin başladığı görülmektedir. Aynı dönem de yaşanan Rönesans hareketi ise Avrupa'nın yönünü Antik Çağ'a dönmesine ve Ortaçağ'da filizlenen hümanizmin doruk noktasına çıkmasına yol açmıştır. Rönesans'ın bir devamı olarak görülebilecek Aydınlanma Çağı ise Avrupa toplumunda akılcılığın, özgür düşüncenin, bireysel hak ve özgürlüklerin, demokratik ve katılımcı yönetim sistemlerinin, pozitif bilimin ve soyut bir dünya görüşünden somut bir dünya görüşüne geçişin sağlanmasına yol açmıştır. Merkantalist ekonominin yaygınlaşması önce ulusal ekonomilerin güçlenmesine daha sonra da emperyalist politikaların yayılmasına, akabinde de kapitalist bir dünya ekonomisinin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Kısacası 16'ıncı Yüzyıldan itibaren dini determinizme dayalı bir Avrupa kolektif kimlik ve anlayışının ve kapalı yerelleşmiş bir Avrupa ekonomik sisteminin, ulusal aidiyete dayalı bir kolektif kimlik ve anlayışına ve kapitalist bir Avrupa ekonomisine evrilmeye başladığı görülmektedir. Bu değişim Avrupa'nın İslam hakkındaki kolektif anlayışını da değiştirmiştir. Bu değişimin ürünü olarak da oryantalizm (şarkiyatçılık) karşımıza çıkmaktadır. Bu değişimin çalışma sonucunda ortaya çıkarılan ana hatları aşağıda belirtilmiştir. Bu dönemde Ortaçağ'da genellikle "Arap" kimliği üzerine yoğunlaşan "öteki" algısının tehdit değişimi nedeniyle "Türk" kimliğine yöneldiği görülmektedir. Başka bir deyişle, Ortaçağ'da Araplarla özdeşleştirilen İslam kimliği, bu dönemde Türklerle özdeşleştirilmeye başlanmıştır. Bu bağlamda de önceleri Araplar için kullanılan "serazen", "inançsız", "kafir", "Deccal'ın milleti" gibi kavramlar içeriksel bir değişime uğramadan Türkler için kullanılmaya

başlanmıştır. Bu dönemde Ortaçağ'da daha çok dini kavramlarla ötekileştirilen İslam'ın bilimsel, pozitivist ve akılcı kavramlarla ötekileştirilmeye başlandığı görülmektedir. Bu yöntem değişikliği 19'uncu Yüzyılda oryantalizminin bir bilim kisvesi altına değerlendirilmesi ile Avrupa'nın İslam'ı tanımlamasında başat rol oynamıştır. 18'inci Yüzyılda Avrupa'da Şarkiyat ve İslamiyat çalışmalarının artması ile Avrupa'nın emperyalist genişlemesini genelde Doğu özelde İslam topraklarına yayması arasında pozitif bir eşzamanlı korelasyonun olduğu görülmektedir. Foulcaultcu bir tarzda Avrupa'nın İslamiyat çalışmaları vasıtasıyla elde ettiği bilgiyi, isitila ettiği İslam topraklarındaki Müslüman halkı, Avrupa'nın çıkar ve arzuları nispetinde daha iyi ve verimli kontrol etmek amacıyla kullandığı görülmektedir. Bu dönemde İngiliz ve Fransız Şarkiyatçılığının, bahse konu devletlerin emperyalist çalışmalarına meşruiyet sağladığı da görülmektedir. Şarkiyatçıların diğer bir başvurdukları yöntem de Avrupa'nın kendi iç sorunlarını dışsallaştırarak İslam ve Doğu üzerinden tartışmalarıdır. Bu bağlamda İslam, Avrupa'nın olumsuz yönlerinin gösterildiği bir ayna haline getirilmiştir. Şarkiyatçıların Avrupa'nın amaç ve arzularına göre bir Doğu inşa ederken, tamamen Avrupa'ya özgü kavram ve tanımlamalar kullandıkları, Doğu halklarının duygu ve düşüncelerine hiç önem vermedikleri görülmektedir. Başka bir deyişle, Doğu dilsizleştirilmiş ve kendi kendini bile ifade etmekten aciz bir nesne haline getirilmiştir. Şarkiyatçıların kullandıkları epistemeoloji dikkate alındığında Avrupa'ya ait kavram ve kurumlar aracılığıyla Avrupa'yı sürekli olumlulayan ama İslam'ı onun bir zıttı olarak sürekli olumsuzlayan ters türev adı verilecek bir yöntem kullandıkları göze çarpmaktadır. Bu bağlamda genelde Doğu, özelde İslam, rasyonel, dinamik, demokratik ve iradeli bir Avrupa'nın zıttı olan irrasyonel, durağan, despotizm ve tembellikle özdeşleştirilmiştir. Başka bir deyişle Şarkiyatçılar İslam'ın nesnel bir incelemesinden ziyade kendi kurguladıkları hayali bir İslam kavramını destekleyen bir veri analizine yönelmişlerdir. Dolayısıyla oryantalizm tarih gibi pozitif bir bilim dalı değildir. Çünkü tarih bilimi bir toplumu yargılamayı değil sadece onu anlamayı amaçlar. Fakat oryantalizm yargılama, reddetme, inşa etme ve suçlama hakkını kendinde bulur. Bu bağlamda Şarkiyatçılığın bir nesnel bilgi üretim türü değil, Avrupa iktidar elitlerinin kendi çıkarları ve anlayışı doğrultusunda İslam'a ait olguları kavrama, yargılama ve algılama biçimi olduğu sonucuna varılmıştır.

Ayrıca Ortaçağ'da sadece dini olarak bir öteki olan İslam'ın, Avrupa rasyonelitesinin ve pozitivistimin artması ile aynı zamanda belli statik özelliklere sahip kültürel ve ırksal bir öteki haline geldiği görülmektedir. Fakat bu öteki artık güçlü bir

rakip değil, Avrupa tarafından medenileştirilmesi gereken durağan, geri kalmış, irrasyonel ve tepkisiz bir ötekidir. Bu kurgulanmış İslam'ında Avrupa iktidar elitlerinin kendi öznel çıkarları için uyguladıkları emperyalist politikaların “medenileştirme misyonu” adı altında meşrulaştırılması için kullanıldığı görülmektedir. Bu dönemde Avrupa toplumundaki İslamofobi'nin de pozitivist bakış açısının bir ürünü olarak değerlendirilebilecek medeni-ilkel, rasyonel-irrasyonel ve dinamik-durağan karşıtlığına ve pozitivist determinizme dayanan bir yapıya sahip olduğu söylenebilir.

1970'li yıllardan günümüze kadar geçen süreç içerisinde de Avrupa kolektif kimlik ve anlayışında yaşanan bazı değişimlerin Avrupa'daki İslam algısı üzerinde de esaslı bir değişime neden olduğu görülmektedir. Bu değişimlerin ise ekonomik, siyasi ve sosyal nedenlerinin olduğu görülmüştür. Anılan dönemde dünya ekonomisi geçmişin korumacı ve fordist merkezileşmiş üretim yöntemine dayanan bir tarzdan sermaye ve malların serbest dolaşımına ve taşeronlaşmış post fordist üretim yöntemine dayanan bir tarza dönüşmeye başlamıştır. Bu dönüşüm Avrupa ülkelerinde geçmişte vasıfsız işgücüne yoğun istihdam sağlayan sektörlerin işgücünün ucuz olduğu gelişmekte olan ve gelişmemiş ülkelere kaymasına neden olarak bahse konu Avrupa ülkelerinde ciddi oranlarda bir işsizlik sorununun ortaya çıkmasına yol açmıştır. Bu bağlamda geçmişte Avrupa iktidar elitleri tarafından ekonomik bir avantaj olarak değerlendirilen ve bizzat Avrupa devletlerince davet edilerek getirilen çoğunluğunu Müslümanların oluşturduğu göçmen işçiler bir dezavantaj olarak görülmeye başlanmıştır. Bu küresel ekonomik sistemdeki değişim sadece işsizlik alanında değil aynı zamanda devletlerin vergilendirme sistemlerinde ve bahse konu vergilendirme sistemleri tarafından finanse edilen refah devleti uygulamalarında da Avrupa toplumunun lehine olacak değişimlere neden olmuştur. Zira Avrupa devletleri küreselleşmenin etkisiyle sermaye gelirleri üzerinden aldıkları vergileri azaltmak zorunda kalmıştır. Bunun sonucunda da sosyal politikalar alanında bazı kısıtlamalara gidilmiştir. Bu sürecin sonunda Avrupa toplumu sadece işsizlik sorunu değil aynı zamanda giderek kısıtlanan refah devleti uygulamaları ile de yüzleşmek zorunda kalmıştır. Küresel ekonomik değişim karşısında başarılı politikalar üretemeyen Avrupa iktidar elitleri ise gerek kendi toplumlarından bu yönde gelecek eleştirilerinin üzerini örtmek gerekse artık bir yük olarak gördükleri göçmen işgücünü sınırlandırmak amacıyla işsizliğin ve zayıflayan refah devleti uygulamalarının nedeni olarak çoğunluğunu Müslümanların oluşturduğu göçmen işçilerin varlığını öne süren bir bilgi ve söylem üretim mekanizmasına başvurmuşlardır. Yukarıda bahsedilen değişimin bir boyutu da sosyal alanda

yaşanan başarısız politikaların bir sonucu olarak karşımıza çıkmaktadır. 1970'li yıllar öncesinde Avrupa iktidar elitleri tarafından alınan göçmen işçiler daha çok “misafir işçi” mantığı ile alınmışlardır. Zira Avrupa iktidar elitlerinin beklentisi bahse konu göçmen işçilerin belli bir süre Avrupa'da çalıştıktan sonra ülkelerine dönmeleri, onların yerine başka işçilerin yine geçici olarak gelmeleri idi. Bu bağlamda Avrupa iktidar elitleri tarafından uzun bir süre ülkeye alınan ve çoğunluğunu Müslümanların oluşturduğu göçmen işçilerin geldikleri ülkelerin toplumlarına uyum sağlamalarına yönelik entegrasyon politikaları gereği kadar ciddiye alınmamıştır. Fakat gelen göçmen işçilerin büyük çoğunluğu geri dönmemişler, kalıcı olarak geldikleri ülkelere yerleşmişler hatta çoğu yanlarına ailelerini de almışlardır. Başka bir deyişle Avrupa iktidar elitleri göç kavramının sadece ekonomik boyutuna yönelik politikalar üretmişler, onun insani boyutunu görmezlikten gelmişlerdir. Onların bu hatası ilerleyen dönemlerde bulundukları toplumlara tam olarak uyum sağlayamamış, gettolara yığılmış ve kendilerini yabancılaşmış hisseden milyonlarca insanın oluşmasına yol açmıştır. Avrupa iktidar elitleri bu sefer kendi ihmal ettikleri entegrasyon politikalarının sonucu olan bu durumu yine örtmek için çoğunluğunu Müslümanların oluşturduğu göçmenlerin başarısız entegrasyonunu onların kültürel ve dini yapılarına yani İslam'a bağlayan bir bilgi ve söylem üretim mekanizmasına işlerlik kazandırmışlardır. Başka bir deyişle uyum sorunun nedeni İslam'ın buna izin vermemesi olarak tahayyül ettirilmiştir. Yukarıda değinilen değişimin siyasi nedenleri ise küresel güç dengelerinin değişimi ile bağlantılıdır. Başını ABD'nin çektiği Batı ülkeleri Soğuk Savaş'da Ortadoğu'da Batı çıkarlarına zarar verecek olası bir Sovyet tehdidini önlemek, Soğuk Savaş sonrasında da İslam ülkelerindeki ekonomik ve siyasi çıkarlarını gerçekleştirmek amacıyla İslam hakkında kurgusal bir söylem üretim çalışmasına girmişlerdir. Bu kurgusal İslam söylemi Soğuk Savaş sırasında Batı çıkarlarına uygun bir şekilde icra edilen değişken bir politikayı destekleyecek şekilde biçimlendirilmiştir. Örneğin Batı, Afganistan'da Sovyet işgaline karşı mücadele eden mücahitleri ve İslamcı grupları özgürlük savaşçıları gibi değerlendiren bir söylem inşasına yönelirken, aynı dönemde İran'daki İslami yönetimi ve Filistin'deki intifada hareketini güvenlikleştiren bir söylem üretim mekanizmasını devreye sokmuştur. Başka bir deyişle Batı'daki iktidar elitlerinin çıkarları doğrultusunda hemen hemen aynı dönemlerde vuku bulan üç olay üzerinden İslam hem olumlanan hem de olumsuzlanan bir söylem üretim sürecine tabi tutulmuştur. Batı'nın İslam hakkındaki bu zig zaglı söylem üretimi 1980'li yıllardan sonra “ılımlı” ve “köktenci” adı altında iki ayrı İslam tahayyülünün söylemsel

olarak ortaya çıkarılmasına da yol açmıştır. Batılı bilgi ve söylem üretim mekanizması İslam toplumları içerisindeki Batı çıkarlarına uygun hareket eden grupları “ılımlı” olarak nitelendirirken, Batı çıkarlarına tehdit oluşturduğuna kanaat getirdiği grupları “köktecî” olarak nitelendiren bir bakış açısını rasyonelleştirmiştir. Aslında burada oryantalist bilgi üretim mekanizmasının gücellenmiş bir tezahürü göze çarmaktadır. Tıpkı geçmişte olduğu gibi Batılı iktidar elitlerinin kontrolündeki oryantalist bilgi üretim mekanizmasının İslam’ın kendi hakkında söz söylemesine imkan verilmediği bir ortamda, Batı’nın anlam ve düşünce yapısına göre İslam’ı tasfir etmesi, kategorileştirmesi ve söylemsel olarak inşa etmesi söz konusudur. Zira bu bakış açısı İslam’ı Batı’nın çıkar, arzu ve istekleri doğrultusunda biçimlendirilen bir nesneye indirgeyen 19’uncu Yüzyıl oryantalizminin güncel bir versiyonudur. Soğuk Savaş sonrasında ise Batı, Sovyet tehdidinin sona ermesinden sonra İslam toplumları üzerindeki çıkarlarını gerçekleştirmek için geçmişe oranla oldukça yüksek bir serbestlik kazanmıştır. Bu dönemde Batı’nın İslam ülkelerine çıkarları doğrultusunda müdahale etmesine meşruiyet sağlamak için İslam ile Batı’nın kültürel karşıtlığına dayanan bir söylem üretim mekanizmasına yoğunlaştığı görülmektedir. Bu bağlamda de Batılı iktidar elitlerince Batı kamuoyunda “medeniyetler çatışması” tezinin rasyonelleştirilmesi ve normalleştirilmesi yönünde bir çaba ortaya çıkmıştır. Bu tez kapsamında İslam, Batı’nın Aydınlanma değerlerine, seküler yaşam tarzına ve demokratik kurulmaşmasına tamamen zıt bir kültür olarak söylemleştirilmiştir. Zira söz konusu medeniyetler çatışması tezinin göre İslam toplumları doğaları itibariyle Batılı değerlere uyum sağlayamazlar. Onların bu karakteri aynı zamanda Batı karşısındaki göreceli zayıflıklarıyla birleşince saldırgan bir tutum takılmalarına hatta terörizme yönelmelerine neden olmaktadır. Bu bağlamda Batı kendi değer sistemlerini korumak ve güvenliğini sağlamak için hem kendi kendilerine demokratikleşemeyecek İslam toplumlarına müdahale ederek demokrasi getirmeli hem de terörizmle mücadele etmek için onları kontrol etmelidir. Başka bir deyişle 19’uncu Yüzyılda Batı’nın emperyalist çıkarlarını meşrulaştırmak için kullanılan “medenileştirme” miyonunun yerini “demokrasi getirme” ve “terörle mücadele” misyonları almıştır. Bu değişim ise Batılı iktidar elitlerinin hem dış politikada hem de iç politikada İslam’a yönelik bir güvenlikleştirmeye gitmelerini kolaylaştırmıştır. Dış politikadaki güvenlikleştirmenin örnekleri “önleyici savaş” kapsamında Afganistan ve Irak’ın işgalinde açık bir şekilde görülmektedir. Zira her iki ülkenin de işgalinde asıl neden aslında ABD’nin Ortadoğu’daki çıkarlarının gerçekleştirilmesidir. Fakat bu işgal eylemleri özellikle 9/11 Saldırılarının da yaratmış

