



**T.C.
GAZİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

**DOKTORA
TEZİ**

**ORYANTALİZMİN ZİHİN DÜNYASI:
DOĞU, İSLAM VE OSMANLI**

EBUZER KARAASLAN

**KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI
SİYASET VE SOSYAL BİLİMLER BİLİM DALI**

ŞUBAT 2021



ORYANTALİZMİN ZİHİN DÜNYASI: DOĞU, İSLAM VE OSMANLI

Ebuzer KARAASLAN

DOKTORA TEZİ

KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI

SİYASET VE SOSYAL BİLİMLER BİLİM DALI

GAZİ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

ŞUBAT 2021

ETİK BEYAN

Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Yazım Kurallarına uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmada; tez içinde sunduğum verileri, bilgileri ve dokümanları akademik ve etik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi, tüm bilgi, belge, değerlendirme ve sonuçları bilimsel etik ve ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu, tez çalışmada yararlandığım eserlerin tümüne uygun atıfta bulunarak kaynak gösterdiğimi, kullanılan verilerde herhangi bir değişiklik yapmadığımı, bu tezde sunduğum çalışmanın özgün olduğunu, bildirir, aksi bir durumda aleyhime doğabilecek tüm hak kayıplarını kabullendiğimi beyan ederim.


Ebuzer KARAASLAN

19.02.2021

ORYANTALİZMİN ZİHİN DÜNYASI: DOĞU, İSLAM VE OSMANLI

(Doktora Tezi)

Ebuzer KARAASLAN

GAZİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

Şubat 2021

ÖZET

Edward W. Said'in 1978 yılında yayımlanan *Orientalism* adlı eserinde yer alan ilgili tezin etkisiyle birlikte oryantalizm üzerine birçok açıdan pek çok tartışma gerçekleştirildiği herkesin malumudur. Bu tartışmalardan bir bölümü doğrudan veya dolaylı olarak Said'in tezini destekleme/geliştirme amacı taşıırken, bir bölümü ise bahse konu tezin çeşitli açılardan eleştirisini içermektedir. Bu çalışma bilgi sosyolojisi perspektifinden oryantalizmin eleştirel bir arka plan okumasını içermekte ve bu yolla E. Said'in oryantalizm tezine katkı sağlamayı amaçlamaktadır. Metin boyunca bir taraftan E. Said'in tezinin geçerliliği üzerine bir savunuyu gerçekleştirilirken, diğer taraftan tezin teorik temeli ile içeriğine dair birtakım problemlere dikkat çekilerek oryantalizmi eleştirel bir düzeyde ele almanın imkânları geliştirilmeye çalışılmıştır. Bu çerçevede çalışma, oryantalizmin teorik, tarihsel ve toplumsal temellerine referansta bulunan eleştirel bir arka plan okumasına tabi tutulduğunda neye karşılık gelebileceği sorusuna yanıt aramaktadır. Metinde oryantalizmin bilgi sosyolojisi perspektifinden neye karşılık geldiği ortaya koyulduktan sonra onun Doğu, İslam ve Osmanlı'ya yönelik geliştirdiği bakış, bu bakışın arka planı ve gerçekliği tartışmaya açılmıştır. Bu temelde çalışma, oryantalizmi bilimsel-akademik çalışma alanı olarak sınırlayan bakış açılarına karşı kavramın modern Batı toplumuna egemen bütünlüklü bir bilgi sistemi olduğu ve oryantalizmin tarihsel açıdan özellikle Osmanlı realitesinin göz önünde bulundurulduğu bir çerçevede ele alınması gerektiği fikirlerini ileri sürmektedir.

Bilim Kodu : 1131

Anahtar Kelimeler: Oryantalizm, oryantalist bilgi sistemi, Edward Said, bilgi sosyolojisi, Doğu, İslam, Osmanlı.

Sayfa Adedi : 391

Tez Danışmanı : Prof. Dr. Hamit Emrah BERİŞ

Öğrenci ORCID ID: 0000-0002-5623-4530

THE MINDSET OF THE ORIENTALISM: EAST, ISLAM AND OTTOMAN

(Ph. D. Thesis)

Ebuzer KARAASLAN

GAZİ UNIVERSITY

GRADUATE SCHOOL OF SOCIAL SCIENCES

February 2021

ABSTRACT

It is a well known fact that many discussions were held on orientalism in many aspects, with the effect of the relevant thesis in Edward W. Said's work *Orientalism*, published in 1978. While some of these discussions aim to support/develop Said's thesis directly or indirectly, some of them contain criticism of it from various aspect. This study includes a critical background reading of orientalism from the perspective of sociology of knowledge and in this way aims to contribute to E. Said's orientalism thesis. Throughout the text, while it has been tried to defend the validity of E. Said's thesis, it has been also tried to develop the possibilities of dealing with orientalism from a critical perspective by drawing attention to some problems regarding the theoretical basis of the thesis and its content. In this context, the study seeks to answer the question of what orientalism might correspond to, when subjected to a critical background reading that references the theoretical, historical and social foundations of it. After the text revealed what orientalism corresponds to from the perspective of sociology of knowledge, its view of The East, Islam and the Ottoman, along with the background and reality of this view were discussed. On this basis, the study suggests that the concept is a holistic knowledge system that dominates the mindset of modern Western society and that orientalism historically should be considered within especially the framework of Ottoman reality, contrary to the perspectives that limit orientalism as a scientific-academic field of study.

Science Code : 1131

Keywords : Orientalism, orientalist knowledge system, Edward Said, sociology of knowledge, East, Islam, Ottoman

Page Number : 391

Supervisor : Prof. Dr. Hamit Emrah BERİŞ

Student ORCID ID: 0000-0002-5623-4530

TEŞEKKÜR

Doktora tezine 2017 yılında başlarken amacım Osmanlı modernleşmesi ile Osmanlı zihin dünyası arasında bilgi sosyolojisi perspektifi üzerinden bir ilişki kurgulayarak bu modernleşme deneyiminin “başarısızlığının” arka planına belirli yönleriyle ışık tutmaktı. Bir yıl kadar gerçekleştirdiğim araştırmalar neticesinde Osmanlı’ya oryantalist bakış ve bu bakışın arka planının daha öncelikli bir problem teşkil ettiği gerekçesiyle radikal bir tercihte bulunarak tez konumu değiştirme kararı aldım. Bunu yaparken aradan geçen bir yılın ise asla kayıp olduğunu düşünmedim. Sürecin sonunda ortaya çıkan metne baktığımda doğru bir tercihte bulunduğumu sanıyorum. Bununla birlikte elinizdeki metnin ortaya çıkışında birçok insanın değerli katkıları bulunuyor. Kendilerine bu vesile ile teşekkür etmeyi büyük bir borç bilirim.

Tezin yazımında öncelikli katkıları bulunan iki değerli büyüğüme minnettarlığımı bir teşekkürle ödeyebileceğimi sanmıyorum. Zira değerli Hocam Cumhurbaşkanlığı İletişim Başkan Yardımcısı Prof. Dr. M. Zahid SOBACI’nın teşvik edici sözleri ve bana sunduğu çalışma koşulları, saygıdeğer danışmanım Polis Akademisi Başkan Yardımcısı Prof. Dr. Hamit Emrah BERİŞ’in tez kapsamında geliştirmeye gayret gösterdiğim fikirlere verdiği değer ile yerinde müdahaleleri olmasaydı bu tez yazılamazdı.

Savunma jürisinde kıymetli eleştiriler ortaya koyan ve tezimin kalitesine yönelik memnuniyet verici değerlendirmelerde bulunan Sayın Hocalarım Prof. Dr. Emrah AKBAŞ, Doç. Dr. Çiğdem ERDEM, Doç. Dr. Salih Zeki HAKLI ve Dr. Öğr. Üyesi Merve SEREN’e, metnimin ham halini büyük bir sabır ve titizlikle okuyarak yapıcı eleştirileriyle tezime katkı sunan değerli arkadaşım Abdülbaki DEDE’ye şükranlarımı sunarım. Bununla birlikte metnin sahip olduğu bütün kusurların sorumluluğunun tarafıma ait olduğunu ifade etmek isterim.

Son olarak üzerimde emeği bulunan değerli annem ve babam ile tez yazım sürecinde kendilerini ihmal etmek durumunda kaldığım kıymetli eşim ve oğluma gösterdikleri sonsuz destek, sabır ve anlayış için içten teşekkür ederim.

İÇİNDEKİLER

	Sayfa
ÖZET	iv
ABSTRACT.....	v
TEŞEKKÜR.....	vi
İÇİNDEKİLER	vii
ÇİZELGELERİN LİSTESİ.....	x
ŞEKİLLERİN LİSTESİ.....	xi
SİMGELER VE KISALTMALAR	xii
GİRİŞ.....	1

BİRİNCİ BÖLÜM

MODERNLİK ve MODERN BİLGİNİN BİR ELEŞTİRİSİ

1.1. Modernliğin Kavramsal Çerçevesi ve Tarihsel Gelişimi.....	9L
1.2. Modernliğin Belirsizliği.....	19
1.3. Modernliğin Öteki Yüzleri: Modernlikten Oryantalizme	24
1.4. Bilgi Sosyolojisi ve Bilginin Toplumsal Varoluşu	46
1.5. Modern Bilginin Sosyolojisi	51
1.6. Modern Bilginin Arkeolojisi.....	71

İKİNCİ BÖLÜM

BİR BİLGİ SİSTEMİ OLARAK ORYANTALİST DÜŞÜNCENİN ZİHİN DÜNYASI

2.1. Oryantalizmin Tanım Problemi	89
2.2. Bilgi Sosyolojisi Perspektifinden Oryantalizme Giriş.....	92
2.3. Oryantalizme Tarihsel Bakış	98
2.4. Oryantalizmin İdeolojik Zihin Haritasında İkiye Bölünen Dünya	106
2.5. Oryantalist Bilgi Sisteminde “Doğu Despotizminin” İşlevi	112

2.6. Bilgi Sosyolojisi Açısından Doğululaştırmanın Zihin Dünyası	119
2.7. Oryantalist Bilgi Sisteminin Gelişiminde Seyahatnamelerin Rolü.....	126
2.8. Doğuya Cinsel Bakış ve Bu Bakışın Zihin Kodları	131
2.9. Oryantalizm Tezinin Eleştirisi: Said’le Birlikte ve Said’e Karşı.....	135

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ORYANTALİZMİN ZİHİN PENCERESİNDEN İSLAM

3.1. Oryantalist Yazında İslam’a Yönelik İlgi	147
3.2. Hristiyan-Yahudi Dinsel Geleneğin Ayak İzleri	151
3.3. İslam’a Yönelik Genel Oryantalist Bakış	165
3.4. İslam Dini ve Düşüncesinin Orijinalliği Sorunu.....	173
3.5. “İslam’ın Altın Çağı” ve “İslam Rönesans’ı” Adlandırmalarının Arka Planı	183
3.6. İslam Medeniyetinin “Gerileyiş ve Çöküş” Tezi.....	195
3.7. “Gazzâlî” İddiası Üzerine Bazı Sorgulamalar	201

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

BİLGİ SOSYOLOJİSİ PERSPEKTİFİNDEN HAYALİ OSMANLI İMGESİNİN TARİHSEL ARKA PLANI

4.1. Avrupa Toplumunun Zihin Dünyasında Osmanlı İmgesinin Gelişimi.....	209
4.2. Osmanlı’ya Cinsel Bakış	226
4.3. Batılı Düşünürlerin Zihin Dünyalarındaki Türk Despotizmi.....	231
4.4. Türk Despotizminin Politik Karşılıkları	241
4.5. Batılı Seyyahlardan Örneklerle Osmanlı’da Bilim, Düşünce ve İnanç	245
4.6. Seyahatnamelerin “Hayali Osmanlı” İmgesinin Oluşmasında ve Yeniden Üretilmesindeki Rolü	260

BEŞİNCİ BÖLÜM**OSMANLI'DA DÜŞÜNSEL VE BİLİMSEL GERİ KALMIŞLIĞIN
ORYANTALİST GEREKÇELERİ ÜZERİNE BAZI SORGULAMALAR**

5.1. Oryantalist Bilgi Sisteminden Osmanlı Medeniyetine Bakış	275
5.2. Bir Geometri Sorusu Üzerinden Oryantalizmin Osmanlısını Anlamaya Giriş.....	291
5.3. Osmanlı Bilim ve Düşüncesinde “Şerh Edebiyatı” Vurgusu.....	302
5.4. Aklı/Felsefi İlimlerin Medrese Müfredatından Kaldırılması.....	308
5.5. Rönesans’ı Başlatan Bizanslı Âlimler, İbn Rüşd ve Kapıkulları.....	317
5.6. İlmi Geri Kalmışlığın Göstergesi Olarak Siyasi Gerileme	323
5.7. Dışa Kapalı ve Durağan Bir Toplum Olarak Osmanlılar	326
 SONUÇ.....	 345
KAYNAKLAR	357
ÖZGEÇMİŞ.....	391

ÇİZELGELERİN LİSTESİ

Tablo	Sayfa
Tablo 2.1 Oryantalist Bilgi Sisteminin Doğu ve Batı Karşılaştırması.....	112
Tablo 5.1 Klasik Dönem Osmanlı Biliminin Bazı Dallarının Üretkenliğindeki Artış	281
Tablo 5.2 Kâtib Çelebi'nin Talebelere Verdiği Derslere Göre Osmanlı Medrese Müfredatı	310



ŞEKİLLERİN LİSTESİ

Şekil	Sayfa
Şekil 1.1 Kuhncu Bilimsel İlerleme Döngüsü	65
Şekil 1.2 Ördekten Tavşana Gestalt Değişimi	67
Şekil 1.3 Kuştan Antiloba Gestalt Değişimi	67



SİMGELER VE KISALTMALAR

Kısaltmalar	Açıklama
ATÜT :	Asya Tipi Üretim Tarzı
Bkz. :	Bakınız
Çev. :	Çeviren
Der. :	Derleyen
Edt. :	Editör
Haz. :	Hazırlayan
vb. :	ve benzeri
vd. :	ve diğerleri
Yay. Haz. :	Yayına Hazırlayan
yy. :	Yüzyıl

GİRİŞ

Edward W. Said'in 1978 yılında yayımlanan *Orientalism* adlı eserinin etkisiyle birlikte bilimsel-akademik bir çalışma alanı olduğu ifade edilen oryantalizm üzerine birçok açıdan pek çok tartışma gerçekleştirildiği herkesin malumudur. Bu tartışmalardan bir bölümü doğrudan veya dolaylı olarak Said'in tezini destekleme/geliştirme amacı taşıırken, bir bölümü ise bahse konu tezin çeşitli açılardan eleştirisini içermektedir. Dolayısıyla 1978 yılından bugüne, uluslararası akademik alanda Said'in tezi bağlamında oryantalizm üzerine hatırı sayılır bir literatürün oluştuğu söylenebilir. Bununla birlikte söz konusu literatüre göz gezdirildiğinde, meselenin bilimsel-akademik boyutunun kimi zaman göz ardı edilerek politik tercihler üzerinden ele alındığı görülmektedir. Politik temelli tartışmalar oryantalizmin gerçekliğini soğukkanlılıkla ele almanın imkânlarını önemli ölçüde daraltmakta ve onu karşılıklı suçlamaların bir aracına indirgemektedir. Bu çerçevede, içine doğduğumuz modern dünyanın zihniyetine ilişkin birtakım ipuçları içeren oryantalizm ve onun eleştirisinin, ucuz politik hesaplara kurban edilmemesi gereken hayati bir konu olduğu düşünülmektedir.

Öte yandan Said, oryantalizm üzerine eleştirel metinler kaleme alan tek yazar olmadığı gibi bu alanın öncü ismi de değildir. R. Schwab, A. Laroui, B. S. Turner, A. L. Tibawi, E. Abdülmelik, H. Algar gibi birçok yazar Said'den önce bu alanda eleştirel nitelikte eserler üretmiştir. Fakat bahse konu isimlerden hiçbirinin metni Said'in tezi kadar yankı uyandırmayı başaramamıştır. Said'in bu tuhaf başarısını tek bir nedene indirgemek şüphesiz olanaksızdır. Zira olası nedenlerden biri, Said'in oryantalizm eleştirisini diğer yazarlardan farklı olarak saygın bir teorik temele dayandırma gayreti iken, söz konusu niyet ile neredeyse taban tabana zıt bir diğer neden ise Said'in zaman zaman akademik alanın sınırlarını zorlayan politik ve aktivist kişiliğidir. Nitekim oryantalizm tezinin içeriğinin yanı sıra eleştirilerinin de bu paradoksal durumdan önemli ölçüde etkilendiği görülmekte, bu karmaşık durum oryantalizm ve onun Saidçi eleştirisi üzerine yeni sorgulamalarda bulunmanın gerekliliğini ortaya koymaktadır.

Çalışmanın amacı, oryantalizmin bilimsel düzeyde eleştirel bir arka plan okumasını gerçekleştirerek Said'in oryantalizm tezine katkı sağlamaktır. Bu amaç doğrultusunda çalışmanın temel problemi oryantalizmi teorik, tarihsel ve toplumsal temellerine referansta

bulunan eleştirel bir arka plan okumasına tabi tuttuğumuzda neye karşılık gelebileceği sorusuna odaklanmaktadır. Çalışmanın teorik çerçevesini bilgi sosyolojisi perspektifi oluşturmaktadır. Yapılan ön literatür taraması sonucunda oryantalizmi bilgi sosyolojisi perspektifinden ele alan başka bir çalışmaya rastlanmamıştır. Bu husus çalışmanın teorik açıdan özgün bir yanını oluşturmaktadır. Bilgi sosyolojisi bakış açısının sunduğu “zihnin toplumsallığı” perspektifinin oryantalizmin en geniş ve yetkin okumalarından biri olduğu varsayımından hareketle çalışmada bu perspektif üzerinden bir oryantalizm okumasına girişilecektir.

Çalışmanın iki temel araştırma sorusu bulunmaktadır. Bunlardan ilki, bilgi sosyolojisi perspektifinden oryantalizmin neye karşılık geldiği sorusudur. Dolayısıyla çalışmanın ilk hedefi bilgi sosyolojisi perspektifinden oryantalizmin neye karşılık geldiğini ortaya çıkarmaktır. İkinci araştırma sorusu ise oryantalizmin sahip olduğu tarihsel ve toplumsal temellerin onun Doğu, İslam ve Osmanlı’ya bakışını nasıl etkilediği sorusudur. Bu kapsamda çalışmanın ikinci hedefi oryantalizme bilgi sosyolojisi perspektifinden bakıldığında, onun Doğu, İslam ve Osmanlı’ya yönelik geliştirdiği bakışı, arka planı ile birlikte ortaya çıkarmak ve bu bakışın gerçekliğini tartışmaya açmaktır.

Çalışma, Said’in tezinin ortaya koyduğu hususlar temelinde bir oryantalizm eleştirisine girişmesine karşın teorik düzeyde ve kapsam itibarıyla Said’in ana çerçevesinden belirli yönleriyle farklılaşmakta, bu farklılaşmayı da en genel anlamda Said’in tezine yönelik bir katkı olarak değerlendirmektedir. Diğer bir deyişle çalışma, bahse konu araştırma soruları temelinde oryantalizmi açıklamaya çalışırken Said’in düşüncelerinden yararlanmakla birlikte onun ana çerçevesine sıkı sıkıya bağlı kalmayacaktır. Dolayısıyla çalışmada Said’in oryantalizmini tasvir etmekle yetinilmeyecek, onu bakış açısı bilgi sosyolojisi perspektifinden çeşitli şekillerde değerlendirmeye tabi tutularak oryantalizmin gerçekliği ortaya çıkarılmaya çalışılacaktır.

Çalışma, bilimsel araştırma tekniği açısından klasik bir nitel araştırma örneğidir. Bu çerçevede doküman incelemesi yöntemi üzerinden ilgili literatür taranarak konuyla ilgili bilimsel kitap, makale, belge, seyahatname, anı vb. yazılı kaynaklardan elde edilen veriler içerik analizi yöntemine benzer bir süreç ile analiz edilecektir. Bu kapsamda veri analizinden önce teorik ve kavramsal bir çatı oluşturulmaya çalışılacak, daha sonra ilgili veriler bu çerçevede analiz edilerek elde edilen bulgular tanımlanıp yorumlanmaya

çalışılacaktır. Çalışma kapsamında Batılı seyahatname metinlerinin incelenmesine yönelik geliştirilen perspektif, ilgili dökümanlardan elde edilecek verilerin ne tür bir analize tabi tutularak metne aktarılacağına yönelik olası bir soruya örnek yanıt niteliği taşımaktadır. Bu çerçevede oryantalizm üzerine gerçekleştirilecek akademik bir araştırmada sunulan tezin geçerliliğinin test edilmesi amacıyla “seyahatname edebiyatına” müracaat edilmesi ilk bakışta farklı gelebilir. Ancak çalışmanın bakış açısında seyahatnameler yazarını ön plana çıkaran kişisel/subjektif metinler olarak algılanmak yerine zihniyet tarihçiliği kapsamında zengin içerikli metinler olarak değerlendirilmekte ve bilgi sosyolojisi perspektifinden seyyahların aiti oldukları toplumların zihin dünyasını deşifre eden metinler olarak kendilerinden istifade edilmesi öngörülmektedir.

Öte yandan çalışma, Doğu’nun kapsamını Araplarla sınırlandırma tercihine yönelik gerçekleştirdiği itiraz kapsamında, tarihsel ve toplumsal olarak oryantalizmin yakın Doğu’su sayılan Osmanlı coğrafyası ile toplumunu analize dâhil etmekte, oryantalizmin bütünlüklü bir biçimde anlaşılması adına onun Osmanlı’ya bakışına önemli vurgular yapmakta ve bu konuya geniş bir yer ayırmaktadır. Bu açıdan çalışma, oryantalizmin eleştirisi üzerine kaleme alınan ve Arap Ortadoğu’su ile sınırlandırılan birçok metinden farklı olarak oryantalizmin Osmanlı’ya bakışını, bu bakışın arka planını, içerdiği problemler ile sonuçlarını da içeren bir özgünlüğe sahiptir.

Bu çalışma, kapsamı itibariyle bir akademik çalışma alanı olan oryantalizmin modern dönemdeki karakteri ve onun eleştirisi üzerine odaklandığından post-modern oryantalizm ve post-modern oryantalistler çalışmanın kapsamı dışında bırakılmıştır. Post modern oryantalizm incelemesi ayrı bir teorik altyapı ve o yapı üzerine inşa edilecek veriler gerektirdiğinden, bu ancak yeni ve farklı bir çalışmanın konusunu oluşturabilir. Dolayısıyla çalışmanın oryantalizmin yapısı ve oryantalistlerle ilgili olarak ortaya koyduğu genel çerçeve, modern oryantalizme ilişkindir.

Bilgi sosyolojisi perspektifinden oryantalizmin teorik temellerini analiz etme gayreti, onun modernlik, modern Batı toplumu ve modern bilgi ile kurduğu derin ilişkilere odaklanmayı gerektirmektedir. Bu çerçevede çalışmanın ilk bölümü olan *Modernlik ve Modern Bilginin Bir Eleştirisi*’nde modernlik ve oryantalizm arasındaki ilişkiler hem teorik hem pratik boyutlarıyla ele alınmaya çalışılacaktır. Bunun için modernlik, öncelikle kavramsal ve tarihsel bir çerçevede ele alınarak kavrama tasviri bir giriş yapılacaktır,

sonrasında kavramın mahiyetindeki muğlâklığın alternatif okuma biçimlerini mümkün kıldığı tespiti üzerinden modernliğin oryantalizm ile yakından ilişkili ırkçılık, sömürgecilik, emperyalizm gibi pejoratif kavram ve süreçlerle kurduğu örtük ve derin bağlantılara dikkat çekilecektir.

Bilgi sosyolojisi perspektifinden oryantalizm eleştirisi, aynı zamanda oryantalist bilginin bilimselliğini de tartışmaya açmakta ve onun iktidar ile kurduğu derin, örtük ilişkileri açığa çıkartmaya çalışmaktadır. Bu çerçevede ilk bölümde ayrıca çalışmanın ana perspektifi olan bilgi sosyolojisi üzerine genel bir çerçeve oluşturulmaya çalışılacak, sonrasında modern-bilimsel bilginin sosyolojisine Thomas Kuhn'un görüşleri üzerinden bir giriş yapılacaktır, paradigma, bilim cemaati gibi kavramlar aracılığıyla modern bilimsel bilginin sosyolojik boyutuna vurgu yapılarak bilimselliği tartışmaya açılacaktır. Ardından Michel Foucault'un görüşleri üzerinden modern bilimsel bilginin bu kez arkeolojisine ilişkin bir açılımda bulunulacak, modern bilginin Avrupa Aydınlanma düşüncesi ve iktidar olgusu ile kurduğu derin örtük ilişkiler üzerine açıklamalar yapılarak bilimsel bilginin hakikati tartışmaya açılacak ve bu bilgiye karşı bilgi temelli bir karşı çıkışın gerekliliği ifade edilmeye çalışılacaktır. Bölüm boyunca gerçekleştirilecek bu eleştirel okumalar, bir sonraki bölümde kendisi de modern ve bilimsel bir bilgi türü olan oryantalizme yönelik geliştirilen eleştirel yaklaşıma hazırlık mahiyetindeki bir teorik ön okuma olarak anlaşılmalıdır.

Bir Bilgi Sistemi Olarak Oryantalist Düşüncenin Zihin Dünyası adlı ikinci bölümde bilgi sosyolojisi perspektifinden oryantalist bilgi sistemine yönelik eleştirel bir bakış açısı geliştirilmeye çalışılacaktır. Bölümün girişinde on iki maddede toplanan hususlar ile bilgi sosyolojisi perspektifinden oryantalist bilgi sisteminin neye karşılık geldiği ifade edilmeye çalışılacak, oryantalizmin tanımı ve tarihi üzerine gerçekleştirilen aktarımların ardından, oryantalizmde “Doğu despotizmi” kavramının işlevi, Doğululaştırmanın zihin dünyası, oryantalizmin Doğu’ya cinsel bakışı ve seyahatnamelerin oryantalist bilgi sisteminin gelişimindeki yeri belirlenmeye çalışılacaktır. Sonrasında oryantalizm tezinin eleştirisi bağlamında çoğu oryantalist yazarlar tarafından yapılan Said eleştirilerine yer verilerek bu eleştiriler bir değerlendirmeye tabi tutulacak, ardından oryantalizme neden Said’le birlikte ve ona karşı bakmamız gerektiği ifade edilecektir.

Çalışmada oryantalizmin Osmanlısını anlamaya yönelik bir girişimde bulunulacağı ifade edilmişti. Bu çaba her şeyden önce oryantalizmin araştırma nesnesi olan Doğu'yu tarihsel bir perspektiften ele almayı zorunlu kılmaktadır. Zira oryantalizmin Doğu, İslam ve Osmanlı imgeleri arasında güçlü bağlantılar bulunmaktadır. Bu çerçevede “Osmanlı toplumu”, “Osmanlı düşüncesi”, “Osmanlı bilimi” gibi ifadelerin tarihsel referans noktasının İslam medeniyeti olduğu tespitinden hareketle oryantalizmin Osmanlı algısından önce oryantalizmin tarihsel süreçte şekillendirdiği İslam algısını ele almak uygun olacaktır. Bu bağlamda çalışma oryantalizmin ürettiği İslam imgesine yer vererek bu imgenin arka planı ve içerdiği unsurların yanı sıra Osmanlı'ya bakışı nasıl etkilediğini de anlamaya çalışmaktadır. Dolayısıyla *Oryantalizmin Zihin Penceresinden İslam İmgesi* adlı üçüncü bölümde oryantalizmin İslam'a yönelik geliştirdiği genel yaklaşım ana hatlarıyla ve tarihsel bir derinlikle ele alınmaya çalışılacaktır. Bu kapsamda öncelikle oryantalist yazında İslam üzerine yoğunlaşan ilgiden söz edilecek, ardından Avrupa Hristiyan-Yahudi dinsel gelenekten beslenen oryantalist düşüncenin İslam'a yönelik genel yaklaşımı aktarılacaktır. Sonrasında oryantalizmin İslam'a yönelik orijinallik iddiası ile “altın çağ” ve “İslam Rönesans'ı” adlandırmalarının arka planı deşifre edilmeye çalışılacak, İslam medeniyetinin “gerileme ve çöküş” tezi aktarıldıktan sonra gerileme fikrine gerekçe oluşturan “Gazzâlî” iddiası üzerine bazı sorgulamalarla bölüm sonlandırılacaktır.

Bilgi Sosyolojisi Perspektifinden Hayali Osmanlı İmgesinin Tarihsel Arka Planı adlı dördüncü bölümde Batı toplumunun zihin dünyasında şekillenen Osmanlı imgesi ile konuya bir giriş yapılacaktır, ardından oryantalizmin Osmanlı'ya cinsel bakışı ve “Türk despotizmi” kavramı etrafında şekillenen oryantalist yargılar ifade edilecektir. Sonrasında Batılı seyyahların Osmanlı'da bilim, düşünce ve inanç gibi konularda ortaya koydukları gözlem ve değerlendirmelerine yer verilecek, bu gözlem ve değerlendirmeler ışığında bölüm seyyahların “hayali Osmanlı” imgesinin oluşmasındaki rolü ile sonlandırılacaktır.