olduğu ortamın etkisiyle, demokratikleştirme ve terörle mücadele adı altında meşrulaştırılmıştır. İç politikalarda İslam'a yönelik güvenlikleştirmenin sonucu ise Batı ülkelerinde yaşayan Müslüman azınlıkların ötekileştirilmesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu ötekileştirme ABD'de daha çok adli ve idari boyutta icra edilirken, Avrupa'da kültürel boyuttan öne çıktığı görülmektedir. Özellikle 9/11 Saldırılarından sonra ABD'de binlerce Müslüman adli soruşturmaya tutulmuş ve radikalleşme kuramı gibi uygulamalarda görüldüğü gibi potansiyel terörist muamelesi görmüştür. Benzer uygulamalara ABD kadar geniş çaplı olmasa da Birleşik Krallık, Fransa ve Almanya gibi Avrupa ülkelerinde de başvurulmuştur. Fakat Avrupa ülkelerinde İslam'ın iç politikada güvenlikleştirilmesinin kültürel alandaki etkileri ABD'den çok daha ciddi boyutlardadır. Zira Avrupa'daki iktidar elitleri yukarıda bahsedilen geçmişte uyguladıkları yanlış ekonomik ve sosyal politikaların faturasını kendi toplumları içerisindeki Müslüman azınlıkların kültürel kimliğine kesmişlerdir. Bu bağlamda entegrasyon sorunun nedeni olarak İslam'ın kültürel ve dini özelliklerini gösteren bir söylem üretim mekanizmasını devreye sokmakla kalmamışlar, aynı zamanda anılan Müslüman azınlığın insan ve vatandaşlık haklarını ihlal edecek boyutlarda bu mekanizmayı uygulamaya da başlamışlardır. Bu kapsamda Avrupa toplumunda İslam'ın kamusal alanda temsili olarak kabul edilebilecek cami ve minare inşası, helal gıda, başörtüsü, sünnet gibi kavramlar güvenlikleştirmeye tabi tutularak toplumsal bir polemik konusu haline getirilmiştir. Bahse konu güvenlikleştirme süreci sadece İslam'ın kamusal alandaki tezahürleri ile kalmamış, Müslümanların varlığı dahi Avrupa toplumuna demografik bir tehlike olarak kabul ettirilmiştir. Bu güvenlikleştirme süreci aynı zamanda geçmişin anti semitist damgasını silmek isteyen Avrupa radikal sağ ve popülist partilerince seçmen tabanlarını genişletmek için bir avantaj olarak kullanılmıştır. Bu bağlamda Avrupa'daki Müslüman azınlığın dini kimliğinin ve uygulamalarının Avrupa'nın Aydınlanma değerlerine, seküler ve demokratik yapısına meydan okuma, hatta teröre ve radikalizme destek olma ile bağdaştırıldığı bir söylem üretim mekanizması Avrupa toplumunun kolektif anlayışında normalleştirilmiştir. Lakin böyle sorunlu bir söylem üretim mekanizması Avrupa'daki Müslüman azınlığın bir Müslüman olarak Avrupalı olmalarını yani bulundukları toplumlara entegrasyonlarını neredeyse imkansız hale getirmiştir. Bu kapsamda 1970'li yıllardan günümüze Avrupa toplumunda kültürel değerler ve toplumsal güvenlik olgularına dayanan bir İslamofobi'nin varlığından bahsedilebilir.

Bu çalışmanın üçüncü bölümünde ikinci bölümde bahsedilen tarihsel süreci yapı bozumuna uğratan bir analiz yapılmaya çalışılmıştır. Tarihsel sürecin incelenmesi sonucunda Avrupa'daki İslam karşıtlığının ve İslamofobi'nin İslam ile Avrupa'nın ilk karşılaştıkları 8'inci Yüzyıldan günümüze devam eden bir toplumsal tutum olduğu söylenebilir. Fakat bu sorunlu toplumsal tutumun yani İslamofobi'nin içeriğinin Avrupa'daki iktidar elitlerinin değişen çıkarlarına göre değiştiği, dönüştüğü veya farklılaştığı da görülmektedir. Zira Avrupa'daki iktidar elitlerinin tarihsel şartlar nezdinde değişen çıkarları, aynı zamanda Avrupa toplumunun kolektif kimlik ve anlayışını değiştirmiş, kolektif kimlik ve anlayışındaki değişim de bahse konu Avrupa toplumunun İslam tahayyülünde bir değişime yol açmıştır. İslam tahayyülündeki değişim ise Avrupa toplumu tarafından kendi iktidar elitlerince uygulanan İslam toplumlarına yönelik politikaların meşruiyet kıstaslarını belirlemiştir. Bu bağlamda Ortaçağ'da dini olarak kesinlikle rededilen ama medeniyet olarak saygı duyulan bir öteki olarak tahayyül edilen İslam, Aydınlanma sonrasında Avrupa tarafından medenileştirilmesi gereken ve geri kalmış bir ötekiye dönüşmüştür. Aynı İslam günümüzde de Avrupa değerleri ile bağdaşması imkansız, terörizme yatkın ve gerek ülke içinde gerekse uluslararası çapta kontrol altında tutulması gereken bir öteki haline gelmiştir. Her üç dönemde de ortak olan nokta Avrupa toplumlarının kolektif kimlik ve anlayışının ana dayanak noktalarının nezdinde İslam'ın tamamen Avrupa'nın zıttı olarak inşa eden bir bilgi ve söylem üretim mekanizmasının varlığıdır. Başka bir deyişle Avrupa'nın kolektif kimlik ve anlayışının mütemadiyen olumlandığı fakat İslam'ın da aynı oranda ters türev alınarak olumsuzlandığı bir bilgi ve söylem üretim mekanizmasının varlığı söz konusudur. Zira Ortaçağ'da Hristiyanlığa dayalı dini bir kolektif kimlik ve anlayışa dayalı Avrupa'da Hristiyanlığın bir din olarak olumlandığı, İslam'ın da yine bir din olarak olumsuzlandığı bir ötekileştirmenin varlığı görülmektedir. Aydınlanma sonrası Avrupa'da ise evrensel bir medeniyet olarak Avrupa medeniyetinin olumlanması, İslam'ın da geri kalmış ve medenileştirilmesi gereken bir medeniyet olarak olumsuzlanması ve ötekileştirilmesi söz konusudur. 1970'li yıllardan günümüze kadar geçen süreç içerisinde de Avrupa'nın demokrasi, sekülerizm ve kültürel değerler nezdinde olumlulandığı, İslam'ın ise Avrupa'nın kültürel ve Aydınlanmacı değerlerine uyması mümkün olmayan, terörizme yatkın bir kültür olarak olumsuzlandığı ve ötekileştirildiği bir süreçten bahsedilebilir. Burada vurgulanması gereken bir husus da her üç dönemde de olumsuz bir şekilde söylemleştirilen İslam tahayyülünün altında yatan esas nedenin Avrupalı iktidar elitlerinin ekonomik, sosyal

ve siyasi çıkarlarının meşrulaştırılması olduğudur. Başka bir deyişle amaç İslam'ın gerçekte ne olduğu veya neyi ifade ettiği değil, Avrupa'nın iktidar elitlerinin çıkarları doğrultusunda nasıl olması ve Avrupa toplumunun gözünde nasıl tahayyül ettirilmesi gerektiğidir. Burada diğer önemli bir husus da Avrupa'da İslam tahayyülünü inşa eden bilgi ve söylem üretim mekanizmasının, Derridacı bir tarzda, geçmişin İslam karşıtı söylemlerini değişen şartlar nezdinde gücelleyerek tekrar tekrar üretmesidir. Bu durum bahse konu bilgi ve söylem üretim mekanizmasının geçmişin kurgusal İslam'ı hakkındaki söylemlerin yeni bir kurgusal İslam yaratmak için kullanıldığı, hakkında bilgi ürettiği nesnenin yani İslam'ın öznel şartlarından izole, sürekli kendi kendini yineleyen bir totoloji haline gelmesine yol açmıştır. Bundan daha vahimi ise söz konusu totolojinin pozitivist bir mantıkla bilimsellik kisvesi altına değerlendirilmesidir. Bu totolojik bilgi ve söylem üretim mekanizması Avrupa toplumunda kökleri Ortaçağ'a kadar giden ve yarı ölü halde bulunan İslam karşıtı söylemlerin anakronik bir şekilde günümüzdeki olayları açıklamak için kullanılmasına da yol açmaktadır. Örneğin İslam fetihleri sonucunda İslam'ın Avrupa'yı istila edip, Avrupa toplumunu zorla Müslümanlaştıracığı korkusuna dayanan Ortaçağ söylemi, günümüzde Avrupa'nın Müslümanlar tarafından demografik olarak istila edileceği ve Avrupa kültürünün yok edilerek İslamlaştırılacağı korkusu ile Avrupa'daki Müslüman azınlık ve yasa dışı göç olguları üzerinden yeniden üretilmektedir. Burada tarihin tozlu sayfalarında kalan bir yarı ölü korkunun yeniden gücellenerek Avrupa toplumunun kolektif bilincine sokulması söz konusudur.

Kısacası Avrupa'da ne homojen ve sabit özelliklere sahip bir İslam tahayyülünden ne de tek biçim bir İslamofobi'den bahsedilebilir. Aksine tarih boyunca Avrupa'daki iktidar elitlerinin değişen çıkarları doğrultusunda kavramlaştırılan İslam tahayyülleri ve İslamofobiler söz konusudur. Değişmeyen şey ise söz konusu kavramlaştırmaların dayandığı bilgi ve söylem üretim mekanizmasının işleyiş tarzıdır. Bu tarz ise yukarıda belirtildiği gibi Avrupa'nın sürekli olumlulandığı, İslam'ın da onun ters türevi alınarak aynı oranda olumsuzlandığı bir yöntemle dayanır. Böyle bir zıtlığa dayalı yöntemle de iki medeniyet arasında yapıcı bir ilişkinin, hatta bir diyalog ortamının dahi kurulması imkansızdır. Çünkü zıtlıklara dayalı bir öteki anlayışında bahse konu medeniyetlerin birini olumlulayan bir söylem otomatik olarak diğerinin olumsuzlanması anlamına gelecektir. Bu sürecin sonucu da doğal olarak uzlaşma değil çatışma olacaktır. Zira günümüzde her iki medeniyet arasındaki ilişki dikkate alındığında bu çatışmanın varlığı açıkça görülmektedir. Peki bu çatışma

ortamı nasıl yerini bir uzlaşmaya bırakabilir veya böyle bir olasılık mümkün müdür? Bu sorunun cevabı bu çalışmanın sınırlarını aşacağı için burada değerlendirilmeyecektir. Fakat bunun mümkün olduğu değerlendirilmektedir. Fakat bunun olabilmesi için öncelikle Avrupa'daki İslam tahayyülünü inşa eden bilgi ve söylem üretim mekanizmasının sadece içeriksel olarak değil aynı zamanda yöntem ve tarz olarak da değişmesi gerekir. Bu tarz ve yöntem değişimi ise ancak Avrupa'daki iktidar elitlerinin çıkarlarını bu çatışma ortamını uzlaşma ortamına dönüştürecek şekilde yeniden gözden geçirmesi sayesinde gerçekleşebilir. Çünkü toplumun kolektif kimlik ve anlayışına kazınmış bir bilgi ve söylemi değiştirmek için öncelikle toplumdaki iktidarın bakış açısını değiştirmek gereklidir.



KAYNAKÇA

Abbas, Tahir. **British Muslims. Communities Under Pressure**, University of Chicago Press, Chicago, 2005.

Abdurrahman, Münir. **Papaların Tarih Boyunca İslam-Türk Düşmanlığı**, Yağmur Kitapevi, 1967.

Abdölmelik Enver ve Hamid Algar. **Krizdeki Oryantalizm: Eleştiriler**, Yöneliş Yayınları, İstanbul, 1998.

Abrahamian, Ervand. **A History of Modern Iran**, Cambridge University Press, Cambridge, 2008.

Acton, Harry Burrows. **Kant's Moral Philosophy**, Macmillian, New York, 1990.

Acemoğlu, Daron ve James A. Robinson. **Why Nations Fail: The Origins of Power, Prosperity and Poverty**, Profile Books, Londra, 2012.

Adam, Baki. "Katolik Kilisesi'nin Kurtuluş Öğretisi Açısından Yahudiliğe ve İslam'a Bakışı", **Ankara Üniversitesi İlahiyat Faköltei Dergisi**, Cilt: XLI, s. 216.

Adıgözel, Yusuf. **Göç Sosyolojisi**, Nobel Yayınları, Ankara, 2016.

Adorno, W. Theodor ve Max Horkheimer, **Aydınlanmanın Diyalektiği**, çev. Nihat Ülner ve Elif Öztarhan Karadoğan, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul, 2014.

Ahmad, Aijaz. "Oryantalizm ve Sonrası: Edward Said'in Eserindeki Metropolitan Konum ve Karasızlık", **Teoride Ulus, Sınıf, Edebiyat: Jameson, Salman Rüşdi, Edward Said Eleştirisi**, çev. Ahmet Fethi, Alan Yayınları, İstanbul, 1995.

Ahmed, Akbar S. **Postmodernism and Islam: Predicament and Promise**, Routledge, Londra, 1992.

Afary, Janet and Kevin B. Anderson. "Revisiting Foucault and the Iranian Revolution", **New Politics**, Cilt: 10, Sayı: 1, 2004, ss. 37-47.

Ağaoğulları, Levend. **Tanrı Devletinden Kral-Devlete**, İmge Yayınevi, Ankara, 2004.

Akgül, Sinem. “Algı mı, Söylem mi? Kopenhag Okulu ve Yeni-Klasik Gerçekçilikte Güvenlik Tehditleri”, **Uluslararası İlişkiler**, Cilt: 8, Sayı: 30, 2011, s. 61.

Al-Azmeh, Aziz. **İslamlar ve Moderniteler**, çev. Elçin Gen, İletişim Yayınları, İstanbul, 2014.

Al-Azmeh, Aziz. “Oryantalizmin Eklemlenmesi”, **Oryantalistler ve İslamiyatçılar: Oryantalist İdeolojinin Eleştirisi**, çev. Bedirhan Muhibed. Asaf Huseyin, Robert Olson ve Cemil Kureşi, İnsan Yayınları, İstanbul, 1998, s.229.

Albayrak, Ömer B. “Hegel’in Tarihselciliğinin Doğduğu Metin: Hristiyan Dininin Pozitifliği”, **Felsefi Düşün**, Sayı: 6, 2016, ss.7-31.

Alkan, Erdoğan. **Düş Gezgini Gerard de Neval: Yaşamı, Sanatı, Tüm Yapıtları, Türk Edebiyatındaki Etkileri**, Broy Yayınları, İstanbul, 1994.

Allawi, Ali A. **The Crisis of Islamic Civilization**, Yale University Press, New Haven, 2009.

Allen, Christ. **Islamofobia**, Ashgate Publishing Limited, Farnham, 2010.

Allievi, Stefano. **Mosques in Europa: Why a Solution Has Become a Problem**, Allinace Publishing, Londra, 2010.

Almond, Ian. **History of Islam in German Thought From Leibniz to Nietzsche**, Routledge, Londra, 2010.

Almond, Ian. **Yeni Oryantalistler: Nietzsche’den Orhan Pamuk’a İslam’ın Postmodern Temsilleri**, çev. Baha Çetiner ve Talha Can İşseverler, Pinhan Yayınları, İstanbul, 2013.

Alshaibi, Wisam. “The Intellectual Destroyer: Michel Foucault and The Iranian Revolution”, **Undergraduate Honors Theses Center of Colorado University**, https://scholar.colorado.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1953&context=honr_theses (29.02.2018)

Althusser, Louis. **İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları**, çev. Alp Tümertekin, İthaki Yayınları, İstanbul, 2014.

Amin, Shahid M. "Cultural Division in Europe Since 9/11: Problems and Prospects", **Journal of European Studies**, Cilt: 23, No: 2, 2011, ss. 13-15.

Apak, Adem. "İslam'ın Temel Prensipleri Tevhid", **İslam Tarihi Sitesi**, <http://www.islamtarihi.info/2017/04/islam-n-temel-prensipleri-tevhid.html> (20.12.2017)

Apaydın, Yunus H. "Tesettür", **TDV İslam Ansiklopedisi**, <https://islamansiklopedisi.org.tr/tesettur> (23.01.2018)

Arberry, Arthur John. **British Orientalists**, William Collins, Londra, 2016.

Arberry, Arthur John. **The Cambridge School of Arabic**, Cambridge University Press, Cambridge, 1948.

Arendt, Hannah. **Origins of Totalitarianism**, A. Harvest Book, Orlando, 1996.

Arı, Tayyar. **Geçmişten Günümüze Orta Doğu: Siyaset, Savaş ve Diplomasi**, Marmara Kitap, Bursa, 2008.

Arı, Tayyar. **Uluslararası İlişkiler Teorileri: Çatışma, Hegemonya, İşbirliği**, MKM Yayıncılık, İstanbul, 2011.

Arkılıç, Ayca Z. "The Limits of European Islam: Turkish Islamic Umbrella Organizations and Their Relations with Host Countries-France and Germany", **Journal of Muslim Minority Affairs**, Cilt: 35, Sayı: 1, 2015, ss. 17-42.

Arkoun, Muhammed. **İslam Üzerine Düşünceler**, çev. Hakan Yücel, Metis Yayınevi, İstanbul, 1999.

Arkoun, Muhammed. "Rethinking Islam Today", **American Academy of Political and Social Sciences**, Cilt: 588, ss.18-19.

Arnaldez, Roger. "Tek Bir Tanrı", **Akdeniz: Tarih, Mekan, İnsanlar ve Miras**, ed. Fernand Braudel, çev. Necati Erkut ve Aykut Derman, Metis Yayınevi, İstanbul, 2015.

Asad, Talal. "Is Critique Secular? Blasphemy, Injury, and Free Speech", **Free Speech, Blasphemy, and Secular Criticism**, ed. Talal Asad Walter Brown, Californian University Press, Berkeley, 2009, ss. 20-57.

Auslander, Leora. "Bavarian Crucifixes and French Headscarves. Religious Signs and the Postmodern European State", **Cultural Dynamics**, Cilt: 12, No: 30, 200, ss. 283-309.

Aurenque, Diana. "German Law on Circumcision and its Debate: How an Ethical and Legal Issue Turned Political", **Bioethnics**, Cilt: 29, No: 3, 2015, ss. 203-210.

Austin, John L. **How to Do Things with Words**, Oxford University Press, Oxford, 1976.

"Austria: A Country of Migration ?", **Migration Information Institute**,
<https://www.migrationpolicy.org/article/austria-country-immigration> (15.01.2018)

Atikkan, Zeynep. **Avrupa Benin: Avrupa'da Aşırı Sağın Yükselişi**, Metis Yayınevi, İstanbul, 2014.

Avcı, Casim. **İslam-Bizans İlişkileri (610-847)**, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 2015.

Avrupa Güvenlik ve İşbirliği Teşkilatı Kordoba Deklarasyonu, "OSCE Cordoba Conference on Anti-semitism and on the Other Forms of Intolerance 8-9 June 2005", **Avrupa Güvenlik ve İşbirliği Teşkilatı**, <http://www.osce.org/c-io/15466?download=true> (16.08.2017)

Avrupa Güvenlik ve İşbirliği Teşkilatı Varşova Deklarasyonu, "Statement on Behalf of the Roma Civic Alliance", **Avrupa Güvenlik ve İşbirliği Teşkilatı**, <http://www.osce.org/odihr/27289?download=true> (16.08.2017)

Avrupa Halklar Arası Dostluk Hareketi, Racisme and Anti-Muslim Movement, **MRAP**, <http://www.Mrap.counterislam.org./files/articles/rep.pdf>. (16.08.2017)

Avşar, Devrim. "Pozitivizme Akıl-Dil Kuramı Bağlamında Bir Eleştiri", **Dipnot: Pozitivizm ve Bilimcilik**, Sayı:3, 2010, s. 196.

Awad, Najib George. "Religiofobia: Western Islam, Social Integration and Resurgence of Religiosity in Europe", **The Muslim World**, Cilt: 103, 2013, ss. 433-447.

Aydın, Cengiz ve Tahsin Görgün. “Herbelot”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, Cilt: 17, 1998, ss. 219-220.

Aydın, Hasan. **İslam Düşünce Geleneğinde Din-Felsefe ve Bilim**, Naturel Yayınları, Ankara, 2005.

Aydın, Hasan. “İslam Rönesans ve Aydınlanma Üzerine Eleştirel Bir Değerlendirme”, **Docplayer** <http://docplayer.biz.tr/6222514-Islam-ronesans-ve-aydinlanma-iliskisi-uzerine-elestirel-bir-degerlendirme.html> (11.10.2017)

Aydın, Mehmet S. **Siyasetin Aynasında Kültür ve Medeniyet**, Kapı Yayınları, İstanbul, 2015.

Aykaç, Mehmet. “Taberi Tarihi”, TDV İslam Ansiklopedisi, **TDV İslam Araştırmaları Merkezi**, <http://islam-portal.com/ansiklopedi/dia/ayrmetin.php-idno=030360.htm> (22.12.2017)

Ayoob, Muhammed. “Inequality and Theorising in International Relations. The Case for Sulbatern Realism”, **International Studies Review**, Sayı:4, No:3, 2002, ss. 27-48.

Ayoob, Muhammed. **The Many Faces of Political Islam: Religion and Politics in the Muslim World**, University of Michigan Press, Ann Arbor, 2008.

Aziz Pavlus. “Selaniklilere Birinci Mektup”, **İncil**, Yeni Yaşam Yayınları, İstanbul, 2017.

Baker, Simon. **Eski Roma: Bir İmparatorluğun Yükselişi ve Çöküşü**, çev. Ekin Duru, Say Yayınları, İstanbul, 2015.

Balcı, Kerem. “Evrilen Bir Gerçeklik Olarak İslamofobi”, **Dipnot**, Cilt: 9, 2012, ss. 71-89.

Balibar, Etienne. **Biz, Avrupa Halkı?: Ulusaşırı Yurttaşlık Üzerine Düşümler**, çev. Kutlu Tunca, Aralık Yayınları, İstanbul, 2008.

Balibar, Etienne. “Secularism Has Become Another Religion”, **Kafila**, <https://kafila.online/2007/10/02/secularism-has-become-another-religion-etienne-balibar/> (24.01.2018)

Balta, Didem Arvas. **Modernite İçinde Bir İnanç Deneyimi: Örtünme**, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2014.

Bardakoğlu, Ali. "C. Snouck Hurgronje", TDV İslam Ansiklopedisi, **TDV İslam Araştırmaları Merkezi**, <http://islamportal.com/ansiklopedi/dia/ayrmetin.phpidno=130023.htm> (23.12.2017)

Barenreuter, Brüll C. "An Overview of Research on the European Public Sphere", **Eurosphere Working Paper Series 3 Web Sitesi**, http://eurospheres.org/files/2010/08/Eurosphere_Working_Paper_3_Barenreuter_et.al.pdf (22.02.2018)

Barthes, Roland. "Death of the Author", **Ubu Web Papers**, http://www.tbouk.constantvzw.org/wp-content/death_authorbarthes.pdf (30.07.2017)

Bauman, Zygmunt. **Modernite ve Holokaust**, çev. Seha Sertabipoğlu, Alfa Yayıncılık, İstanbul, 2016.

Bayraklı, Enes ve Farid Hafez, "The State of Islamofobia in Europe", **SETA Avrupa İslamofobi Raporu**, <https://www.setav.org/muslumanlar-iki-defa-kurban-ediliyorlar/> (16.08.2017)

Bebel, August. **Hız. Muhammed ve Arap-İslam Kültür Dönemi**, çev. Veysel Atayman, BS Basım Yayım, İstanbul, 2012.

Beckingham, Charles Fraser. "Dutch Travellers in Arabia in the 17'th Century", **Between Islam and Christendom: Travellers, Facts, and Legends in the Middle Ages and Renaissance**, Michigan University Press, Chicago, 2008.

Beck, Ulrich. **Risk Toplumu: Başka Bir Modernliğe Doğru**, çev. Kazım Özdoğan, İthaki Yayınevi, İstanbul, 2011.

"Belgium: A Country of Permanent Immigration", **Migration Information Institue**, <https://www.migrationpolicy.org/article/belgium-country-permanent-immigration> (15.01.2018)

Bendiner, Kenneth. "John Frederick Lewis", **Oxford Dictionary of National Biography**, <https://doi.org/10.1093/ref:odnb/16592>. (20.12.2017)

Bennett, Clinton. **In Search of Muhammad**, Cassell, Londra, 1998.

Bennett, Lerone. **Martin Luther King: What Manner of Man**, Bantam Books, Chicago, 1964.

Bensaid, David. **Marx for Our Times. Adventures and Misadventures of a Critique**, Verso Books, Londra, 2002.

Bergman, Jerry. "Darwinizm and Nazi Race Holocaust", **Creation Ex Nihilo Technical Journal**, Sayı: 13, No:2, 1999, ss: 23-34.

Bernal, Martin. **Kara Atena: Eski Yunan Uydurmacası Nasıl İcat Edildi? 1785-1985**, çev. Özcan Buze, Kaynak Yayınları, İstanbul, 2004.

Bernasconi, Robert. **İrk Kavramını Kim İcat Etti: Felsefi Düşüncede İrkçilik**, çev. Zeynep Direkt, Metis Yayınevi, İstanbul, 2015.

Berry, Craig. "International Political Economy, The Globalization Debate and The Analysis of Globalization Discourse", **CSGR Working Paper 247/08**, 2008, ss. 4-32.

Binder, Leonard. **Liberal İslam**, çev. Yusuf Kaplan, Rey Yayıncılık, Kayseri, 1996.

Bleich, Erich. "Muslims and the State in the Post-9/11 West: Introduction", **Journal of Ethnic and Migration Studies**, Cilt: 35, No: 3, ss. 353-360.

Blinder, Alan S. "The Unsettling Mystery of Productivity," **The Wall Street Journal**, Vol:25, 2014.ss. 14-30.

Blunt, Wilfrid Scawen. **The Future of Islam**, Sind Sagar Academy Press, Lahore, 1975.

Bodenheimer, Alfred. **The Jews in Circumcision Debate**, ing çev. Manuel Karloski, Göttingen University Press, Göttingen, 2012.

Bresheeth, Haim ve Litza Jansz. **The Holocaust: A Graphic Guide**, Icon Books, Londra, 2013.

Bricmont, Jean. **Humanitarian Imperialism: Using the Human Rights to Sell Wars**, Montly Review Press, New York, 2006.

Bronson, Rachel. **Thicker Than Oil: America's Uneasy Partnership with Saudi Arabia**, Oxford University Press, Oxford, 2006.

Brown, Peter. **The Rise of Western Christendom**, Blackwell, Oxford, 1996.

Brynjolfsson, Erik and Andrew McAfee. **The second machine age: Work, progress, and prosperity in a time of brilliant Technologies**, W. W. Norton, 2014, ss. 12-56.

Brynjolfsson, Erik and Andrew McAfee. "Race against the machine: How the digital revolution is accelerating innovation, driving productivity, and irreversibly transforming employment and the economy", **Digital Frontier Press**, Cilt: 25, 2012. ss.72-84.

Bolt, Andrew. "Muslim Immigration to France Open Door to Terror", **Herald Sun**, <http://www.heraldsun.com.au/news/opinion/andrew-bolt/muslim-migration-opens-door-to-terror/news-story/8ee3c985088b9a502ff475b5dbdf74c5> (20.02.2018)

Boyacıoğlu, Fuat. "Fransızların Roland Destanı'nda Dinsel Bağnazlık ve Tarihi Olayların Çarpıtılması", **Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı: 27, 2012, s. 69.

Borell, Klas. "When is the Time to Hate? A Research Review on the Impact of Dramatic Events on Islamofobia and Islamophobic Hate Crimes in Europe", **Islam and Christian-Muslim Relations**, Cilt: 26, Sayı: 4, s. 411.

Bulut, Yücel. **Oryantalizmin Kısa Tarihi**, Küre Yayınları, İstanbul, 2016.

Bulut, Yücel. "Oryantalizm", **Marife Bilimsel Birikim**, Sayı: 3, 2002, ss. 13-38.

Bulut, Yücel. "Oryantalizm", TDV İslam Ansiklopedisi, **TDV İslam Araştırmaları Merkezi**, <http://islam-portal.com/ansiklopedi/dia/ayrmetin.php-idno=d330433.htm> (22.12.2017)

Burckhardt, Jacob. **The Civilization of the Renaissance in Italy**, Penguin Books, Londra, 2011.

Burgat, François. **Face to Face With Political Islam**, Tauris, New York, 2003.

Buzan, Barry. Ole Waever ve Jaap de Wilde. **Security: A New Framework for Analysis**, Boulder Lynne Rienner Publisher, Kopenhag, 1998.

Caldwell, Christoper. **Avrupa'da Devrimin Yansımaları: Göç, İslam ve Batı**, çev. Hasan Kaya, Profil Yayınları, İstanbul, 2011.

Calomiris, Charles W. "Capital Flow, Finacial Crises, and Public Policy", **Globalization: What's New**, ed.M. Weinstein, Colombia University Press, New York, 2005, ss. 37-68.

Cardini, Franco. **Avrupa ve İslam**, çev. Gürol Koca, Literatür Yayınları, İstanbul, 2004.

Carr, James. "Regulating Islamofobia: The Need for Collecting Dissaggregated Data on Racism in Ireland", **Journal of Muslim Minorty Affairs**, Cilt: 31, No: 4, 2011, s. 576.

Casanova, Julian. **İspanya İç Savaşı'nın Kısa Tarihi**, çev. Uygur Kocabaşoğlu, İletişim Yayıncılık, İstanbul, 2015.

Cassirer, Ernst. **Sembolik Formlar Felsefesi I**, çev. Milay Köktürk, Ankara, Hece Yayınları, 2006.

Castles, Stephan ve Micheal J. Miller. **The Age of Migration**, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2008.

Cesari, Jocelyne. "Securitization of Islam in Europe", **Muslims in the West After 9/11: Religion, Politics and Law**, ed. Jocelyne Cesari, Routledge, Londra, 2010, ss. 9-27.

Cevizci, Ahmet. **Onyedinci Yüzyıl Felsefe Tarihi**, Asa Kitapevi, Bursa, 2001.

Ceylan, Erkan. "İnsanlık Ayıbu Soykırımı Yüzümüze Vuran 20 Çarpıcı Film", **Onedio**, <https://onedio.com/haber/insanlik-ayibi-soykirim-gercegini-yuzumuze-vuran-20-sarsici-film-561124> (19.01.2018)

Chaunu, Pierre. **L'aventure de la Reform**, Editions Complexe, Paris, 2000.

Chrisp, Peter. **Witness History Series, The Rise Of Fascism**, Oxford University Press, Londra, 2000.

Craig, Ken. "Examining Hate-Motivated Aggression: A Review of the Social Psychological Literature on the Hate Crimes as a Distinct Form of Aggression", **Aggression and Violent Behavior**, Cilt: 7, 2011, ss.85-101.

Crone, Patricia. **Islam, Judeo-Christianity and Byzantine Iconoclasm**, JSAI, Londra, 1980.

Comte, Auguste. **Introduction to Positive Philosophy**, edit. Frederic Ferre, Cambridge Univeristy Press, Cambridge, 2001.

Comte, Auguste. **Pozitivist Felsefe Kursları**, çev. Erkan Ataçay, Sosyal Yayınları, İstanbul, 2001.

Comte, Auguste. **The Essential Writings. Auguste Comte and Positivism**, Ed. Greund Lenzer, Transaction Publisher, Londra, 1997.

Copleston, Frederick. **Çağdaş Felsefe**, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 1985.