Osmanlı'da Düşünsel ve Bilimsel Geri Kalmışlığın Oryantalist Gerekçeleri Üzerine Bazı Sorgulamalar adlı son bölümde ise ilk olarak oryantalist bilgi sisteminin Osmanlı'ya yönelik yaklaşımı genel hatları ile ifade edilecek, ardından oryantalizmin Osmanlı toplumunun geri kalmışlığına gerekçe oluşturduğu hususlar üzerinden sorgulamalara girişilecektir. Bu kapsamda meselenin anlaşılmasına katkı sağlaması açısından bir geometri sorusu üzerinden ve bilgi sosyolojisi perspektifinden oryantalizmin Osmanlısına bir giriş

denemesi yapılacak, ardından oryantalizmin Osmanlı medeniyetine yönelik olarak ileri sürdüğü birtakım yargılar üzerine bazı sorgulamalarda bulunulacaktır.

Konuya girmeden metne dair birtakım ön hatırlatmalarda bulunmakta yarar bulunmaktadır. Birincisi, bu çalışma kapsamı itibariyle geniş alana yayılmış bir araştırma ve onun çeşitli sonuçlarına dayandığından ilgili alanlara dair sahip olduğu içerik ancak giriş mahiyetinde olacaktır. Çalışmanın geniş bir alana yayılmak durumunda kalmış bu mütevazı hacmi sebebiyle modernlik, oryantalizm, bilgi sosyolojisi, Doğu, İslam ve Osmanlı imgesi gibi her biri müstakil bir eserin konusu olmayı hak eden hususlarda yetkinlik için ileri okumalar yapılması gerektiğini baştan hatırlatmak gerekmektedir.

İkinci olarak, bu çalışma ele aldığı konuyu sosyolojik bir çerçeveden kavradığından konuya dair temel yaklaşımı sosyoloji disiplinin öngörülleri ile uzlaşa içindedir. Bu kapsamda çalışmaya göre örneğin “düşünmek” toplumsal bir etkinliktir. Bireyi her şeyin temeli ve ölçüsü kabul eden yaklaşımlar insanın, tek başına düşünen bir varlık olduğunu varsaymalarına karşılık, sosyolojik açıdan insan toplumla birlikte düşünen, dahası toplumla birlikte düşünebilen bir varlıktır. Bu karşı varsayımın bir sonucu olarak belirli bir zaman kesiti içinde bir toplumda düşünce faaliyeti üzerinden gerçekleştirilen toplam üretimin sahip olduğu ortak bir toplumsal ruh bulunmaktadır. Bu toplumsal ruhu yansıtmayan ya da onunla çelişen fikirler elbette ki yok değildir. Fakat bu fikirler, ne ortak bir toplumsal düşünce faaliyetinin oluşumunu ne de bu faaliyetin sonucunda ortaya çıkan üretimi engelleyebilecek bir güce sahiptir. Dolayısıyla çalışma kapsamında toplumların düşünce veya zihniyet dünyası hakkında belirli yargılar ortaya konulmaya çalışılırken birey/yazar bazlı analizler yerine tarihsel ve toplumsal açıdan genel tabloyu esas alan değerlendirmeler gerçekleştirilecektir. Bununla birlikte bu yaklaşım genel tabloyu ortaya çıkarmak üzere farklı yazarların görüş ve düşüncelerinden istifade etmenin önünde bir engel teşkil etmemektedir, dahası etmemelidir. Bu doğrultuda çalışma ele aldığı toplumsal bütünün zihniyet dünyasına ilişkin çıkarsamalarda bulunurken elbette ki o topluma mensup, toplumsal temsil gücü yüksek yazarların fikirlerinden istifade edecektir.

Bir önceki paragrafta ifade edilen hususla ilişkili başka bir husus daha vardır. Metnin içeriğinde ele alınan konuyu basitleştirerek aktarmanın yanı sıra sahip olunan bilgi sosyolojisi yaklaşımını pekiştirmek üzere yer yer “Batı toplumu”, “Doğu toplumu”, “Osmanlı toplumu”, “İslam toplumu” gibi adlandırma tercihlerine/ifadelere yer

verilecektir. Bahse konu ifade tercihi, söz konusu unsurların mahiyetinde bulunan ortaklıklara göndermede bulunma amacıyladır. Dolayısıyla, örneğin metinde “Osmanlı toplumu” ifadesi kullanılırken Osmanlı toplumunun geneline şamil, ortak kimliğine referansta bulunmaktadır. Buradan, “Osmanlı toplumu” adlı bütünün kendi içeriğinde bulunan türlü farklılıkların göz ardı edildiği anlamı çıkarılmamalıdır. Zira burada yalnızca, sahip olunan bağlam ve perspektif dolayısıyla anlatılmak istenen hususu basitçe ifade edebilmek adına söz konusu bütünü oluşturan unsurların ortak niteliğine vurguda bulunulmak istenmektedir. Benzer şekilde “Batı toplumu” ifadesi kullanılırken, Batı coğrafyasında çok sayıda toplumun var olduğu ve bu toplumların aralarında birtakım farklılıkların bulunduğu gerçeği yadsınmamakta, bunun yerine Batılı toplumların tarihsel süreçte geliştirdikleri ortak kimliğin tercihlerine referansta bulunmaktadır.

Son hatırlatma, çalışmanın geneline yayılacak “Doğu” ve “oryantalizm” gibi sözcüklerin anlamında ve kullanım amacında oluşan önemli farklılıklara dairdir. Zira Doğu’nun kendisinin yanı sıra oryantalizmin imgesel düzeyde ürettiği kurgusal ve çarpık Doğu temsili de “Doğu” sözcüğü ile ifade edilmektedir. Bu nedenle çalışma ele alınırken Doğu’nun kendisi ile imgesel düzlemde üretilen temsili Doğu arasında temel bir ayrımın bulunduğunu göz önünde bulundurmak gerekmektedir. İkinci olarak çalışmada bir bilgi sistemi olarak oryantalizm ya da oryantalist bilgi sistemi ile akademik bir çalışma alanı olan oryantalizm arasında bir ayrımın gidilmiştir. Aynı sözcükle ifade edilmelerine karşın ilki, Kuhncu bir bakış açısıyla kabaca bir paradigmaya karşılık gelirken, ikinci o paradigmanın varlık alanı içinde bulunan, o paradigma ile uyumlu bir üretim gerçekleştiren “bilimsel” bir çalışma alanına karşılık gelmektedir.



BİRİNCİ BÖLÜM

MODERNLİK ve MODERN BİLGİNİN BİR ELEŞTİRİSİ

1.1. Modernliğin Kavramsal Çerçevesi ve Tarihsel Gelişimi

Etimolojik açıdan “modern” sözcüğü, Fransızcadaki “moderne”den gelmekte olup, bu kelime de Latincedeki “modernus” ve onun kökü olan “modo”dan gelmektedir. Latince “hemen şimdi” anlamına gelen “modo”nun İngilizcedeki karşılığı olan “modern”, ilk ortaya çıktığı V. yüzyılın sonlarına doğru Hristiyan dönemi Roma ve pagan inanış dönemlerinden ayırmak üzere kullanılırken, zaman içinde anlam değişikliğine uğrayarak Batı toplumlarının gündelik dilinde “çağdaş” sözcüğünün eş anlamlısı olarak kullanılmaya başlamıştır (Habermas, 2010: 29; Williams, 2012: 251-252). Dolayısıyla kavram, dilbilimsel açıdan eski-yeni karşılaştırmasına - daha doğru bir ifade ile eski ve yeni zıtlığına – göndermede bulunmakta, güncel kullanımda ise ortaya atılmış en son fikirler, fikirde açıklık, otoritelerden bağımsızlık ve özgürlük gibi düşünce ve idealleri tarif etmektedir (Cevizci, 1999: 598).

Çalışma içinde “modernlik” ile “modernite” kavramları kimi zaman birbiri yerine kullanılacak olsa da, bu kavramların “modernizm” ile karıştırılmaması gerekmektedir. Düşünsel açılarından Rönesans, Reform ve Aydınlanma düşüncesine dayanan modernite kavramı ve süreci, ortaya çıkış bakımından XVI. yüzyıla referansta bulunurken, bir sanat ve düşünce akımı ile toplumsal pratikler bütünü olan modernizm, XIX. yüzyılın sonları ile XX. yüzyılın başlarına referansta bulunmaktadır. Dahası, her iki kavram arasındaki ayırım, yalnızca tarihsel başlangıç noktalarına indirgenemez. Zira kimi yazarlara göre modernizm, modernliğin varsayımlarından önemli bir kopmayı ifade etmektedir. Bu noktada kavram, modernliğin yayılması ve derinlik kazanması kadar onun eleştirisini de içermektedir. Nitekim S. Lash’a göre sadece kültürel alanı değil siyaset ve hukuk alanını da etkileyen güçlü bir içeriğe sahip modernizmin ethosu, sadece Aydınlanmacı düşünüşün kurguladığı rasyonaliteye yönelik bir tepki değil, aynı zamanda bu rasyonalitenin tözel rasyonaliteye dönüşerek derinleşmesi olarak anlaşılmalıdır (Lash, 2000: 134, 162).

K. Kumar da benzer biçimde “modernlik” ile “modernizmin” gündelik yaşamda birbiri yerine sıklıkla kullanılan kavramlar olmalarına rağmen aralarında bariz farklılıkların

bulunduğunu ifade etmektedir. Bu çerçevede modernlik, modern hayatı ortaya çıkaran toplumsal, politik ve düşünsel değişimleri ifade eden bir kavram iken modernizm, XIX. yüzyılın sonlarına doğru Batı’da modernliğe karşı eleştirel bir tepkiyi ortaya koyan kültür-sanat eksenli bir harekettir. Bu anlamda bahse konu kavramların aralarında derin ilişkiler bulunmasına rağmen akademik analizlerde birbirlerinin yerine kullanılabilmesi mümkün değildir (Kumar, 1999: 88).

Bir görüşe göre modernlik, insanlığın evrimi tarihinde geçmişten ve gelenek fikrinden devrimci bir kopuş, radikal ilkeler üzerine yenilikçi bir başlangıç ve sonsuza açılan bir gelecek zaman kesitine benzersiz bir giriş olarak tarif edilmektedir (Kumar, 1999: 101). Bu görüşün sahip olduğu modernlik kavrayışının merkezinde değişim bulunmaktadır. Bununla birlikte, modernliğin karakterinde değişim olgusu bulunmasına karşın modernlik değişime indirgenebilecek bir kavram değildir. Modernlik, aynı zamanda bilimsel, akılcı, yönetsel ve teknolojik faaliyet neticesinde ortaya çıkan unsurların yaygınlaştırılmasını ifade etmektedir. Böylece sosyal hayatın ekonomi, siyaset, din, aile, sanat ve benzeri alanlarının artan bir biçimde farklılaşmasını gündeme getirmektedir (Touraine, 2018: 25).

Modernliğin sahip olduğu değişim olgusunun temellendiği ana kaynağın eleştiri olduğu ifade edilmektedir. Örneğin O. Paz, modernliğin tarih, ekonomi, hukuk, siyaset, felsefe, ahlak ve din üzerine eleştiri ile ortaya çıktığı tespitinde bulunmaktadır. Bu yaklaşımda modernliğin alamet-i farikasının “eleştiri” olduğu söylenebilir. Zira modernlik olarak ifade edilen bütünün içinde geçmiş ve şimdiki zaman, geleneksel değerler, inançlar ve kurumların eleştirisi saklıdır (Paz, 2000: 185). Bu noktada modernlik; ekonomik, siyasal ve kültürel alanda yaşanan eleştirel süreçlerin meydana getirdiği değişimler neticesinde yeni bir toplum biçiminin ortaya çıkması şeklinde ifade edilebilir (Swingewood, 1998: 9). Dahası bu değişim yalnızca gündelik yaşamda değil, bütün bir toplumsal örgütlenmeyi yeniden kurgulamayı amaçlayan bir yapıya sahiptir.

Modernliğin ortaya çıkardığı değişimin yönü ileriye dönüktür. Diğer bir deyişle modernlik, ilerlemeci bir tarih bilincine dayanmaktadır. Bu doğrusal tarih anlayışına göre tarihin akış yönü sürekli bir biçimde ileriye yöneliktir. Tarihte ne kesintiler ve belirsizlikler ne de döngüler ya da geriye dönmeler söz konusudur. Dolayısıyla bugün, geçmişten

yalnızca zamansal ölçekte değil, aynı zamanda gelişmişlik ölçütüne göre de ileridedir. Benzer biçimde gelecek de şimdiden daha ileride ve gelişmiş olacaktır.

A. Touraine modernliği; “aklın zaferi, devrim ve özgürleşme” olarak ifade etmektedir. Bu anlamda modernlik, toplumun kalbinde bulunan Tanrı yerine bilimi yerleştirerek dinî inançlara yalnızca özel hayatta şans tanımaktadır. Ona göre modern toplumun varlığından söz edebilmek için bilimsel ve teknolojik gelişmelerin varlığı gerekli olmasına karşın asla yeterli değildir. Bunun yanı sıra, entelektüel faaliyetlerin politik propaganda ile dinî inançlardan muhafazası, kanunların tarafsızlığının şahısları ve kurumları her türlü kayırma ve yozlaşmadan muhafazası, kamu yönetiminin ve özel idarelerin şahsi bir iktidarın vasıtasına dönüşmemesi, şahsi servet ile idare bütçelerinin birbirlerinden ayrılması, kamusal hayat ile özel hayatın birbirlerinden ayrılması gerekmektedir. Bu çerçevede özetle, modernlik düşüncesi akılcılaştırma düşüncesiyle sıkı sıkıya bağlıdır (Touraine, 2018: 26, 48).

Modernliği sosyolojik bir kavrayışla ele alan A. Giddens ise onun birbiriyle ilişkili üç temel kaynaktan türediğini ifade etmektedir. Bunlar, zaman ve uzamın birbirinden uzaklaşması, “yerinden çıkarma” mekanizmalarının gelişimi ve bilginin düşünömsel edinimi olarak ifade edilebilir. Buna göre zaman ve uzamın bir arada bulunduğu “geleneksel dönemde” “Ne zaman?” sorusunun, “Nerede?” sorusuyla çok güçlü bir ilişkisi vardı. Zaman ve uzamın birbirinden uzaklaşması, bu anlamda modern zamanlarda vuku bulan bir gelişmedir. Zamanın hesaplanmasında önemli bir dönemin başlangıcına işaret eden mekanik saatlerin yaygınlık kazanması, zaman ve uzam arasındaki bahse konu güçlü ilişkiyi önemli oranda aşındırmış, zamanın standardizasyonuna bu sürecin gelişimine katkı sağlamış ve “zamanın evrenselleşmesi” olarak ifade edilen olguya kapı aralamıştır. Örneğin XIX. yüzyılda bile farklı coğrafyalar için farklı zamanlardan söz edilebilirken bugün “2000 yılı” küresel bir olay olarak algılanmaktadır. İkinci kaynak olan “yerinden çıkartılma” ifadesi, sosyal ilişkilerin yerel nitelikteki etkileşim bağlamlarından kopartılmasını ve sonsuz uzunluktaki zaman-uzam boyunca yeniden yapılandırılmasını ifade etmektedir. Bu çerçevede modern nitelikteki toplumsal kurumların gelişimiyle yakından ilişkili iki farklı yerinden çıkarma mekanizmasından söz etmek gerekmektedir. Bunlardan ilki, simgesel işaretlerin oluşturulması; ikincisi ise uzmanlık sistemlerinin kurulmasıdır. Elden ele aktarılabilen değişim araçları olan simgesel işaretlerin en önemlisi paradır. Zira para, zaman ve uzam içinde birbirinden oldukça farklı yerlerde bulunan

kişiler arasında ticari ilişkilerin geliştirilmesini sağlamakta ve zaman-uzam uzaklaşmasının aracı konumunu üstlenmektedir. Uzmanlık sistemleri ise toplumsal ve maddi dünyayı düzenleyen hukuk, tıp, mimari gibi birçok alanda kurulan profesyonel sistemleri ifade etmektedir (Giddens, 1994a: 23, 26, 27, 30-31).

Modernliğin üçüncü kaynağı olarak ifade edilen bilginin düşünümsel edinimi süreci, sosyal yaşama dair sistematik bir niteliğe sahip bilgi üretiminin geleneğin sabitelerinden uzaklaştırılması ve sistemin yeniden üretiminin bütünleyici bir parçası konumuna gelmesi olarak ifade etmektedir. Sosyal faaliyete düşünümsel biçimde tatbik edilen bilgi, bu noktada dört faktör içinden süzülerek ilerlemektedir. Bunlar; “ayırimsal güç”, “değerlerin rolü”, “öngörülmeleyen sonuçların etkisi” ile “sosyal bilginin yorumsama yoluyla dolaşımı”dır. Ayırimsal güç, bu süreçte kimi birey veya grupların, uzmanlık bilgilerini diğerlerinden daha başarılı bir şekilde kendine mâl etmesi olarak ifade edilebilir. Bilginin mâl edilme sürecinde bir diğer faktör olan toplumsal değerler, deneysel bilgi ile güçlü ilişki içindedir. Öngörülmeleyen sonuçların etkisi, modern sosyal yaşamda üretilen bilginin, onu dönüştürücü amaçlarla tatbik edenlerin niyetlerini aşması durumu olarak ifade edilmektedir. Son olarak sosyal bilginin yorumsama yoluyla dolaşımı süreci, sistemin yeniden üretimi için gerekli şartlara düşünümsel bir biçimde tatbik edilen bilginin, başlangıçta kendisini oluşturan şartları yapısal olarak değiştirmesi durumunu ifade etmektedir (Giddens, 1994a: 53-54).

Modernliğe ilişkin sorgulamalar arasında onun ne zaman başladığı ve kendisini nasıl kurduğu soruları ayrıca dikkat çekmektedir (Çiğdem, 1997: 64). Bu konuda söylenebilecek ilk söz, yazarlar arasında modernliğin başlangıcına ilişkin ortak bir kanaate varılamadığı gerçeğidir. Dahası, modernlik olarak neyin başlangıcının esas alınacağı hususu oldukça tartışmalıdır (Bauman, 2003: 12). Kapitalizmin ortaya çıkışını referans olarak alan yazarlara göre modernlik bu gelişmeye bağlı olarak XIV. yüzyılda ortaya çıkan bir süreç iken, kimi yazarlara göre akılcılık için gereken değişimlerin gerçekleşmeye başladığı XV. yüzyıla dek geri götürülebilecek bir olgudur. Kimi yazarlar, modernliğin endüstrileşmenin geliştiği XVIII. yüzyılın sonu ile XIX. yüzyılın başlarında ortaya çıktığını iddia ederken, süreç içindeki kültürel dönüşümlerin önemini vurgulayan yazarlara göre bu tarih XX. yüzyılın ilk otuz yılıdır (Cevizci, 1999: 604). Bu noktada yazarların modernlik tanımları içinde vurgu yaptıkları unsurlara göre belirtilen tarihsel aralığın değiştiğini söylemek mümkündür.

Tarihçiler ve sosyologlar, modernliğin başlangıcı üzerine bir konsensüs sağlayamamalarına rağmen literatürdeki ağırlıklı görüş XVI ve XVII. yüzyıllara işaret etmektedir. İrlandalı Ortaçağ tarihçilerinden J. B. Bury, modern tarihin XVII. yüzyılda başladığını ileri sürmekte (Kumar, 1999: 97), “modernliğin sosyoloğu” olarak bilinen Giddens da benzer bir biçimde modernliği, XVII. yüzyılda Avrupa’da başlayan, sonrasında bütün bir dünyayı etkisi altına alan toplumsal yaşam ve örgütlenme biçimleri olarak ifade etmektedir (Giddens, 1994a: 9).

Tarihsel temelleri ile birlikte ele alındığında bu süreç Batı Avrupa’da gelişen Rönesans düşüncesi ve Reform hareketlerine kadar uzanan ve kabaca Ortaçağın sonuna işaret eden XVI. ve XVII. yüzyıllara karşılık gelmektedir (Hollinger, 2005: 36-38). Bu kapsamda, XV. yüzyıl Rönesans düşüncesi ile XVI. yüzyıl Reform hareketlerinin modernliğin ortaya çıkışında kaynak işlevi gördüğü, XVIII. yüzyıl Aydınlanma düşüncesinin¹ ise bu olguya nihai bir kimlik ve istikamet tayin ettiği söylenebilir. Bu noktada modernliğin ortaya çıkışına ilişkin birtakım ön sorular belirlemektedir: Neden XVI. ve XVII. yüzyıllar ve neden Batı Avrupa coğrafyası? Bu sorular, modernliğe geçişi ifade eden devrimler üzerinden açıklanabilir. Zira Touraine’nin deyimiyle Batı, modernlik olarak adlandırılan süreci bir devrim olarak tahayyül etmiş ve yaşamıştır (Touraine, 2018: 28). Burada sözü edilen devrimler; Bilimsel, Siyasal, Kültürel, Teknik ve Endüstriyel Devrim’dir. Modernite sürecini başlatan ve gelişimini sağlayan bu dört devrimden her biri, kendi içinde birtakım aşamalar içermektedir (Jeanniere, 2000: 97).

Bilimsel Devrim, modernliğin çekirdeğini oluşturmakta ve diğer devrimlere çeşitli ölçülerde kaynaklık etmektedir. İnsanın evreni algılama/anlamlandırma pratiklerini doğrudan etkileyen bir kırılmayı ifade eden bilimsel devrimin öncüleri olarak *Nicolaus Copernicus* (ö.t. 1543), *Francis Bacon* (ö.t. 1626), *Johannes Kepler* (ö.t. 1630), *Galileo Galilei* (ö.t. 1642) ve *René Descartes* (ö.t. 1650) isimleri sayılabilir. Bu devrim, Avrupa tarihinde bilimsel düşünce ve bilgiye dair radikal bir paradigmat değişime işaret etmektedir. Modern anlamda Avrupa’nın ilk bilim insanları olarak kabul edilebilecek bu kişilerin öngördükleri amaçlar, çalışmalarında kullandıkları yeni prensipler, geliştirdikleri yöntemler, vardıkları sonuçlar ve bunları yorumlama tarzları, kısaca bütün bir zihin

¹ Aydınlanma düşüncesinin İngiliz, Fransız ve Alman yazarların geliştirdiği kolektif bir düşünce hareketi olduğunu ifade etmek mümkündür. Bu çerçevede Aydınlanma temel altyapısını İngiliz yazarlara, derinliğini Alman yazarlara ve sahip olduğu söylem ile dinamiğini Fransız yazarlara borçludur (Ewald, 2010: 19).

dünyaları bugünkü modern bilimin bir yönüyle temelini teşkil etmektedir. Matematik ve fizik disiplinlerinin öncülük ettiği bu yeni yaklaşım, bütün bir evrenin işleyişini Tanrı'nın iradesi ya da farklı doğaüstü güçlerin çatışması yerine neden-sonuç ilişkilerini kapsayan, deney ve gözleme dayalı bilimsel yasalara bağlamaktadır.

Bilimsel Devrim'in merkezinde belirli kanunlara göre işleyen mekanik evren anlayışı ve tasarısı bulunmaktadır. Buna göre maddeden ibaret devasa bir makine olan evrenin zaman ve mekân boyutlarındaki mevcut durumlar ile gerçekleşen olaylar birtakım yasalara bağlıdır. Bu değişmez yasalar bilim insanları tarafından keşfedildikçe evren açıklanabilir duruma gelerek gizemi ve büyüğü çözülecektir. Bu amacı gerçekleştirmek üzere deney ve gözleme dayalı “bilimsel metodoloji” geliştirilmiştir. Bununla birlikte bilimsel metodolojinin amacı yalnızca evrenin büyüğünü çözmek değil, aynı zamanda Rönesans'tan bu yana var olan evrene egemen olma düşüncesini yaşama geçirmektir (Çiğdem, 2017: 68-70).

Avrupa'da XVI. ve XVII. yüzyıllar boyunca güçlenecek olan bilimsel yaklaşım ile geleneksel olarak adlandırılan dünya görüşü arasındaki geri döndürülemez kopuş ise *Isaac Newton* (ö.t. 1727)'un çalışmaları ile başlatılmaktadır. Newton'un yer çekimi kanununu keşfi üzerinden sembolik ifadesini bulan bu süreç (Jeanniere, 2000: 97-98), tanrı yasaları ile açıklanan teleolojik/ereksel evren düşüncesinden doğa yasaları ile açıklanan mekanik evren düşüncesine geçişi ifade etmektedir. Modern bilim ile birlikte onun katı ve tutucu ideolojisi olan pozitivizm de zamanla gelişecektir. Tanrı, insan ve evren arasında kurulu kadim dengeyi bozan bu kırılma, insanın, “Tanrı'nın yokluğunda” doğa ile ilişkileri yeniden düzenlemesi düşüncesini gündeme getirmiştir. Bu haliyle modernliğin ideolojisinin, insan ve doğanın birlikteliğine duyulan inancın büründüğü en son biçim olduğu söylenebilir (Touraine, 2018: 43). Bu cüretkâr girişim, modernlik projesine içkin olan doğaya egemen olma düşüncesinin başlangıcına işaret etmekte ve modern insana bilimsel yasaları keşfetmek suretiyle evrene egemen olma misyonu kazandırmaktadır.

Siyasal Devrim, modernlik projesinin siyasal boyutunu oluşturmakta ve tarihsel olarak 1789 Fransız Devrimi ile ilişkilendirilmektedir. Bu anlamda Fransız Devrimi, modernliğin siyasal alana dair getirdiği yeniliklerin somut ve tarihsel bir ifadesidir. Dönemin diğer iki büyük siyasal devrimi, Amerika Birleşik Devletleri ve İngiltere'de yaşanmıştır. Bu devrime göre, iktidarın kaynağı ve sahibi kutsal bir kişi, soy ya da grup

değil bizatihi ulustur. Öyle ki ulus, modern dönemin yeni siyasal aktörü olarak siyasal egemenliğin meşruiyet temeli konumundadır. Siyasal yönetim faaliyeti, ulusu temsil eden kişi ve organlarca, ulusun iradesi ve çıkarı gözetilecek şekilde gerçekleştirilecektir (Jeanniere, 2000: 100). Böylece modernlik projesinin siyasal devriminin yönetim alanına ilişkin getirdiği en büyük yenilik, siyasal katılımı artırması olacaktır (Sarıbay ve Kalaycıoğlu, 2009: 9). Bu projenin siyasal alana ilişkin ortaya koyduğu bahse konu yönetim tarzının genel adı ise liberal demokrasidir. Ancak liberal demokrasi, uzunca bir zaman birkaç Batı ülkesi dışında küresel ölçekte fikir düzeyinde kalmaya devam edecek, ancak II. Dünya Savaşı sonrası siyasal konjonktüründe Batı bloku ülkelerinde yükselişe geçecektir.

Fransız Devrimi, Kumar'a göre ilk modern devrimdir. Bu nedenle devrim, hâlihazırda gelişmekte olan “modern” kavramını önemli bir dönüşüme uğratmıştır. Öyle ki bu tarihten itibaren “modern” kavramıyla “devrim” sözcüğü adeta birbirleriyle bütünleşmiş, modernliğin en kayda değer niteliğinin onun devrimci karakteri olduğu düşünülmüştür. Modernliğin siyasal iddiasının “devrimci” olarak nitelenmesinin temel nedenini onun akılcılığında aramak gerekmektedir. Nitekim modernliğin filozofları Fransız Devrimini “akla dayalı” olarak formüle ettikleri modern bilincin dışavurumu olarak ele almış ve bu bilincin temel amacının, devrimci bir anlayışla ve aklın yol göstericiliğinde özgürlüğe kavuşmak olduğunu ifade etmiştir. Örneğin Fransız filozof Marquis de Condorcet, devrimden yalnızca dört yıl sonra, “devrimci” sözcüğünün yalnızca özgürlüğü talep eden devrimler için kullanılabileceğini ileri sürmüş, Robespierre de devrimin ertesinde özgürlüğün yazgısını insan aklının gerçekleştirilmesi ve devrimin öngörülerine ulaşılması hedefleri ile ilişkilendirmiştir (Kumar, 1999: 102-103).

Kültürel Devrim, Aydınlanma düşüncesinin güçlenmesi ve kitlesel yayılması süreci olarak ifade edilebilir. Bu devrim, toplumun düşünce ve inanç temelinde sekülerleşme ve rasyonelleşme süreçlerini kapsamakta, modern devletin laik bir temele oturtulması süreçlerini ihtiva etmektedir. Dolayısıyla burada dinin toplumsal, siyasal, düşünsel alanlarda etkisinin giderek artan bir biçimde azaldığı, din ve kutsalın karşısında aklın “büyük zaferi”nin tescillendiği bir durumdan söz edilmektedir. Diğer bir deyişle Kültürel Devrim, temelde toplumların kuruluşunda ve işleyişinde ana referansın din olmaktan çıkmasını ifade etmektedir. Bilimsel devrim ile başlayan bu değişim, Kültürel Devrimle birlikte kitleselleşmiştir (Jeanniere, 2000: 100-101).

Modernite sürecinin temelini oluşturan son devrim olan Sanayi Devrimi, bilimsel devrimin öngörülleri doğrultusunda modern insanın teknik ve endüstriyel bilgi yardımıyla doğayı ele geçirme düşüncesinin eyleme dönüşmüş formunu ifade etmektedir. Bu süreci devrime dönüştüren temel unsur, Batı Avrupa’da mekanik aygıt yapma becerisinde yaşanan büyük sıçramadır. Kol gücüne dayalı basit aletlerden makineye geçişi ihtiva eden süreçte gerçekleşen kitlesel ölçekli üretim faaliyetlerinde insan emeğine duyulan ihtiyaç azaltılmıştır. Zira yeni makineleri, insan emeğinden ziyade su buharı ve elektrik gibi enerji kaynakları harekete geçirmektedir. Bu kitlesel/seri üretim, Avrupa’nın çehresinin demir ağlarla sarılmasını beraberinde getirmiş, üretim alanında gelişen ve atölyeden fabrikaya geçişi ifade eden yeni örgütlenme türleri, iş yaşamındaki ilişki biçimlerini de büyük bir değişime uğratmış ve üretim alanında insan emeğine duyulan saygı ve gösterilen değeri gözle görülür ölçüde düşürmüştür (Jeanniere, 2000: 102-103).