"Counter Terrorism in France", **France Diplomatie**, <https://www.diplomatie.gouv-fr/en/frenchforeignpolicy/defencesecurity/terrorism/> (20.02.2018)

Coward, Harold ve Toby Foshay. **Derrida and Negative Theology**, Sunny Press, Albany, 1993.

Cuayyıt, Hışam. **Avrupa ve İslam**, çev. Kemal Kahraman, İz Yayıncılık, İstanbul, 1995.

Çam, Fatih. **Avrupa Birliği Göç Politikaları: Makedonya, Bulgaristan, Türkiye**, Alter Yayıncılık, Ankara, 2014.

Çaycı, Abdurrahman. **Büyük Sahra 'da Türk-Fransız Rekabeti (1858-1911)**, Türk Tarih Kurunu Yayınları, Ankara, 1995.

Çebi, Murat Sadullah. "İsviçre'deki Minare Karşıtı Referandum ve Afişlerde İslamofobi'nin Söylemsel Olarak İnşası", **Bilig**, Sayı: 73, 2015, ss. 99-340.

Çoban, Bekir Zakir. **Geçmişten Günümüze Papalık**, İnsan Yayınları, İstanbul, 2014.

Dallmayr, Fred. "A Gadamarian Perspective on Civilizational Dialogue", **Dialogue Among Civilizations**, Cilt: 1, 2005, ss. 91-95.

Daniel, Norman. **The Araps and Medieval Europe**, Longman, Londra, 1979.

Das, Veena. **Critical Events. An Anthropological Perspective on Comtemporary India**, Oxford University Press, New Delhi, 1996.

Dawson, Christoper. **Batının Oluşumu**, çev. Dinç Tayanç, Dergah Yayınları, İstanbul, 1976.

Dayal, Geeta. "6 Posters on Swiss Minaret Vote", **Print Magazine**, <http://www.printmag.com/article/6-posters-on-the-swiss-minaret-vote/> (28.02.2018)

Delanty, Gerald **Avrupa'nın İcadı**, çev. Hüsamettin İnaç, Adres Yayınevi, Ankara, 2013.

Deleuze, Giles ve Felix Guattari, **Anti-Ödipus. Kapitalizm ve Şizofreni**, BS Yayınları, Ankara, 2012.

Demirbaş, Mehmet Ali. "Charlie Hebdo Saldırısı ve Sonrası", **GZT Yeni Medya**, <https://www.gzt.com/haber/charlie-hebdo-saldirisi-ve-sonrasi-2932482> (25.01.2018)

Deringil, Selim. **İktidarın Sembolleri ve İdeoloji: II. Abdulhamid Dönemi 1876-1909**, Doğan Kitap, İstanbul, 2001.

Derrida, Jaques. **Gramatoloji**, çev. İsmet Birkan, Bilge Su Yayıncılık, Ankara, 2014.

Derrida, Jaques. **Marx'ın Hayaletleri: Borç Durumu, Yas Çalışması ve Yeni Enternasyonal**, çev. Alp Tümertekin, Ayrıntı Yayınevi, İstanbul, 2007.

Derrida, Jaques. **Signature, Event, Context**, Northwestern University Press, Northwestern, 1988.

Dinç, Cüneyd. "From "Gastarbeiter" to "People with Migration Background": A Critical Overview of German Migration Sociology", **Sosyoloji Dergisi**, Dizi: 3, Sayı: 22, 2011, ss. 253-280.

Dinet, Etienne ve Sliman Ben Ibrahim, **Le Pelerinage a la Maison Sacree d'Allah**, Paris, Hachette, 1930.

Dollar, David. "Globalization, Poverty, and Inequality", **Globalization: What's New**, ed.M.Weinstein, Colombia University Press, 2005, ss.97-125.

Downs, Stephen. **Victims of America's Dirty Wars. Tactics and Reasons From COINTELPRO to War on Terror**, Penguin, New York, 2012.

Doyle, Michael W. "Liberalism and Foreign Policy", **Foreign Policy: Theories, Actors, Cases**, ed. Steve Smith, Amelia Hadfield ve Tim Dune, Oxford University Press, Oxford, 2008, ss. 51-52.

Dreyfuss, Robert. **Devil's Game: How the United States Helped Unleash Fundamentalist Islam**, Henry Holt, New York, 2005.

Drucker, Peter F. "Bilgi Devriminin Ötesinde", **Sosyoloji Başlangıç Okumaları**, ed. Antony Giddens, çev. Günseli Altaylar, Say Yayınları, İstanbul, 2015.

Dunne, Tim. "The English School", **International Relations Theories: Discipline and Diversity**, Oxford University Press, Oxford, 2007.

Eco, Umberto "Ur-Faşizm ya da Sonsuz Faşizm", **Faşizm Irkçılık Ayrımcılık Yazıları**, ed. ve çev. Sibel Özbudun ve Temel Demirel, Ütopya Yayınları, Ankara, 2016, s. 177.

"Egypt Population 2018", **World Population Organization**, <http://worldpopulationreview.com/countries/egypt-population/> (28.02.2018)

Ekman, Mattias. "Online Islamofobia and the Politics of Fear: Manufacturing the Green Scare", **Ethnic and Racial Studies**, Cilt: 38, No: 11, 2015, ss. 1992-1993.

El-Behiy, Muhammed. **Çağdaş İslam Düşüncesinin Oluşumu ve Batı**, çev. İbrahim Sarmış, Girişim Yayınları, İstanbul, 1986.

Ellinas, Antonis A. **The Media and Far Right in Western Europe: Playing the Nationalist Card**, Cambridge University Press, Cambridge, 2010, ss. 69-80.

Endress, Gerhard. **An Introduction to Islam**, Edingburg University Press, Edingburg, 1988.

Erdoğan, Ömer. **Yahudilik Tarihi: Hz. Musa'dan İsrail'e Yahudilerin Tarihi**, Kalipso Yayınları, İstanbul, 2000.

Erdut, Zeki. "Enformel İstihdamın Ekonomik, Sosyal ve Siyasal Etkileri", **Çalışma ve Toplum**, Sayı: 2007/1, ss. 22-38.

Esping, Andersan. **The Three Worlds of Welfare Capitalism**, Cambridge University Press, Cambridge, 1990.

Esposito, John L. ve İbrahim Kalın, **İslamofobi: 21'inci Yüzyılda Çoğulculuk**, çev. İsmail Eriş, İnsan Yayınları, İstanbul, 2015.

EUMC Islamophobia Report, "What's Islamofobia?", **European Monitoring Center on Racism and Xenophobia**, 2015, s.7. <http://www.islamophobiaeurope.com/reports/2015/en/INTRODUCTION.pdf> (15.08.2017)

Fanon, Frantz. **Yeryüzünün Lanetlileri**, çev. Şen Süer, Versus Yayınevi, İstanbul, 2013.

Fateh-Moghadam, Bijan. "Criminalizing Male Circumsicion?", **German Law Journal**, Cilt: 13, No: 09, 2012, ss. 1131-1145.

Fawkes, Alfred. "Papacy", **Encyclopedia of Religion and Ethnics**, ed. James Hastings, Edinburg, Cilt: 9, 1994, ss. 620-628.

Fayda, Mustafa. "Hz. Muhammed'in Necranlı Hristiyanlarla Görüşmesi ve Mübadele", **A.O. İlahiyat Fak. İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi**, Ankara, Cilt II, 1975, ss. 143-149.

Featherstone, Mike. **Postmodernizm ve Tüketim Kültürü**, çev. Mehmet Küçük, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2013.

Fekete, Liz. "Anti-Muslim Racism and the European Security State", **Race and Class**, Cilt: 46, No: 1, 2004, ss. 3-29.

Fenton, Steve. **Etnisite: Irkçılık, Sınıf ve Kültür**, çev. Süleyman Nihat Şad, Phoenix Yayınları, Ankara, 2001.

Ferguson, Niall. **Civilization: The Six Killer Apps of Western Power**, Penguin Books, Londra, 2012.

Feuerbach, Ludwig. **Hristiyanlığın Özü**, çev. Oğuz Özügöl, Say Yayınları, İstanbul, 2008.

Flemming, Rose. "Why I Published Those Cartoons", **Washington Post**, 19 Şubat 2006, <http://www.washingtonpost.com/wpdyn/content/article/2006/02/17/AR2006021702499.html> (25.01.2018)

Fletcher, Richard. **Moorish Spain**, Phoenix, Londra, 1992.

Frend, William Hugh Clifford. **Martyrdom and Persecution in the Early Church**, New York University Press, New York, 1967.

Fromm, Erich. **Kendini Savunan İnsan: İnsancı Ahlak Felsefesi Üzerine**, çev. Necla Arat, Say Yayınları, İstanbul, 2015.

Fontana, Josep. **Çarpıtılmış Geçmiş Ayna: Avrupa'nın Yeniden Yorumlanması**, çev. Nurettin Elhüseyni, Literatür Yayınları, İstanbul, 2003.

Foucault, Michel. **Bilginin Arkeolojisi**, çev. Veli Urhan, Birey Yayıncılık, İstanbul, 1999.

Foucault, Michel. **Cinselliğin Tarihi**, çev. Hülya Tufan, Alfa Yayınları, İstanbul, 1993.

Foucault, Michel. **Deliliğin Tarihi**, çev. Mehmet Ali Kılınçbay, İmge Kitapevi, Ankara, 2000.

Foucault, Michel. **Hapishanenin Doğuşu**, çev. Mehmet Ali Kılınçbay, İmge Yayınevi, Ankara, 2000.

Foucault, Michel. **İktidar'ın Gözü, Seçme Yazılar 4**, çev. Işık Ergüden, Ayrıntı Yayınları, Ankara, 2003.

Foucault, Michel. **Kelimeler ve Şeyler: İnsan Bilimlerinin Bir Arkeolojisi**, çev. Mehmet Ali Kılınçbay, İmge Yayınevi, İstanbul, 2009.

Fukuyama, Francis. **Tarihin Sonu ve Son İnsan**, çev. Zülfü Dicleli, Gün Yayıncılık, İstanbul, 1999.

Galland, Antonie. **İstanbul'a Ait Günlük Hatıralar (1672-1673)**, çev. Nahid Sırrı Örik, TTK Basımevi, 1987.

Gallie, Walter B. **Philosophy and the Historical Understanding**, Schocken Books, New York, 1988.

Gambetti, Zeynep. "Soyut Aklın Diyalektiği, Pozitivizmin Miti", **Dipnot: Pozitivizm ve Bilimcilik**, Sayı:3, 2010, ss. 7-8.

Gane, Laurence. **Nietzsche: Felsefede Çığır Açan Bir Dahiyi Anlamak**, çev. Erkan Ünal, NTV Yayınları, İstanbul, 2012.

Garaudy, Roger. **İslamın Vadettikleri**, çev. Cemal Aydın, Türk Edebiyat Vakfı Yayınları, İstanbul, 2016.

Garner, Steve. **Racism: An Introduction**, Routledge, New Delhi, 2010.

Garner, Steve. "İslamofobia", **Ethnic and Racial Studies**, Cilt:20, Sayı: 4, ss. 192-202.

Garner, Steve ve Saher Selod. "The Racialization of Muslims. Empirical Studies of Islamofobia", **Critical Sociology**, Cilt: 41, Sayı: 1, s.11.

Garthwaite, Gene R. **İran Tarihi: Pers İmparatorluğundan Günümüze**, çev. Fethi Aytuna, İnkilap Yayınevi, İstanbul, 2011.

Marcel Gauchet, **Demokrasi İçinde Din: Laikliğin Gelişimi**, çev. Mehmet Emin Özcan, Dost Yayınevi, Ankara, 1998.

Gaudemet, Jean. "Roma Mucizesi", **Akdeniz: Tarih, Mekan, İnsanlar ve Miras**, ed. Fernand Braudel, çev. Necati Erkut ve Aykut Derman, Metis Yayınevi, İstanbul, 2015.

Gazali. **Filozofların Tutarsızlığı**, çev. Bekir Karlığa, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1981.

Geisser, Vincent. **İslamofobi**, çev. Onur Atalay, Mavi Ufuklar Yayınevi, İstanbul, 2010.

Gellner, Ernest. "Kudretli Kalem: Ters Yüz Edilen Sömürgeciliğin Çifte Standartları", **Oryantalizm Tartışma Metinleri**, ed.ve çev. Aytaç Yıldız, DoğuBatı Yayınları, Ankara, 2014, ss. 239-248.

Gerges, Fawaz. **America and Political Islam: Clash of Cultures or Clash of Interests?**, Cambridge University Press, Cambridge, 1999.

Geuther, Paul. **Societe Asiatique: Livre du Centenaire, 1822-1922**, Routledge, Paris, 1999.

Giddens, Anthony. **Pozitivizm ve Eleştiriler**, çev. Levent Köker, Kırmızı Yayınları, İstanbul, 2006.

Giddens, Anthony. **Beyond Left and Right: Future of Radical Politic and Polity**, Canbridege University Press, Cambridge, 1994.

Gramsci, Antonio. **Hapishane Defterleri**, Belge Yayıncılık, İstanbul, 2014.

Gobineau, de Arthur. "The Inequality of Human Races", **Media Bloomsbury com**, <http://media.bloomsbury.com/rep/files/primary-source-131-gobineau-the-inequality-of-the-human-races.pdf> (19.08.2015)

Godsey, William D. "Nation, Government, and Anti-Semitism in Early Nineteenth Centruy Austria", **The Historical Journal**, Cilt: 51, No: 1, 2008, ss. 49-85.

Goldmann, Lucien. "Marcuse'yi Anlamak", çev. Emre Bağçe, **Partisan Review**, Sayı: 38, 1971, ss. 247-263.

Goody, Jack. **Avrupa'da İslam Damgası**, çev. Şahabettin Yalçın, Etkileşim Yayınları, İstanbul, 2005.

Goody, Jack. **Rönesanslar**, çev. Bahar Tırnakçı, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2015.

Göle, Nilüfer. **Gündelik Yaşamda Avrupalı Müslümanlar: Avrupa Kamusal Alanındaki İslam İhtilafları Üzerine Bir Araştırma**, Metis Yayınevi, İstanbul, 2015.

Gökberk, Macit. **Felsefe Tarihi**, Bilgi Yayınevi, Ankara, 1974.

Görgün, Hilal. “Deutsche Morgenlandische Gesellschaft”, TDV İslam Ansiklopedisi, **TDV İslam Araştırmaları Merkezi**, <http://islamportal.com/ansiklopedi/dia/maddesnc.phpMaddeAdi=zeitschrift%20der%20deutschen%20morgenlandischen%20gesellschaft.htm> (22.12.2017)

Görgün, Hilal. “Gustav Weil”, TDV İslam Ansiklopedisi, **TDV İslam Araştırmaları Merkezi**, <http://islam-portal.com/ansiklopedi/dia/ayrmetin.php-idno=430154.htm> (22.12.2017)

Görgün, Hilal. “Ferdinand Wüstenfeld”, TDV İslam Ansiklopedisi, **TDV İslam Araştırmaları Merkezi**, <http://www.islamansiklopedisi.info/dia/ayrmetin.php?idno=430168> (22.12.2017)

Green, Todd H. “The Resistance to Minarets in Europe”, **Journal of Church and State**, Cilt: 52, No: 4, 2011, ss. 635.

Guerber, Helene Adeline. **Ortaçağ Efsaneleri**, çev. Suat Başar Çağlan, İmge Yayınları, İzmir, 2009.

Gutas, Dimitri. **Yunanca Düşünce Arapça Kültür: Bağdat'ta Yunanca-Arapça Çeviri Hareketi ve Erken Abbasi Toplumu**, çev. Lütfü Şimşek, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2011.

Günel, Zerrin. “Theodor Nöldeke”, TDV İslam Ansiklopedisi, **TDV İslam Araştırmaları Merkezi**, <http://www.islamansiklopedisi.info/dia/ayrmetin.php?idno=330217> (22.12.2017)

Habermas, Jürgen. **The Divided West**, The University of Chicago Press, Chicago, 2003.

Hagopian, Elaine. **Civil Rights in Peril**, Penguin, New York, 2000.

Hafez, Farid. “Shifting Borders. Islamofobia as Common Ground for Building Pan-European Right-Wing Unity”, **Patterns of Prejudice**, Cilt: 48, No: 5, s. 479.

Hafez, Farid ve Humayun Ansari. **From the Far Right to the Mainstream**, Chicago University Press, Chicago, 2012, ss. 45-68.

Halliday, Fred. "Islamofobia Reconsidered", **Ethnic and Racial Studies**, Cilt:22, Sayı: 5, ss. 892-902.

Hansen, Lene. "The Politics of Securitization and the Muhammad Cartoon Crisis. A Post-Structuralist Perspective", **Security and Dialogue**, Cilt: 42, No:4, 2011, ss. 357-369.

Haritaworn, Jin. "Women's Rights, Gay Rights and Anti-Muslim Racism in Europe: Introduction", **European Journal of Woman Studies**, Cilt: 19, No: 1, 2012, ss. 73-78.

Harman, Ömer Faruk. "Charles M. Doughty", TDV İslam Ansiklopedisi, **TDV İslam Araştırmaları Merkezi**,

<http://www.islamansiklopedisi.info/dia/ayrmetin.php?idno=170455> (22.12.2017)

Hart, Michael H. **Dünya Tarihine Yön Veren En Etkin 100**, çev. Nurşah Üstüntaş, Neden Kitap Yayınları, İstanbul, 2009.

Hatipoğlu, Atakan. "Tarihsel ve Toplumsal Koşullar Açısından Postyapısalcılık: Foucault ve Derrida", **Bilim ve Ütopya**, Sayı:268, ss. 24-28.

Hatipoğlu, Mehmet S. "Ignaz Goldziher: Kimdir, Hayatı, Eserleri", TDV İslam Ansiklopedisi, **TDV İslam Araştırmaları Merkezi**, <http://www.islamansiklopedisi.info/dia/ayrmetin.php?idno=140104> (22.12.2017)

Hazard, Paul. **Batı Düşüncesindeki Büyük Değişim**, çev. Erol Güngör, Ötüken Basımevi, İstanbul, 1994.

Health, Duncan ve Judy Boreham. **Modern İnsanın Aklını Anlamak İçin Romantizm**, çev. Kutlukhan Kutlu, NTV Yayınları, İstanbul, 2010.

Hegel, George Wilhelm Friedrich. **Tarihte Akıl**, çev. Önay Sözer, Ara Yayınları, İstanbul, 1991.

Heidegger, Martin. **An Intoduction to Metaphysics**, Yale University Press, New Haven, 1959.

Heimbach-Steins, Marianne. "Religious Freedom and the German Circumcision Debate", **European University Institute Working Paper**, Cilt: 18, 2013, ss. 1-2.

Hekman, Susan. **Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik**, çev. Hasan Arslan, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2010.

Held, David. **Introduction to Critical Theory: Horkheimer to Habermas**, University of California Press, Berkeley, 1980.

Hellström, Anders Tom Nilsson ve Paul Stolz. "Nationalism vs. Nationalism: The Challenge of the Sweden Democrats in the Swedish Public Debate", **Government and Opposition**, Cilt: 47, No: 2, 2012, ss. 186-205.

Hellyer, H.A. "When the Other Becomes Us. The Future of Muslims and Islam in Europe", **Comparative Islamic Studies**, Cilt: 2, No:1, 2006, ss. 67-68.

Hervik, Peter. **The Annoying Difference: The Emergence of Danish Neonationalism, Neoracism and Populism in the Post-1989 World**, Berghahn Books, New York, 2011.

Hobart, Micheal E. "The Paradox of Historical Constructivism", **History and Theory**, Cilt:8, No:1, 1989.

Hobsbawn, Eric. **Devrim Çağı**, çev. Bahadır Sina Şener, Dost Yayınları, Ankara, 1998.

Hobsbawn, Eric. **İmparatorluk Çağı: 1848-1875**, çev. Vedat Aslan, Dost Kitapevi, Ankara, 2010.

Hook, Sidney. **From Hegel to Marx: Studies in the Intellectual Development of Karl Marx**, Colombia University Press, New York, 1994.

Hourani, Albert. **Europe and Middle East**, I.B.Tauris, Londra, 2003.

Husband, Charles ve Yunis Alam. **Social Cohesion and Counter Terrorism: A Policy Contradiction?**, Policy Press, Bristol, 2011.

Huntington, Samuel P. **Medeniyetler Çatışması ve Dünya Düzeninin Yeniden Kurulması**, çev. Mehmet Turhan, Okuyan Us Yayınları, İstanbul, 2005.

Huseyin, Asaf. "Oryantalizm İdeolojisi", **Oryantalistler ve İslamiyatçılar: Oryantalist İdeolojinin Eleştirisi**, çev. Bedirhan Muhibed. Asaf Huseyin, Robert Olson ve Cemil Kureşi, İnsan Yayınları, İstanbul, 1998, s. 15.

Husserl, Edmund. **The Crisis of European Science and Transcendental Phenomenology**, North Western University Press, Evanston, 1970.

Huysmans, Jef. "The European Union and Securitization of Migration", **Journal of Common Market Studies**, Cilt: 38, No: 5, 2001, ss. 768-769.

Hyland, Paul. **The Enlightenment: A Source Book and Reader**, Routledge, Londra, 2003.

İkbal, Zafar. "Understanding Islamofobia: Conceptualising and Measuring the Construct", **European Journal of Social Sciences**, Cilt: 13, No: 4, 2010, s. 575.

Ikenberry, John. "Is American Multilateralism in Decline?", **Foreign Policy Analysis**, Cilt: 1, No: 3, 2003, ss. 533-546.

İlgaz, Turhan. **Avrupa'da Türban Tartışmaları: Avrupa'da Laiklik, Demokrasi, İslam Tartışmaları ve Stasi Raporu**, Paragraf Yayınevi, Ankara, 2005.

Im Hof, Ulrich. **Avrupa'da Aydınlanma**, çev. Şebnem Sunar, AFA Yayıncılık, İstanbul, 1995.

"Iraq Population", **Chronicle of the Middle East & North Africa**, <https://fanack.com/iraq/population/> (28.02.2018)

İrkçilikle Mücadele ve Fırsat Eşitliği Merkezi (CECLR), "Lexique Respect Mutuel Islamophobie", **CECLR**, <http://www.antiracisme.be/Lexique-Respect-Mutuel-rep.pdf>. (16.08.2017)

Irwin, Douglas A. "Trade and Globalization", **Globalization: What's New**, ed.M. Weinstein, Colombia University Press, 2005, ss.20-34.

İbn Sa'd, "Sahibut Tabakat", **Siyer Araştırmaları Merkezi**, <http://www.ussakiorder.com/uploads/5/8/1/7/58178045/İbn-sad-kitapçığı.pdf> (22.12.2017)

İbn Rüşd. "Fasl el-Makal", **Felsefe – Din İlişkileri** içinde, ed. Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul, 2010, ss. 112-113.

İbn-i Tufeyl ve İbn-i Sina. **Hay Bin Yakzak**, çev. Şerefeddin Yalıtıkaya, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1996.

İnalçık, Halil İbrahim **Osmanlı Tarihi**, Nokta Kitap, İstanbul, 2010.

İslam Konferansı Örgütü 41'inci Konseyi 7'inci İzleme Raporu, "Report of Islamofobia", **İslam Konferansı Örgütü**, s.10.

http://www.oicoci.org/upload/islamophobia/2014/en/reports/islamophoba_7th_report_2014.pdf (16.08.2017)

İslam Konferansı Örgütü 44'üncü Konseyi 10'uncu İzleme Raporu, "Report of Islamofobia", **İslam Konferansı Örgütü**, s.5.http://www.oicoci.org/upload/islamophobia/2017/10th_islamophobia_rep_en.pdf (16.08.2017)

İslam Konferansı Örgütü 44'üncü Konseyi 10'uncu İzleme Raporu, "Report of Islamofobia", **İslam Konferansı Örgütü**, ss.5-6. http://www.oicoci.org/upload/islamophobia/2017/10th_islamophobia_rep_en.pdf (16.08.2017)

Jenkins, Philip. "Demographics, Religion and Future of Europe", **Journal of Orbis**, Cilt: 50, No: 3, 2006, s. 533.

Johnson, Geraldine A. **Rönesans Sanatı**, çev. Fisun Demir, Dost Yayınları, İstanbul, 2014.

"Jordan Population", **Chronicle of the Middle East & North Africa**, <https://fanack.com/jordan/population/> (28.02.2018)

Juss, Satvinder. "Burqa-Bashing and Charlie Hebdo Cartoons", **King's Law Journal**, Cilt: 26, Sayı: 1, 2015, ss. 27-43.

"Jylland Posten Muhammad Cartoons Controversy", **Alchetron Web Sitesi**, <https://alchetron.com/Jyllands-Posten-Muhammad-cartoons-controversy> (25.01.2018)

Kalın, İbrahim. **Ben, Öteki ve Ötesi: İslam-Batı İlişkileri Tarihine Giriş**, İnsan Yayınları, İstanbul, 2016.

Kanar, Mehmet. "Firdevsi", TDV İslam Ansiklopedisi, **TDV İslam Araştırmaları Merkezi**, <http://islam-portal.com/ansiklopedi/dia/ayrmetin.php-idno=d130127.htm> (22.12.2017)

Kanar, Mehmet. "Heinrich Friedrich Rückert", **TDV İslam Ansiklopedisi**, Cilt: 35, 2000, s: 284.

Kant, Immanuel. **Arı Usun Eleştirisi**, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 2003.

Kant, Immanuel. **Religion Within the Limits of Reason Alone**, Harper-Torchbooks, New York, 1960.

Kar, Sait. "Felsefi Açıdan İslamofobinin Eleştirisi", **Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı: 47, 2017, ss. 203-206.

Karaman, Hayrettin. **İslami Araştırmalar: Tefsirde Eski-Yeni Tartışması, Kur'an'ı Kerim, Tarihselcilik ve Hermenötik**, Yeni Ümit Kitaplığı, İzmir, 2003.

Karlığa, Bekir. **İslam Düşüncesin'nin Batı Düşüncesi'ne Etkileri**, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2004.

Kapferer, Bruce. "Comments", **Cultural Anthropology**, Cilt: 51, No: 2, 2010, ss. 211-212.

Kaya, Ayhan. **İslam, Göç ve Entegrasyon: Güvenlikleştirme Çağı**, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2016.

Kelek, Necla. "Die Beschneidung-ein Unnützes Opfer für Allah", **Die Welt**, 29 Haziran 2012, <https://www.welt.de/debatte/kommentare/article107288230/Die-Beschneidung-ein-unnuetzes-Opfer-fuer-Allah.html> (25.02.2018)

Kemal, Namık. **Renan Müdafaaamesi**, çev. Nurullah Çetin, Akçağ Yayınları, Ankara, 2014.

Kepel, Gilles. **Quarte-Vingt-Treize**, Gallimard, Paris, 2012.

Khatab, Sayed ve Gary de Bouma. "Democracy in Islam", **Routledge Studies in Political Islam**, <http://dl4a.org/uploads/pdf/Democracy%20In%20Islam.pdf> (19.12.2017)

Kılıç, Hulusi. "Attar Hasan b. Muhammed", **TDV İslam Ansiklopedisi**, Cilt: 4, 1991, ss. 98-99.

Kırıkkanat, Mine. **Bir Hristiyan Masalı: Tarihin En Büyük Sahtekarlığı**, Kırmızıkedî Yayinevi, İstanbul, 2014.

Kieckhefer, Richard. **Papacy**, DMA, New York, 1987.

Kissinger, Henry. **Diplomasi**, çev. İbrahim H. Kurt, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2011.

Kirman, Mehmet Ali. "İslamofobi'nin Kökenleri: Batılı Mı Doğulu Mu?", **İslami Araştırmalar Dergisi**, 2010, Cilt 21, Sayı. 1. s.11.

Knaussgaard, Karl Ove. "Michel Houellebecq's Submission", **The New York Times**, 2 Kasım 2015, <https://www.nytimes.com/2015/11/08/books/review/michel-houellebecqs-submission.html> (23.01.2018)

Knight, John G. Bradley S. Mitchell ve Hongzhi Gao. "Riding Out the Muhammad Cartoons Crisis. Contrasting Strategies and Outcomes", **Long Range Planning**, Cilt: 42, 2009, ss. 6-22.

Kocabaş, Süleyman. **Tarihte Türkler ve Fransızlar**, Vatan Yayınları, İstanbul, 1990.

Konortas, Paraskevas. "Tarihi Uzlaşmadan Entente Cordiale'e: İstanbul Ortodoks Patrikanesi ile Osmanlı İdaresi Arasında İdeolojik ve Siyasi Amaç Birliği", **Tarihi, Dini ve Hukuki Açidan Ekümenik Patrikhane**, ed. Cengiz Aktar, İletişim Yayınları, İstanbul, 2013, ss. 32-33.

Koyre, Alexsander. **Du Monde Clos a l'Univers Infini**, Tel-Gallimard, Paris, 1999.

Kristeva, Julia. **Nations Without Nationalism**, ing.çev. Leon S. Roudiez, Colombia University Press, New York, 1993.

Krauthammer, Charles. "The Unipolar Moment Revisited", **The National Interest**, Cilt: Winter 2001/2002, ss. 5-17.

Kublitz, Anja. "The Sound of Silence: The Reproduction and Transformation of Global Conflicts within Palestinian Families in Denmark", **Mobile Bodies, Mobile Souls. Family, Religion and Migration in a Global World**, ed. Mikkel Rytter ve Karen Fog Olwing, Aarhus University Press, Aarhus, 2011, ss. 161-180.

Kula, Onur Bilge. **Batı Edebiyatında Oryantalizm-II**, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2011.

Kula, Onur Bilge. **Batı Felsefesinde Oryantalizm ve Türk İmgesi**, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2010.

Kumar, Deepa. **İslamofobi: İmparatorluğun Siyaseti**, çev. Işıl Alatlı, Pınar Yayınları, İstanbul, 2016.

Kumrular, Özlem. **İslam Korkusu: Kökenleri ve Türklerin Rolü**, Doğan Kitap, İstanbul, 2012.

Kundnani, Arun “Spooked! How Not to Prevent Violent Extremism”, **Journal of Institute Race Relations**, Cilt: 8, No: 2, 2009, s. 8.

Kurzman, Charles. **Liberal Islam: A Source Book**, Oxford University Press, Oxford, 1998.

Kutluer, İlhan ve Hasan Katipoğlu. “Hay bin Yakzak”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, Cilt: 16, ss. 551-554.

Kutluer, İlhan. “Alfred von Kramer”, TDV İslam Ansiklopedisi, **TDV İslam Araştırmaları Merkezi**, <http://islam-portal.com/ansiklopedi/dia/ayrmetin.php-idno=140177.htm> (22.12.2017)

Laclau, Ernesto ve Chantal Mouffe. **Hegemonya ve Sosyalist Strateji: Radikal Demokratik Bir Politikaya Doğru**, çev. Ahmet Kardam, İletişim Yayınları, İstanbul, 2017.

Landgericht Köln, “Urteil des Landgerichts Köln zur Strafbarkeit von Beschneidungen Nicht Einwilligungsfähiger Jungen aus Rein Religiösen Gründen”, **Justiz Online**, http://www.justiz.nrw.de/nrwe/lgs/koeln/lg_koeln/j2012/151_Ns_169_11Urteil_20120507.html (25.02.2018)

Layne, Christopher. **Theory, History and U.S. Grand Strategy: American Grand Strategy From 1940 to the Present**, ed. Christopher Layne, Cornell University Press, Londra, 2006.

“Lebanon Population”, **Chronicle of the Middle East & North Africa**, <https://fanack.com/lebanon/population/> (28.02.2018)

Lee, Ronald and Andrew Mason. “What is the demographic dividend?”, **Finance and Development**, Vol: 43, No: 3, September 2006, ss. 11-23.

Lee, Sanghoon Deirdre McCann, and Jon C. Messenger. **Working Time Around the World: Trends in Working Hours, Laws and Policies in a Global Comparative Perspective**, Routledge, Londra, 2007.

Le Goff, Jacques. **Avrupa’nın Doğuşu**, çev. Timuçin Binder, Literatür Yayınları, İstanbul, 2008.