Modernlik, sahip olduğu biçim ve bilincini Fransız Devrimi’ne borçluyken, maddi tözünü ise tümüyle Sanayi Devrimi’ne borçludur. Ancak modernlik üzerine kaleme alınan metinlerde çoğu kez Sanayi Devrimi’nin arka planda kaldığı görülmektedir. Bu durumun belki de en önemli nedenlerinden biri, bahse konu literatürün sosyologlardan ziyade kültür tarihçileri ile felsefeciler tarafından domine edilmesidir. Böylece üretim tarzındaki değişim ve bunun ortaya çıkardığı sosyolojik sonuçlar göz ardı edilerek modernlik, ağırlıklı olarak bir düşünce, ideoloji ya da kültürel tarz ile sınırlandırılmaktadır. Oysa gerçekte modernlik, Sanayi Devrimi’nin temel etkileri göz önünde bulundurulmadan anlaşılabilir olmaktan uzaktır. Zira bu devrim, modernliğin değişmeyen ekonomik sistemi olan ve modern dünyayı bugün dahi derinlikli bir biçimde etkilemeye devam eden kapitalizm olgusunu geliştirmiştir (Kumar, 1999: 103-104).

Yukarıda bahsi geçen dört devrimin sonucunda meydana gelen gelişmelerin yanı sıra devrimler arasındaki ilişkilerin ortaya çıkardığı derin sinerji, Batı’da modernliğin ortaya çıkışının ve gelişiminin temel dinamikleri olarak kabul edilmektedir. Diğer bir deyişle, modernliğin başlangıcı ve gelişiminin Batı Avrupa tarihi ile bütünleşik bir süreç olarak ifade edilmesinin temelinde bu coğrafyanın yukarıda ifade edilen çok yönlü değişim ve dönüşümlere ev sahipliği yapması bulunmaktadır.

Modernliği, modern kamunun ortaya çıkışı ve gelişimini odağa alarak açıklayan M. Berman’a göre tarihsel açıdan ele alındığında modernliğin üç ana döneminin bulunduğunu

söylemek mümkündür. XVI ile XVIII. yüzyıllar arasındaki ilk dönemde insanlar modernliğin yeni farkına varmış olmakla birlikte onun tam olarak neye karşılık geldiğini ve nasıl bir yapıya sahip olduğunu idrak edememektedir. Yaşanılan yeni hayatı anlamlandırmak üzere ne uygun bir dil ve olgunlaşmış duyarlılık ne de modern bir kamu bilinci gelişmiştir. Modernliğin tarihine ilişkin ikinci dönem, 1790'lı yılların devrimci dalgalarıyla başlamaktadır. Bu dönemin sembolü olan Fransız Devrimi ile birlikte bir anda modern kamu ortaya çıkmış ve bireysel, siyasal, ekonomik, kültürel vb. alanlarda büyük çalkantılara, patlamalara ve devrimlere tanıklık etmiştir. Bazı görüşlere göre modernliğin doruğu olarak görülen XIX. yüzyılda (Paz, 2000: 189) modern kamu alanı, bir taraftan modernliğin dışında kalan dünyaların tam olarak neye benzediği ve insan zihninde ne tür etkiler bıraktığını hatırlatırken diğer yandan modernizm düşüncesini geliştirerek iki farklı dünyanın deneyimini bir arada yaşatmıştır. Üçüncü dönemin başladığı XX. yüzyılda ise modernlik bütün bir dünyaya yayılmış, bu yüklü miras kültür, sanat ve düşünce alanında seçkin başarılar elde etmiştir (Berman, 2013: 29).

Modernliği yetkin bir kavrayışla anlamlandırabilmek adına kavramın sosyolojik-tarihsel boyutlarına işaret eden “modernleşmeye” de müracaat etmek gerekmektedir. İki kavram arasındaki anlam yakınlığı öylesine güçlüdür ki, ilgili literatürde “modernlik” ve “modernleşme” birbiri yerine sıklıkla kullanılabilir. Kavramlar arasındaki anlamsal benzerliğe dikkat çeken Touraine’e göre modernleşme en yalın haliyle “*eylem halindeki modernlik*” olarak ifade edilebilir. Bu anlamda Batı’da modernlik düşüncesinin, tümüyle içsel bir modernleşme anlayışıyla birbirine karıştığı söylenebilir (Touraine, 2018: 27, 48).

Berman’a göre tarihsel-sosyolojik bir süreç olan modernleşme birçok kaynaktan beslenerek günümüze ulaşmıştır. Evrene ilişkin bilgilerimizi ve bu evren içindeki konumumuzu yeniden düzenleyen *bilimsel keşifler*; bilimsel bilgiden teknoloji çıkaran, yeni varlık mekânları yaratıp eskilerini tarihin derinliklerine fırlatan, zamanı hızlandırıp yeni sınıflar ve iktidar mücadeleleri ortaya çıkaran *sanayileşme*; milyonlarca insanı yüzyıllardır yaşayageldikleri ata topraklarından kopararak dünyanın bambaşka coğrafyalarına savuran büyük *demografik değişimler*; hızlı ve büyük oranda çarpık seyreden *kentleşme*, insanlar ve toplumların aralarında devasa ilişkiler ağı geliştiren *kitle iletişim araçları*, bürokratik idari sistemi esas alan ve giderek siyasi güç kazanan *ulus devletler*, siyasal ve ekonomik güç odaklarına karşı direnerek kendi kaderleri üzerinde söz sahibi olmayı amaçlayan *kitleli hareketler* ve bu süreç dâhilindeki tüm birey ve yapıları

bir araya getirip örgütleyen çalkantılarla dolu *dünya kapitalist pazarı* bu dinamik sürecin temel kaynaklarıdır (Berman, 2013: 28).

S. P. Huntington, modernleşmeyi açıklarken onun dokuz özelliğine vurgu yapmaktadır. Buna göre modernleşme; *devrimci, karmaşık, sistematik, küresel, uzun vadeli, homojenleştirici, ilerlemeci ve geri döndürülemez bir süreçtir* (Huntington, 1971). K. Deutsch ise modernleşme sürecinin sosyo-demografik boyutuna vurgu yapmakta ve bu çerçevede “*toplumsal seferberlik*” kavramını öne çıkarmaktadır (Deutsch, 1961: 494-495). Ona göre bu kavram, büyük insan topluluklarının eski sosyal, iktisadi ve psikolojik ilişkilerinin koptuğu ya da aşındığı bir dönemde yeni tarz bir sosyal organizasyon ile davranış kalıpları için elverişli duruma gelmelerini ifade etmektedir. Bu süreç, tarıma dayalı nüfusun gerileyişi, okuryazar sayısındaki artış, kişi başına düşen gelirdeki artış, yerleşim anlayışında farklılaşma, kentleşme, kitle iletişiminin gelişimi ve yaygınlık kazanması, bireysel, mesleki ve politik rollerdeki ayrışma, siyasi faaliyet sahalarının genişlemesi vb. süreçleri kapsamaktadır. Bu kavram temelinde modernleşen toplumlar kişisel etkinlikler ile kurumsal yapılar açısından önemli derecede farklılaşmış ve uzmanlaşmış toplumlardır (Eisenstadt, 2014: 12-14).

Deutsch’ın ortaya koyduğu “*toplumsal seferberlik*” kavramının izinden giden Ş. Mardin, kavramın modernleşme öncesi birbiriyle iç içe olan toplumsal yapıların modernleşmeyle birlikte farklılaşması neticesinde yeni araçlarla bir araya getirilmesi ve harekete geçirilmesi anlamını taşıdığını ifade etmektedir. Mardin’e göre toplumsal seferberlik, toplumda bireyler arasındaki sosyal iletişim ve ekonomik yapı açısından karşılıklı bir bağımlılık ilişkisine dikkati çekmektedir. Böylece toplumsal anlamda bir yeniden yapılanma süreci olarak anlaşılan modernleşme, Batı Avrupa’da feodal sistemin yıkılmasıyla toplumların giderek farklılaşması ve merkezileşmesi biçiminde kendisini göstermektedir. Burjuvazi gibi yeni sınıfların yükselişi, endüstrileşme ve siyasi hakların daha geniş bir tabana yayılması gibi unsurları içeren bu süreçte, bazı toplumsal fonksiyonlar merkezileşirken, bazı fonksiyonlar da birbirinden ayrılmaktadır. Ancak bahse konu ayrılmanın neden olduğu kopuklukların yerini dolduracak yeni yapılar da ortaya çıkmaktadır. Millî kültür, yurttaşlık gibi yapılar merkezin ve yeni ortaya çıkmış olan sosyal ve ekonomik yapıların birbirine bağlanmasını sağlamaktadır (Mardin, 1991: 27-29).

S. N. Eisenstadt ise kavramı “XVII. yy’da ortaya çıkıp XIX. yy’a dek Batı Avrupa ve Kuzey Amerika’da gelişim gösteren, sonrasında öteki Avrupa devletleri, Asya, Afrika ve Güney Amerika’ya yayılan ... dönüşümler” olarak açıklamaktadır (Eisenstadt, 2014: 11). Tanımın ikinci bölümünde ifade edilen coğrafyaların (öteki Avrupa devletleri, Asya, Afrika ve Güney Amerika) modernlikle tanışıklığının birincilere (Batı Avrupa ve Kuzey Amerika) göre tarihsel açıdan birkaç yy’lık önemli bir gecikmeyle başladığı görülmektedir. Bu durum, yalnızca zaman ölçeğinde gerçekleşen bir farklılığa değil aynı zamanda süreç açısından da önemli bir ayırma işaret etmektedir. Dolayısıyla tekil bir modernlik yerine çoğul modernleşme süreçlerinin varlığından söz edilebilir. Bu noktada “*modernlik*” ile “*modernleşme*” kavramları arasında bir ayırma gitmek gerekmektedir. Modernleşme süreci, tarihsel açıdan önce Avrupa ve Kuzey Amerika’da hâkim bir konum elde ettiğinden bu coğrafyalardaki ülkelere mensup düşünürler kendi modernleşme deneyimlerini çoğu kez modernlikle özdeşleştirme eğiliminde olmuşlardır. Oysa modernlik, kendi içinde evrensellik iddiasını içeren bir yapıya sahip iken, modernleşme kendisini tecrübe eden ülke ve coğrafyaların tarihleri ve kültürleriyle bütünleşen bir sürecin adıdır. Dolayısıyla tek bir modernlik tecrübesi söz konusu iken, çok sayıda modernleşme tecrübesinden söz edilebilir. Sözelimi Fransa’da ortaya çıkan sanayiye dayalı Jakobin modernleşme ile İngiltere’de piyasa ekonomisinin gelişimine koşut olarak beliren liberal modernleşme süreçleri birbirinden farklı yapılara ve içeriklere sahiptir (Touraine, 2018: 47-48, 153; Göle, 2008: 162).

1.2. Modernliğin Belirsizliği

Dünyanın “Batı” olarak adlandırılan coğrafyasında, XVI. ve XVII. yüzyıldan itibaren toplumsal, ekonomik, siyasal, kültürel, düşünsel ve daha pek çok alanda meydana gelen köklü değişim sürecinin beraberinde getirdiği yenilikler, bütün bir insanlığın bugünkü ve gelecekteki kaderini kuşkusuz önemli ölçüde etkilemiştir. Kimi değerlendirmelere göre bu, o güne değin dünyanın tanıklık ettiği en büyük devrimdi. İnsanlık tarihiyle kıyaslandığında oldukça kısıtlı denebilecek bir zaman diliminde vuku bulan bu şaşkınlık uyandıran hadiseler bütünü, devrim yakıştırmalarını hak eden pek çok gelişmeden daha önemli göründü. Bugün insanlık, kendi kadim tarihinin sonlarına doğru yaşanan ve hâlihazırda devam etmekte olan bu “büyük” kırılmanın nedenlerini anlamlandırmaya çalışmakta, gerçekleşmiş ve gerçekleşmeyi bekleyen muhtemel sonuçları üzerine yoğun bir mesai harcamaktadır. Bilim dünyası, kabaca “modernlik” olarak

adlandırabileceğimiz bu dinamiğin nedenleri ile sonuçlarını tartışırken birtakım problemleri göze alarak yola çıkmak durumundadır. Fakat bu sorunlar, aynı zamanda kavramın karakterine dair önemli ipuçlarını da içermektedir.

Modernliği anlamlandırmada sözü edilen problemler onun kapsamı, yönelimleri ile paradokslarının konu edinmekte, ayrıksı değil, birbirleriyle ilişkili ve iç içe geçmiş sorunlar olarak görülmektedir. Modernliği bu kapsamda incelediğimizde karşımıza ilk olarak kapsam sorunu gelmektedir. Zira modernlik, her şeyden önce geniş kapsamlı, bulaşıcı bir kavram ve sürecin adıdır. Bu nedenle, güçlü etkileri kültür-sanattan bilim ve teknolojiye, siyasetten, hukuk ve ekonomiye kadar pek çok alana yayılmış kuşatıcı bir süreci, insan zihninde doğru bir biçimde anlamlandırmak, birbiriyle ilişkilendirmek ve uygun bir dil ile ifadelendirmek bir ön zorluk olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu zorluğun pratikte yaşattığı en bilindik sorunlardan biri, modernliğin tanımına ilişkindir. Mantık gereği, bir kavramı tanımlamak, öncelikle onu belirli bir anlam ile sınırlandırmayı gerektirir. Sınırlandırılmamış/sınırları izafi bir kavramın tanımını isabetli bir biçimde yapabilmek mümkün değildir. Dahası bir sözcüğe kavram niteliği kazandırılabilmesi için dilin imkânları dâhilinde sözcüğün karşılık geldiği anlamların tamamının ya da tamamına yakınının öngörülmesi ve “kavranması” gerekmektedir. Modernliği bir kavram olarak tanımlama gayreti doğrultusunda kullanılması gereken sınırların oldukça geniş olması, kavramı çerçeveselendirmeyi zorlaştırmakta, böylece kavram ele avuca sığmaz bir hal almaktadır. Modernliğin karşılık geldiği anlam kümesinin net bir biçimde deşifre edilememesi, hangi süreç, kavram ve durumların modernlik şemsiyesi altında değerlendirilebileceği konusunda sonuçsuz bir tartışmaya zemin hazırlamaktadır. Bu durum bir açıdan modernliği tanımlama güçlüğüne sebebiyet verdiği gibi bir başka açıdan modernliği hatalı/eksik kavrama riskini de beraberinde getirmektedir. Böylece hatalı ya da eksik tanımlamalar üzerinden ve dilin sunduğu geniş imkân dâhilinde modernlik ile ilgisi bulunmayan durumlar da kavram ile kolayca ilişkilendirilebilmekte, modernlik söylem bazında “her şeye” ve sonuç olarak “hiçbir şeye” dönüşebilmektedir. Bu noktadan itibaren Touraine’nin de ifade ettiği üzere “modernlik, anlamsızlığa boğularak yitmektedir.” (Touraine, 2018: 16).

Modernliği anlamlandırmaya dair ikinci problem, birinciden türemektedir. Burada sorun, modernliğin tek yönlü olmayan karmaşık süreçler bütününe ifade etmesinden kaynaklanmaktadır. Diğer bir deyişle modernlik, birbiriyle çeliştiği ya da en azından farklı

olduğu ifade edilen pek çok süreç ve kavramı mahiyetinde barındırmaktadır. Evrensel-tikel, yerel-küresel, akıl-duygu, birey-toplum, özgürlük-yasa, özne-nesne, kültür-doğa vb. pek çok kurgusal karşıtlık, modernliğin geniş söylem alanı içinde birlikte var olma imkânı bulabilmektedir. Böylesi bir durum yazarları, meseleyi açıklamaya çalışırken “tek boyutlu yaklaşıma saplanma” ile “birbiriyle tutarsız değerlendirmelerde bulunma” tehlikeleri arasında bir tercih yapmaya zorlar gibi görünmektedir. Nihayetinde modernliği doğru bir biçimde anlamaya ve açıklamaya yönelik çabanın başarısızlığı açısından her iki keskin tercihin de aralarında niteliksel bir farkın bulunmadığını ifade etmek gerekmektedir. Ortaya çıkan bu zorlu paradoksu aşmak adına modernliği uzlaşmaz olarak nitelenen karşıtlıklar üzerinden bir arada ve bütünlüklü bir tarzda ele almanın imkânları üzerinde sorgulamalarda bulunmak gerekmektedir.

Modernliği çelişkileri üzerinden ele alan Batılı yazarların başında C. Baudelaire gelmektedir. Baudelaire, sahip olduğu sanatsal yaklaşımla eski-yeni geriliminin kalbinde bulunan modernliği “en yeni antikite” olarak formüle ederken kavramın içerdiği çelişkiye vurgu yapmaktadır. *Modern Hayatın Ressamı*’nda modernliği “bir yarısı sonsuz ve değişmez olan sanatın, gelip geçici, ele avuca sığmaz, koşullara bağlı olan diğer yarısı” olarak ifade eden Baudelaire’e göre modernlik, bir taraftan yeniliği ifade ederken, diğer taraftan zaman ve mekânın gelip geçiciliğini, süreksizliğini ve parçalanmışlığını ifade etmektedir. Modernliğin bütünlüğü bulunmayan her bir parçası şimdiki zamana dairdir, yenidir, anlıktır ve farklıdır. Bu açıdan modernlik, yeni olana adeta mahkûmdur. Modernliğin “yeni”liğine dair en bilindik alan ise “moda”dır (Baudelaire, 2013: 45).

Moda (modo), “modern” kavramına etimolojik açıdan temel teşkil eden Latince kökenli bir sözcük (Kumar, 1999: 88) olmasının (modernus-son zamanlar, şimdi) yanı sıra, insanoğlunun kendisi ile doğayı dönüştürme kapasitesinin bir ifadesidir. Moda, oluşturduğu yapay güzellik anlayışının zamana göre değişime uğradığı/yenilendiği tezini savunmaktadır. Bu noktada modernliğin işlediği en büyük cürümlerinden birinin, ebedi ilkeleri yok etme iradesi olduğu söylenebilir (Touraine, 2018: 51).

Modernliği açıklamaya yönelik ortaya çıkan son problem, onun kurguladığı söylem ile pratikleri arasındaki mevcut uyumsuzluktur. Burada sorun, modernliğe ilişkin ortaya konulan fikirler ile modernliğin kendisi ve kurumları arasındaki mesafeden kaynaklanmaktadır. Daha açık ve somut bir ifade ile sorun, modernliğin özgürlük söylemi

ile disiplin çabası arasındaki muazzam çelişkide saklıdır. Özgürleşme, siyasal açıdan modernliğin belki de en önemli iddiası olmasına rağmen bu iddia, son iki yüzyıldır çeşitli sorgulamalarla karşılaşmaktadır. Modernliğin tarihi boyunca bir taraftan güçlü bir özgürleşme vaadi ile bu amaca yönelik önemli kazanımlar elde edilirken diğer taraftan modernliğin insanlığı sınırlayıcı, kısıtlayıcı ve disipline edici pratikleri tecrübe edilmiştir (Wagner, 2003: 14, 26-28).

Modernliğe ilişkin bahse konu tarihsel tecrübe, eleştirel bir modernlik söyleminin oluşumuna da kaynaklık etmiştir. Özellikle XX. yüzyılda modern totaliter rejimlerin insanlığın kolektif bilinç dışında yarattığı büyük tahribat, eleştirel söylemin güç kazanmasında etkili olmuştur. Frankfurt Okulu temsilcileri tarafından kaleme alınan eserlerde modern rejimlerin kitlelere dönük özgürlük vaadi ile kontrol çabası arasındaki uyumsuzluk açığa çıkarılmaktadır. Modernliğin karakterine dair bu ikircikli yapı modern zamanların edebiyatçıları tarafından işlenmiştir. Ünlü Rus edebiyatçı F. M. Dostoyevski, oldukça erken sayılabilecek bir dönemde modern zamanların siyasal ruhunun kitlelerin özgürlükten kaçma arzusunu tetiklediğini keşfetmiş ve XIX. yüzyılın sonlarına doğru kaleme aldığı *Karamazov Kardeşler* romanında bu konuya değinmiştir. Romanda, modern siyasete karanlık silüetini düşüren Büyük Engizisyoncu, modern zamanlarda özgürlüğe ilişkin gelişen tavrı şu ifadelerle açıklamaktadır (Berman, 2013: 19):

İnsanların iyiyle kötüyü diledikleri gibi seçme hakkına pek değer vermediklerini; rahatı, hatta ölümü yeğlediklerini unuttun mu? İnsan için vicdan özgürlüğü kadar çekici, ama o kadar da azap verici bir şey yoktur. ... Şimdi bak, bugün insanlar, hiçbir zaman olmadıkları kadar özgür olduklarına inandılar, ama özgürlüklerini bize getirdiler ve onu, tevazuuyla ayaklarımızın altına attılar (Berman, 2013: 19).

Bu konuda bir başka yetkin bir edebi örnek, modernliğin ilk eleştirmenlerinden olduğu kabul edilen J. J. Rousseau'ya aittir. Modernlik kavramını bugünkü anlamına yakın bir biçimde kullanan Rousseau'nun modernlik kavrayışı, aynı zamanda modernliğe kendi içinden gelen ciddi ilk eleştiridir. Rousseau'nun romanlarında modernliğin çelişkili dünyası, büyük çalkantılar geçiren Batı toplumunun parlak tasvirleriyle süslenmektedir (Touraine, 2018: 38; Berman, 2013: 30):

Durmaksızın ortaya çıkan, yenilenen önyargılar ve çatışan kanaatler ... Sürekli bir biçimde çarpışıp duran gruplar ve fraksiyonlar ... Herkes sürekli kendisiyle çelişki halinde ... Her şey absürt fakat hiçbir şey çarpıcı değil ... Gözlerimin önünden geçip duran sayısız nesne başımı döndürüyor. İnsanı kendine çeken bu heyecanlı, çalkantılı hayat karşısında sarhoş olduğumu hissediyorum ... Öyle ki, kim olduğumu ve neye ait olduğumu unutuyorum (Rousseau, 1997: 192-193, 209).

Modernliğe ilişkin kavrayış düzeyi yüksek olması arzu edilen bir soruşturmada yukarıda ifade edilen (ve edilmeyen) sorunların öncelikli olarak ele alınması, meseleye dair bütünlüklü ve derinlikli bir yaklaşım geliştirilmesine katkı sunacaktır. Bahse konu sorunlar ışığında modernliği tanımlama girişiminde onun karakterine ilişkin ortaya konulabilecek en sarıh ve önemli nitelik, *belirsizliktir*. Özcesi, modernlik olarak ifade edilen durum, her şeyden önce bir belirsizlik durumudur. Bu durumda modernliğin belirsizliğin kökünü kazıma istencinde (Bauman, 2003: 18) olmasına karşılık güçlü bir muğlâklığın pençesinde olduğu ifade edilebilir (Wagner, 2003: 34).

Modernliğin karakterine dair bu muğlâklık, Berman'ın kaleminden şu sözlerle ifade edilmektedir:

Modern olmak, paradoks ve çelişkilerle dolu bir hayat sürdürmek demektir. ... Aynı zamanda hem devrimci hem de muhafazakâr olmak, yeni deneyim ve serüven olanaklarına kucak açmak, ama bir yandan da çoğu modern serüvenin yol açtığı nihilistçe derinlikler karşısında korkuya kapılmak, her şey buhar olup giderken bile gerçek bir şeyler yaratıp onlara tutunmak istemiyle yanıp tutuşmak demektir. Hatta denebilir ki tam anlamıyla modern olmak biraz da anti modern olmak demektir ... Modern olmak, Marx'ın deyişiyle katı olan her şeyin buharlaşıp gittiği bir evrenin parçası olmak demektir (Berman, 2013: 24, 27).

Ancak burada hemen vurgulanması gereken husus, bu belirsizliğin modernliği açıklamaya ilişkin bir zorluğa gönderme yapmanın yanı sıra modernliğin asli karakterini de oluşturduğu gerçeğidir. Zira kavram, eski yaşayışın içinde yeni bir duruma göndermede bulunmakta, fakat bu “yeni”, dönemsel olarak değişmekte, sabit ve standart bir içeriği kabul etmemektedir. Modern olana ilişkin belirsizliğin nedenlerinden biri de budur. İçeriği nihai olarak doldurulmayan, değişime açık bir yeni kategorisinin insan zihninde bulunduğu karşılık, tam anlamıyla bir belirsizlik olacaktır. Bu çerçevede yeni olanı temsil eden modernlik, sabit bir içerikten yoksun daimi bir belirsizlik durumuna işaret etmektedir. Bu açıdan modernliği kavrama çabasının bir ifadesi olan sosyal bilimlerin tarihi, modern dönemde neyin “yeni” olduğuna ilişkin sayısız açıklama girişimleriyle doludur (Frisby, 2012: 24).

P. Wagner'e göre Batı tarihinde yer alan birçok bilim adamı ve düşünür, modernliği ele alırken ya da modernlik karşısında kendi konumlarını belirlerken radikal bir muğlâklık ve kararsızlık ortaya koymuştur (Wagner, 2003: 15). Bu kapsamda o, modernlik projesinin karakterinde gömülü olduğunu savunduğu kararsızlık ve muğlâklığın giderilmesinin önemli bir ihtiyaç olduğunu ileri sürmektedir (Wagner, 2003: 15, 18). Wagner'e göre

modernlik, üç temel konuda kararsızlığa saplanmıştır. Modernliğin özgürlük ve disiplin ikilemini yaşadığı konulardan ilki, bireysel özgürlükler ile cemaat arasındaki ilişkilerde yapması gereken tercihe ilişkin kararsızlıktır. İkincisi, yapı ile eylemlilik arasındaki ilişkilerde, üçüncüsü ise yerel yaşayış ve değerler ile yaygın toplumsal kurallar arasındaki ilişkilerde yapması gereken tercihe ilişkin tereddüttür (Wagner, 2003: 14).

Modernliğin karakterine dair radikal belirsizlik, onun geleceğine dair belirsizlikleri beslemektedir. Bu kapsamda U. Beck, modernliğin belirsizliğinin, modern yaşamın geleceğini risklerle dolu bir belirsizliğe sürüklediğini ifade etmektedir. Bu kapsamda modern toplumlar aynı zamanda risk toplumlarıdır. Zira geçmişte tüm karşıtlarını ortadan kaldıran modernlik, ürettiği risk ve belirsizlikler nedeniyle bugün kendini hedef almaktadır (Beck, 2011: 8-9, 13-15, 68, 92-93, 343, 351). Bauman ise modernliğin karşı karşıya kaldığı müphemlik sorunu karşısındaki acziyetini ifşa etmektedir. Zira modernlik her şeyden önce bir düzen fikri olarak düzensizliği ve kaosu besleyen belirsizlik durumu ile amansız bir mücadele içindedir. Dolayısıyla modernliğin örtük vaatlerinin başında belirsizliğin kökünü kazıma gelirken beklenmedik bir biçimde modernlik belirsizliğe gömülü durumdadır. Belirsizliğin olduğu yer ise tehlikenin başladığı noktadır. Tam da bu nedenle belirsizlik modernliğin en gerçekçi endişe ve ızdırap kaynağı olarak durmaktadır (Bauman, 2003: 16-18, 26-27).

1.3. Modernliğin Öteki Yüzleri: Modernlikten Oryantalizme

Bir önceki bölümde modernliği iç dinamikleri üzerinden anlamlandırmak üzere birtakım sorgulamalara girişilmişti. Modernliği iç dinamikleri üzerinden sorgulama çabası, onun nedenlerini ve gelişim sürecini anlamlandırma bakımından önemli bir perspektif kazandırmakla birlikte çoğu kez eleştirisinin imkânlarını belirli yönleriyle sınırlamaktadır. Zira bu yaklaşımda ele alınan kavramın/sorunun/olayın içine girilerek onu keşfetmeye, anlamaya ve yorumlamaya çalışırken yargılama ihmal edilmektedir. Böylece başlangıçta niyet edilmese dahi her bir “anlama” gayretine örtük ya da açık, güçlü ya da zayıf bir meşrulaştırma girişimi eşlik etmektedir. Bu sebeple sosyal bilimlerde “anlamak”, kısmen de olsa hak vermeye son bulabilmektedir. Oysa modernlik gibi insanlık tarihini önemli birçok değişim ve dönüşüme zorlamış, zengin içerikli ve karmaşık bir olguyu bütünlüklü bir biçimde kavramak, onu anlamanın yanı sıra yargılamayı da zorunlu kılmaktadır.

Nitekim modern toplumlarda modernliğin neden olduğu sorunlara dikkat çeken birçok eleştiri bulunmaktadır.

Frankfurt Okulu'nun öncü çalışmalarıyla başlayan ve A. Giddens, Z. Bauman, U. Beck, M. Foucault ve A. Touraine gibi birçok yazarın katkısıyla giderek daha da gelişen eleştirel literatürde modernlik, sağladığı pek çok kazanımın yanı sıra örneğin toplumsal eşitsizlikleri derinleştirmek, bireysel özgürlükleri sınırlamak, insan davranışlarını kontrol etme ve yönlendirme heveslisi otoriter siyasi, ekonomik ve kültürel yapıların tahakkümünü ve kendilerini meşrulaştırmalarını kolaylaştırmak, doğanın tahribine neden olarak insanlığın bugününü ve geleceğini riske atmak, bireylerin ve toplumların düşünceleri, inançları, ilkeleri, değer yargıları ve davranışlarını dönüştürerek toplumsal yozlaşmaya sebebiyet vermek gibi sayısız suçlamanın konusu olabilmektedir. Bahse konu eleştiriler ağırlıklı olarak modern Batı toplumlarının modernlikle kurulu ilişkilerinde ortaya çıkan iç sorunlardır. Bu iç eleştiri ya da suçlamaları artırmak, gerekçelerini açıklamak ya da gerçekliklerini tartışmaya açmak mümkündür. Fakat burada konu gereği modernlik, yol açtığı bahse konu iç sorunlar ve bu sorunlara yönelik iç eleştiriler üzerinden değil, ağırlıklı olarak sahip olduğu temel dış dinamik, neden olduğu önemli dış sorunlar ve bu sorunlara ilişkin suçlamalar üzerinden ele alınacaktır.