Le Goff, Jacques. **Ortaçağ Batı Uygarlığı**, çev. Hanife Güven, DoğuBatı Yayınları, Ankara, 2015.

Legrain, Philippe. **Immigrants. Your Country Needs Them**, Little Brown, Londra, 2006.

Leffler, Melvyn P. “9/11 and the Past and Future of American Foreign Policy”, **International Affairs**, Cilt: 79, Sayı: 5, 2003, ss. 1045-1063.

Lendman, Stephen. “Police State France. New Anti-Terrorism Legislation, Threat to Civil Liberties”, **Centre for Research Globalization**, <https://www.globalresearch.ca/police-state-france-new-anti-terrorism-legislation-threat-to-civil-liberties/5423798> (20.02.2018)

Lens, Sidney. **The Forging of the American Empire: From the Revolution to Vietnam; A History of US Imperialism**, Pluto Press, Chicago, 2003.

Lerner, Daniel. **The Passing of the Traditional Society: Modernizing the Middle East**, Free Press, New York, 1995.

Levi-Strauss, Claude. **Hepimiz Yamyamız**, çev. Haldun Bayrı, Metis Yayınevi, İstanbul, 2014.

Lewis, Bernard. **İslam ve Batı**, çev. Çağdaş Sümer, Akılcı Kitapevi, Ankara, 2017.

Lewis, Bernard. "The Roots of Muslim Rage", **Atlantic Monthly**, Cilt: 266, No. 3, 1990, s. 60.

Lewis, Bernard. **What Went Wrong? The Clash Between Islam and Modernity in the Middle East**, Harper Perennial, New York, 2003.

Lewis, David Levering. **God's Crucible: Islam and the Making of Europe, 570-1215**, Norton, Londra, 2009.

Lewis, John Frederick. "Yabancı Ressamların Biyografileri", **Forum Gerçek Sitesi**, <http://www.forumgercek.com/yabanci-ressamlarin-biyografileri/77156-john-frederick-lewis-1805-1876-ingiliz-oryantalist-ressam.html> (20.12.2017)

Lilla, Mark. **Pervasız Dahiler**, çev. Ahmet Ergenç, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2006.

Lindberg, Carter. **Avrupa'da Reform Tarihi: Ortaçağ Avrupası'ndan Modern Avrupa'ya Reformların Tarihçesi**, çev. Özgür Umut Hofaşı, İnkilap Yayınevi, İstanbul, 2014.

Lindekilde, Lasse Per Mouritsen ve Richard Zapata-Barrero. "The Mohammad Cartoons Controversy in Comparative Perspective", **Ethnicities**, Cilt: 9, No: 3, 2009, ss. 705-739.

Lindsay, James M. "George W. Bush, Barack Obama and the Future of US Global Lidership", **Foreign Affairs**, Cilt: 84, Sayı: 4, 2007, ss. 2-16.

Linklater, Andrew. "The English School", ed. Scott Burchill, **Theories of International Relations**, Palgrave McMillian, New York, 2001, ss. 84-85.

Little, Douglas. **American Orientalism**, University of North Carolina Press, Chapel Hill, 2002.

Lirola, Jorge. "Müsta'rib", **TDV İslam Ansiklopedisi**, Cilt: 32, ss. 21-24.

Locke, John. **Yönetim Üzerine İki İnceleme**, çev. Fahri Bakırcı, Eksi Kitaplar, İstanbul, 2016.

Lombard, Maurice. **Espaces et Reseaux du Haut Moyen Age**, Rounlige, La Haye Paris, 1972.

Lopez, Fernando Bravo. "Towards a Definition of Islamofobia: Approximations of the Early Twentieth Century", **Ethnic and Racial Studies**, Cilt: 23, 2010, s. 11.

Lopez, Ian F. Haney. "The Social Construction of Race", ed. Julie Rivkin ve Michael Ryan, Blackwell, **Literary Theory: An Anthology**, Oxford, 2004.

Loomba, Ania. **Kolonyalizm Postkolonyalizm**, çev. Mehmet Küçük, Ayrıntı Yayınevi, İstanbul, 2000.

Lyotard, Jean-François. **Postmodern Durum: Postmodernizm**, çev. Ahmet Çiğdem, Ara Yayıncılık, Ankara, 1990.

Maalouf, Amin. **Arapların Gözünden Haçlı Seferleri**, çev. Ali Berkay, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2010.

Macey, David. **The Lives of Michel Foucault**, Vintage, Londra, 1994.

MacCulloch, Diarmaid. **Reformation Europe House Divided 1490-1700**, Penguin Books, Londra, 2000.

Machiavelli, Niccolo. **Hükümdar**, çev. Kemal Karabulut, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1998.

Mackey, Robert. "Le Pen Promotes Holocaust Denier and Plans to Ban Kosher Butchers and Yarmulkes", **The Intercept Blog**, <https://theintercept.com/2017/04/27/le-pen-promotes-holocaust-denier-plans-ban-kosher-butchers-yarmulkes/> (28.01.2018)

Mahdi, Muhsin. "Orientalism and the Study of Islamic Philosophy", **Journal of Islamic Studies**, No: 1, 1990, ss. 73-98.

Maller, Rabbi Allen. "Mariene Le Pen to Ban Halal end Kosher Meat If Elected", **The Muslim Vibe Com**, <https://themuslimvibe.com/muslim-current-affairs-news/mariene-le-pen-to-ban-halal-and-kosher-meat-if-elected> (28.01.2018)

Mamdani, Mahmud **Good Muslim and Bad Muslim**, Three Leave Press, New York, 2004.

Marcuse, Herbert. **Tek Boyutlu İnsan/ İleri İşleyim Toplumu İdeolojisi Üzerine İncelemeler**, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 2016.

Mason, Andrew. "What's Demografic Dividen ?" **Finance and Development**, Vol: 43, No:3, 2006, ss. 23-56.

Mather, James. **Pashas. Traders and Travelers in the Islamic World**, Yale University Press, New Haven, 2009.

Matthews, Jessica Tuchman. "September 11, One Year Later: A World of Change", Carnegie Endowment for International Peace Policy Brief of 2002, **Carnegie Web Sitesi**, <http://carnegieendowment.org/2002/08/18/september-11-one-year-later-world-of-change/ekx> (19.01.2018)

McAlister, Melani. **Epic Encounters. Culture, Media and US Interests in the Middle East since 1945**, University of California Press, Berkeley, 2005.

McCarthy, Thomas. "Eleştirel Kuram ve Fesefe ile İlişkisi Üzerine", **Frankfurt Okulu**, ed. ve çev. Emre Bağçe, DoğuBatı Yayınları, Ankara, 2015.

McGetchin Douglas T. "Wilting Florists. The Turbulent Early Decades of the Societe Asiatique, 1822-1860", **Journal of the History of Ideas**, Cilt: 64, No: 4, 2003, ss. 565-580.

Mckinsey Global Instutie, "Global Growth: Can Productivity Save the Day in an Aging World", Report of January 2015, San Fransisco, ss. 25-32.

McNamara Robert S. and James G. Blignt. "Wilson Ghost: Reducing the Risk of Conflict, Killing and Catastrophe in the 21.Century", **Public Affairs**, Volume.23, No.3, 2014. Ss. 23-34.

Meer, Nasar. "Semantics, Scales and Solidarities in the Study of Antisemitism and Islamofobia", **Ethnic and Racial Studies**, Cilt: 36, No: 3, 2013, ss. 500-513.

Mehmetoğlu, Emin. **Salman Rüşdi: Şeytan Ayetleri ve Diğer Yasaklı Kitaplar**, Gece Kitaplığı, İstanbul, 2015.

Menavio, Giovan Antonio. **Türklerin Hayatı ve Adetleri Üzerine Bir İnceleme**, çev. Harun Mutluay, Dergah Yayınları, İstanbul, 2011.

Mert, Ali. "İbn-i Haldun Hayatı ve Eserleri", **Gençlik Eğitim Kurumları**, <http://gencegitim.com.tr/ibn-i-haldun/> (22.12.2017)

Mez, Adam. **Onuncu Yüzyılda İslam Medeniyeti: İslam'ın Rönesansı**, çev. Salih Şaban, İnsan Yayınları, 2014.

Miko, Francis T. "Germany's Role in Fighting Terrorism: Implications for U.S. Policy", **Research Associate Foreign Affairs, Defense, and Trade Division**, <https://fas.org/irp/crs/RL32710.pdf> (20.02.2018)

Milas, Herkül. **Geçmişten Günümüze Yunanlılar: Dil, Din ve Kimlikleri**, İletişim Yayınları, İstanbul, 2014.

Miles, Robert. ve Malcolm Brown, **Racism**, Routledge, Londra, 2003.

Miller, Judith. "The Challenge of Radical İslam", **Journal of Foreign Affairs Web Sitesi**, <http://www.foreignaffairs.com/articles/48755/judith-miller/the-challenge-of-radical-islam> (19.01.2018)

Modood, Tarık. "Muslims and Politics of Difference", **The Political Quarterly**, Cilt: 74, No: 1, 2004, s. 109.

Modood, Tarık. **Multicultural Politics: Racism, Ethnicity, and Muslims in Britain**, Edingburg University Press, Edingburg, 2005.

Modood, Tarık. "Introduction: The Politics of Multiculturalism in the New Europe", **The Politics of Multiculturalism in New Europe: Racism, Identity and Community**, ed. Tarık Moddod ve Prienne Werbner, Sed Books, Londra, 1997, ss. 1-26.

Modood, Tarık. "The Mohammad Cartoons and Multicultural Democracies", **Ethnicities**, Cilt: 9, No: 3, 2009, ss. 291-313.

Montefiore, Simon Sebag. **Stalin: The Court of Red Star**, Wiedenfield&Nicholson, New York, 2003.

Montesque, Charles-Louis de Secondant. **Yasaların Ruhı**, çev. Fehmi Baldaş, Hiperlink Yayınları, İstanbul, 2016.

Morris, Ian. **Dünyaya Neden Batı Hükmediyor**, çev. Gül Çağalı Güven, Alfa Yayıncılık, İstanbul, 2014.

Morrock, Richard. "The Ancient Enemy: The Psychology of Anti-Semitism", **Journal of Psychohistory**, Cilt: 4C, No: 2, 2012, ss. 104-113.

Muir, H. ve L. Smith. "Islamofobia: Issues, Challenges and Action", **Report of Comission on British Muslims and Islamofobia**, 2005, Cilt:1, s.7.

Munslow, Alun. **Discourse and Culture: The Creation of America 1870-1920**, Routledge, Londra, 1992.

Munslow, Alun. **Tarihin Yapısökümü**, çev. Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2000.

"Muslim Population in Europe", **World Muslim Data Blog**, <http://www.muslimpopulation.com/Europe/> (28.02.2018)

Nasr, Seyyid Hüseyin. **İslam'ın Kalbi**, Gelenek Yayıncılık, İstanbul, 2002.

Nicolle, David. **Birinci Haçlı Seferi 1096-1099**, çev. Ece Sakar, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2011.

Nietzsche, Friedrich. **Ahlakın Soykütüğü Üstüne**, çev. Ahmet İnam, Say Yayınları, İstanbul, 2011.

Nietzsche, Friedrich. **Deccal: Hristiyanlığa Lanet**, çev. Ayça Kaya, Say Yayınları, İstanbul, 2017.

Nietzsche, Friedrich. **İnsanca Pek İnsanca**, çev. Nilüfer Epçeli, Say Yayınları, İstanbul, 2017.

Nietzsche, Friedrich. **İyinin ve Kötünün Ötesinde**, çev. Ahmet İnam, Yorum Yayınevi, İstanbul, 2001.

Nietzsche, Friedrich. **Şen Bilim**, çev. Ahmet İnam, Say Yayınları, İstanbul, 2011.

Norris, Christoper. **The Deconstructive Turn**, Methuen Press, Londra, 1983.

Nyang, Suleyman S. ve Samir Abed-Rabbo. "Bernard Lewis ve İslami Araştırmaları. Bir Değerlendirme", **Oryantalistler ve İslamiyatçılar: Oryantalist İdeolojinin Eleştirisi**, çev. Bedirhan Muhib, ed. Asaf Huseyin, Robert Olson ve Cemil Kureşi, İnsan Yayınları, İstanbul, 1998, ss. 203-229.

Nye, Joseph S. "Get Smart: Combining Hard and Soft Power", **Foreign Affairs**, Cilt: 88, No: 4, 2009, ss. 122-134.

Obama, Barack. "A New Beginning" Speech Deilvered in Cahiro, **US Whitehouse Gov. Blog**, <http://www.whitehouse.gov/blog/NewBeginning/transcripts> (20.01.2018)

Olgun, Hakan. **Luther ve İslam: Teolojik Uyum Sorunu**, Ağaç Yayınevi, İstanbul, 2008.

Olson, Keith W. **Amerikan Tarihini Ana Hatları**, çev. Halide Gün, Amerikan Basın ve Kültür Merkezi Yayınları, İstanbul, 2001.

Orrell, David ve Borin Van Loon. **Economics. A Graphic Guide**, Icon Books, Londra, 2012.

Orwell, George. **Bin Dokuz Yüz Seksen Dört**, Can Yayınları, İstanbul, 2013.

Oxtoby, Willard ve Alan Segal. **Concise Introduction to World Religions**, Oxford University Press, Oxford, 2007.

Özcangiller, İhsan Berk. "Tin'in Fenomenolojisinin Amacı, İlerleşiy Biçimi ve Yöntemi Üzerine Bir İnceleme", **Felsefi Düşün**, Sayı: 6, 2016, ss. 163-169.

Özdemir, Mehmet. "Endülüs", **TVD İslam Ansiklopedisi**, Cilt 11, s. 159.

Özerim, Gökay. "Avrupa'da Göç Politikalarının Ulusüstüleşmesi ve Bir Güvenlik Konusuna Dönüşümü: Avrupa Göç Tarihinde Yeni Bir Dönem mi?", **Ege Stratejik Araştırmalar Dergisi**, Cilt: 5, Sayı: 1, 2014, ss. 22-23.

Özgüdenli, Osman Gazi. "Carl Johan Tornberg", TDV İslam Ansiklopedisi, **TDV İslam Araştırmaları Merkezi**, <http://islam-portal.com/ansiklopedi/dia/ayrmetin.php-idno=410266.htm> (22.12.2017)

Özlem, Doğan. **Tarih Felsefesi**, Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, İzmir, 1998.

Öztürk, Ebru Çoban. **Modern Devlet, Biyoiktidar, Soykırım: Ruanda Örneği**, Adres Yayınları, Ankara, 2010.

Pamir, Donimik. **Katolik Kilisesi Din ve Ahlak İlkeleri**, Yaylacık Basımevi, İstanbul, 2000.

Pampel, C. Fred. **Max Weber and Spread of Rationality**, Macmillian, Basingstoke, 2000.

Pantazis, Christina ve Simon Pemberton. "From the Old to New Suspect Community: Examining the Impacts of Recent UK Counter-Terrorist Legislation", **British Journal of Criminology**, Cilt: 49, ss. 646-666.

Parham, Baqir. "Dialogue between Michel Foucault and Baqir Parham on the Iran Revolution", **Columbia Law School Blog**, <http://blogs.law.columbia.edu/uprising1313/files/2017/11/Foucault-Iran-ENG.pdf> (29.02.2018)

Parkes, Graham. "Nietzsche and East Asian Thought", **Cambridge Companion to Nietzsche**, ed. B. Magnus ve K.M. Higgins, Cambridge University Press, Londra, 1996, ss. 379-380.

Paşa, Ziya. **Endülüs Tarihi**, Timaş Yayınları, İstanbul, 2012.

Patel, Faiza. "Rethinking Radicalization", **Brennan Center for Justice New York University School of Law**, <http://bkfct.cn.www.issueelab.org/resource/rethinking-radicalization.html> (20.01.2018)

Peters, Anne. "The Swiss Referandum on the Prohibition of the Minarets", **Blog of the European Journal of the International Law**, <https://www.ejiltalk.org/the-swiss-referendum-on-the-prohibition-of-minarets/> (28.02.2018)

Pettit, Philip. "The Philosophies of Social Science, Teaching Papers", **Longman**, <https://www.princeton.edu/~ppettit/papers/2006/Joint%20Actions%20and%20Group%20Agents.pdf> (10.06.2017)

Philips, Richard. "Remembering Islamic Empires. Speaking of Imperialism and Islamofobia", **New Formations**, Cilt: 10, Sayı: 38, 2010, ss. 94-111.

Piketty, Thomas. **Yirmibirinci Yüzyılda Kapital**, çev. Hande Koçak, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2014.

Pipes, Daniel. "Muslim Populations in European Cities", **Daniel Pipes Blog**, www.danielpipes.org/blog/2007/11/muslim-populations-in-european-cities (22.02.2018)

Pirenne, Henri. **H. Muhammed ve Charlemagne**, çev. Mehmet Ali Kılınçbay, İmge Yayınevi, Ankara, 2006.

Primor, Adar. "The Daughter As A De-demonizer", **Haaretz**, 7 Ocak 2011, <https://www.haaretz.com/1.5104970> (23.01.2018)

Polonsky, Antony. "The Deyfus Affair and Polish-Jewish Interaction 1890-1914", **Jewish History**, Cilt: 11, No: 2, 1997, ss. 23-38.

Poole, Elizabeth. **Reporting Islam. Media Representations of British Muslims**, Tauris, Londra, 2002.

Pruett, Gordon E. "İslam ve Oryantalizm", **Oryantalistler ve İslamiyatçılar: Oryantalist İdeolojinin Eleştirisi**, çev. Bedirhan Muhibed. Asaf Huseyin, Robert Olson ve Cemil Kureşi, İnsan Yayınları, İstanbul, 1998, s. 61.

Rabinow, Paul. **The Foucault Reader**, Panteon Books, New York, 1984.

Rahman, Fazlur. **Islamic Methodology in History**, Islamic Research Institute, Islamabad, 1995.

Ramazan, Tarık. **Avrupalı Müslüman Olmak**, çev. Ayşe Meral, Anka Yayınları, İstanbul, 2005.

Ramberg, Ingrid. "İslamofobia and Its Consequences on Young People", **European Commission**, <https://rm.coe.int/16807037e1> (16.08.2017)

Rattansi, Ali. **Racism: A Very Short Introduction**, Oxford University Press, Oxford, 2007.

Reich, Wilhelm. **The Mass Psychology of Fascism**, Farrar, Straus and Giroux, Colombia University Press, New York, 2000.

Renan, Ernest. "Islam and Science", **McGill University Islamic Studies Department**, http://www.mcgill.ca/islamicstudies/files/islamicstudies/renan_islamism_cversion.pdf (21.12.2017)

Rıza, Ahmet. **Batı'nın Doğu Siyasetinin Ahlaken İflası**, çev. Ziyad Ebüzziya, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1988.

Ritzer, George. **Classical Sociological Theory**, McGraw-Hill Education, New York, 2010.

Ritzer, George. **Toplumun McDonaldlaştırılması: Çağdaş Toplum Yaşamının Değişen Karakteri Üzerine Bir İnceleme**, çev. Şen Sürer Kaya, Ayrıntı Basımevi, İstanbul, 2014.

Roberts, Edward. "Theology of Tertullian", **Epworth Press**, <https://www.google.com.tr/search?q=Tertullian+theology&spell=1&sa=X&ved=0ahUKewjSo5bb4PTWAhWkCJoKHf8wD5UQvwUIlygA&biw=1821&bih=869> (16.10.2017)

Robert, James M. **Dünya Tarihi: Tarih Öncesi Çağlardan 18.Yüzyıla**, çev. İdem Erman, İnkilap Yayınevi, İstanbul, 2011.

Robinson, Dave ve Judy Groves, **Felsefe: Düşünce Bilimin Gelişimi**, çev. Barış Taş, NTV Yayınları, İstanbul, 2011.

Rodrik, Dani. "Getting interventionsright: How South Korea and Taiwan grew rich," **Economic Policy**, Vol: 10, No:20, April 1995, ss. 22-28.

Rodrik, Dani. "Feasible Globalization", **Globalization: What's New**, ed.M. Weinstein, Colombia University Press, New York, 2005, ss.197-207.

Rodrigues, Rui Luis. "Confessionalization Processes and Their Importance to the Understanding of Western History in the Early Modern Period (1530-1650)", **Tempo**, Vol: 23, No:1, 2017, ss. 22-28.

Rohde, Hans. **Osmanlı İmparatorluğunda Nüfuz Mücadelesi: Anadolu ve Bağdat Demiryolları**, çev. Murat Özyüksel, İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2000.

Roy, Oliver. **Globalized Islam**, Hurst Company, Londra, 2002.

Runnymede Trust Raporu, "Islamofobia: A Challenge for Us All", **Runnymede Trust**, <http://www.runnymedetrust.org/uploads/publications/pdfs/islamophobia.pdf> (15.08.2017)

Russ, Jacqueline. **Avrupa Düşüncesinin Serüveni: Antik Çağdan Günümüze Batı Düşüncesi**, çev. Özcan Doğan, Doğubatı Yayınları, Ankara, 2014.

Russell, Gül A. **The “Arabick” Interests of the Natural Philosophers in the 17th. Century England**, Brill, Leiden, 1994.

Rydgren, Jens. “Radical Right Wing Parties in Europe: What’s Populism Got To Do With?”, **Journal of Language and Politics**, Cilt: 16, No: 4, 2017, ss. 485-496.

Rytter, Mikkel ve Marianne Holm Pedersen. “A Decade of Suspicion: Islam and Muslims in Denmark after 9/11”, **Ethnic and Racial Studies**, Cilt: 37, No: 13, 2014, ss. 2303-2321.

Sachs, Jeffrey D. “Globalization and Patterns of Economic Growth”, **Globalization: What’s New**, ed. M. Weinstein, Colombia University Press, New York, 2005, ss. 215-227.

Sajid, Abduljalil. “Islamofobia: A Definition, **Islamofobiawatch.com** <http://www.islamofobia-watch.com/islamofobia-a-definition/> (21.08.2017)

Said, Edward W. **Medya’da İslam: Gazeteciler ve Uzmanlar Dünyaya Bakış Açımızı Etkiliyor**, çev. Aysun Babacan, Metis Yayınevi, İstanbul, 2008.

Said, Edward W. **Kültür ve Emperyalizm**, çev. Necmiye Alpay, Hil Yayınları, İstanbul, 1998.

Said, Edward W. **Oryantalizm: Sömürgeciliğin Keşif Kolu**, çev. Selahattin Ayaz, Pınar Yayınları, İstanbul, 1989.

Said, Edward W. **Şarkiyatçılık: Batı’nın Şark Anlayışları**, çev. Berna Ülner, Metis Yayınevi, İstanbul, 2010.

Saliba, George. **İslam Bilimi ve Avrupa Rönesansının Oluşumu**, çev. Günseli Aksoy, Mahya Yayıncılık, İstanbul, 2012.

Salisbury, Stephan. **Mohamed’s Ghosts. An American Story of Love and Fear in the Homeland**, Nation Books, New York, 2010.

Sander, Oral **Siyasi Tarih: İlkçağlardan 1918’e**, İmge Kitapevi, Ankara, 1994.

Sardar, Ziauddin ve Iwona Abrams, **Kaos. Düzensizlikteki Düzen**, çev. Deniz Guliyeve, NTV Yayınları, İstanbul, 2010.

Sardar, Ziauddin. **Postmodernism and Other: The New Imperialism of Western Culture**, Pluto Press, Londra, 1998.

Sarup, Madan. **Post-Yapısalcılık ve Post-Modernizm**, çev. A. Baki Güçlü, Ark Yayıncılık, Ankara, 1997.

Sartre, Jean Paul. **Anti-Semite and Jew: An Exploration of the Etiology of Hate**, Schocken Books, New York, 1995.

Saussure, Ferdinand. **Genel Dil Bilim Yazıları**, çev. Savaş Kılınç, İthaki Yayınları, İstanbul, 2014.

Savran, Gülnur Acar. **Özne –Yapı Gerilimi**, Kanat Kitap, İstanbul, 2006.

Schutz, Alfred. **The Phenomenology of the Social World**, Heinemann, Bremen, 1992.

Schwartz, Stephen S. **The Two Faces of Islam**, Anchor Books, New York, 2002.

Scott, Joan Wallach. **Örtünmenin Siyaseti**, çev. Merve Tabur, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, İstanbul, 2012.

Semerci Uyan, Pınar. **Avrupa Birliği ve Sosyal Politika**, Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2013.

Sezgin, Fuat. **İslam'da Bilim ve Teknik: Arap-İslam Bilimleri Tarihine Giriş**, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, İstanbul, 2008.

Sheehi, Stephen. **Islamophobia: The Ideological Campaign Against Muslims**, Clarity Press, New York, 2011.

Sıddıki, Abdülhamid ve İmaduddin Halil, **HegelTarihinin Yorumu**, çev. M. Beşir Eryarsoy, Düşünce Yayınları, İstanbul, 1978.

Sim, Stuart ve Borin Van Loon. **Eleştirel Teori: Aydınlanmadan Postmodernizme Eleştirel Düşünce**, çev. Akın Emre Pirgir ve Emrah Arıcılar, NTV Yayınları, İstanbul, 2010.

Silber, Mitchell D. ve Arvin Brian, "Radicalization in the West. The Homegrown Threat", **NYPD Intelligence Division**, http://www.nypdshield.org/public/SiteFiles/-/NYPD_Report-Radicalization_in_the_West.pdf. (20.01.2018)

Silverstein, Paul A. "The Context of Antisemitism and Islamofobia in France", **Patterns of Prejudice**, Cilt: 42, No: 1, 2008, ss. 3-4.

Sharma, Shalendra D. "The Many Faces of Globalization: A Survey of Recent Literature", **New Global Studies**, Cilt:2, No:2, 2008, ss. 1-16.

Shawver, Lois. "What Postmodernism Can Do for Psychoanalysis. A Guide to the Postmodern Vision", **The American Journal of Psychoanalysis**, 1996, Cilt:56, No: 4, ss. 371-394.

Skidmore, David. "Understanding the Unilateralist Turn in U.S. Foreign Policy", **Foreign Policy Analysis**, Cilt: 2, No: 3, 2005, ss. 207-228.

Simonet, Fransisco – Javier. **Historia de los Mozarabes de Espana**, Retrac, Amsterdam, 1967.

Slattey, Martin. **Sosyolojide Temel Fikirleri**, çev. Ümit Tatlıcan, Sentez Yayıncılık, Ankara, 2012.

Smith, Adam. **Ulusların Zenginliği**, çev. Metin Saltoğlu, Palme Yayıncılık, Ankara, 2011.

Spektorowski, Alberto. "An Exclusionist Europe? Islam ant the Reemergence of Civil Nationalism", **Araucaria Revista Iberoamerica Filosofia, Politica y Humanidades**, Cilt: 16, No: 31, 2014, s. 117.

Spencer Lloyd ve Andrzej Krause. **Aydınlanma: Aklın Özgürce Kullanımı**, çev. Erhan Kibaroglu, NTV Yayınları, İstanbul, 2012.

Southern, Richard William. **Ortaçağ Avrupasında İslam Algısı**, çev. Ahmet Aydoğan, Yöneliş Yayınları, İstanbul, 2000.

Soysal, İsmail. **Fransız İhtilali ve Türk-Fransız Diplomasi Münasebetleri (1789-1802)**, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1999.

Stiglitz, Joseph E. **The Price of Inequality**, Penguin Books, Londra, 2013.

Stiglitz, Joseph E. **Making Globalization Work**, Penguin Publishing, London, 2005,

Strabac, Zan ve Ola Listhaug. "Anti-Muslim Prejudice in Europe: A Multilevel Analysis of Survey Data From 30 Countries", **Social Science Research**, Cilt: 37, 2007, ss. 277-279.

Stritzel, Holger. "Towards a Theory of Securitization: Copenhag and Beyond", **European Journal of International Relations**, Cilt: 13, No:3, 2007, s. 361.

Swingewood, Alan. **Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi**, çev. Osman Akınay, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1998.

"Swiss Minaret Referandum 2009", **Art and Popular Culture**, http://www.artandpopularculture.com/Swiss_minaret_referendum%2C_2009 (28.02.2018)

"Syria Population", **Chronicle of the Middle East & North Africa**, <https://fanack.com/syria/population/> (28.02.2018)

Şakiroğlu, Mahmut H. "Leone Caetani", TDV İslam Ansiklopedisi, **TDV İslam Araştırmaları Merkezi**, <http://www.islamansiklopedisi.info/dia/ayrmetin.php?idno=060545> (22.12.2017)

Şen, Faruk. **Şen Olasın Almanya**, Kaynak Yayınları, Ankara, 2017.

Şen, Faruk. "The Historical Situations of the Turkish Migrants in Germany", **Journal of Migrants and Minorities**, Vol: 22, No:3, 2003, ss. 208-227.

Şeriatı, Ali. **Öze Dönüş**, Fecr Yayınları, Ankara, 2016.

Şeyban, Lütfi, **Reconquista: Endülüs'te Müslüman-Hristiyan İlişkileri**, İz Yayıncılık, İstanbul, 2016.

Taglisbue, John. "Baking Swiss Treats Amid Acid Debate", **New York Times**, 01 Ocak 2010, <http://halalfocus.net/baking-swiss-treats-amid-acid-debate/> (28.02.2018)

Taylor, Charles. **Seküler Çağ**, çev. Dost Körpe, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2014.

TDV İslam Ansiklopedisi, "Edward W. Lane", **TDV İslam Araştırmaları Merkezi**, <http://islam-portal.com/ansiklopedi/dia/ayrmetin.php-idno=270100.htm> (21.12.2017)

TDV İslam Ansiklopedisi, "Joseph von Hammer", **TDV İslam Araştırmaları Merkezi**, <http://www.islamansiklopedisi.info/dia/ayrmetin.php?idno=150494> (21.12.2017)

TDV İslam Ansiklopedisi, "Karl Pfander", **TDV İslam Araştırmaları Merkezi**, <http://www.islamansiklopedisi.info/dia/maddesnc2.php?MetinTmz=pfander%20karl%20gottlieb> (21.12.2017)

TDV İslam Ansiklopedisi, "William Muir", **TDV İslam Araştırmaları Merkezi**, <http://www.islamansiklopedisi.info/dia/ayrmetin.php?idno=310094> (21.12.2017)

Tedemann, Rolf. "Tarihsel Materyalizm veya Siyasal Mesihçilik", **Frankfurt Okulu**, ed. ve çev. Emre Bağçe, DoğuBatı Yayınları, Ankara, 2015.

"Tesettür Yasağı Uygulayan AB Ülkeleri", **Göç Araştırmaları Vakfı Sitesi**, <http://gocvakfi.org/tesettur-yasagi-uygulayan-ab-ulkeleri/> (23.01.2018)

Thilly, Frank. **Felsefenin Öyküsü: Rönesans'tan Günümüze Uzanan Felsefe Serüvenine Nesnel Bir Yaklaşım**, çev. İbrahim Şener, İzdüşüm Yayınları, İstanbul, 2002.

Theunissen, Hans. "1612-1617 Yılları Arasında Hollanda ile Resmi İlişkilerin Gelilmesinde Hediyein Rolü", **Kebikeç**, Sayı: 25, 2008. https://kebikecdergi.files.wordpress.com/2012/07/11_hans.pdf (17.12.2017)

"The End of Innocence: The 9/11 Generation in Germany and the United States", **American Institute for Contemporary German Studies**, <http://www.aicgs.org/publication/the-end-of-innocence-the-911-generation-in-germany-and-the-united-states/> (20.02.2018)

Theil, Stefan. "Far-right Politicians Find Common Cause in Israel", **Newsweek**, 27.02. 2011, <http://www.newsweek.com/far-right-politicians-find-common-cause-israel-68583> (22.02.2018)

"The Migration History of the Sweden", **Swedish Migration Agency**, <https://www.migrationsverket.se/English/About-the-Migration-Agency/Facts-and-statistics-/Facts-on-migration/History.html> (15.01.2018)

“The History of Immigration in Netherland”, **Studiepakket Multicultureel Nederland**, http://www.ucl.ac.uk/dutchstudies/an/SP_LINKS_UCL_POPUP/SPs_english/multicultureel_gev_ENG/pages/geschiedenis_imm.html (15.01.2018)

Tilly, Charles. **Avrupa’da Devrimler:1492-1992**, çev. Özden Arıkan, Alfa Yayınları, İstanbul, 2016.