1.3.1. Modernliğin Çağrışımları

Modernliğin insan zihninde uyandırdığı etki ve oluşturduğu çağrışımların çeşitliliği ilk bakışta dikkat çekmektedir. İnsanların bir bölümü modernliği üretimin artması ve teknolojinin gelişmesi olarak ele alırken, kimilerine göre modernlik bireyin özerkliğinin ortaya çıkmasını, kimilerine göre ise zulüm tanımının genişlemesi ve şiddetten arındırılmış medeni bir yaşam tarzını ifade etmektedir (Wallerstein, 2000: 189).

Sosyal bilimciler de modernliğin çağrışımları üzerine birbirinden farklı açılımlarda bulunmaktadır. Örneğin I. Wallerstein, modernliğin birbirinden farklı iki açık anlamı çağrıştırdığını öne sürmekte ve bunları teknolojik modernlik ile özgürleşme modernliği olarak ifade etmektedir. Ona göre bunlardan ilki olan teknolojik modernlik olumlu, kısa ömürlü, maddeci ve militan olmanın yanı sıra ilerlemeyi esas alan bir idealizmden beslenmektedir. Bu kapsamda modern kavramı, yeniliği ve teknolojik ilerlemeyi merkezine alan, insanın doğaya karşı verdiği mücadeledeki kazanımlara işaret eden bir

içeriğe sahiptir. İkinci çağrışımı ifade eden özgürleşme modernliği ise, negatif, muhalif, tinsel bir içeriğe sahiptir ve her türlü dogma ile otoriteye karşı insanın kendisine ve tüm ayrıcalıklı durumlara yönelik verdiği özgürlük mücadelesinin zaferini temsil etmektedir. Bu anlamda modernlik, demokratik ve özgür toplumda tüm bireylerin kötülüğe ve cehalete karşı kendilerini gerçekleştirebilmelerinin imkânlarını genişletmeyi hedefleyen sonsuz bir içeriğe kavuşmaktadır. Wallerstein'e göre modernliğin söz konusu iki farklı yüzü, birbirini tamamlayan yönlerinin yanı sıra çoğu kez birbirinden oldukça farklı, güçlü karşıtlık ilişkileri geliştirmiştir (Wallerstein, 2003: 123-124).

Yazarın yukarıda ortaya koymaya çalıştığı çerçeve, modernliğin birinden farklı, dahası biriyle çelişik yüzlerinin olabileceği konusunda bizleri güçlü bir biçimde uyarmakta ve bu konuda daha derin sorgulamalar yapmaya sevk etmektedir. Zira dikkat edildiğinde bu alanda yukarıda ifade edilenden çok daha fazla sayıda modernlik çağrışımları karşılaşılmaktadır. Dahası bu çağrışımların bir bölümü yukarıda yer verilen anlamların aksine pozitif anlam içeriğine de sahip değildir.

Gerçekten de modernlik, bir yönüyle insani gelişimi, mutluluğu ve özgürlüğü güçlü bir biçimde vaat ederken diğer yönüyle de insanı ele geçirmek, onun hayatına dair her alanı belirlemek ve kontrol altına almak istemektedir. Modernliğin karakterine ilişkin bu ilkel dürtü, doğayı egemenlik altına alma, evrensel olduğunu iddia ettiği ilkeleri, yaşam biçimlerini, kurumları dayatma, akla dayandırıldığı varsayılan yasalarla insan iradesini bastırma, rasyonellik ilkesi üzerinden insan-toplum davranışlarının öngörülebilir, denetlenebilir ve yönetilebilir olduğunu savunma gibi insani/ahlaki açıdan sorunlu bir temele sahiptir. Wagner'in de belirttiği üzere modernliğin karakterine ilişkin ikiyüzlü portre (ya da modernliğin çifte doğası) birbirinden ayrı süreçler olarak gelişmemiş, her zaman bir arada var olmuş (Wagner, 2003: 33), bu da modernliğin anlaşılmasını güçleştirmiştir.

Modern Batı medeniyeti kendi tarihsel serüvenini, barbarlığa karşı insanlığı, önyargıya karşı nesnelliği, yozlaşmaya karşı ilerlemeyi, hurafeye karşı hakikati, büyüye karşı bilimi, tutkuya karşı akılcılığı savunma savaşı şeklinde özetlemektedir. Kendi tarihini, doğanın tahakkümünden kurtulan insanlığın doğaya egemen olma süreci olarak ifade eden modernlik, kendini insanlığın özgürlüğü, mutluluğu, yaratıcı potansiyeli ve güvenliğine adanmış olduğunu iddia etmektedir. Bu kavramsal açılımı kendi kimliğine dayanak

gösteren modern toplum ise yüzeysel ve tek taraflı değerlendirmelerde barbarlık, baskı ve şiddetin bulunmadığı, içinde yumuşak, nazik ve kibar insanların yaşadığı “uygar” bir toplum olarak idealize edilmektedir (Bauman, 1997: 128).

Oysa Bauman’a göre gerçek bundan oldukça farklıdır. Her şeyden önce modernliğin ilerlemeci karakterinde üzerinde durulmayan önemli yapısal problemler bulunmaktadır. Bu çerçevede modernlik her zaman daha fazlasını talep ettiğinden değil, hiçbir zaman yeteri kadar şeye sahip olamadığını düşündüğünden, her zaman daha maceracı ve hırslı olduğundan değil, özlemleri daima boşa çıktığı ve maceraları daima acı ile son bulduğundan sahip olduğu ilerlemeci anlayışı saplantılara gömülüdür (Bauman, 2003: 21).

Öte yandan modern uygarlığın öne sürülen şiddet karşıtı karakteri de tam anlamıyla bir yanılsamadır. Dahası bu yanılsama, modern uygarlığın kendini aldatma, meşrulaştırma ve ilahlaştırma mitlerinin ayrılmaz bir parçasıdır. Modern uygarlığın şiddeti, onun insanlık ve ahlak dışı karakteri sebebiyle yok ettiğine ilişkin naif iddia kesinlikle doğru değildir. Aksine modern uygarlık, işkence ve katliamların serinkanlı bir biçimde ve ustalıkla gerçekleştirildiği, akılcı yöntemlerle çok daha fazla sayıda insanın yok edildiği bir dönemi ifade etmektedir. Terörizm ile işkence gibi yöntemler bu dönemde heyecan araçları olmaktan çıkarak siyasal aklın araçlarına dönüşmüşlerdir. Uygarlaşma olarak ifade edilen süreç, gerçekte şiddetin daha etkili yöntem ve teknikler kullanılarak yeniden kurgulanması ve şiddet fiiline yeni alanlar açılması sürecinden başka bir şey değildir. Bauman’a göre modern uygarlık, kendi yarattığı muazzam gücün ahlaklı bir biçimde kullanılacağı güvencesini ne yazık ki verememiştir. Dolayısıyla modern uygarlık ile barbarlığın birbirinin karşıtı olduğu yönündeki yaygın iddia kesinlikle doğru değildir. Zira modern dünyada barbarlık, eskiye nazaran çok daha yaygın ve etkilidir. Bu sebeple modernlik barbarlığı asla yok edemez. Zira yaratmak ile yok etmek fiilleri, adına modern uygarlık denilen varlığın farklı yüzleri olarak karşımıza çıkmaktadır (Bauman, 1997: 27, 128, 148).

Batı modernliğinin tüm dünyaya yaşattığı trajedilere dikkat çeken Hardt ve Negri, onun günümüz toplumlarına zulme dayalı bir medeniyet, ilerlemeye eşlik eden felaketler, ölümcül savaşlar, korkunç işkence ve katliamları miras bıraktığını ifade etmektedir. Batılı düşünürlerin kader ve trajedi benzeri temalar üzerinden bu cürümleri metafizik anlatılara dönüştürme çabalarına karşın ırkçı ayrımcılık, kölelik, soykırım savaşları, nükleer silahlar,

toplama kampları ve daha pek çok başlık altında toplanabilecek bu cürümler ne yazık ki gerçektir (Hardt ve Negri, 2003: 71).

Batı modernliğinin gerçekleştirdiği cürümlere yalnızca birkaç örnek vermek gerekirse, Kolomb 1492 yılında 50 adamıyla birlikte Amerika'nın Hispaniola adasına ayak bastığında adada yaklaşık 8 milyon yerli yaşarken, aradan geçen 50 yılın ardından adada hayatta kalan yalnızca 200 yerli kalmıştır. XVI-XIX. yüzyıllar arasında 13 milyon civarında Afrikalı, Amerika'ya köle olarak gönderilirken bu sayının %12,5 ila %50'si köle sevkıyatı sırasındaki angarya, aç bırakma gibi ağır koşullara dayanamayarak hayatlarını kaybetmiştir. Belçikalılar XIX. yüzyılın sonlarına doğru Kongo'yu sömürü amacıyla işgal ettiklerinde, uzunca süren vahşi bir talan sonucunda en az 10 milyon yerli yaşamını kaybetmiştir. 1788 yılında İngilizler Avusturalya'yı işgal ettiklerinde adada 750 bin civarında Aborjin yaşarken, 1911 yılında gelindiğinde hayatta kalan yalnızca 31 bin Aborjin bulunmaktadır. Almanya ve diğer birkaç Batılı devlet tarafından II. Dünya Savaşı esnasında gerçekleştirilen Yahudi soykırımı neticesinde 6 milyonu aşkın Yahudi yaşamını kaybetmiştir. Fransızların sömürge toprağı olan Cezayir'de gerçekleştirdikleri katliamlar neticesinde ise bir milyonu aşkın Cezayirli soykırımı uğramıştır (Araslı, 2019: 43-48). Sömürgeleştirilen coğrafyalarda bu şekilde katledilen toplam insan sayısının 100 milyona yakın olduğu tahmin edilmekte, sömürgeci faaliyetler kapsamında Afrika kıtasındaki nüfusun yaklaşık yarısının yok edildiğı bilinmektedir (Kula, 2011b: 156).

Bir zihniyet olarak modernlik, dünyaya özellikli bir bakış ve bu bakışın yaklaşımı, metotları ile epistemolojik araçlarını içermektedir. M. Heidegger bu bakışın en yalın haliyle, totaliter uygulamaları içeren bir dünya görüşü olduğunu ifade etmektedir. Bu sebeple ona göre modernlik, belirgin bir biçimde totaliter pratikler ile insan ve doğanın teknik sömürüsüne karşılık gelmektedir. Modernliğin sahip olduğu totaliter zihniyet ve uygulamalar ise onun ürünü olan teknik ve metafizikten beslenmektedir. Bahse konu metafizik, ontolojik ve teolojik açılardan modernliğe hayali bir evrensellik ile akılcılık bahşetmektedir. Bu metafizik çerçeve içine hapsolan modern bilimin kendisi dahi modernliği sorgulayacak imkânlardan böylece mahrum kalmaktadır (Bumin, 2010: 7, 10, 50-52).

Modernliğin totaliter bir dünya görüşü olduğu hususunda Heidegger kuşkusuz yalnız değildir. T. Adorno ve M. Horkheimer'in birlikte kaleme aldıkları ve modernliğin

eleştirisine dair ufuk açıcı bir eser olarak nitelenen *Aydınlanma'nın Diyalektiği*'nde modernliğin düşünsel temelini oluşturan Aydınlanmanın hakikat ve adaletten yoksun, metafizik korkulara dayanan, baskıcı, aldatıcı, totaliter bir zihniyetin ürünü olduğu ve insanlığı yeni bir tür barbarlığa sürüklediği tezi kanıtları ile defaatle ifade edilmektedir (Adorno ve Horkheimer, 2014: 10, 23, 29-30, 34, 43, 45, 67). H. Arendt de, *Totalitarizmin Kaynakları* adlı üç ciltlik eserinde totaliter zihniyetin modernliğin ürünü olan bir dünya görüşü ve yönetme biçimi olduğunu, bu zihniyetin tahakkümünü pekiştirmek üzere modern teknik ve araçlardan yararlandığını örneklerle ifade etmektedir (Arendt, 2014a: Arendt:2014b: 11; 67, 198, 85; Arendt, 2014c: 238-239).

Temellerinde Rönesans, Reform ve Aydınlanma düşünceleri ile Endüstriyel Devrim gibi unsurlar bulunan modern zihniyet sistemi, Batılı toplumlar için geleneksel yaşayışın geride bırakılarak Avrupa-merkezci yeni bir küresel sistemin kuruluşunu ifade etmektedir. Buna karşın modernliğin Batılı toplumların dışında, Batı dışı toplumlar için taşıdığı özel bir anlamı daha vardır. XVIII. asrın ortalarından günümüze değin devam eden “Batı’nın yükselişi” sürecinin Batı dışı toplumlar için taşıdığı bu anlam, sistemin dışında konumlandırılma, ötekileştirilme, işgal, kolonizasyon ve köleleştirme gibi uygulamaları içermektedir (Kalin, 2018: 286).

A. Hardt ve M. Negri’ye göre bugünkü Batı zihniyetinin oluşumunda ayrıcalıklı bir konuma sahip modernlik ile ırkçılık, sömürgecilik ve emperyalizm birbiriyle güçlü, zorunlu ve karmaşık ilişkilere sahiptir. Bu kapsamda bahse konu unsurlardan her biri sürekli bir biçimde ötekileri desteklemekte ve bu unsurlardan destek almaktadır. Bu unsurlar, sahip oldukları yöntem ve araçlar üzerinden tahakkümleri altındaki toplumlar üzerinde yalnızca büyük bir negatif etki oluşturmakla kalmamakta, aynı zamanda oluşturdukları bu negatif etkinin tamamını meşrulaştırmaya çalışmaktadır (Hardt ve Negri, 2011: 86, 89, 91).

1.3.2. Modernlik ve Irkçılık

İnsan topluluklarının kimi kalıtsal nitelikleri nedeniyle birbirlerinden farklılaştığını, bahse konu farklılıkların söz konusu topluluklar arasında önemli değer ve statü farklarına neden olduğunu savunan fikirlere kabaca ırkçılık adı verilmektedir (Şentürk ve Canatan, 1999: 124). Irkçılık, isim, din veya deri renginden kaynaklanan

farklılıklar üzerinden yaratılan zihinsel/hayali ürünlerin hor görme, aşağılama, hoşgörüsüzlük, şiddet, sömürme, köleleştirme gibi şekillerde eylem ve söylem pratiklerine aktarılma işlemleri esnasında kendini gösteren bir düşünce tarzı olarak ifade edilmektedir (Balibar, 2000b: 25-26).

Ünlü İngiliz tarihçi A. Toynbee, bu kavramı tanımlarken onun Batı toplumlarına özgü çeşitli önyargıları ifade eden bir kavram olduğu tespitinde bulunmakta ve tarihsel olarak ortaya çıkışının Batı'nın yeni toplumlarla karşılaşmasıyla eş anlı olduğunu itiraf etmektedir (Toynbee, 1978: 98). Arendt de modern ırkçı düşüncenin Batılı toplumların yeni bir siyasal yapı kurma girişiminde bulundukları ve bunu kısmen başardıkları sırada Batılı ülkelerde eş anlı olarak ortaya çıktığını ifade etmektedir (Arendt, 2014b: 70, 74). C. Castoriadis ise ırkçılığın en yalın anlatımla ötekinden nefret etme fikri olduğunu ve daha da önemlisi Batı'nın kendine has bir icadı olduğunu ifade etmektedir (Castoriadis, 1994: 52-60).

Bahse konu tespitler modernlik ve ırkçılık arasındaki ilişkinin mahiyeti hususunda önemli ipuçları vermektedir. Bununla birlikte söz konusu kavramlar arasındaki ilişkilerin bilimsel keşfinin XX. yüzyıla değin karanlıkta bırakıldığı görülmektedir. Bu çarpıcı ilişkiyi en net biçimde ortaya koyma çabasındaki ilk eser Frankfurt Okulu'nun önde gelen temsilcilerinden Adorno'nun *Otoriteriyen Kişilik* adlı çalışmasıdır (Rattansi ve Westwood, 1997: 91). Adorno, bu çalışmada anket araştırmasının ortaya koyduğu sonuçlar üzerinden modern Batı toplumunda ırkçılığın özel bir türü olan antisemitizm üzerine geliştirilen düşünceleri odağına almaktadır (Adorno, 2011: 17). Bu tarihten itibaren modernlik ve ırkçılık arasındaki ilişkilerin yapısına odaklanan yeni bir külliyatın ortaya çıktığı söylenebilir.

Konuya ilişkin tespit ve girişimlere karşın modernlik söylemi, tüm pejoratif sözcük, kavram ve uygulamalarda olduğu gibi ırkçılığın da geleneksel dünyaya ait bir kavram olduğunu ve modern dünyada ırkçılığın gerilediği tezini ileri sürmektedir. Fakat yapılan araştırmalarda modern dünyada ırkçılığın gerilemediği, tam tersine modern içeriğiyle güçlü bir biçimde geliştiği (Balibar, 2000a: 17) ve ırka dayalı eşitsizliklerin modern zamanlarda tarihinin en yüksek düzeyine ulaştığı tespit edilmiştir (Wallerstein, 2000: 43-44). Diğer bir deyişle ırkçılık, bu konudaki hatalı ve yaygın kanaatin aksine hem fiili (sistemik aşağılama, ayrımcılık ve şiddet kullanma biçiminde) hem de teorik (ideolojik ve sahte

bilimsel öğreti) düzeyde Rönesans sonrası dünyada merkezde Avrupa'nın olduğu büyük değişim ve dönüşümlere koşut olarak hız kazanmıştır (Wieviorka, 1997: 214).

Yukarıda ifade edilen hususlara karşın literatürde ırkçı düşüncenin genellikle modernlikten büyük bir sapma ya da onun bir başarısızlığı olarak sunulma gayretlerine dikkat çekmek gerekmektedir. Modern içeriğiyle ırkçılığın Batı'dan dünyanın geri kalanına yayılan bir hastalık olmasına karşın ilgili bilimsel çalışmaların önemli bir kısmında modern Batı toplumu, bu yaklaşımdan özel olarak yalıtılmaya çalışılmaktadır. Oysa ırkçılık yalnızca modernliğe içkin olmakla kalmamakta, daha da ötesi onun kurucu unsuru rolünü üstlenmektedir. Bu anlamda ırkçılık, faili önemsiz sıradan bir önyargı ya da peşin hükümlülük değil, modern Batılı zihin kodlarının sosyal, politik ve ekonomik işlemler üzerinden ete kemiğe bürünerek kendini ifade etmesinin kurumsal bir imkânı konumundadır (Hardt ve Negri, 2011: 91-92).

Irkçılık düşüncesinin gelişimi hususunda modernliğin siyasal aygıtı olan modern devletin de önemli bir sorumluluğu bulunmaktadır. Bahse konu sorumluluğa dikkat çeken M. Foucault, ırkçılığın bir iktidar mekanizması olarak kendisini modern devlette gösterdiğini ve ırkçılıktan nasibini almamış bir modern devletten söz edilemeyeceğini ortaya koymaktadır (Foucault, 2002: 260). Gerçekten de modern ırkçılığın tarihsel seyrine bakıldığında, onun Batı modernliğinin siyasal sistemi olan ulus devletlerin inşa sürecinde çoğu kez ulusçuluk, ulusal kimliğin inşası vb. ifadeler altında savunulduğu, politik endoktrinasyon yoluyla kitleleştirilmeye çalışıldığı, dışlama, ötekileştirme ve sömürgeleştirme gibi çeşitli sonuçlar doğurduğu görülmektedir. Foucault gibi Wallerstein da yazılarında Batı dünyasının sahip olduğu ulusçu fikirlerin temelinde düşmanlara yönelik husumet düşüncesinin bulunduğunu ifade etmektedir. Bahse konu husumet, birleşik Avrupa tarafından dünyanın geri kalanına yöneltilmiş ve ırkçılık da bu yönelimin kurumsal yönünü oluşturmuştur (Wallerstein, 2011: 120).

Irkçı yaklaşımlar genellikle ırkçılık ile ulusçuluğu birbirinden farklı kavramlar olduğu tespitinden hareketle kendilerinin “ırkçı” bakış açısına sahip olduklarına yönelik suçlamaları reddederek yaklaşımlarının “ulusçu” bir temel ve çerçeveye oturduğu hususunda ısrarcı olmaktadır. Oysa ırkçılık ve ulusçuluk temsil ve pratikler düzeyinde birbirinden farklılık gösterse de modernlikle yakından ilişkili kavramlar olarak birbirleri ile iç içedir. Dahası, ulusçu düşünce olarak ifade edilen ideoloji doğrudan ırkçılıktan

türetilmiştir. Dolayısıyla modern ırkçılık ile ulusçuluğun birbirinden apayrı kavramlar olduğunu düşünmek yerine ırkçılığın ulusçuluğa yapılmış bir ek olduğu düşünülebilir (Balibar, 2000a: 50, 72-73).

Bauman da modernliğin nefret içeren ırkçı karakterini ifşa eden yazarlar arasındadır. Ona göre ırkçılığı olanaklı kılan ve ona talep yaratan fail bizzat modernliktir. ırkçılık, modernliğin dünya görüşü ve pratiğiyle uyumlu bir düşüncedir. Zira onun temelinde modern aklın ve toplumsal örgütlenmenin ürettiği yabancı düşmanlığı bulunmaktadır. Modern bilim, modern teknoloji ve modern devletin gücü olmaksızın ırkçılık düşüncesi gelişemez. Bauman’a göre modernliğin sahip olduğu dışlayıcı ve ırkçı karakteri öylesine keskindir ki, vardığı uç noktalardan birinin soykırım olduğu söylenebilir. Wallerstein de benzer biçimde modern içeriğiyle ırkçılığın yalnızca küçümseme, nefret etme gibi duygularla sınırlı bir varlık alanının olmadığını ifade etmektedir. ırkçı düşünce aynı zamanda kendisine karşı düşmanlık duyguları beslenen yabancıların fiziksel dışlama eylemlerine maruz bırakılma işlemlerini de içermektedir. Bu anlamda ölüm ve öldürme, bahse konu dışlama eylemlerinin en uç örneğidir (Wallerstein, 2000: 44). Bauman ise daha dolaysız ve açık bir ifade ile modern uygarlığın, soykırım düşüncesinin ve fiilinin gerekli koşulu olduğunu ortaya koymaktadır. Diğer bir deyişle soykırım, akıl dışı bir barbarlıktan değil bizzat modernliğin bağrından türemektedir. Öyle ki, modernliğin olmadığı bir dünyada soykırım düşüncesi ve fiilinden söz dahi edilemez. Bu nedenle o, modern uygarlığın büyük bir hatası olmak yerine onun doğal bir eğilimidir (Bauman, 1997: 22, 32, 37, 90, 98, 113-114, 120).

Batı modernliği ile ırkçılık arasındaki bağlantıya daha yakından bakıldığında, modern ırkçılığın XIX. yüzyıldan itibaren kendini evrimci “bilimsel/biyolojik ırkçılık” olarak hissettirdiği görülmektedir. Bu yüzyılın sonuna doğru olgunluğa eren evrimci biyolojik ırkçılık tezi bugün mevcut olan ve geniş bir yelpazeye yayılan ırkçı teorilerin prototipi konumundadır. Ağırlıklı olarak antropolojik iddialara dayanan bu teoriye göre yeryüzünde beyaz, sarı ve siyah olmak üzere üç farklı ırk ve bu ırklar arasında biyolojik/kalıtsal gerekçelerden ötürü değiştirilmesi imkânsız eşitsiz bir durum bulunmaktadır. Siyahların kapasite yoksunu yırtıcı hayvanlar olarak en alt kategoride takdim edildiği bu hiyerarşik sınıflandırmanın en tepesinde bulunan beyaz ırk ise güzellik, zekâ, güç, üstün ahlak, irade vb. nitelikler üzerinden üstün ırk olarak tasvir edilmektedir (Giddens, 2012: 533; Balibar, 2000b: 27).

XX. yüzyılın ikinci yarısına kadar oldukça popüler olan bilimsel/biyolojik ırkçılık, Batı'nın ırkçı ideolojisinin bilimsellik maskesi ile süslenmiş versiyonu olarak bu toplumlarda gelişen modern ırkçı fanatizme sözde meşruiyet sağlamak amacıyla kurgulanmıştır. Böylece bilim, modern ırkçılığı haklılaştırmak üzere araçsallaştırılmıştır. Diğer bir deyişle modern bilim ve bilimsel bilgi ırkçı düşünceyi meşrulaştırmanın etkin bir aracı olarak kullanılmıştır. XX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren modern Batı ırkçılığı, kendini gizlemek üzere bu kez “evrenselci” maskesine bürünmüştür. Evrenselci ırkçılık, diğer ırkçılık türlerinden farklı olarak en genel ve anlaşılması güç bir ırkçılık türüdür. Bu türde dünya kabaca modern ve premodern dünya olarak ikiye ayrılmakta, modern Batı dünyası kutsanırken Batı dışı premodern dünya ise çeşitli biçimlerde aşağılanmaktadır. Sonuç olarak, Batı modernliğinin dünyada yaygın olarak görülen ırkçılık ve soykırımcılık gibi temel sorunlara çözüm üretmek bir yana bahse konu sorunları üreten işleyişin ana parçası olduğu söylenebilir. Modernliğin, Avrupalı köklerinden doğan yeni bir insanlık durumu olduğu göz önünde bulundurulduğunda mesele daha da anlaşılır hale gelmektedir. Irkçılık ve soykırım kavramları ekseninde ortaya çıkan meseleler her seferinde Batı modernliğinin sorumluluğuna işaret etmektedir. Zira Batı modernliğinin karanlık yüzüne ışık tutulduğunda yerli soykırımları, köleleştirme mekanizmaları, sömürgeci baskılar ve ırkçı doktrinler ile tüm bu sayılanların meşrulaştırılma çabalarının bulunduğu görülmektedir (Rattansi ve Westwood, 1997: 11, 16; Wieviorka, 1997: 214).

1.3.3. Modernlik ve Sömürgecilik

Modernlik bağlamında ele alınan pek çok kavramın ortaya çıkışının temelinde bu kavramın karanlık yüzlerinin izleri sürülebilir. Örneğin modern egemenlik, modernliğin gelişimine koşut olarak Avrupa'da ortaya çıkan ve gelişen, Batılı bir kavram olmanın yanı sıra Batı merkeziliğin ortaya çıkmasının kök nedenlerinden biri konumundadır. Dahası, kavram Avrupa'da ortaya çıkmasına ve gelişmesine rağmen yarattığı temel etki Batı dışı dünyaya yöneliktir. Zira modern egemenliği ortaya çıkaran örtük itki, Avrupa'nın dış dünyaya tahakküm arzusu ve kurduğu sömürgeci fantezilerdir. Batı modernliğinin karanlık yüzünü ele veren kavramlardan bir diğerinin de modern egemenlik ile yakından ilişkili bir kavram olan sömürgecilik olduğu söylenebilir. Zira sömürgecilik, Batı'nın kalbinde, Batı Aydınlanmasının karanlık ötekisi olarak kendisini göstermektedir. Diğer bir deyişle sömürgecilik, zorunlu bir öteki ve bastırılması olanaksız bir antagonizma olarak Batı

modernliğin diyalektik ötekisi olarak kendisini göstermiştir (Hardt ve Negri, 2003: 94, 135).

Sömürgecilik, basitçe bir devletin yabancı bir toprağı işgal etmesi, işgal ettiği toprağı işlemesi ve bu toprağı göçmen nüfusunu iskân etmesini ifade etmektedir. Batılı tarih, bu faaliyetin başlangıcı olarak coğrafi keşiflere atıfta bulunmaktadır (Ferro, 2002: 19). Rönesans düşüncesinin de etkisiyle birlikte XV. yüzyıldan itibaren Batı’da Avrupalılık bilinci ortaya çıkmış, takip eden yüzyılda ise coğrafi keşiflerin hız kazanması beraberinde sömürgeci uygulamaları getirmiştir (Uygur, 2014: 274).

Devam eden süreçte modern Batı uygarlığı, kendi ekonomik, sosyal, siyasal ve kültürel sistemini ayakta tutmak üzere dış kaynak olarak sömürgeciliği kullanmıştır. Bu noktada dünyanın en modern toplumları olan Batı toplumlarının aynı zamanda tarihin en büyük sömürgeci güçleri olması tesadüfî bir durum değildir. Bahse konu yapı ve süreçler arasında güçlü ilişkiler bulunmaktadır. Zira sömürgecilik, modernliğin karakterine has olan yayılma, dışlama, hâkimiyet kurma ve ihlal etme dürtülerinin (Bauman, 2012: 165; Bauman, 71: 2000) Batı-dışı dünyada hayata geçirilmiş formudur. Modern Batılı bilincin ürettiği Avrupa-merkezci düşünce sömürgeci uygulamalarla ete kemiğe bürünmüştür. Bu kapsamda sömürgeciliğin Avrupa Rönesans düşüncesinin gelişimi ile ortaya çıkışı ve oryantalizmin Batı dışı dünyada hâkimiyetini perçinlediği XIX. yüzyılda altın çağını yaşaması yine tesadüfî bir durum değildir. Rönesans döneminin insanlık tarihinde önemli bir kopuşa neden olmasının temel sebebi, bu dönemle birlikte Avrupa medeniyetinin tüm dünyayı tahakkümü altına alabileceği fikrinin sömürgecilik uygulamaları üzerinden gerçekçi bir hedefe dönüşmesidir (Hardt ve Negri, 2003: 100).