Timur, Taner. “La Martin, Osmanlı Devleti ve Burgaz Ova Çiftlikleri”, **Osmanlı Çalışmaları: İlkel Feodalizmden Yarı Sömürge Ekonomisine**, Ankara, Verso, 1989.

Toner, Jerry. **Homer’s Turk: How Classics Shapes Ideas of the East**, Harvard University Press, Cambridge, 2013.

Tonybee, Arnold. **Tarih Bilinci**, çev. Murat Belge, E Yayıncılık, İstanbul, 1975.

Tours, De Gregorie. **History of Franks**, Routlune Press, Londra, 1982.

Traverso, Enzo. **Yahudi Modernitesinin Sonu: Muhafazakar Bir Dönüm Noktasının Tarihi**, çev. Zeynep Bursa, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2016.

Turan, Mustafa ve Musa Gürbüz. “Yunan Bağımsızlık Düşüncesinin Tarihi Temelleri ve Tripoliçe Katliâmı”, **Uluslararası Suçlar ve Tarih Dergisi**, Sayı: 2006, ss.9-43.

Turner, Bryan S. “Oryantalizm ve İslam’da Sivil Toplum Meselesi”, **Oryantalistler ve İslamiyatçılar: Oryantalist İdeolojinin Eleştirisi**, çev. Bedirhan Muhibed. Asaf Huseyin, Robert Olson ve Cemil Kureşi, İnsan Yayınları, İstanbul, 1998, s. 35.

Turner, Jonathan. “The Sociology of Helbert Spencer: The Spencer’s Moral Philosophy, Social Statistics and Principles of Ethnics”, **The Social Theory Journal**, Sayı:5, 2002, ss.54-86.

Uçarol, Rifat. **Siyasi Tarih Cilt-I**, DR Yayınları, İstanbul, 2008.

United Nations Human Rights Council, **Report of the Special Rapporteur on Contemporary Forms of Racism, Racial Discrimination, Xenophobia and Related Intolerance, Doudou Diène, on the Manifestations of Defamation of Religions and in Particular on the Serious Implications of Islamophobia on the Enjoyment of all Rights**, United Nations General Assembly Human Rights Council

Documental Archieves, <http://www.oicun.org/uploads/files/articles/UNHRC-rep.pdf> (16.08.2017)

United States Army, "Counterinsurgency", **United States Department of Defense**, <http://vavw.fas.org/irp/doddir/army/fin3-24.pdf> (19.02.2018)

Uslubaş, Tolga. **Geçmişten Günümüze Osmanlı Tarihi**, CNR Yayınları, İstanbul, 2013.

Uzun, Nihat. **Avrupa'da İslamofobi: İngiltere Örneği**, Pınar Yayınları, İstanbul, 2012.

Valensi, Lucette. **Avrupa'da Müslümanlar: 16.-18. Yüzyıllar**, çev. Alp Tümertekin, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2011.

Van Gogh, Theo ve Ayaan Hirsi Ali. "Submission", **Youtube**, https://www.youtube.com/watch?v=aGtQvGGY4S4&has_verified=1 (25.01.2018)

Vaughan, Dorothy. **Europe and The Turk: Patterns of Alliances 1350-1700**, Liverpool University Press, Liverpool, 1954.

"Vatican and Muslims Condemn Swiss Minaret Ban Vote", **BBC News**, 8.12.2009, <http://news.bbc.co.uk/2/hi/8385893.stm> (28.02.2018)

"Victor Eugene Delacroix", **Yerliansiklopedi Sitesi**, <https://www.yerliansiklopedi.com/eugne-delacroix-167279.html> (20.12.2017)

Volney, Costantin François de Chasseboeuf Comte. "Travels Through Egypt and Syria in the Years 1783, 1784 and 1785", Cilt: II, **Google Books**, https://books.google.com.tr/books/about/Travels_in_Syria_and_Egypt_During_the_Ye.html?hl=tr&id=_ZMSAAAYAAJe (20.12.2017)

Voltaire, Francois-Marie Arouet. **Türkler, Müslimanlar ve Ötekiler**, çev. Osman Yenseni, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul, 1969.

Von Grunebaum, Gustave E. **Islam: Essays in the Nature and Growth of a Cultural Tradition**, Greenwood, New York, 1981.

Waever, Ole. "Identity, Communities and Foreign Policy: Discourse Analysis as a Foreign Policy Theory", ed. Ole Waever ve Lene Hansen, **European Integration**

and National Identity: The Challenges of the Nordic States, Routledge, Londra, 2001, ss. 26-27.

Waeber, Ole. "Securitising Sectors? Replay to Ericsson", **Cooperation and Conflict**, Cilt: 34, No: 3, 1999, ss. 334-340.

Waeber, Ole. "Toplumsal Güvenliğin Değişen Gündemi", çev. Mahmut Yolcu, **Uluslararası İlişkiler**, Cilt: 5, Sayı: 18, s. 171.

Wahl, Asbjorn. **Refah Devletinin Yükselişi ve Düşüşü**, H2O Yayıncılık, İstanbul, 2015.

Wallerstein, Immanuel. Bilim İçin Bilimciliğe Karşı Olmak: Çağdaş Bilgi Üretiminin Çıkmazları", **Dipnot Aylık Sosyal Bilimler Dergisi**, Sayı: 3, 2010, ss.119-127.

Walt, Stephen M. "What Trump Got Right About Foreign Policy?", **Foreign Policy Voice**, <https://foreignpolicy.com/2017/08/28/what-trump-got-right-about-foreign-policy/> (20.01.2018)

Watt, Montgomery. **Günümüzde İslam ve Hristiyanlık**, çev. Turan Koç, İz yayıncılık. İstanbul 1991.

Watt, Montgomery. **Modern Dünyada İslam Vayhi**, çev. Mehmet Akif Ersin, Bilge Vakfı Yayınları, Ankara, 1995.

Weber, Max. **Economy and Society: An Outline of Interpretative Sociology**, Bedminster Press, Londra, 1968.

Weber, Max. **Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu**, çev. Gökhan Rızaoğlu, Roman Yayınları, İstanbul, 2004.

Webman, Esther. "Discourses on the Antisemitism and Islamofobia in Arab Media", **European Societies**, Cilt: 14, No: 2, 2012, s. 225.

Weiss, John. "Export growth and industrial policy: Lessons from the East Asian Miracle experience", **Asian Development Bank Institute** discussion paper number 26, February 2005, ss. 14-33.

Wendt, Alexander. "Anarchy is What States Make of It: The Social Construction of Power Politics", **International Organization**, Cilt: 46, Sayı: 2, 1992, ss. 403-407.

Werbner, Pnina. "The Predicament of Diaspora and Millennial Islam: Reflections on September 11, 2001", **Ethnicities**, Cilt: 4, No: 4, 2004, ss. 451-476.

White, Samuel. "Religious Exemptions. An Egalitarian Demand?", **Law and Ethnicities of Human Rights**, Cilt: 6, No:1, 2012, ss. 101.

Whyte, Zachary. "Assyl, İnsh'allah", **Islamic Religion in Denmark after 11 September 2001**, ed. Holm Pedersen ve Mikkel Rytter, Tusculanum, Kopenhag, 2011, s. 128.

Wieviorka, Michel. "Essentialism Versus Hybridity, Negotiating Difference: Is It so Difficult to be Anti-Racist?", **Debating Cultural Hybridity: Multi-cultural Identities and Politics of Racism**, ed. Tariq Modood ve Philip Werbner, Zed Books, Londra, 1997, ss. 141-142.

Withnall, Adam. "Denmark Bans Kosher and Halal Slaughter", **The Independent**, 7.03.2014, <http://www.independent.co.uk/news/world/europe/denmark-bans-halal-and-kosher-slaughter-as-minister-says-animal-rights-come-before-religion-9135580.html> (28.01.2018)

Williams, Leonard. "Indian Diversity in the UK: An Overview of Complex and Varied Population", **European Migration Policy Center**, www.india-eu-migration.eu/media/CARIM-India-2013-14.pdf (15.01.2018)

Wittgenstein, Ludwig. **Felsefi Soruşturmalar**, ev. Deniz Kanıt, Kyerel Yayınları, İstanbul, 1998.

Woodfin, Rupert ve Oscar Zarate. **Marksizm: Sınıflar ve Sınıf Mücadelesi**, ev. Erkan nal, NTV Yayınları, İstanbul, 2012.

Yaşaroğlu, M. Kamil. "David Samuel Margoliouth", TDV İşlam Ansiklopedisi, **TDV İşlam Araştırmaları Merkezi**, <http://islam-portal.com/ansiklopedi/dia/ayrmetin.php-idno=280054.htm> (22.12.2017)

Yazır, Elmalılı Hamdi. **Kuran-ı Kerimin Yüce Meali**, Ravza Yayınları, İstanbul, 2011.

Yeğenoğlu, Meyda. **Avrupa'da İşlam, Göçmenlik ve Konukseverlik**, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2016.

Yel, Ali Murat. “Stanley Lane-Poole”, TDV İslam Ansiklopedisi, **TDV İslam Araştırmaları Merkezi**, <http://islam-portal.com/ansiklopedi/dia/ayrmetin.php-idno=270101.htm> (22.12.2017)

Yohannan, John D. **Persian Poetry in England and America: A 200 Year History**, Carvan Books, New York, 2004.

Yücel, Tahsin. “Coşumculuk”, **Türk Dili**, Sayı: 149, 1981, s. 68.

Zemni, Sami. “The Shaping of Islam and Islamofobia in Belgium”, **Race and Class**, Cilt: 53, No: 1, 2011, ss. 28-44.

Zeydan, Corci. **İslam Uygarlıkları Tarihi Cilt 1**, çev. Nejdet Gök, İletişim Yayınları, İstanbul, 2013.

Zeydan, Corci. **İslam Uygarlıkları Tarihi Cilt: 2**, çev. Nejdet Gök, İletişim Yayınları, İstanbul, 2015.

Zick, Andreas, Beate Küpper ve Andreas Hövermann. “Intolerance, Prejudice and Discrimination: An European Report”, **Friedrich-Ebert-Stiftung Web Sitesi**, <http://library.fes.de/pdf-files/do/0790820110311.pdf> (22.01.2018)

Zurcher, Erik Jan. **Modernleşen Türkiye’nin Tarihi**, çev. Yasemin Gönen, İletişim Yayınları, İstanbul, 1993.

Zwierlein, Cornel. **The Concept of Renaissance, International Relations Around 1500, Security and Notion of “Care”**, Ruhr Universtat Rundfunk, Ruhl, 2005.



EKLER

EK 1: İslam Fetihleri ve İslam'ın Avrupa'da Yayılışı



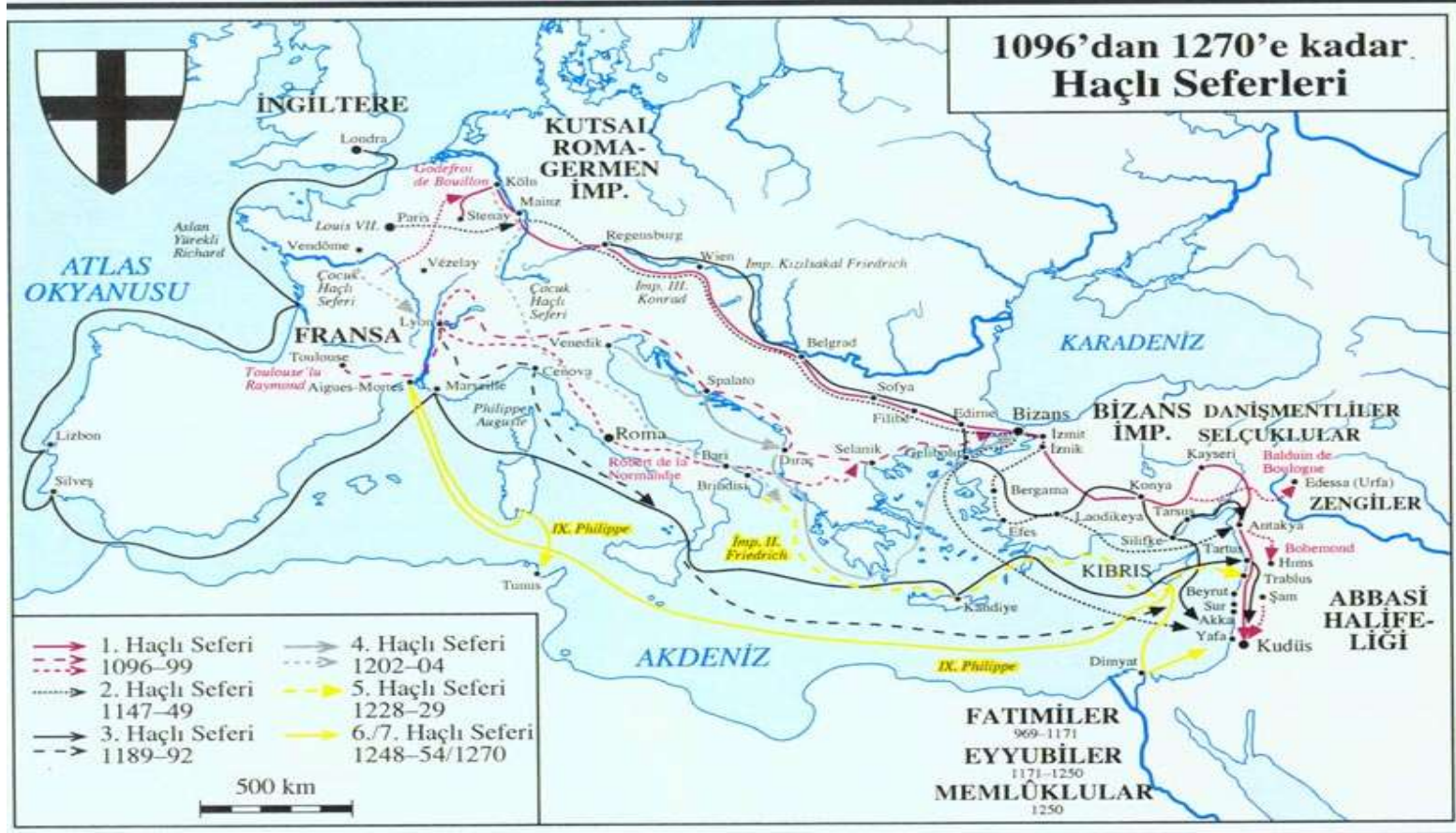
Alfa Image Organizasyonu, Arap Muslim Conquest in Europe, Alfa Image Web Sitesi,
<http://alfa-img.com/show/arab-muslim-conquest-map.html> (20.03.2018)

EK 2: Cordoba Camii veya Katedrali



Famous Wonders Organizasyonu, Mosque-Cathedral of Cordoba, Famous Wonders Org. Web. Sitesi,
<http://famouswonders.com/great-mosque-of-cordoba/> (20.03.2018)

EK 3: Haçlı Seferleri Haritası



Dost Yakası Organizasyonu, Haçlı Seferleri Haritası, Dost Yakası Organizasyonu Web Sitesi,
<http://www.dostyakasi.com/haritalarin-diliyle-tarih/5743-hacl-seferleri-haritalari.html>(20.03.2018)

EK 4: Eugene Delacroix 'in Sakız Adası Katliamı Tablosu



İstanbul Sanat Evi Ünlü Ressamlar Ansiklopedisi ve Sanat Platformu, Eugene Delacroix 'in Sakız Adası Katliamı Tablosu, İstanbul Sanat Evi Web Sitesi, www.istanbulsanatevi.com/sanaticilar/soyadi-d/delacroix-eugene-ferdinand-victor/eugene-delacroix-sakiz-adasi-katliami-4974/ (20.03.2018)

EK 5: İsviçre Minare Referandumu Posterİ



Kyle James, Swiss Vote to Ban Construction of Minarets, Deuchewelle Web Sitesi,
<http://www.dw.com/en/swiss-vote-to-ban-construction-of-minarets/a-4944335> (20.03.2018)