Foucault’ya göre sömürgecilik, modernliğe kimliğini veren akılcılıktan beslenmektedir. Diğer bir deyişle aklın kanlı iktidarı olan sömürgecilik rastgele ya da tesadüfî eylemler bütünü değildir. O, bilinçli olarak, üzerine uzun uzun düşünülerek gerçekleştirilmiş rasyonel bir tahakküm tekniğidir (Foucault, 2011: 176). Modernliğin karanlık yüzleri olan ırkçılık, sömürgecilik ve soykırımcılığın aralarındaki işbirliğine işaret eden Foucault’ya göre *soykırımcı sömürgecilik*, ırkçılığı besleyen ve onu güçlendiren önemli bir kaynak konumundadır (Foucault, 2002: 263).

XIX. yüzyıldan itibaren Batı dışı dünyada gelişen sömürge yönetimleri, tahakkümleri altında bulunan coğrafyalarda yaşayan insanları kendilerinden apayrı toplumlar oldukları gerekçesiyle incelemeye almış, bu girişim vesilesiyle yeni bir “bilimsel” disiplin olan antropoloji ortaya çıkmıştır. Diğer bir deyişle bilim ve bilimsel bilgi Batılı sömürgeciliğin hizmetine sunulmuştur. Nitekim antropologlar, sömürge yönetimlerine ve onların arkasındaki sömürgeci Batılı devletlere duymayı arzu ettikleri açıklamalarda bulunmuşlardır. Buna göre yüksek bir medeniyete sahip Batı toplumu ile kıyaslandığında bahse konu halklar tarihsiz ve ilkel toplumlardır. Böylece yerel halkın kültürel olarak geri kalmış olmasını gerekçe gösteren sömürge yönetimleri, “medenileştirme misyonu” altında sömürgeci zihniyeti ve fiilleri meşrulaştırmaya çalışmıştır (Wallerstein, 2011: 25-26, 104). Bu yönüyle modernliğin egemenliği, bir yönüyle eğitilmiş Batılı beyaz erkeğin medenileştirme, evrensel akıl gibi kavramlar üzerinden dünyanın geri kalanı üzerine kurduğu akıl dışı bir tahakküm olarak ifade edilebilir (Touraine, 1994: 45).

İngiliz yazar R. Kipling tarafından “Beyaz adamın yükü” olarak meşrulaştırılan sömürgeci tahakkümün, modern Batı ve geri kalmış Üçüncü Dünya kimliklerinin inşasında önemli katkıları bulunmaktadır (Balibar, 2000: 57). Benzer biçimde Fransa’nın “uygarlaştırma misyonu” ya da ABD’nin “kaçınılmaz kaderi” gibi Batı dışı dünyaya yönelik geliştirilen oryantalist söylemler bir taraftan modern Batı kimliğinin inşasında rol alırken diğer taraftan Batı dünyasının, dünyanın geri kalanına yayılma fantezilerinin meşruiyet temeli olarak işlev görmüştür (Wallerstein, 2011: 120).

Touraine, modernliğin yayılmacı karakterini ifade ederken, onun sömürgecilik yoluyla dünyanın geri kalanı üzerinde kurduğu hâkimiyeti perçinlediğine dikkatleri çekmektedir (Touraine, 1994: 45). Ona göre modernliğin anavatanı olan Avrupa’da modernlik, iç dinamiklerin ürünü olarak karşımıza çıkan tarihsel bir durumdur. Oysa modernlik, Batı dışı toplumlar örneğinde olduğu gibi bir toplumda iç dinamikler üzerinden değil, dış dayatmalar yoluyla gelişen köksüz bir durum olarak beliriyoorsa, gerçekte orada modernlikten değil sömürgecilikten söz etmek gerekmektedir (Touraine, 1994: 350).

Cezayir’in Fransız sömürgeciliğinden kurtuluş mücadelesinin aşına simalarından F. Fanon, modern Avrupa’yı ihya eden zenginlikleri yaratan şeyin Avrupa’nın Üçüncü Dünya adını verdiği sömürgeler olduğunu vurgulamaktadır. Yazara göre Avrupa’nın bu bolluğu,

kaynağında yağmacılık mantığı ve pratiği bulunan utanç verici bir refahtır. Zira bu toplumun sahip olduğu tüm servetinin arkasında Arap, Hint ve Asyalı kölelerin terleri ve cesetleri ile az gelişmiş olarak tarif ettiği ülkelerin yer altı ve yerüstü zenginlikleri bulunmaktadır (Fanon, 2007: 100, 106-107).

Hallaq'a göre modern proje, esasen Avrupa ile sömürgeleri arasındaki etkileşimin bir ifadesidir. Zira iki unsur arasındaki ekonomik ve yönetsel ilişkiler modernliğin kendini üretmesine katkıda bulunmaktadır. Bu anlamda sömürgeciliğin, modernliğin yapılarını oluşturan esaslı bir uygulama olduğu söylenebilir (Hallaq, 2020: 44). Hardt ve Negri ise bahse konu hususu daha da açarak, modernliğin ekonomik sistemi olan kapitalizm ile sömürgecilik arasında doğrudan ve güçlü ilişkiler bulunduğunu ifade etmektedir. Zira Batı modernliğinin ırkçı Avrupa-merkezci bakış açısının dünya çapında bir tahakküm kurabilmesini sağlayan temel gerekçe, bu zihniyetin Batılı küresel sermaye tarafından açıkça desteklenmesidir. Avrupa modernliğinin gelişimi, kapitalizmin yayılışı ve sömürgeci fantezilerin ortaya çıkış süreçleri arasında güçlü nedensellikler bulunmaktadır. Modern Avrupa'nın açık üstünlüğü, ağırlıklı olarak Avrupa'nın doyumsuz servet tutkusunu destekleyen sermayenin güçlenmesi ve yayılması sayesinde mümkün olabilmektedir (Hardt ve Negri, 2003: 104, 140). Öyle ki, modern sömürgecilik, Batı Avrupa'da kapitalizmin ortaya çıkışının nedeni konumundadır. Bu anlamda modern sömürgecilik, modern kapitalist gelişmenin ayrılmaz bir parçasıdır (Loomba, 2000: 20-21, 39). Diğer bir deyişle modernliğin ekonomik temelleri, varlığını önemli ölçüde Avrupa sömürgeciliğinin yarattığı çalıntı refaha borçludur.

Modernlik ve sömürgecilik arasındaki şaşırtıcı ilişkiler bununla sınırlı değildir. Hayatlarını özgürlük, eşitlik, kardeşlik, adalet gibi insanlık değerleri üzerine adadıkları ifade edilen modern Batılı düşünürler de sömürgecilik konusunda tuhaf bir biçimde Avrupalı devletlerin uygulamalarını hararetle destekleyen bir tavır alış içindedir. Örneğin demokrasi ve özgürlüğün önde gelen savunucularından kabul edilen ünlü Fransız düşünür Alexis de Tocqueville Fransa hükümetinin Kuzey Afrika'da, İngiltere hükümetinin ise Hindistan'da gerçekleştirdiği sömürgecilik faaliyetlerinin güçlü bir savunucusudur. Bir kısım takipçisini şaşkınlığa sevk etse de Tocqueville, Fransız ulusunun ruhunun sömürgecilik sayesinde güçlü kalmaya devam edeceğini ileri sürerek Fransız hükümetinin Kuzey Afrika'daki emelleri uğruna gerekirse "savaş" adı altında Cezayir'de katliam dahi gerçekleştirebileceğini ima etmektedir. Böylece savaşa övgüler dizen Tocqueville, savaşın

her daim toplumların karakterini geliştiren ve ufkunu genişleten bir unsur olduğunu, kazanmış olduklarından kendi rızasıyla vazgeçen bir ulus için altın çağın geride kalacağını, Fransa'nın Cezayir'i derhal sömürgeleştirememesi durumunda bu durumun ülkenin zayıflığı ve cesaretsizliğinin açık bir kanıtı olacağını, böylece Fransa'nın güç sıralamasında ikinciliğe düşerek kaçınılmaz bir biçimde gerileme dönemine gireceğini ifade etmektedir. Tocqueville, ikinci vatanı olarak gördüğü İngiltere'nin, Hindistan'ı işgali ve orada kurduğu yönetim hakkında ise “yeryüzündeki en harika şey” değerlendirmesinde bulunmakta ve “işgalin ihtişamının” bütün bir İngiliz ulusuna yansıdığını dile getirmektedir (Curtis, 2015: 216-232, 253, 256-247).

Batılı düşünürler kapitalizm ve sömürgecilik arasındaki ilişkiyi tarihin ilerleyişi olarak görme ve bu ilişkiyi destekleme eğilimindedir. Örneğin K. Marx, İngilizlerin Hindistan'daki sömürge rejimi üzerine yazdığı yazılarda Batı dışı toplumlarda beliren durağanlığın sömürgecilik üzerinden gerçekleşecek bir toplumsal devrim ile aşılabileceği inancında olduğunu ifade etmektedir. Marx'a göre İngiliz sömürgeciliği öncesinde Hindistan'ın kendine ait özgün bir tarihi ve kimliği bulunmamaktadır. Diğer taraftan, İngiliz vahşetine karşı direnen Hindistan'daki geleneksel köy cemaatleri de Doğu despotizminin altyapısı olarak insan zihnini bağınazlığa ve köleliğe teslim etmektedir. Marx'a göre İngilizlerin Hindistan'da işlediği cürümler ne kadar ağır olursa olsun bu girişim, Hindistan'da devrimin ortaya çıkması için gerekli olan bilinçdışı gücü ortaya çıkarmıştır. Bu sebeplerle Doğu'da tarihin ilk ve tek sosyal devrimini gerçekleştiren İngilizlerin Hindistan'ı sömürgeleştirmesini tarihi ilerleten bir gelişme olarak gören düşünür, bu sömürge sistemini bir sanatçı edasıyla Goethe'nin dizeleriyle selamlamaktadır (Marx, 1853). Marx'ın bu yaklaşımını kuşkusuz Avrupa-merkezci bakışın doğal bir yansıması olarak ele almak gerekmektedir. Zira o ve diğer Batılı düşünürlerin zihin evreninde Hindistan ve dolayısıyla bütün bir Doğu, kendi geçmişini yok etmeden ve Batılılar tarafından sömürgeleştirilmeden asla gelişemeyecektir (Hardt ve Negri, 2003: 140).

Özgürlükçü değerlerin önde gelen savunucularından James Mill ile John Stuart Mill (baba-oğul) de İngiltere'nin Hindistan işgali ve sömürsünün ateşli destekçileri arasındadır. Hint toplumunun karakteristik özelliklerini, tarihini, kültürünü, aşağılayan baba Mill, açgözlülük, tembellik, cehalet, kirlilik, ikiyezlülük, rasyonel düşünce eksikliği, ihanet, yalancılık ve kayıtsızlıkla suçladığı Hint toplumunun ilkel bir toplum olduğunda

ısrarlıdır. Benzer düşüncelere sahip oğul Mill'e göre Avrupalılar dünyada kendiliğinden ilerleme ve gelişme arzusundaki yegâne topluluk olmalarına karşın Doğulu toplumlar sermaye birikimleri, teknolojileri, mülkiyet hakları, üretimi ve güvenliği olmayan, geri kalmış, durağan toplumlardır. Bu çerçevede baba Mills için Hindistan'ın yegâne kurtuluşu, Avrupalı zekâsı ve şerefiyle taçlandırılan bir keyfi yönetim iken, oğul Mills Hindistan'daki bu hegemonik keyfi yönetim için en uygun toplumun İngilizler olduğunu iddia etmekte, İngilizlerin Hindistan üzerindeki ekonomik sömürsünün ana aktörü olan Doğu Hindistan Şirketi'nin tarihin en faydalı eylemlerine imza attığını dile getirmektedir (Curtis, 2015: 277, 294-295, 298, 308-309, 313).

Bu alt bölümde son olarak literatürde ırkçılık ile sömürgeciliğin birbiriyle mükemmel uyumunu ortaya koyan temel kavramlardan biri olan *sömürgeci ırkçılığa* vurgu yapmak gerekmektedir. Irkçı teorilerin sömürgeciliği meşrulaştırma amacıyla etkin bir biçimde kullanıldığı XX. yüzyılın ikinci yarısına dek varlığını devam ettiren sömürgeci ırkçılık, “dış ırkçılığın” kusursuz bir örneği olmakla birlikte özellikle Fransız sömürgeciliği tecrübesinin genel karakterine damgasını vurmuştur. İçeriğinde asimilasyon, içsel dışlama, ekonomik sömürü vb. birçok unsuru barındıran zengin ve karmaşık bir kavram olan sömürgeci ırkçılık (Balibar, 2000a: 56-58), Batılı zihin dünyasının bir kurgusu olan kendisi dışındaki toplumlara modernliği ve uygarlığı getirme misyonunun somut tarihsel sonucunu ifşa etmesi açısından oldukça çarpıcı bir örnektir.

J. P. Sartre, modern ırkçılık ve sömürgecilikle ilgili yukarıda açıklanmaya çalışılan hususların özeti mahiyetinde analizlerde bulunmaktadır. Sartre, modern sömürgeciliğin Batı ekonomilerinin başta gelen finans kaynağı olduğunu, bu finansal kaynağın Batı toplumlarının bugünkü zenginliklerinin temelini oluşturduğunu, Batı sömürgeciliğinin aynı zamanda ırkçılığı da barındırdığını, gerçekleştirilen sömürgeci uygulamalar ile ona eşlik eden ırkçı yaklaşımın özgürlük, eşitlik, hümanizm gibi modern Batılı değerlerle çelişmesine rağmen Avrupalı toplumlar için bunun bir öneminin olmadığını kendine has üslubuyla ortaya koymaktadır:

Bizim istismarcılar olduğumuzu biliyorsunuz. Bizim, önce altın ve madenlere el attığımızı, sonra da yeni kıtaların petrolünü eski ülkelere taşıdığımızı biliyorsunuz. Bunun muhteşem sonuçlarına şahit olarak saraylarımız, katedrallerimiz ve büyük sanayi şehirlerimiz yeter. Sonra da bir kriz tehlikesi baş gösterdiği zaman darbenin şiddetini azaltmak ya da yönünü çevirmek için sömürge pazarlarına başvuruluyordu. Müreffeh Avrupa insanlık niteliğini vatandaşlarına doğal hak olarak veremekteydi. Şimdi ise bizim için insan olmak, sömürgeciliğin suç ortağı olmak demektir. Çünkü istisnasız her birimiz sömürge yağmacılığından pay aldık. ... Hürriyet,

eşitlik, kardeşlik, sevgi onur, vatanseverlik ve daha bilmem neler! İşte bütün bunların hepsi bizi pis karaderililer, ... pis Araplar hakkında ırkçı konuşmalar yapmaktan alıkoyamadı. ... Çünkü Avrupalı, adam olmayı ancak köle edinmek ve canavar yaratmak suretiyle başardığından bizler için ırkçı bir insancılıktan daha tutarlı bir şey olamazdı (Sartre, 1985: 37-38).

1.3.4. Modernlik ve Emperyalizm

Emperyalizm kavramı tarihte ilk kez 1870'lerin Fransa'sında III. Napoleon'un politik ve askeri hedeflerini karşılamak üzere dolaşıma girmiş, sonrasında Batılı devletlerin Batı dışı coğrafyaların bölüşümü konusundaki rekabetini ifade etmek üzere kullanılmıştır. Günümüzde ise kavram ağırlıklı olarak Batılı ülkelerin geçmişte sömürgeleştirdiği coğrafyalar üzerindeki bugünkü gücünü ve etkisini ifade etmek üzere kullanılmaktadır (Dikici, 2014: 55).

Arendt'e göre 1884-1914 yıllarını kapsayan 30 yılı, I. Dünya Savaşı ile başlatılması daha doğru olan XX. yüzyıldan ayırmak gerekmektedir. Zira bu dönem Avrupa coğrafyası için bir sükûnet devrini ifade ederken Afrika ve Asya coğrafyaları özelinde nefes kesen gelişmelerin yaşandığı *emperyalizm dönemi*ni temsil etmektedir (Arendt, 2014b: 9). John Atkinson Hobson da emperyalizm devrinin başlangıcı için en elverişli tarihin 1870 olmasına karşın bu politikanın 1880'lerin ortalarına gelinceye dek sahip olduğu potansiyel güce tam olarak ulaşamadığını tespit etmektedir (Hobson, J. A., 1902: 19).

A. Loomba, emperyalizm ve sömürgeciliğin çoğu kez birbiri yerine kullanılan kavramlar olduğu tespitinden hareketle her iki kavram arasındaki ilişkiyi açıklarken ilkinin fiili işgal, ikincisinin ise küresel bir sistem olarak ifade edilebileceğini belirtmektedir. Buna göre sömürgecilik, modern dünyada maddi kaynakların çalınması, emeğin sömürülmesi, toprağın gasp edilmesi, politik ve kültürel yapıya müdahale eylemlerini içeren ve sınır aşan bir işgal eylemini içerirken emperyalizm ise ekonomik nüfuz ve pazar denetimi sistemi olarak küresel kapitalizmin ulaştığı ileri bir aşama olarak anlaşılmaktadır. Bu anlamda emperyalizm, resmi sömürgecilik olmaksızın da varlığını sürdürebilirken sömürgecilik emperyalizmin yokluğunda varlığını sürdüremez (Loomba, 2000: 18, 23-24). Dahası, resmi sömürgecilik 1950'li yıllardan itibaren gelişen bağımsızlık hareketleri ile tüm dünyada sona ermiş gibi görünse de emperyalizm ve dolayısıyla kelimenin gerçek anlamıyla sömürü varlığını halen devam ettirmektedir (Sunar, 2007: 79-80).

O. Sander de sömürgecilik ve emperyalizm arasında ayırım yaparken ilkinin bir devletin farklı toplumlar ve coğrafyalar üzerinde egemenlik kurmasını ifade ettiğini, diğerinin ise XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren gelişmiş Batılı devletlerin öteki coğrafyalar üzerindeki yayılmasına karşılık geldiğini aktarmaktadır. Yazara göre Batılı devletlerin sömürge idareleri kurmak suretiyle genişlemeleri, XV. yüzyıl Rönesans Avrupa'sından itibaren devam ede gelen bir olgudur. Oysa emperyalizm kavramı XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren dolaşıma girmiş ve bu kullanım, dünya tarihinde 1870 sonrası dönemi “emperyalizm çağı” olarak adlandırmıştır (Sander, 2003: 225).

Konuyu farklı bir yönden ele alan Said'e göre emperyalizm ile sömürgecilik arasında bir neden sonuç ilişkisi bulunmaktadır. Diğer bir deyişle emperyalizm, uzak topraklarda tahakküm kuran egemenin sahip olduğu zihniyet ve uygulamalarını ifade ederken, bu zihniyet ve uygulamaların sonucu olarak ortaya çıkan sömürgecilik ise bahse konu topraklarda yeni yerleşim yerlerinin kurulmasını ifade etmektedir (Said, 2016: 40). Said, emperyalizmi basitçe bir toplumun mülkiyetinde bulunmayan, uzakta, başkalarının yaşadığı ve sahibinin başkaları olduğu topraklara yerleşme ve denetim altına alma arzusu olarak tarif etmektedir (Said, 2016: 37). Ona göre modern emperyalizmin en az dört farklı özelliğinden söz edilebilir. Bu kapsamda o, ilk olarak toprağa dayalı yayılmayı içermektedir. İkinci olarak, Batı toplumunun Batı dışı toplumlar üzerinde tahakküm kurma arzusunu ifade etmektedir. Üçüncü olarak, bütün dünya toplumlarını bilimsel açıdan etno-merkezci, geri-ileri, az gelişmiş-gelişmiş, suçlu-normal kategorilerine yerleştirerek yapay bir sınıflandırma üretmektedir. Son olarak ise, yukarıda sayılan tüm cürümlerin üzerini örtmek adına bilim, hukuk, hümanizma ve toplumsal örgütlenme gibi araçları kullanmaktadır (Said, 1982: 141).

Emperyalizmin sömürgecilikle olduğu kadar ırkçılık düşüncesi ile de güçlü ilişkileri bulunmaktadır. Zira Arendt'e göre ırkçı düşüncenin, temel siyasi ülküsü emperyalizmden başkası değildir. Bu kapsamda Batı ırkçılığının sahip olduğu emperyalist ülkü ifade edilirken iki kavram arasındaki ilişkiselliğe göndermede bulunan *emperyalist ırkçılık* kavramı ön plana çıkmaktadır. Buna karşılık emperyalizm de ırkçı düşüncüyü Batı dışı dünyada gerçekleştirdiği cürümlerin bir gerekçesi olarak sunmuştur. Öyle ki, XIX. yüzyıla gelindiğinde ırkçılık, tüm dünyadaki emperyalist politikaların temel ideolojik aracına dönüşmüştür. Bu kapsamda modern zamanlar boyunca Batı ırkçılığı ile Batı

emperyalizminin birbirlerini güçlü bir biçimde besledikleri söylenebilir (Arendt, 2014b: 70, 73, 77, 80, 112-113, 130).

Arendt'e göre modern emperyalizmin temel siyasi düşüncesi ve yüce amacı devamlılık arz eden bir yayılma fikridir (Arendt, 2014b: 14). Said de benzer biçimde, modern emperyalizmin dünyadaki hemen her şeyi kapsar niteliğe sahip küresel bir olgu olduğunu ifade etmekte ve bu iddiasına somut delil olarak Batı sömürgeciliğinin tüm dünyaya yayılma sürecine dair çarpıcı istatistikler paylaşmaktadır. Buna göre XIX. yüzyılın başlarında Batılı sömürgeci güçler fiilen dünyanın %35'ini elinde bulundurmakta, fakat %55'ini talep etmektedir. 1878 yılına gelindiğinde Batı sömürgeciliğinin hâkimiyeti altındaki topraklar %67'ye, 1914'te ise 384.000 kilometre kare ile %85'e ulaşmaktadır. Bu sarsıcı istatistik, Batı medeniyeti dışında tarihte hiçbir sömürgeci gücün kendi dışındaki dünyanın neredeyse tamamını tahakkümü altına alan bir sistem kuramadığı gerçeğini ortaya koymaktadır (Said, 2016: 38, 108).

Loomba da konuya ilişkin benzer istatistikler paylaşmakta ve benzer değerlendirmelerde bulunmaktadır. Ona göre Avrupa kökenli modern sömürgecilik, sahip olduğu emperyalist karakter ile birlikte gerçekten de özgün bir model oluşturmaktadır. Öyle ki 1930'da Batı dışı dünyanın yalnızca %15'i resmi olarak sömürüye uğramamıştır. Bu bölgeler Japonya, Tibet, Siam, Çin, Moğolistan, İran, Afganistan ve Arabistan coğrafyası ile sınırlıdır (Loomba, 2000: 12).

Emperyalizm, her şeyden önce modern zamanlara özgü bir kavramdır. Bu sebeple Shumpeter'de olduğu üzere kavramı bütün bir tarihe yaymak, kavramın tarihsel özgünlüğünü ortadan kaldıran ve Batı modernliği ile ilişkisini gizleyen hatalı bir sonuca götürmektedir. Oysa bir zihniyet olarak emperyalizm, modern bir dünya siyasetine karşılık gelmektedir. Bu sebeple onu anlamak üzere öncelikle Batı modernliğine dair güçlü bir kavrayış geliştirmek gerekmektedir. Zira emperyalizme kaynaklık eden duygu ve fikirler, aynı zamanda tarihsel olarak Batı modernliğinin sonuçları arasında yer almaktadır. Nitekim emperyalizmin ortaya çıkışı ve yükselişi üzerine yapılacak herhangi bir çalışma, bizleri kaçınılmaz bir biçimde Batı modernliğinin ortaya çıkışı ve yükselişi üzerine araştırmalarda bulunmaya yönlendirmektedir (Sunar, 2007: 79).

Bir görüşe göre, zihniyet olarak emperyalizme kaynaklık eden üç temel motivasyon bulunmakta ve bunlar Batı dışı dünyayı medenileştirme misyonu, siyasi güç ve itibar arzusu ile ekonomik kâr ve kapitalizm olarak ifade edilmektedir. Batı dışı dünyayı medenileştirme misyonu, yukarıda da ifade edildiği şekliyle Kipling'in "beyaz adamın yükü" kavramlaştırması ekseninde şekillenen bir yaklaşımdır. Bu misyon, ıssız adadaki Cuma karakterini yamyamlıktan kurtararak "medenileştiren" Robinson Crusoe'nun hikayesinde anlamını bulmaktadır. Medenileştirme misyonunun temelinde ise Batı dışı toplumların, Batılı toplumlardan daha geride olduğu ve onların yardımına muhtaç oldukları varsayımı bulunmaktadır. İkinci motivasyon olan siyasi güç ve itibar arzusu, emperyalizmin meşruiyet temeli olarak bu fikri besleyen en önemli duygudur. Bu noktada emperyal genişleme modern Batı toplumlarının siyasal güçlerini ve egemenlik alanlarını artırmak üzere gerçekleştirilmiştir. Son olarak, ekonomik kar ve kapitalizm motivasyonu ise, emperyalizmin iktisadi çıkar kaynaklarına göndermede bulunmaktadır. Zira ekonomik çıkar tarihsel olarak emperyal faaliyetlerin temel motivasyon kaynağı olmuştur. Bunu anlamak için derinlikli analizler yapmaya dahi lüzum bulunmamaktadır. Charlie Chaplin'in *Altına Hücum* filminde ifade ettiği üzere emperyal düşüncelere sahip modern Batılıların, uzakta bulunan ülkelere gidip birer zengin olarak dönme fantezileri kurmaları, zihniyet dünyalarının ifşası açısından oldukça açık ve çarpıcı bir örnektir (Sunar, 2007: 67-74).

Arendt, emperyalizmin, kapitalist sistemin güçlü sınıfı olan burjuvanın ekonomik yayılmasının ulusal sınırları aştığı anda ortaya çıktığını ifade ederken (Arendt, 2014b: 15), onun modern ekonomik sistemle kurduğu ilişkilere dikkat çekmektedir. Buna karşın Said, emperyalizm ve sömürgeciliğin Batı modernliğinin kendini finanse etme ve kar elde etme dürtüsünden çok daha fazlasını kapsadığını ortaya koymaktadır. Batı modernliği, emperyalizm ve sömürgecilik üzerinden Batı dışı dünyada yaşayan toplumların zihin dünyalarına da yayılarak bu zihinleri de sömürgeleştirme arzusundadır. Oryantalizmin ürettiği söylem ise tüm bu işlemlere rıza gösterilmesini sağlamaktadır. Bu sayede Batı dışı dünya kendine yönelik her türlü fiziki ve zihinsel tecavüze boyun eğen bağımlı bir kişilik geliştirmektedir. Nitekim Batı dışı dünya yeteri kadar gücü olmasına karşın Avrupa'dan gelen emperyal ve sömürgeci girişimlere karşı çok az direniş gösterebilmiştir. Örneğin Birleşik Krallık'ın, 1930'lu yıllarda 300 milyon nüfuslu Hindistan'ı kontrol edebilmek için yalnızca 60 bin asker, 90 bin sivil ve 4 bin devlet memuru göndermesi yeterli olmuştur (Said, 2016: 41-42).

Diğer taraftan emperyalizmin yalnızca Batılı devletlerin işgaller yoluyla gerçekleştirdiği eylemlerle sınırlı bir alanı bulunmamaktadır. Bahse konu yayılmacı arzu aynı zamanda Avrupa kiliseleri tarafından da teşvik edilmiştir. Dahası bu hastalıklı tutku zaman içinde kiliseyi de aşarak bütün bir Batı kamuoyuna yayılmıştır (Wallerstein, 2011: 121).

Emperyalist yayılmanın modern kültür endüstrisi ve Avrupa kamuoyu üzerindeki derin etkilerini konu alan araştırmalarda bulunan Said, emperyalizm ile kültür ve edebiyat arasındaki tuhaf ve sarsıcı ilişkiye dikkatleri çekmekte, bilhassa roman türünü bu noktada ayrı bir yerde konumlandırmaktadır. Said'e göre roman ile emperyalizm arasındaki tuhaf ilişki o kadar güçlüdür ki, emperyalizm olmadan Avrupa romanından söz etmek dahi mümkün değildir. Dahası, birini ele almadan ötekini doğru bir biçimde okumak neredeyse imkânsızdır. Avrupa romanını ortaya çıkaran sosyolojik ve psikolojik süreçlere dikkat çeken Said, bu romanın yapısında bulunan otorite kalıpları ile emperyalizm arzusunun altında yatan ideolojik bilinç arasında güçlü bir ilişki bulunduğunu ortaya çıkarmaktadır. Roman, diğer edebi türlerine nazaran Batı edebiyatının en yeni ve en modern türü olmanın yanı sıra kapsayıcılık açısından da ansiklopedik değere sahip bir kültürel üründür. Bu itibarla, modern Batı toplumunun oluşturduğu kurumlar ile kurumların otoriteleriyle ilişkili tüm toplumsal göndermeler sistemini içine almaktadır. Roman, modern toplumun tarihini kendine mal ederken, bu toplumu bir bakıma anlatılaştırmakta ve geçmişini de tarihselleştirmektedir. Modern gerçekçi romanın ilk örneği sayılan Robinson Crusoe'da Avrupa dışı bir yerde kendine bir dünya kuran Avrupalının hikâyesine odaklanması Said'e göre tesadüfî bir durum değildir. Zira Avrupa romanı, Batı toplumlarının reel tarihleri tarafından şekillendirilen somut bir tarihsel anlatının özetidir. Avrupa romanının tüm yazarları, eleştirmenleri ve kuramcıları Avrupa romanındaki birtakım gönderme, tecrübe ve tavırlar, okurların emperyalizmi yönlendiren bencil güçlerin kullanımını desteklemesini amaçlamaktadır. Bu anlamda Batılı kültür endüstrisinin bir ürünü olan Avrupa romanı, esas itibarıyla Avrupa'nın müesses tahakkümünü güçlendirmenin yanı sıra inceleyen bir kültürel biçim olarak kendisini göstermektedir (Said: 2016: 12, 44, 110-111, 119-120).

1.3.5. Modernlikten Oryantalizme

Modernliğin öteki yüzleri üzerine yapılan özet mahiyetindeki bu okuma teşebbüsü esasen onun oryantalizm ile kurduğu ezeli ortaklığı ifşa etmeye yönelik bir girişimin ifadesidir. Zira Batı'nın Batı dışı dünyaya yönelik kurguladığı özellikli bir bilgi sistemi olan oryantalizm ile Batı'nın kendi varlığına, konumuna, değerler dünyasına ve öz bilincine yönelik radikal sorgulamaları ihtiva eden modernlik fikri ve süreci arasında örtük bir bütünlük bulunmaktadır. Kendisi de modernlik gibi çatı bir kavram olan oryantalizmin düşünce tarzını belirli yönleriyle ele veren ırkçılık, sömürgecilik ve emperyalizm gibi ilişkili kavramların modernlikle aralarında bulunan kurucu bağlar bahse konu örtük bütünlüğü deşifre etmektedir. Bu kapsamda, oryantalizm modernliğin Batı-dışı dünyaya yönelik bakış açısının temelini oluştururken sömürgecilik bu bakışın eylem programını ifade etmektedir. Diğer bir deyişle modern Batı uygarlığının Doğu hakkında ürettiği bilgi ile sömürgeci faaliyetleri birbirleriyle uyum içindedir. Yukarıda da ifade edildiği üzere sömürgeciliğin yükselişe geçtiği XIX. yüzyılda oryantalizmin de altın çağını yaşaması tesadüfî bir durum değildir. Nitekim Said, oryantalizmi ifade ederken, onun her şeyden önce *sömürgeciliğin keşif kolu* olduğunu vurgulamaktadır. ırkçılık bahsine gelindiğinde, başta antropoloji olmak üzere modern bilimlerin, modern kültürün edebî ürünlerinin, modern ulusçu ideolojilerin, modern devletin ve modern ekonomik sistemlerin ırkçılığa dayalı teori, temsil ve pratikleriyle oryantalist düşünceye zengin bir içerik sunduğu gerçeği göz önündedir. Buna karşılık oryantalizm de ırkçı görüşlere sözde bilimsel ve entelektüel gerekçeler bahşetmiştir. Son olarak oryantalizmin, emperyalizmin ekonomik ve siyasal yayılma, hâkim olma ve sömürü zihniyeti ile sistemini haklılaştırma çabalarının kullanışlı bir aracı olduğunu ifade etmek gerekmektedir.

Modernliğin kök ideolojisi olan Aydınlanma, akıl ve bilim ekseninde Avrupa'nın gelişmesine önemli katkılar sunarken, Avrupa'ya sağladığı teknik üstünlük Doğu'nun Batı tarafından sömürgeleştirilmesine neden olarak bu coğrafyanın bilimsel-teknolojik yarıştan önemli ölçüde kopmasının ve Batı'nın gerisinde kalmasının temel gerekçesini oluşturmuştur. Oluşan bu yeni durum Batı'nın Doğu'yu kendi çıkarları ve yaşam tarzı açısından yeniden kurgulamasına olanak sağlamış, böylece Batı, Doğu'yu belirleme ve temsil etme ayrıcalığı elde etmiştir. Bahse konu ırkçı, sömürgeci, emperyalist girişimlerin meşrulaştırılması ise oryantalizm aracılığıyla mümkün olabilmektedir (Kula, 2010: XVII-XVIII).

Tüm bu argümanlara karşın modernlik ile oryantalizm arasında ilk bakışta güçlü ilişkiler olduğunu savunmak kimilerine göre zorlama bir tavır alış gibi görünebilir. Fakat dikkatle incelendiğinde her iki kavram, durum ve süreç arasında birbirini besleyen güçlü yapıların bulunduğu fark edilmektedir. Her şeyden önce iki kavramın da aynı varlığa yönelik ontolojik, etnolojik ve epistemolojik açıdan dışlayıcı bir yaklaşımı esas aldığı görülmektedir. Bu kapsamda modernleşen Batı toplumlarında modernliğin kurucu dışsalının gelenek olduğunu ifade etmek gerekir. Modernlik, Batılı toplumlar ile “Batı-dışı” olarak tarif ettiği toplumları karşılaştırırken ilk grubu “modern toplumlar” olarak selamlarken, ikinci grubu ise “geleneksel toplumlar” kategorisine mahkûm etmektedir. Modernliğin “geleneksel” olarak tarif ettiği toplumlar, oryantalist söylemde ise Doğu toplumları olarak karşılık bulmakta, böylece geri kalmış Doğu toplumları ile gelişmiş Batı arasındaki rijit kurgusal karşıtlık her iki kavramın da ortaya koyduğu anlatıda karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla her iki kavram da dünyaya Avrupa-merkezci bir pencereden bakışın ürünüdür.

Modernlik ve oryantalizmin ortak bakış açısını yansıtan Avrupa-merkezcilik, Batı’da Rönesans dönemi ile başlayan ve Aydınlanma düşüncesi ile gelişen, oryantalizmin altın çağını yaşadığı XIX. yüzyılda ise yaygınlık kazanan bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu itibarla Avrupa-merkezcilik, modern kültür ve düşüncenin ideolojik kökenini oluşturan bir paradigmadır. Bu paradigmanın temel işlevi ise, evrensellik, akıl vb. maske kavramlar aracılığıyla toplumsal gerçekliği çarpıtmaktır. Bu nedenle modern Avrupa-merkezci düşünce, Batı toplumlarının öteki toplumlara yönelik önyargılarını ve bilgisizliğini ifade eden ve her toplumda görülebilecek tarzda sıradan bir yabancı düşmanlığını ifade etmemektedir. Aksine o, dünyaya dair bilgiyi bilinçli olarak çarpıtma, sistemli hale getirme ve organize etme çabalarının bütünlüklü bir ürünüdür. Bu itibarla modernlik ve oryantalizmin bilgi, tarih ve siyaset kuramına temel teşkil eden kök zihniyetin kendisi olarak karşımıza çıkmaktadır (Amin, 2007: 15, 97, 128; Dirlik, 2009: 342).

Avrupa-merkezci tarih tasavvuru, Batı medeniyetini kendine özgü tarihsel bir tecrübenin bir ürünü olarak görmektedir. Buna göre Batı medeniyeti, insanlık tarihinin ana gelişim çizgisinden ayrılarak çok daha verimli bir yola girmiş ve böylelikle diğer medeniyetler karşısında üstün bir konuma erişmiştir. Gidilen yolları, sonucun farklı olmasının esas nedeni olarak gören Avrupa-merkezci tarih tasavvuru, bu nedenle insanlık

tarihini bütünlüklü bir süreç olarak değerlendiren yaklaşımları doğal olarak kesin bir biçimde reddetmektedir (Bernal, M., 1998: 13).

Avrupa-merkezci bilinçten güçlü bir biçimde beslenen oryantalizm, bu noktada modernliğin küresel hegemonyasının söylemini kurgulayan tarih anlayışıdır. Bu tarih, kendinden farklı olan Doğu’yu “öteki” ve “Batı-dışı” kategorilerine mahkûm eden ve bu mahkûmiyeti “evrensel bir gerçeklik” olarak dayatan bir söyleme sahiptir. Tarih ise nesnel bir bilim dalı ya da bir hesap makinesi değildir. Tarih, toplumların zihinlerinde, imgelem dünyalarında, kültürleri içinde gelişerek ete kemiğe bürünen çok yönlü süreçler bütünüdür. XIX. yüzyılda Avrupa’da inşa edilen modern oryantalist tarih, kadim Batı tarihi ve kültürel nesne konumuna indirgenen “tarihsiz öteki” arasında bir karşıtlık ilişkisi kurgulamaktadır. Oryantalist tarih söylemi, aklı ve gelişmeyi esas alan Batı modernliği karşısında Batı dışı dünyanın gelişime kapalı bir gerilik ve geleneksellik çukuruna hapsedildiği iddiasındadır. Dolayısıyla bütün bir dünya tarihi, Batı medeniyet tarihiyle özdeşleştirilerek Doğu tarihten dışlanmakta ve tarihsel gelişmenin evrensel referans noktası olarak kabul edilen Batı modernliği hegemonik bir proje olarak kendisini bütün bir dünyaya dayatmaktadır (Said, 2016: 33; Kahraman ve Keyman, 76-77; Foucault, 2011a: 248).

Oryantalizm, modernliğin ürettiği özel bir tarih anlayışı olduğu kadar aynı zamanda özel bir bilgi tarzını da temsil etmektedir. Bu bilgi tarzının ürettiği “Doğu” ve “Batı” kavramları, toplumları keyfî bir şekilde tanımlama ve kategorilere ayırmaya yaramayan birer imge işlevi görmektedir. Doğu-Batı karşıtlığını esas alan bu bilgi tarzında Doğu kadar Batı da kurgusal bir imgedir. Dahası, Batı imgesi kendi kimliğini Doğu imgesiyle arasındaki gerilime borçludur. Dolayısıyla modernliğin söylemi olarak kabul edilen oryantalizm, Doğu’nun yanı sıra Batı imgesini de üretmektedir. Böylece gelişmiş, az gelişmiş, barbar, medeni, geleneksel, vahşi vb. ölçüler üzerinden toplumları birbirleriyle karşılaştırmakta, Batı kimliğini ayrıcalıklı bir konuma yerleştirdiği bu sanal hiyerarşik sıralamaları bütün toplumlara dayatmaktadır (Kahraman ve Keyman, 76-77).

1.4. Bilgi Sosyolojisi ve Bilginin Toplumsal Varoluşu

Sosyoloji disiplininin bir alt dalı olan ve örgütlü bir biçimde ortaya çıkışı XX. yy’ın başlarına dek giden bilgi sosyolojisi (Burke, P., 2004: 3), kurucusu sayılan K. Mannheim’a göre bilginin varoluşa bağlılığıyla ilgilenen bir sosyoloji alt disiplinidir. Çeşitli teoriler ile

düşünme tarzlarının toplumsal bağlılığını kendisine araştırma konusu olarak seçen disiplin, kolektif bir çabanın ürünü olan bilgi sürecini yönlendiren teori dışı süreçlere dikkat çekmektedir (Mannheim, 2002: 283, 287-288).

Bugüne kadar az sayıda tarihçi tarafından ciddiye alınmış olan “bilgi sosyolojisi” disiplininin isim babası Alman filozof M. Scheler’dir. Scheler’in bahse konu disiplini keşfi, Alman entelektüel tarihinin çalkantılı dönemlerinden biri olan 1920’li yıllara rast gelmektedir. Öyle ki, bu tarihten itibaren Almanya’da bilgi sosyolojisinin kapsamı, geçerliliği ve uygulanabilirliği üzerine önemli sosyolojik ve felsefi tartışmalar başlamıştır. Bilgi sosyolojisi disiplinin bir diğer önemli ismi Mannheim da Scheler’in bilgi sosyolojisine yönelik kurucu katkılarını onaylamaktadır. Ona göre Scheler, disipline ilişkin önemli gözlemlerde bulunmasının yanı sıra bilgi sosyolojisini felsefi bir dünya tasavvuruna dâhil etmiştir Dolayısıyla disiplinin sosyolojik bir meseleye işaret etmesine karşın başından itibaren felsefi bir temele de sahip olduğu söylenebilir (Berger & Luckman, 2008: 6, 12-13; Mannheim, 2004: 329; Burke, P., 2004: 26).

Bilgi sosyolojisi, temelde toplumsal olarak üretilen gerçekliğin yaratılış sürecini analiz etmektedir. Dolayısıyla, ele aldığı toplumda doğru ya da yanlış fark etmeksizin bilgi olarak kabul edilen tüm unsurları ele almak durumundadır. Bu yükümlülük disiplinin amacını ortaya koymaktadır. Buna göre bilgi sosyolojisi, toplumsal yapılar ile bilgi sistemleri arasındaki ilişkileri inceleyerek zihinsel hayatın kalıpları arasındaki etkileşimi analiz etmekte, bilginin toplumsal hayat içindeki koşulları, nakli ve geliştirilmesi süreçlerini anlamayı ve açıklamayı amaçlamaktadır. Bunu yaparken de toplumsal hayatta yer alan grupların ve yapılanma türlerinin, bilginin oluşumu ve yayılmasına yönelik katkılarını ele almaktadır (Apalı, 2015: 79-80).

K. Popper, “bilgi toplumbilimi” olarak adlandırdığı bilgi sosyolojisinin, toplum ve siyasa hakkındaki bilimsel düşüncelerin bir boşlukta değil, bizzat toplum tarafından belirlenen bir zeminde ortaya çıktığı ve geliştiği tezi üzerine temellendiğini ifade etmektedir. Bu bakış açısında bilgi, içinde üretildiği toplumun kendisi göz ardı edilerek anlaşılamaz. Toplumsal bir inşa olan bilgiyi belirleyen ve ona belirli bir bağlam kazandıran şey toplumsal varoluşun kendisidir (Popper, 1989: 188; Arslan, H., 1992: 14).

Alman tarihselci geleneğin zirve isimlerinden biri olduğu kabul edilen Mannheim, 1929 yılında yayınlanan *İdeoloji ve Ütopya* adlı başyapıtı ile bilgi sosyolojisini sistematik bir biçimde ele almıştır. Scheler ile birlikte disiplinin kurucusu olarak kabul edilen Mannheim, disiplini “insanların gerçekte nasıl düşündükleri” sorusuna bilimsel-sosyolojik bir yanıt bulabilmek için geliştirmiştir (Okyayuz, 2002: 11). Nitekim Scheler, bilgi sosyolojisini bilginin toplumsal bir temel ile arasındaki ilişki biçiminde ifade ederken (Arı, 2019: 1086), Mannheim, bilgi sosyolojisini merkeze aldığı *İdeoloji ve Ütopya* adlı eserinde, uğraşının ana temasını tarihsel açıdan belirli bir anda varlık bulan entelektüel yaşamın, dönemin sosyal ve politik güçleriyle nasıl ve hangi biçimlerde ilişkide olduğunu gözlemlemek olduğunu belirtmektedir (Burke, P., 2004: 5).²

Bilgi sosyolojisi bahse konu ilişkiden hareketle toplumda mevcut sosyal realitenin ortaya çıkarılmasını görev edinmektedir. Bunu yaparken de “Ele alınan toplumda ne tür sosyal realiteler bulunmaktadır, bu realiteler hangi biçimlerde ortaya çıkmaktadır, bu realiteler ile toplumdaki fikrî ve sosyal yapılar arasında ne tür ilişkiler bulunmaktadır?” şeklindeki sorulara yanıt aramakta ve entelektüel bakış açılarının ardında bulunan farklılaşmış toplumsal gerçekliklere bağımlılıkları deşifre etmektedir (Bal, 2004: 134; Birkök, 1994: 15-16).

Mannheim’in bilgi sosyolojisindeki ayrıcalıklı konumu bu noktada ortaya çıkmaktadır. Halefi Scheler, toplumsal varoluşun bilginin formunu belirlediğini ifade ederken, Mannheim bu iddiayı bir adım daha öteye götürmekte ve toplumsal varoluşun bilginin yalnızca formunu değil, aynı zamanda içeriğini ve geçerliliğini de belirlediğini ifade etmektedir. Dolayısıyla Mannheimci bilgi sosyolojisine göre bir toplumun bilgiye ilişkin perspektifini belirleyen temel unsurun, o toplumun özgün tarihsel ve sosyolojik konumu olduğu söylenebilir (Arslan, H., 1992: 19-20). O halde bir düşünme tarzını epistemoloji üzerinden açıklamaya çalışmak yerine epistemolojinin de belirli tarihsel ve toplumsal koşulların ürünü olduğu kavramak ve tüm dikkatleri bizleri bu koşullar üzerine araştırmalar yapmaya davet eden bilgi sosyolojisine yoğunlaştırmak gerekmektedir (Mannheim, 2004: 105).

² Burke, Mannheim’ın, 18. ve 19. yy’larda gelişen iki farklı Avrupa düşünme tarzı olan Alman ve Fransız ekollerini birbiriyle karşılaştırdığını, bu karşılaştırmada Fransız tarzının akıl merkezli, evrenselci ve liberal bir karaktere sergilerken Alman düşünme tarzının ise daha tutucu ve tarihselci bir yapıya sahip olduğunu aktarmaktadır (Burke, P., 2004: 5).

Mannheim'in Aydınlanma eleştirisi, onun bilgi sosyolojisi çözümlemelerine giriş için iyi bir başlangıç noktası teşkil etmektedir. Mannheimci bilgi sosyolojisi, temelde modern/Aydınlanmacı/Kantçı bilgi teorisinin karşısında konumlanmaktadır. Buna göre Aydınlanmanın ileri sürdüğünün aksine insan düşüncesi gerçekliğin bir ifadesi değil, toplumsal üretimin bir yansımasıdır. Buna göre, pozitivist düşüncenin temel aldığı modern bilim anlayışı da toplumsal bir dünya görüşünün ürünüdür ve bu dünya görüşünün siyasi arzularıyla bir uyum içindedir. Dolayısıyla bilgi sosyolojisinde Aydınlanma düşüncesinin ileri sürdüğü nesnel ve özerk bir insan zihni yerine zaman, mekân, toplum gibi değişkenlere bağlı olarak değişen bir insan zihninden söz edilmektedir. Bu anlamda toplumsal süreçler nesnel insan bilincinin bir ürünü değildirler, aksine onlar insan bilincinin arka planını oluşturmaktadır (Arslan, H., 1992: 7; Mannheim, 2004: 190; Hekman, 1999: 85). Dolayısıyla sosyoloji disiplininin bu noktadaki amacı, nesnel bilgiye ya da hakikate ulaşmak değil, modern zamanlarda yaşayan bireylerin öz yönelimlerine katkı sağlayacak bir düşünce biçimi geliştirmektir (Okyayuz, 2002: 13).

Mannheim, “zamanüstü akıl” düşüncesine dayanan Aydınlanmacı hakikat tasavvuruna açıkça meydan okumaktadır. Onun aydınlanmaya yönelik eleştirisi, bu düşüncenin temel öncüllerini deşifre etme ve bu öncüllerin tarihsel nitelikte olduklarını ortaya koyma şeklindedir. Aydınlanmacı düşüncenin temel yanılgılarının başında, tarihsel süreçte ortaya çıkan bir problemin yalnızca tek bir çözümünün olduğunu varsaymak ve bahse konu probleme ilişkin keşfedilen çözümün tarihsel olduğunu yadsımak gelmektedir. Aydınlanmanın, bu yanılgısını statik, tekil ve zaman dışı niteliklere sahip olduğunu savunduğu özel bir tür akla dayandırmasına karşılık Mannheim'a göre böylesi bir aklın pratik hayatta bir karşılığı bulunmamaktadır. Akıl, tıpkı bilgi gibi dinamik bir varlık olarak tarihsel ve toplumsal koşullar tarafından değişikliğe uğramaktadır. Bu temel üzerinden Aydınlanmanın öznel/subjektif bilgiyi köhne ve gayri meşru gören bakış açısını reddeden Mannheim, sosyal bilimlerde bu bilgi türünün meşru ve incelenmeye değer bir bilgi olduğu görüşündedir (Hekman, 1999: 74, 77-81).

Yukarıdaki açıklamaların ışığında Mannheim'a göre bilgi sosyolojisinin ana iddiası, belirli düşünme biçimlerinin toplumsal temelleri ortaya çıkarılmadığı müddetçe, o düşünce biçimlerinin olması gerektiği biçimde anlaşılamayacağı gerçeğidir. Dolayısıyla her düşünme biçimi, aiti olduğu tarihsel ve toplumsal bağlamla bir bütünlük taşımaktadır. Bu nedenle bilgi sosyolojisinin hareket noktası, tek bir birey ve onun düşünceleri değil, bu

dar yapıdan sıyrılan ve toplumsal/tarihsel koşulları oluşturan yaygın fikirlerdir. Zira insanlar toplum içinde tek başlarına düşünmemekte, bunun yerine verili tarihsel ve toplumsal koşullar ile bu koşullardan türeyen düşünce ve davranış kalıplarını kullanmaktadırlar. Bu anlamda düşünce bireysel değil, kolektif bir varoluşun ürünüdür (Mannheim, 2002: 27-28, 30).

Bilgi sosyolojisinin Marx'tan aldığı temel varsayımına göre insan bilinci onun toplumsal varlığı tarafından belirlenmektedir (Berger & Luckman, 2008: 9). Bu temelden hareket eden Mannheim, fikirlerin gelişimi ile zaman ve mekân arasında güçlü bir ilişki bulunduğunu ileri sürmekte ve bir düşüncenin filizlendiği tarihsel dönem ile bu dönemdeki kişi ve grupların içinde bulundukları toplumsal durum ortaya konduğu takdirde o döneme hâkim olan zihniyetin de açığa çıkacağını ifade etmektedir. Böylece bu kişi ve grupların kendi dönemlerinde ortaya çıkan sorunlara verdikleri yanıtların düşünsel arka planı keşfedilebilecektir (Doğan, 2008: 28).

P. L. Berger ve T. Luckman, Mannheim'ın izinden giderek gerçekliğin bir sosyal inşadan ibaret olduğunu ve bilgi sosyolojisinin bahse konu insanın gerçekleştiği süreci analiz ettiğini ifade etmektedir. Diğer bir deyişle, toplumun özgün gerçekliğine dair bir kavrayış, bahse konu gerçekliğin inşa tarzına ilişkin bir araştırmayı gerektirmekte ve bu araştırmayı bilgi sosyolojisi yerine getirmektedir. Bu kapsamda bilgi, toplum ve gerçeklik arasında önemli bir ilişki bulunmaktadır. Buna göre bilgi, bir toplumsal grup tarafından kabul gören düşünce kümeleri ile grubun gerçek olarak varsaydığı olgulara dair fikirlere referansta bulunmaktadır. Dolayısıyla gerçeklik ve bilgi, toplumsal olarak diyalektik bir sürecin içinde üretilmekte ve dağıtılmaktadır. Gerçeklik, bireylerin onun hakkında sahip oldukları bilgi ölçüsünde değişkenlik arz eden bir inşa ürünü olarak toplum içinde ve toplum tarafından yapılandırılmaktadır. Bu nedenle bilgi sosyolojisi, bir toplumda bilgi olarak kabul gören veri kümesini incelerken onun bilimsel doğruluğuna/geçerliliğine değil, toplum içinde ifade ettiği/ürettiği anlama/değere/gerçekliğe odaklanmaktadır (Berger & Luckman, 2008: 1-6, 28, 272; McCarthy, 2002: 15, 39, 42).

Mannheim, sosyolojinin bir alt dalı olarak ifade ettiği bilgi sosyolojisinin “*teori*” ve “*araştırma yöntemi*” olmak üzere iki ayrı parçasının olduğunu ifade etmektedir. Bir teori olarak bilgi sosyolojisi, yukarıda da açıklandığı üzere bilgi ve onun varoluş temelleri arasındaki ilişkiyi –Mannheimci bir dille düşüncenin varoluşa bağlılığını- analiz ederken,

bir araştırma yöntemi olarak bilgi sosyolojisi ise, bu ilişkinin insanlığın entelektüel mirası içinde oluşan formlarının ayrıntılı bir tarzda incelendiği ampirik bir araştırma alanı olarak düşünülebilir. Bu itibarla bütüncül bir perspektifte bilgi sosyolojisinin; düşünce ve eylem arasındaki ilişkinin niteliğini keşfetmek, bilginin oluşumunda teorik olmayan koşulların önemine dair bir teori ortaya koymak, farklı dönemlerde ortaya çıkan fikirlerin dayanağı konumundaki farklı entelektüel zeminleri deşifre etmek, saklı metafizik öncülleri ortaya çıkarmak ve bahse konu entelektüel tabakayı vücuda getiren sosyal tabakayı tespit etmek gibi birtakım görevleri bulunmaktadır (Mannheim, 2002: 266; Bal, 2004: 81-82).

Bilgi sosyolojisi, kendisine yöntem olarak pozitivizmi değil anlamayı seçmiştir. Bu bağlamda disiplinin bilgiye ve bilime bakış açısı pozitivist değil anlamacı bir karaktere sahiptir. Sosyal bilimlerde anlamacı/yorumlayıcı yöntem, yalnızca gözlemlenebilir ve ölçülebilir olan olguları değil, aynı zamanda insani eylemin motivasyonlarını da dikkate almakta ve toplumların eylemleri ile ilişkilendirdikleri anlamlara dikkat çekmektedir. Sosyolojiye yönelik böylesi bir yaklaşım ise toplumsal olayların/eylemlerin derinlikli arka plan okumalarını gerekli kılmaktadır (Richter, 2013: 155).

Şüphesiz bilgi sosyolojisi adına anlamacı yöntem tesadüfi bir tercih değildir. Zira disiplinin iki kurucusundan biri olan Mannheim, sosyolojide Dilthey-Weber ekolünün temsil ettiği anlamacı geleneğin bir mensubudur. Bu ekolde en fazla etkilendiği isimler ise W. Windelband ve W. Dilthey'dir. Bu kapsamda Windelband'ın "bilimlerin bütünlüğü" fikrine karşı çıkarak doğa bilimleri ile insan bilimlerinin amaç yönünden birbirinden tümüyle farklı olduğu tezini savunduğunu hatırlatmak gerekmektedir. Bu çerçevede doğa bilimleri doğaya hükmeden nesnel/evrensel yasaları araştırırken, insan bilimleri bundan farklı olarak toplumların özgün tarihsel ve kültürel konumlarını konu edinmelidir. Dilthey de Windelband'a benzer biçimde insan bilimlerinin uğraş alanının toplumsal yaşayışın özgünlüğü olduğuna işaret ederken, aynı zamanda gözlemcinin öznel bakış açısına da dikkatleri çekmektedir (Okyayuz, 2002: 11; Bal, 2004: 87-88).

1.5. Modern Bilginin Sosyolojisi

Modernliğin tarihi, bir yönüyle modern bilgi ve bilimin de tarihidir. Modernlik anlatıları, sürecin birbirinden farklı boyutlarına dikkat çekerken çoğu kez bu boyutu ihmal etme eğilimindedir. Bahse konu ihmalkârlığın en önemli sonuçlarından biri de modern

bilgi ve bilimin tarihsel ve sosyolojik niteliğinin göz ardı edilmesidir. Nitekim modern pozitivizme angaje olmuş klasik sosyologlara göre bilim ve bilimsel bilgi, toplum, politika, zaman ve tarih üstü bir gerçekliğe sahip olduğundan onun sosyolojisi yapılamaz. Bilgi sosyolojisi, bilimsel bilgi üzerine değil, ancak ideolojik, mitik ve dinî bilgi üzerine araştırmalarda bulunabilir. Zira bilimsel bilgi, insan ve toplum gibi irrasyonel etkilere kapalı, doğru, rasyonel, hatadan bağışık, evrensel nitelikli bir bilgidir. Diğer bir deyişle bilgi sosyolojisi, ancak hatalı, kusurlu, yanlış, çarpıtılmış, irrasyonel olanın bilgisi üzerine araştırmalar yapabileceğinden bu kategorinin dışında bulunan bilimsel bilgi onun inceleme alanına girmemektedir. Bahse konu bakış açısının akademik alandaki en önemli sonuçlarının başında ise bilimsel bilginin eleştirilemezliği sorunu gelmektedir (Arslan, H., 2007: 64, 78-79).

Özetle, klasik sosyolojisinin varlık alanı içinde modern bilgi ve bilimin doğası/karakteri, işleyişi, farklı unsurlarla kurduğu ilişkiler, insan ve toplum yaşamı üzerindeki doğrudan ve dolaylı etkileri gibi birçok konu üzerine araştırmalar yapılmasının imkânları sınırlanmaktadır. Ancak XX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren bahse konu durumun değişmeye başladığı gözlenmekte, bu tarihten itibaren ortaya çıkan kimi çalışmalarda bilimsel bilginin üretiminin rasyonel değil, sosyolojik süreçleri içerdiği tespitinden hareketle, “doğru” veya “yanlış” olmasından bağımsız olarak bilimsel bilginin sosyolojik analizin sabit ve zorunlu alanı olması gerektiği ifade edilmeye başlanmaktadır (Woolgar, 1999: 57).

Bilgi sosyolojisinin konusu, bir toplumda yaşayan insanların ve toplumsal tabakaların günlük fikir ve düşünceleri olduğu kadar aynı zamanda bilginin yaygın bir biçimde ilişkilendirildiği bilim olgusudur (Okyayuz, 2002: 13). Bu anlamda bilgi sosyolojisinin, sosyoloji disiplininin herhangi bir alt dalı olmanın ötesinde tayin edici bir anlamı ve konumu bulunmaktadır. Zira disiplin, “sosyal bilimlerin önemli bir hakikat krizi ile karşı karşıya olduğu” yönünde önemli bir iddiayı gündeme getirmektedir. Bu çerçevede, A. P. Simonds’a göre bilgi sosyolojisi, sosyal bilimlerin doğa bilimleri ile kıyaslandığında en görünür başarısızlığı olan bilimsel gerçekliği/hakikati elde edememe başarısızlığını ifşa ederken, Hekman’a göre disiplin sosyal bilimlerde doğru bilginin mevcut olduğunu varsaymakla birlikte Weber’in, “pozitivist yaklaşımın metodolojik

hastalığı”³ olarak ifade ettiği kriz durumundan çıkış için alternatif bir yol sunmaktadır (Hekman, 2012: 11-14).

Bununla birlikte Mannheimcı klasik bilgi sosyolojisi, bilimsel bilgi ile bilimin bir bütün olarak sosyolojik analize tatbik edilmesinin koşullarını yalnız başına sağlayamamaktadır. Zira Mannheim, bilimi kabaca kültür bilimleri ile doğa bilimleri ve matematik olarak ikiye ayırmakta, toplumsal bağlama sahip kültür bilimlerini sosyolojik analizin konusu kılarken, doğa bilimlerini sahip olduğu sözüm ona nesnellikten ötürü kapsam dışında tutmaktadır. Bu durum, bilimsel bilginin sosyolojisinin varlık alanının sınırlanmasına yol açtığı gibi, hangi bilimsel bilgilerin ya da hangi bilim dallarının sosyolojik analize tabi tutulması gerektiği konusunda da belirgin bir kafa karışıklığına neden olmaktadır. Bahse konu kafa karışıklığı öylesine derindir ki, Mannheim’ın bu konuda ortaya koyduğu çerçevenin doğruluğunu da tartışmaya açan akademik bir cazibeye sahiptir.

Mannheimcı çerçeveden bilimsel bilginin sosyolojisini yapmaya çalışmanın zorluklarından bir diğeri de Mannheim’ın bu alanda ortaya koyduğu teorik çerçevenin yetersiz kalışıdır. Zira onun metinleri, bilimsel bilginin sosyolojisinin nasıl yapılacağı sorusuna yönelik somut ve tatmin edici cevaplar vermekten uzak bir profil sergilemektedir. Nitekim bilgi sosyolojisi alanında ortaya koyduğu temel eser olan *İdeoloji ve Ütopya*’yı yazdıktan bir süre sonra Almanya’dan İngiltere’ye göç eden yazar, ilgi alanlarını da büsbütün değiştirmiş ve bir daha bilgi sosyolojisini konu alan herhangi bir eser kaleme almamıştır. Dahası, Mannheim’ın görece sınırlı ve soyut teorik temeli, karşısına konumlandığı pozitivist bilim anlayışına yönelik güçlü ve yankı uyandıran türden itiraz değildir. Pozitivist bilgi ve bilim anlayışının sosyolojik bir çerçevede sorgulanabilmesi adına ilgili teorik çerçevenin varlık alanının genişletilmesi ve alt yapısının güçlendirilmesinin yanı sıra daha derinlikli analiz ve eleştirilerle desteklenmesine ihtiyaç bulunmaktadır. Dolayısıyla bilimsel bilginin sosyolojisinin tarihsel temellerini, Mannheim’ın teorik çalışmalarına dayandırmak olanaklı olmasına karşın söz konusu çalışma alanını bu sınırlı çerçeveye sıkı sıkıya bağlı kalarak ele almak mümkün değildir.

³ İlerleyen sayfalarda pozitivist yaklaşımın metodolojik hastalığı ve buna yönelik eleştiriler sıralanacaktır.

1.5.1. Bilim Sosyolojisi mi, Bilimsel Bilginin Sosyolojisi mi?

XX. yüzyılın II. çeyreğinden itibaren Batı dünyasında pozitivist bilgi ve bilim önemli sosyolojik eleştirilerin konusu olmaya başlamıştır. Bu çerçevede 1931 yılında Sovyet bilim tarihçisi Boris Hessen, Londra’da toplanan İkinci Uluslararası Bilim Tarihi Kongresi’ne sunduğu *Newton’un Principia’sının Toplumsal ve Ekonomik Kökenleri* başlıklı bildiride yaygın inanışın aksine bilimin soyut değil, somut bir çalışma alanı olduğunu ve içinde bulunulan toplumsal koşulların bilimsel bilginin varlık koşullarını belirlediğini ünlü İngiliz fizikçi I. Newton’un bilimsel çalışmaları üzerinden açıklamaktadır. Çalışmasına Newton’un yaratıcı dehasının kaynağı ve çalışmasının mahiyeti ile istikametini belirleyen etkenlerin ne olduğu sorularıyla başlayan Hessen, maddi hayatın üretim tarzının toplumun sosyal, politik ve entelektüel yaşamını belirlediği savı üzerinden bahse konu sorulara yanıt aramaktadır. Hessen, çalışmasında Marksist bir terminoloji ve bakış açısından hareketle Newton’un o dönemde yükselişe geçen burjuva sınıfının tipik bir temsilcisi olduğunu ve sahip olduğu dünya görüşünün bu sınıfın karakteristik niteliklerini yansıttığını, bu dönemde iletişim, su taşımacılığı, sanayi, savaş endüstrisi, ekonomi, teknoloji ve fizikte yaşanan gelişmeler ile Newton’un *Principia*’sının içeriğinin birbiriyle tamamen örtüştüğünü, dolayısıyla Newton’un çalışmaları ile dünya görüşünün yaşadığı dönemin ve toplumun bir ürünü olduğunu, Newton’un yanı sıra bütün bir bilim dünyasının o dönemde üzerinde çalıştığı temel bilimsel sorunların bahse konu alanlarda ortaya çıkan teknik gerekliliklere üretilen yanıtlardan başka bir şey olmadığını, yapılan keşif ve icatların toplumsal karşılıklarının güçlü olduğunu, aynı dönemde elektrik, manyetizma, statik ve optik üzerine yapılan çalışmaların geri planda kalmasının temel gerekçesinin yine toplumsal koşullar, beklentiler ve gerekliliklerle açıklanabileceğini ortaya koymuştur (Hessen, 2016: 65-141; Anlı, 2016: 388-390).

Hessen’in çalışmasında ortaya koyduğu sonuçlar İrlandalı bilim insanı J. D. Bernal gibi bilimsel bilgiyi ve bilimi Marksist bir çerçevede ele alan kimi yazarları etkilemiş, Bernal’in 1939 yılında yayımlanan *Bilimin Toplumsal İşlevi* adlı eserinde bilim ile toplum arasındaki etkileşimin bilimsel etkinliğin kurucu bir unsuru olduğu yönündeki tespit ile birlikte toplumun merkezde konumlandırıldığı bir “bilimin bilimi” disiplini geliştirilmeye başlanmış, bahse konu gelişmeler daha sonraları ortaya çıkacak olan bilim sosyolojisi ve bilimsel bilginin sosyolojisi çalışmaları için bir ilham kaynağı olmuştur (Öğütle & Balkız, 2016: 14; Anlı, 2016: 392, 395; Bernal, J. D., 2011: 21, 364).

Bilimsel bilgi/bilim sosyolojisi, sosyoloji disiplininin bir alt dalıdır. Disiplinin ortaya çıkmasında temel etkenlerin başında pozitivist bilim anlayışının dönemin Nazi ve Sovyet bilim politikalarına karşı yetkin argümanlar ortaya koyamaması gelmektedir. Bu çerçevede bilim felsefesi, bilimsel bilginin metodolojik ve epistemolojik meşruiyetinin tartışılmasını sağlayacak entelektüel bir zemin yaratsa da, toplumda bilgiyi üreten bilim cemaatinin meşruiyetinin tartışılmasının koşullarını sağlayamamaktadır. Bilimsel bilgi/bilim sosyolojisi, bu noktada bilim cemaatinin sahip olduğu bilimsel inançlar ile çıkarların da analize dâhil edilme ihtiyacını karşılamak üzere geliştirilmiştir (Öğütle & Balkız, 2016: 14).

Bilimsel bilginin sosyolojisi, her şeyden önce modern bilimin ve bilimsel bilginin sosyolojik bir eleştirisidir. Dolayısıyla disiplin, bilim ve bilimsel bilgi kategorilerine olumlayıcı değil sorgulayıcı bir perspektiften bakmakta, bu alanda üretilen dogmalara kuşku ile yaklaşmakta, bilime ve bilimsel bilgiye bir dine iman eder gibi inanan bilimperestlerin ortaya koyduğu görüşlerin karşısında konumlanmaktadır (Arslan, H., 1995: 7-11). Disiplin ayrıca, hangi bilgilerin ne şekilde “bilimsel bilgi” şemsiyesi altında değerlendirilebileceğine odaklanmakta, bu bilgilerin bağlı olduğu inançlar üzerine gerçekleştirilen iktidar çatışmalarının incelenmesini konu edinmekte, belirli grupların inançlarının “bilimsel bilgi” adı altında meşrulaştırılması mücadelesinde başarı ve başarısızlığın koşullarını görünür kılmakta, “bilim yapmak” adı altında kültürel kaynakların nasıl kullanıldığını ve anlam oluşturan pratiklerin nasıl geliştirildiğini ortaya çıkarmaktadır (Halfpenny, 2016: 60-61; Collins, 2016: 32).

Buna karşın pozitivist yaklaşımda “bilimsel bilginin sosyolojisi”, kendisiyle çelişen paradoksal bir ifade olarak karşımıza çıkmaktadır. Zira klasik sosyolojide bilimsel bilginin pozitivist karakteri, onun sosyolojik açıdan incelenmesinin önünde engel oluşturmaktadır. Buna göre bilimsel bilgi, kendinden menkul bir açıklayıcılığa sahiptir. Dolayısıyla sosyologların temel görevi, bilimsel bilgiyi değil, bilimciler ile bilimsel kurumları analiz etmektir. Buna karşın 1960’larda bahse konu pozitivist hegemonya dünyanın her yerinde sarsılmaya başlamış, T. Kuhn ve M. J. Mulkay’ın başını çektiği yazarlar, bilimsel bilgiyi sosyolojik sorgulamaların konusu kılmakta başarılı olmuşlardır (Halfpenny, 2016: 57-58).

Literatürde “bilim sosyolojisi” ile “bilimsel bilginin sosyolojisi” birbiri yerine sıklıkla kullanılan adlandırmalardır (Arslan, H., 1992: X). Bu kapsamda disiplinin adının

ne olduğu/ne olması gerektiği (“bilim sosyolojisi” mi, “bilimsel bilginin sosyolojisi” mi?) konusunda da bir kafa karışıklığı, dahası anlaşmazlık söz konusudur. R. K. Merton’un başını çektiği, liberal-pozitivist ve muhafazakâr eğilimlere sahip Amerikan ekolü “bilim sosyolojisini” tercih ederken, Kuhn’a referansta bulunan konvansiyonalist İngiliz ekolü “bilimsel bilginin sosyolojisini” kullanmayı tercih etmektedir (Öğütle & Balkız, 2016: 14, Collins, 2016: 31). Kuşkusuz bu anlaşmazlık, salt adlandırma ile sınırlı bir anlaşmazlık değil, meseleye dair bakış açılarının farklılığını ortaya koyan önemli bir göstergedir.

“Bilim sosyolojisi” kapsamında literatürdeki ilk çalışma, Merton’un 1938 yılında yayımlanan *17’nci Yüzyıl İngiltere’sinde Bilim, Teknoloji ve Toplum* adlı eseridir (Arslan, H., 1992: 57). Merton bu eserinde, modern toplumda bilimin himaye edilmesinin kültürel kökenlerine odaklanmakta ve bilimsel çalışmaların arka planında bulunan kültürel değerlerin ampirik incelemesine girişmektedir (Merton, 1938: 360). Bu kapsamda disiplinin kuruluşunda Merton’un çalışmalarının önemine vurgu yapmak gerekmele birlikte bahse konu çalışmaların, klasik pozitivist sosyoloji ile modern bilgi/bilim sosyolojisi arasındaki bir geçiş dönemini temsil ettiğini göz önünde bulundurmakta yarar bulunmaktadır. Zira Merton, bir taraftan bilim sosyolojisi yapmanın mümkün olduğunu ve disiplinin bu anlamda önemli bir inceleme alanı oluşturduğunu savunan ufuk açıcı düşüncelere sahipken, diğer taraftan bilime ve bilimsel bilgiye normatif bir değer atfeden ve bilimsel alanda etik ilkeler ile tarafsızlığın mümkün olabileceğini savunan tutucu bir çizgide gezinmekte, bilim insanlarının evrensellik, bağımsızlık, şüphecilik, rasyonellik ve bireycilik gibi pozitivist normlardan sorumlu olduklarını da iddia etmektedir. Merton’un “bilimin ethosu” olarak ifade ettiği bu etik değerler, bilim insanlarını bilimsel araştırmalarda bulunurken bilim dışı etkilere koruyan bir güvenlik duvarı işlevi görmektedir. Merton’un bu normları II. Dünya Savaşı dönemi Nazi bilimine bir tepki olarak ortaya koyduğu göz önünde bulundurulduğunda, ortaya koyduğu normatif çerçevenin temel gerekçesi anlaşılmakta, fakat bu çerçeve pozitivist kısıtlamalardan azade bir bilimsel bilgi sosyolojisinin yapılabilmesine elverişli şartlar sağlayamamaktadır (Arslan, H., 1992: 58, 77-79).

Merton’un normatif bilim sosyolojisi en az üç başlıkta eleştiriye konu olmaktadır. İlk olarak Merton’un sözünü ettiği bilimsel normlar gerçekte bilim insanlarının kendi

çalışmalarını meşrulaştırmak üzere kullandıkları bir bilim ideolojisinden⁴ başka bir şey değildir. İkinci olarak Mertoncu bilimsel normların bilim insanlarıncı üstlenildiğine ilişkin ampirik kanıtlar bulunmamakta, üstlenilmediğine ilişkin olarak ise çok sayıda kanıt bulunmaktadır. Üçüncü olarak bilimsel alanda gerçekleştirilen çalışmaların değerini ortaya koyan en önemli göstergelerin başında gelen ödül sistemi ile Mertoncu bilimsel normlara bağlılık arasında herhangi bir ilişki tespit edilememiştir. Bu konudaki ampirik veriler, ödül dağıtımının bahse konu normlara bağlılık üzerinden gerçekleşmediğini açıkça ortaya koymaktadır. Bilim faaliyetini inanç ve çıkar temelli bir motivasyonla ilişkilendiren bilimsel bilginin sosyolojisi, bilimin tarihini rakip inançların birbirleriyle giriştikleri mücadelelerin külliyatı olarak ele alırken, toplumsal ölçekte inançlar üzerinden yürütülen iktidar mücadelesini incelemekte ve bilimsel bilginin meşrulaştırılma süreçlerine dikkat çekmektedir (Öğüt & Balkız, 2016: 15; Halfpenny, 2016: 60).

Bilimsel bilginin sosyolojisi, Avrupa’da 1970’li yılların başında pozitivist olmakla suçladığı geleneksel bilim sosyolojisine bir tepki olarak ortaya çıkmıştır. Bu açıdan bilimsel bilginin sosyolojisini savunanlar, Amerikan ekolünün gerçekleştirdiği analizlerde bilimsel bilginin sosyolojisine yer verilmediği yönünde ciddi bir eleştiride bulunmaktadır. 1960’lı yılların sonunda, M. J. Mulkay, H. M. Collins, R. Whitley, R. G. A. Dolby, S. B. Barnes ve D. Bloor’dan oluşan ve konvansiyonalistler olarak anılan altılının kaleme aldığı metinler, bu alanın kurucu metinleri olarak kabul edilmektedir. Bu kapsamda bilimsel bilginin sosyolojisinin merkeze alındığı ilk çalışmanın, Mulkay’ın Mertoncu liberal-pozitivist ve normatif bilim sosyolojisinin eleştirisini içeren *Science and the Sociology of Knowledge* adlı çalışması olduğu söylenebilir. Kuhn’un düşünceleri ışığında Mertoncu normatif bilim sosyolojisine bir tepki olarak kaleme alınan bu eserde bilimsel bilginin sosyal yaşamın ürünü olduğunu ve müzakere yoluyla üretildiği savunulurken, bu bilgi türünün sosyolojik analizin kapsamı dışında tutulmasının geçerli bir epistemolojik dayanağının bulunmadığı gerekçeleriyle ortaya koyulmaktadır. Bu tarihten itibaren bilimsel bilgi sosyolojisi kapsamında gerçekleştirilen çalışmalarda, bir taraftan bilimin yumuşak karnı olarak nitelenen bir alana, bilginin üretimi ve intikalinde yaşanan sosyolojik süreçlere dikkat çekilmekte, diğer taraftan bilim cemaatinin rijit ve kapalı hiyerarşik

⁴ Bilimsel bilginin sosyolojisi disiplinin 1970’li yıllardan itibaren gelişim göstermesi, bilimin nesnellğine ilişkin sorgulanmayan inanışları yerle bir ederken, diğer taraftan ideoloji tartışmalarının yerleşik zeminini de kaydırmıştır. Zira geleneksel olarak ideoloji, bilim ve bilimsel bilginin karşısında konumlandırılırken, bilimsel bilginin sosyolojisi, “bilimsel bilginin” nesnel değil, ideoloji içeren bir yapıya sahip olduğunu ifade etmektedir (Lynch: 2016: 398).

karakterine vurgu yapılmaktadır. Bilim sosyolojisi yaklaşımında “akılcılık kuklaları” olarak nitelenen bilim insanları, bu yaklaşımda “çıkar kuklaları” olarak ifade edilmektedir. Diğer bir deyişle bahse konu bilim insanlarının çalışmalarını yönlendiren temel motivasyonun akılcı ve bilimsel normlar değil, inançlar ile şahsi ve toplu çıkarlar olduğu ifade edilmektedir (Öğütte & Balkız, 2016: 15, 17-18; Collins, 2016: 33-34, 37, 45; Halfpenny, 2016: 60; Mulkay, 2015).

Mulkay’a göre bilimsel bilgi sosyolojisi, bilimsel alanda mevcut pozitivist direncin bilincindedir. Mertoncu yaklaşım bu direnci “bilimsel normlardan geçici sapma” şeklinde ifade ederek göz ardı etmesine karşılık konvansiyonalist yaklaşım bu hususu analizinin merkezine oturtarak onun temellerine dair sistematik açıklamalarda bulunmaktadır. Dahası bu yaklaşım, Mertoncu öngörünün aksine bilim alanındaki ödüller bilimsel normalara bağlılık üzerinden değil, mevcut teknik ve bilişsel standartlar üzerinden değerlendirildiği görüşündedir. Son olarak bu yaklaşımın bilimsel bilgiyi üreten oluşum olan bilim cemaatini ve onun oluşturduğu bilgi gövdesini analiz odağına yerleştirmektedir (Mulkay, 2016: 299-300). Bu çerçevede bilim sosyolojisi, bilim insanlarını dışsal etkilere duyarlı olmakla birlikte bahse konu etkileri giderecek normal donanımlara sahip bireyler olarak görürken bilimsel bilginin sosyolojisi, bilim insanını karmaşık süreçlerin inşa ettiği ve bilim cemaatine aidiyeti üzerinden kimlik elde eden bir “mensup” olarak ele almaktadır. Dolayısıyla bilimsel bilgi sosyolojisinde bilimin öznesi bilim insanı değil, bilim insanları topluluğunu ifade eden bilim cemaatidir (Anlı, 2016: 449-450).

Konvansiyonalist yaklaşımın en yetkin ifadesini, 1970’li yıllarda D. Bloor ve B. Barnes’in Edinburgh Üniversitesi Bilim İncelemeleri Birimi’ndeki “Güçlü Program”da bulabilmek mümkündür. Bir araştırma programı olan Güçlü Program, en geniş anlamıyla, bilime dâhil olan her unsurun toplumsal analizin konusu edilebileceğini savunmaktadır. Buna göre, bilimsel bilgi olarak ifade edilen bütün, içine gömülü olunan kültür ve hayat tarzı tarafından belirlenmektedir. Dolayısıyla bu yaklaşım, Mertoncu bilim sosyolojisinin temel açıklayıcı olarak normlara verdiği rolü çıkarlara havale etmekte ve bu itibarla Mannheimci bilgi sosyolojisi perspektifinin bilimsel nitelikli tüm bilgiyi içine alacak biçimde genişletilmesi talebini içermektedir. Bu yaklaşıma göre Mannheimci bilgi sosyolojisi, yalnız sosyolojisi (kültür bilimleri) üzerine analiz yapmasına karşın doğruların sosyolojisini (doğa bilimleri) ihmal ettiğinden zayıf bir program içeriğine sahiptir. Oysa sosyolog, doğruları da analize dâhil eden bir tarafsızlık tesis etmelidir.

Dahası, Güçlü Program'a göre Mannheim, bilgi sosyolojisinin analiz konusu olarak yalnızca sosyal bilimleri işaret ederek simetri olgusunu hiçe sayan bir tutarsızlık ve cesaretsizlik örneği sergilemiştir. Zira doğa bilimleri ve matematik de simetri yasası gereği bilimsel bilgi sosyolojisinin bir inceleme alanıdır. Tüm bu nedenlerden ötürü konvansiyonalist sosyologların önemli bir bölümü Mannheimcı bir çizgi yerine, doğrudan bilimsel bilgi sosyolojisini konu alan eserler kaleme almasa da kendileri için daha cazip bir referans noktası olan T. Kuhn'a dayanmayı tercih etmektedirler (Öğütle & Balkız, 2016: 16-17; Halfpenny, 2016: 59; Woolgar, 2016: 369, Pells, 2016: 490 503-509).

1.5.2. Thomas Kuhn ve Pozitivist Bilimin Eleştirisi

Bilimsel bilgi/bilim sosyolojisi alanında köklü değişimler, bir bilim tarihçisi ve felsefecisi olan T. Kuhn tarafından 1962 yılında yayımlanan *Bilimsel Devrimlerin Yapısı* adlı eserle mümkün olmuştur. Bahse konu çalışmanın disiplin üzerindeki etkisi o denli belirleyici olmuştur ki, kimi sosyologlar alanın tarihini dönemleştirirken Kuhn öncesi ve sonrası şeklinde ikili bir ayırımı gitmektedir (Arslan, H., 1992: 58).

Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*'nda Batı bilim ve düşünce tarihinin en önemli bilimsel dogmalarının başında gelen ilerleme fikrini ve bu fikrin arka planında yer alan Aydınlanmacı bilim geleneğinin temel varsayımlarını radikal bir eleştiriye tabi tutmaktadır. Aydınlanmacı geleneğe göre modern bilim son 400 yıldır insan aklına sonsuz güven ilkesine dayanan kesintisiz bir ilerleme sürecindedir. Bu süreç içinde her yeni keşif, yeni problemler ve çözüm önerilerini beraberinde getirmiş, yeni bilimsel çalışma alanları oluşturmuş, böylece bilimsel bilgi giderek daha da büyümüş ve güçlenmiştir. Bu tespitten yola çıkan ilerleme düşüncesi de zaman içinde bilimsel bir varsayıma dönüşmüştür. XIX. yüzyılda ortaya atılan evrim teorisi, ilerleme fikrini daha da güçlendirmiş, bilimsel ilerlemenin yalnızca doğa bilimlerinde değil, aynı zamanda toplum bilimlerinde de mevcut olduğu düşüncesi ortodoks bilim çevrelerinde yaygınlık kazanmıştır. Bu anlayışın, bilimde ulaşılan son noktanın mümkün olabilecek en iyi aşama olduğu yönündeki tezine karşı çıkan Kuhn, kesintisiz ilerleme fikrini doğrulatmaya çalışmak için bilim tarihini tahrif ederek geriye doğru yeniden yazmanın yaygın bir alışkanlıktan öte bir ideolojiye dönüştüğünü ortaya koymakta ve bilim tarihine başka bir gözle bakıldığı takdirde ortodoks bilimin ileri sürdüğü birikimci ilerleme fikrinden farklı, devrimci bir sürecin gelişiminin fark edilebileceğini ifade etmektedir (Kuyaş, 1991: 7-9).

Toplumun bilime ve bilimsel bilgiye yönelik kurumsal yaklaşımı değiştirmek ve yeni bir bilim kavramının ana hatlarını ortaya koyma amacında olan Kuhn’a göre bilimsel ilerleme ile bilimsel bilginin oluşumu ve yapısı, salt akılcılık ile mantıksal ve soyut bir düzlemde çözümlenemez. Zira bilimsel ilerleme ve bilginin üretimi gibi hususlar, bir g mücadelesini ifade etmektedir. Birbirine karşıt bilimsel görüşler arasındaki nihai tercihlerde evrensellik gibi kriterler değil, sosyo-psikolojik süreçler etkilidir. Bu nedenle bilimsel ilerlemenin mantıksal süreçlerini kavramaya çalışmak yerine bilimsel bilginin sosyolojisini yapmak gerekmektedir. Zira belirli bir sosyolojik bütünden bağımsız bırakınız ilerleme, düşünmek dahi imkân dâhilinde değildir. Dolayısıyla, bilimsel ilerleme ve bilimsel bilgi gibi konular üzerine araştırmalarda bulunulurken, bilim epistemolojisinin sosyal bir boyuta sahip olma zorunluluğu bulunmaktadır (Kuyaş, 1991: 9, 26-27; Kuhn, 1991: 39).

Kuhn’un saldırdığı temel, doğrudan bilimsel bilginin metodolojisidir. Pozitivist bilim anlayışı, doğru bilgi kategorisine yerleştirdiği bilimsel bilgiyi tümevarım ve rasyonellik gibi geçerlilik ilkelerine dayandırırken Kuhn’a göre bilimsel bilgi ne tümevarıma ne de rasyonaliteye dayanmaktadır. Zira byleyi ölçütler gerçekte mevcut değildirler. Bilimsel bilgi ve bilim faaliyeti için geçerli tek ölçüt toplumdur. Bu nedenle bilime ve bilimsel bilgiye eleştirel bir sosyolojik çerçeveden bakmak gerekli değil, zorunludur (Arslan, H., 1995: 24, 27, 35-36).

Kuhn, bilimin ve bilimsel bilginin sosyolojik etkilerden yalıtılmış bir alan olduğu yönündeki pozitivist düşüncenin temel iddiasına karşı çıkarken bilim tarihinden örneklerle bilimsel bilginin toplumsal bir olgu olduğunu, bu nedenle bilim insanları tarafından gerçekleştirilen bilimsel çalışmaların, içinde bulunan sosyolojik/kültürel yapı ile ilişkide olduğunu ifade etmektedir. Dahası o, sosyolojik etkinin öneminden söz ederken bunu ihtiyaçlar ve icatlar arasında basit bir nedensellik bağı kurmak için yapmamakta, daha geniş bir çerçevede “bilim insanların karşılarına çıkan teorileri devamlı olarak sorguladığı veya eleştirel yaklaştığı” şeklindeki pozitivist iddialara yanıt oluşurmaya çalışmaktadır. Buna göre bilim insanları yürüttükleri bilimsel çalışmaların bütününde yeni bir sonuç elde edemeyeceklerinin farkındadırlar. Bu nedenle bilim, sonuçları öngörülen, soruları ve metodolojisi belirli bir etkinliktir. Bu yönüyle bir bulmaca çözümüne benzeyen bilimsel uğraş, parçaları birleştirirken ya da boşlukları doldururken sınırlı bir etkinlik alanına sahiptir (Bilgili, 2013: 11, 37).

Bilime ve bilimsel bilgiye yönelik pozitivist yaklaşımda bilimsel olmak, tarafsız, nesnel ve açık olmak gibi pozitif anlamlara karşılık gelmektedir. Örneğin ticari ürünlere ait reklamlarda bilim insanlarının ifadelerini ön plana çıkaran bu yerleşik pozitivist düşüncedir. Oysa Kuhn'a göre bilim insanları gerçekte bu niteliklere sahip değildirler. Bilimsel araştırmaların sonuçları, araştırmalar henüz planlama aşamasındayken önceden belirlenmektedir. Eğer sürecin sonunda öngörülen sonuçlara ulaşılmazsa, ilgili çalışma bahse konu sonuçları doğrulayan bir formül elde edilene dek tekrarlanmaktadır. Dolayısıyla bilimsel çalışmalarda peşin hüküm, direnç ve kanaatler, istisna değil, kural olarak bulunmaktadır. Bahse konu durumu “bilimsel dogma” kavramı üzerinden açıklayan Kuhn'a göre bu kaynak bilimsel araştırmaların temel yönlendiricisi konumundadır. Diğer bir deyişle, bilimsel araştırma sonuçlarını belirleyen peşin hüküm, direnç ve kanaatlerin arka planında yerleşik bilimsel dogmalar bulunmaktadır. Bilimsel dogmaları bilime dâhil eden ana etken ise bilimsel eğitim sürecidir (Kuhn, 2016: 186-188).

Kuhn'a göre dogmatik bilimsel eğitimin mücessem olduğu en çarpıcı bilimsel materyal ders kitaplarıdır. Aynı alanda yazılmış birbirine rakip onlarca farklı bilimsel ders kitabında ne içerik açısından ne de kavramsal açıdan hiçbir farklılık bulunmamaktadır. Zira bilim insanları, o alanda eğitim gören tüm öğrencilerin ne öğrenmesi gerektiği konusunda hemfikirlerdir. Dahası bilimsel eğitim, öğrencinin değerlendirme donanımına sahip olmadığı, dahası ondan herhangi bir değerlendirme yapmasının beklenmediği bir alandır. Bu itibarla o, önceden kurgulanmış bir sorun çözme geleneğine dogmatik bir kabul töreninden ibarettir. Öğrenciler bilimsel eğitim yoluyla yalnızca daha önce bilinenleri öğrenmekte, bu nedenle onların bilimsel eğitim kurumlarına girişi, dogmatik bir başlangıcın temsilinden öteye gitmemektedir (Kuhn, 2016: 189-191).

Kuhn, ortaya koyduğu teorik açılımla, “kültür bilimlerini” doğa bilimleri ve matematiğin düzeyine çıkarmak yerine doğa bilimleri kültür bilimlerinin düzeyine indirmekte, böylece doğa bilimlerine ayrıcalıklı bir statü sağlayan ontolojik zemini problemli hale getirmektedir. Zira ona göre sosyolojik süreçler kültür bilimlerini etkilediği gibi doğa bilimleri de etkilemekte, bu alanda ortaya koyulan “doğru” ve “yanlış” bilgi kategorilerini doğrudan sosyolojik ve psikolojik süreçler belirlemektedir. Bu nedenle bilimsel tercihlerde bilimsel etkenlerden daha çok bilim dışı etkenlerin belirleyiciliğinden söz edilmelidir. Söz gelimi, bilimsel bir teorinin ortaya koyduğu tercihlerde, teori sahibinin kişiliği, dinî ve etnik aidiyetleri ile itibarı gibi etkenler ön plandadır. Bilimsel süreçlerde

psikolojik ve sosyolojik etkenler o denli belirleyicidir ki, örneğin bir bilim insanı için profesyonel meslektaşlarının takdiri, ortaya koyduğu keşfin değerinden daha önceliklidir (Bilgili, 2013: 52, 73).

1.5.3. Paradigmanın Belirleyiciliği ve Bilim Cemaatinin Etkinliği

Bilimsel bilginin sosyolojisinin uğraş konusu olan bilimsel bilginin varoluş temelleri, onu inşa eden toplumsal yapıların işleyişi deşifre edilmeden anlaşılamaz. Bu çerçevede Kuhn'un bir toplumda bilimsel nitelikteki bilginin varlığı için zorunlu olduğunu ifade ettiği paradigma ve bilim cemaati kavramlarını açıklama gereği bulunmaktadır. Bilim cemaati, bir toplumda belirli bir paradigmayı paylaşan kişiler topluluğunu ifade ederken, paradigma, o topluluğun mensuplarınca paylaşılan ortak değer, inanç, dil ve yöntemlerin tümünü ifade etmektedir. Bu anlamda bilimsel bilginin sosyolojisi için paradigma, bilginin oluşumu sürecinde doğanın ya da nesnelerin tasnifini ve etkisini ifade etmeyi mümkün kılarken, bilim cemaati insanların ya da toplumların tasnifi ve etkisini ifade etmeyi mümkün kılmaktadır (Arslan, H., 1992: 71-72; Kuhn, 1991: 45).

Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı* eserinin girişinde paradigmayı belirli bir bilim çevresine, belirli bir zaman dâhilinde bir model sunan, diğer bir deyişle örnek problemler ile çözümler sağlayan evrensel olduğu genel kabul görmüş bilimsel başarılar şeklinde tanımlamaktadır. Kalıplaşmış kullanımıyla kabul görmüş bir örnek veya modeli ifade eden paradigmanın iki temel özelliği bulunmaktadır. Birincisi, bilimsel alanda yakaladığı başarı ve ilerleme, ikincisi ise farklı bilimsel yaklaşımları takip edenleri, bu yaklaşımlardan kopararak kendisine çekecek denli yeni ve özgün oluşudur (Bal, 2004: 152).

Yukarıda yer alan ifadelerden yola çıkarak paradigmaya dair nitelikler daha da detaylandırılabilir. Buna göre ilk olarak paradigma özgün bir bilimsel başarıyı ifade etmektedir. Öyle ki, bahse konu başarının içeriğinde hem deney ve gözleme dayalı sonuçlar hem de teorik bir temel bulunmaktadır. İkinci olarak, bu başarı açık uçlu bir karaktere sahiptir. Zira paradigmanın tesisi ile süreç son bulmamakta, aksine ilgili paradigma olgunlaşmak üzere kendisini geliştirecek çok sayıda araştırmanın yapılmasına ihtiyaç duymaktadır. Son olarak paradigma kabul edilmiş bir başarıyı ifade etmektedir. Zira mensuplarının ona alternatif oluşturmaya çabalamadığı ya da rekabet etmeye

girişmediği bir bilim cemaati tarafından savunulmaktadır (Kuhn, 2016: 197; Kuhn, 1991: 35).

Paradigma kavramını ortaya koyarken olgun dönem Wittgenstein felsefesinin “dil oyunları” kavramı ve düşüncesinden hareket eden Kuhn’a göre bizler bilimsel araştırmalar yoluyla gerçekliği doğrudan elde edemeyiz. Zira gerçekliğin algılanmasının önünde paradigma engeli bulunmaktadır. Paradigma, doğa ile insan arasındaki bir köprüye benzetilebilir. Dolayısıyla gerçeklik, paradigma tarafından tahrif edildikten sonra insanlara ulaşmaktadır. Bu nedenle gerçekliğe ancak paradigmanın sunduğu sınırlı ve çarpık çerçeveden bakılabilir. Bu açıdan paradigmanın sunmuş olduğu bilimsel gerçeklik, belirli yönleriyle sınırlı ve çarpıtılmış bir gerçekliktir (Arslan, H., 1992: 106; Arslan, H., 1995: 27).

Paradigmalar, egemen oldukları zaman diliminde dayandıkları epistemik temellerin dışında bilim faaliyeti yürütülmesine imkân tanımamaktadırlar. Bu durumu “paradigmanın dışlayıcılığı” şeklinde ifade eden Kuhn’a göre (Kuhn, 2016: 191-192) paradigma, bilim insanlarına neyi aramaları gerektiği ve onu nerede arayabileceklerini söyleyen epistemik bir kaynaktır. Paradigmaya güven ilkesi gereği bilim insanları araştırmalarında kâşif olmaktan vazgeçmekte, bunun yerine zaten bilindik olanı yeniden ispat etme ve somutlaştırma çabası içine girmektedirler. Böylece bilim insanları paradigmanın kendilerine sunduğu olanaklar dâhilinde küçük bulmacalarla meşgul olma özgürlüğünü elde etmektedir. Dolayısıyla bilim insanının gerçekleştirdiği bilimsel çalışmanın motivasyonu, söylendiği gibi yararlı olma, yeni bir şey keşfetme, kurumsal bilgiyi sınama gibi arzu ve heyecanlar değil, becerilerinden yeteri kadar istifade etmesi durumunda, daha önce kimsenin çözmekte başarılı olamadığı zorlu bir bulmacayı çözebileceğine yönelik iddiası ve inancıdır (Kuhn, 2016: 203; Kuhn, 1991: 65).

Paradigmalar toplumda gerçekleştirilen bilimsel araştırmaları yönlendirdiğinden bilimsel araştırma faaliyeti, paradigma tarafından ortaya koyulan problemleri çözme sürecini ifade etmektedir (Mulkay, 2016: 300-301). Diğer bir deyişle paradigma, genel anlamda kabul görmesi durumunda geniş ve çözülmemiş bir sorunlar alanı ile özdeşleştirilmektedir. Zira bilim insanları bir paradigma üzerinde uzlaşmaya vardıklarında, bilimsel faaliyet son bulmamaktadır. Aksine, ileride gerçekleştirilmesi gerekli çalışmaların nasıl yürütüleceği konusunda bir uzlaşmaya varmaktadırlar. Bu sayede bilimsel yetenek ve

uzmanlıkların faaliyet alanı genişlemektedir. Paradigmanın, kendisinin çizdiği sorun alanının sınırları dâhilinde çalışmalar yürüten bilim insanlarına cömert ödüller sunduğunu ifade eden Kuhn, bilim insanları için kariyerde ilerleme, mesleki tanınma, entelektüel tatmin gibi pek çok ödül türünün bulunduğu söz etmektedir. Paradigmanın ödül sisteminin işlevi ise, bu yolla bilim alanındaki sosyal kontrolün korunmasıdır (Barnies, 1995: 128; Mulkay, 2016: 303).

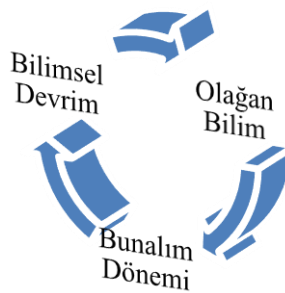
Paradigma kavramı, bilimsel bilgiye dair ortaya koyduğu birtakım durumların yanı sıra mahiyetinde bazı soru işaretleri de barındırmaktadır. Bu çerçevede, kavrama dair en derinlikli araştırmalardan biri, İngiliz dilbilimci M. Masterman tarafından yapılmıştır. *Bilimsel Devrimlerin Yapısı* adlı eser, 1962 yılında ilk kez basıldığında Masterman, *The Nature of a Paradigm* adlı makalesinde, eserde yer alan paradigma kavramını incelemiş ve kavramın metin içinde en az 21 farklı anlamda kullanıldığını tespit etmiştir (Masterman, 1970: 61). Bunun üzerine Kuhn, ilgili eserin ikinci baskısında isim vermeden Masterman'ın çalışmasından söz etmiş ve “iyi niyetli bir okur” olarak nitelediği Masterman'ın eksik bir analitik fihris hazırladığını, gerçekte paradigma terimini bilimsel cemaatin inançları ve somut bulmaca çözümleri olmak üzere yalnızca iki farklı anlamda kullandığını ifade etmektedir (Kuhn, 1991: 166). Buna karşın Kuhn'un paradigma kavramı süreç içinde evrim geçirmiş, başlangıçta belirli bir geleneğin kapsamında bulunan somut ve örnek sorun ya da bulmaca çözümünü ifade ederken, sonraları bu çerçeveye sorunların çözümüne ilişkin kaleme alınmış bilimsel klasik metinler de dahil edilmiş, son aşamada ise bilim cemaatinin paylaştığı tüm değer ve bağlılıkları kavramsal çerçeveye eklenmiştir (Kuyaş, 1991: 15).

Kuhn'a göre paradigmalar ilerleme birikim ile değil, devrimle gerçekleşmektedir. Bu çerçevede bilimsel ilerleme şeması bilim öncesi dönem, olağan bilim, bunalımlar, devrim, yeni olağan bilim ve yeni bunalımlar şeklinde bir süreci takip etmektedir. Bu süreçte herhangi bir birikim bulunmadığı için her defasında daha iyiye gidildiğine yönelik pozitivist inanç, gerçekte herhangi bir bilimsel temele dayanmamaktadır. Zira her yeni paradigma bir öncekinin üzerine koymak yerine devirerek yerine geçmektedir. Dolayısıyla her paradigma kendinden öncekilerden daha gelişkin olmak yerine, yalnızca daha farklıdır. Diğer bir deyişle, hiçbir paradigma, ilkesel olarak ötekilerden daha iyi değildir. Bilimsel teorilerin zaman içinde değişmesi, bilimsel alanda daha ileriye gidildiği anlamını taşımamaktadır (Arslan, H., 1995: 23). Zira bilimsel devrimler esnasında kazanımların yanı

sıra kayıplar da söz konusu olmaktadır. Fakat nedense herkes kazanımlardan söz ederken kimse kayıplardan söz etmemektedir (Kuhn, 1991: 156).

Kuhn, birbirini takip eden iki paradigmadan sonrakinin öncekinden daha gelişmiş olduğunu kabul etmemizi sağlayacak bilimsel kanıtların mevcut olmadığını ifade etmektedir. Zira paradigmalar farklı dünyalarda oluşturulan farklı bilim tasarıları olarak karşımıza çıkmakta, bu nedenle onları birbiriyle kıyaslayabileceğimiz nesnel ve akılcı ölçütler bulunmamaktadır. Kuhn’a göre paradigmalar bir paradigma seçiminde ihtilafa düştüklerinde her taraf kendi paradigmasını savunmak üzere yine kendi paradigmalarını kullanmak durumunda kalmakta, neticede bir sağırklar diyalogu ortaya çıkmaktadır. Bu sağırklar diyalogunda rakip paradigmalar birbirlerinin dilini anlamakta güçlük çektiğinden yanlış anlamalarla karşılaşmakta ve çözülmesi gereken sorunların neler olması gerektiği konusunda bir türlü anlaşmaya varılamamakta, sahip olunan sorgulanamaz temel varsayımların birbiriyle aykırılığı nedeniyle aralarında herhangi bir diyalog zemini oluşturulamamaktadır. Bu çerçevede paradigmaların kıyaslanması bilimsel değil, ancak bilim dışı ölçütler kullanılarak gerçekleştirilebilir. Diğer bir deyişle, paradigmaları birbirleriyle kıyaslayan bir yaklaşım bilimsel değil, ancak ideolojik bir yaklaşım olarak değerlendirilebilir. Bu husus pozitivist bilimsel yaklaşıma ve onun ilerleme düşüncesine yönelik esaslı bir eleştiriyi içermektedir (Anlı, 2016: 144-146; Kuhn, 1991: 106, 144-145).

Şekil 1.1 Kuhncu Bilimsel İlerleme Döngüsü



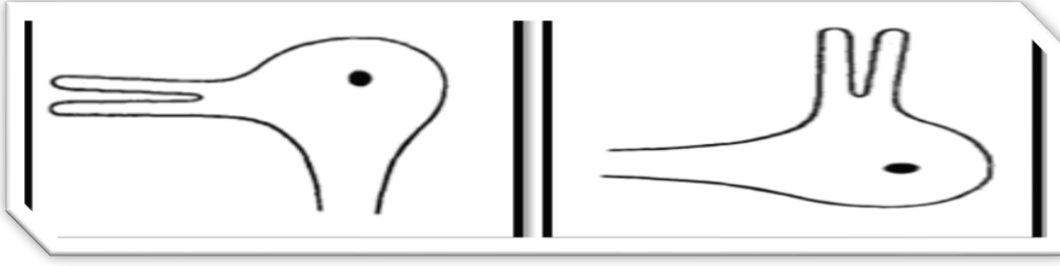
Kanunlar, genel kuramsal varsayımlar ve bu kanunlar ile varsayımların uygulanması için belirli bir bilimsel cemaatin mensupları tarafından paylaşılan tekniklerini içeren paradigmanın içinde bulunan bilim insanları, Kuhn’un “olağan bilim” olarak adlandırdığı bilimsel faaliyeti icra etmektedir. Olağan bilimin reel dünyanın gerçekliğini açıklama kapasitesinin önlenemez bir eleştiriler dizisine maruz kalması, “bunalım” olarak

ifade edilen durumunu ortaya çıkarmaktadır. Bunalım ile birlikte beliren yeni paradigmanın bilim cemaati tarafından kabul edilmesi durumunda “bilimsel devrim” gerçekleşmekte ve bu açık uçlu döngü sürekli bir biçimde kendini tekrar etmektedir. Yeni paradigmayı bu noktada avantajlı kılan husus, eskinin çözmekte yetersiz kaldığı ve bu nedenle bunalıma sürüklendiği sorunlara yönelik çözüm önerileri geliştirmesidir (Chalmers, 1994: 158-159). Dolayısıyla bilimsel ilerleme, ortodoks bilim görüşünün (Mertoncu muhafazakâr bilim sosyolojisi çevresi de dâhil olmak üzere) iddia ettiği üzere bilim insanlarının entelektüel açıklığı sayesinde değil, aksine paradigmanın içe kapanıklığı nedeniyle gerçekleşmektedir (Mulkay, 2016: 295, 300).

Paradigmatal değişimin temelinde birikimsel bir ilerleme değil, devrimsel bir sürecin bulunduğunu ifade eden Kuhn, bahse konu devrimlerin arka planında bilimsel alanda meydana gelen gelişmelerden ziyade sosyo-psikolojik faktörlerin bulunduğunu ifade etmekte ve ilgili araştırmacıları bu faktörleri incelemeye davet etmektedir. Kuhn, paradigmatal değişimi ifade ederken Amerikalı bilim felsefecisi N. R. Hanson’a müracaat ederek onun Türkçeye “algılama kalıbı” şeklinde çevrilen “gestalt” kavramından ve psikolojisinden faydalanmaktadır. Bu çerçevede bilim cemaati, bir paradigmadan ötekine geçtiğinde bir gestalt (bakış açısı) değişimi yaşanmaktadır. Bilimsel bilginin sosyolojisi üzerinden sosyo-psikolojik faktörlerin etkisine odaklanıldığında gestalt değişimi, toplumsal yaşayışta değişen bilimsel inançların etkisini temsil etmektedir. Bu çerçevede yaşanan değişim, bilim alanında gerçekleştirilen bir din değişikliğine benzetilebilir (Kuhn, 1991: 100, 118; Chalmers, 1994: 168-169).

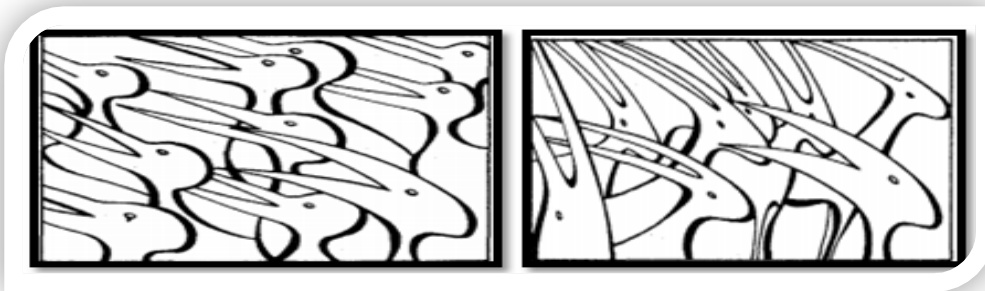
Kuhn’a göre nesnelere dair gözlemlerimiz bizi kuşatan paradigmadan azade değildir. Diğer bir deyişle, gözlemlerimize şekil veren ve onlara anlam katan şey paradigmadır. Bu nedenle gözleme dayanan tarafsız bir bilimden söz etmek olanaksızdır. Zira gözlem ve onun dayandığı bilim tarafsız ve bağımsız değildir (Bilgili, 2013: 108).

Şekil 1.2 Ördekten Tavşana Gestalt Değişimi (Kuhn, 1991: 118)



Kuhn, paradigmal değişimi gestalt kavramı üzerinden açıklamak üzere görsel ifadelerle referansta bulunmakta ve değişim öncesinde bilim insanları tarafından ördek olarak kabul edilen nesnelerin, devrimden sonra bilim insanlarının gözlerinde birden bire tavşana, kuş sürüsünün de antilop sürüsüne dönüşebildiğinden söz etmektedir. Gerçekte bahse konu nesneleri anlamlandırmamızı sağlayan şey “gestalt”tır. Gestalt psikolojisine göre insan zihni bir nesneyi parçalarına ayırarak değil, bir bütün olarak algılamakta, algı değişimi de parça parça değil bütünsel olarak gerçekleşmektedir. Gestalt’ı yeni bilimsel inançların neden olduğu sonuçları ortaya koymak üzere öne süren Kuhn’a göre bilim cemaati, bilimsel devrim döneminde aşamalı ya da parçalı fikir değiştirmek yerine bir gestalt değişimine gitmekte, bu da onların nesnelere bakışını bir bütün olarak değiştirmektedir (Kuhn, 1991: 34, 100, 118).

Şekil 1.3 Kuştan Antiloba Gestalt Değişimi (Hanson, 1981: 13-14)



Kuhn’un teorik yaklaşımında paradigmanın çerçevelediği alan içinde yapılan bilimsel etkinlik, olağan bilimsel etkinliği ifade etmektedir. Olağan bilim, geçmişte kazanılmış bir ya da birden çok bilimsel başarı üzerine inşa edilmiş, dogmatik, kendi teori ve metodolojisi dışındaki tüm bilgilere kapalı, kendi içinde bir bulmaca çözme faaliyeti

içindeki bilimsel bir etkinlik alanıdır (Kuyaş, 1991: 10, 15; Kuhn, 1991: 45). Olağan bilim ayrıca, bilim insanlarının ezici çoğunluğunun tüm mesailerini içinde tükettiği etkinlik alanını ifade etmekte ve kendisine bağlı olan bilim cemaatinin evrenin hakikatlerine vakıf olduğu varsayımına dayanmaktadır (Kuhn, 1991: 42). Kuhn'a göre olağan bilimin araştırmalarda bulunduğu alanlar şüphesiz oldukça kısıtlıdır. Mevcut paradigmaya yönelik sonsuz güvenden destek alan bu sınırlamalar olağan bilimin kendini geliştirmesine katkı sağlamaktadır. Böylece paradigma, tüm dikkatleri dışa kapalı ve kısıtlı bir problem kümesine çekerek bilim insanlarını evrenin her bir parçasını en ince ayrıntılarına kadar araştırmaya zorlamaktadır (Kuhn, 1991: 55).

Barnies'e göre Kuhn'un olağan bilim kavramsallaştırması, örgütlü bir faaliyetin büyüleyici ve ufuk açıcı bir tasviridir. Bu çerçevede olağan bilim, bilimsel girişimin dingil çivisi olarak bilginin nasıl geliştirilip artırılacağına yönelik bir yanıtlar dizisi oluşturmakla birlikte bilinen bilgilerin varlık alanını genişletme ve şişirme faaliyetidir. Bu nedenle hiçbir biçimde yenilikçi ve köklü bir faaliyeti temsil etmemekte, aksine bilimsel yaşamın kabul görmüş süreçlerini işleten ve çoğu kez mevcut bilginin doğruluğuna karar veren rutin faaliyetler dizisini temsil etmektedir. Olağan bilim, akıl ve mantık üzerinden bir anlama ve kavrama girişimi değildir. Bu nedenle gerçekliğin ve bilginin daha ileriye ve mükemmelliğe ulaşmasına yönelik herhangi bir katkı sunmamaktadır Zira düşünülmesi ve bilinmesi gerekli olan unsurlar önceden planlanmıştır (Barnies, 1995: 68-69, 128, 187).

Kuhn'a göre paradigmanın varlık evreninde bulunan bilimsel bilgi, sosyolojik bağlama sahip olduğundan tıpkı dil gibi onu inşa eden topluluğun ortak malıdır. Bu nedenle, bahse konu bilgiyi anlamak için, onu üreten ve kullanan toplulukların özgün niteliklerinin ortaya çıkarılması gerekmektedir. Bu husus, bizleri bilimsel bilginin üretiminde bilim cemaatinin rolü üzerinde düşünmeye davet etmektedir (Kuhn, 1991: 186). Zira paradigma da en nihayetinde, onu temsil eden bir bilim cemaatinin mevcudiyetine dayanmaktadır. Kendi içinde yeni bir paradigmanın içerdiği metodolojik ilkeler, temel varsayımlar ve inceleme örnekleri üzerinde tartışan bilim cemaati (Kuyaş, 1991: 16) bilinçli ya da bilinçsiz bir biçimde bahse konu paradigmayı kabul ettiğinde bilimsel alanda mevcut olan tüm temel sorunlarını çözüme kavuşturmuş olmaktadır (Kuhn, 2016: 192). Bu çerçevede, bilim cemaati analizi yalnızca mevcut bilimsel bilginin anlaşılmasını değil, aynı zamanda egemen paradigmanın sahip olduğu niteliklerin ortaya çıkarılmasını mümkün kılmaktadır (Arslan, H., 1992: 72).

Bilim cemaati, bilimsel bilginin varoluş temelini oluşturmaktadır. Öyle ki, bilimsel bir bilginin varlık kazanabilmesi bilim cemaatinin varlığına bağlıdır. Eğer bahse konu yapı oluşmamışsa bilgiden de söz etmek mümkün değildir. Bu nedenle bilim cemaati, bilginin “sine qua non”udur. Dar anlamda bilim cemaati, bilimsel faaliyetin sorumluluğunu üzerlerine alan uzman kişileri ifade ederken geniş anlamda aynı paradigma içinde üretilen bilgi ve bilime tabi olan insan topluluğunu tarif etmektedir. Bu çerçevede bilim cemaati ile bilgi arasında önemli bir bağ bulunmaktadır. Zira bilim cemaati; bir bilme, anlama ve kavrama cemaatidir. Bu itibarla kavram bazında bir toplumda bilgiyi üreten, işleyen, geliştiren, sonraki nesillere aktaran ve bu bilginin taşıyıcılığını yapan insanları kapsamaktadır (Arslan, H., 1992: 1, 5, 123).

Kuhn, paradigma ve bilim cemaati arasındaki ilişkide bilim cemaatinin önceliğine işaret etmektedir. Buna göre bilim cemaatleri bir paradigmaya referansta bulunmaksızın tanımlanabilirken bir paradigma, kendisini temsil eden bilim cemaatinin düşünce ve davranışlarından bağımsız açıklanamaz. Diğer bir deyişle, bir paradigma açıklanmak isteniyorsa, onu temsil eden bilim cemaatinin davranışları analiz edilmelidir. Dolayısıyla bir toplumun sahip olduğu bilim anlayışı, son kertede paradigma üzerinden değil, bilim cemaatinin sahip olduğu değer yargıları ile tutum ve davranışlarında aranmalıdır (Kuhn, 1991: 162-165).

Kuhn’a göre bilim cemaati üyelerinin iletişimini temin etmenin yanı sıra bilime dair konularda oybirliğine varan ölçüde hemfikir olmalarını sağlayan bir “disipliner matris” bulunmaktadır. Bir paradigmalarda dizisini ifade eden ve teoriden daha güçlü bir bağın gelişmesine yarayan disipliner matris, bu yönüyle bilim cemaatinin iç diskurunu korumakta ve güçlendirmektedir. Kuhn, olağan bilim döneminde kusursuz bir biçimde işleyen disipliner matrisin simgesel genellemeler, örnekler/modeller, değerler ve arketip olarak paradigma olmak üzere dört unsurdan oluşan ve bu unsurlar arasındaki etkileşimi sağlayan bir ağ olduğunu ifade etmektedir. Simgesel genellemeler, bilim insanlarının üzerinde hiç düşünmeden kabul ettikleri $F=m.a$ örneğindeki benzer mantıksal genellemeleri içermektedir. Bu çerçevede bir bilimsel disiplinin gücü, sahip olduğu simgesel genellemelerin niceliği ile ölçülmektedir (Anlı, 2016: 121, 125).

Disipliner matrisin ikinci unsuru olan modeller paradigmaların metafizik/inanç boyutunu oluşturmaktadır. Zira paradigma, kendine bağlı olan bilim cemaatine yalnızca

kanunlar, deneysel genellemeler ve ampirik sonuçlar bahsetmemekte, aynı zamanda metafizik inançlar da aşılamaktadır. Bu çerçevede bilim insanları, yalnızca kanunlar, deneysel genellemeler ve ampirik sonuçları değil, bilim cemaatinin sahip olduğu inançları da paylaşmaktadır. Bahse konu metafizik inançlar, bilim cemaatine bağlı bilim insanlarının kişisel düşüncelerini sınırlamakta, ortak bir amaca seferber etmekte, üyeler arasındaki bağları derinleştirmektedir (Kuyaş, 1991: 16; Chalmers, 1994: 180-181). Bu çerçevede paradigma, belirli açılardan bir inançlar şebekesi olarak ifade edilebilir. Dolayısıyla bilim cemaati bir inanç şebekesi içinde varlığını sürdürmektedir. Öyle ki bu inançların yokluğunda belirli bir bilim cemaatinden ve bilimsel araştırmadan söz etmek mümkün değildir (Arslan, H., 1992: 86).

Örneğin, Descartes'in bilimsel metinlerinin etkisiyle 1630'lu yıllardan itibaren fizikçilerin önemli bir bölümü evrenin gözle görülemeyen mikroskobik ölçekteki cisimlerden oluştuğu ve evrene dair bütün işleyişin bahse konu cisimlere dair boyut, şekil, iletişim ve hareket kavramları üzerinden açıklanabileceği varsayımını bilimsel bir ön kabul olarak görmeye başlamışlardı. Oysa bu varsayım, yöntemsel olduğu kadar metafizik de bir varsayımdı. Dahası, bilim insanlarına evrenin ne tür nesneleri içerip hangilerini içermediğini, var olan şeyin yalnızca hareket halindeki madde olduğunu dikte etmekte ve gelecekte yapılması gereken araştırma sorularını belirlemekteydi. Fakat o güne dek nesnelerin bahse konu cisimciklerden oluştuğuna yönelik tek bir somut bilimsel kanıt bulunmuyordu (Kuhn 1991: 67).

Disipliner matrisin üçüncü unsuru olan değerler, simgesel genellemeler ile modellerden çok daha geniş bir çapta paylaşılmaktadır. Öyle ki, bu değerler bilim insanlarının bir cemaat ruhu kazanmasında bahse konu değerlerin çok önemli bir rol oynamaktadır. Dahası, değerlerin bir bölümü tarihsel olarak derinlere kök saldılarından etkinliklerin bilimsel olup olmadığını belirleyecek kadar etkili konumdadır. Bahse konu değerlere örnek olarak, sayısal öngörülerin sözel öngörülere tercih edilmesi, öngörülerin belirli bir alanda tutarlı bir biçimde doğrulanması gerektiğine ilişkin kural ve bilimin toplumsal bir yararı olduğuna ilişkin inanç verilebilir (Anlı, 2016: 122-123).

Disipliner matrisin son unsuru olan arketip olarak paradigma, bilimsel eğitimin başından itibaren öğrencilerin karşı karşıya kaldıkları somut bulmaca ve çözümleri ile bilim insanlarının yayınlarında ortaya koydukları teknik problem çözümlerini içermektedir.

Kuhn'a göre bilimin üst yapısının oluşumunda diğer unsurlardan daha büyük bir role sahip olan arketipler, bilim insanlarına öğrencilik yıllarından itibaren bilimsel gerçekliği nasıl görmeleri gerektiği konusunda yaygın bir alışkanlık kazandırmaktadır. Bu çerçevede her bilimsel devrim, onu idrak eden bilim cemaatinin bakış açısında önemli değişiklikler meydana getirmekte ve bahse konu değişiklikler devrimin hemen ertesinde eğitim müfredatında köklü değişiklikleri gündeme getirmektedir. Bu çerçevede planlı ve eşzamanlı olarak uzman dernekleri, uzmanlaşmış yayıncılık faaliyetleri ve paradigmanın eğitim kurumu üzerinden ders kitaplarına sızma faaliyetleriyle karşılaşılmaktadır. Zira ders kitapları toplumu ikna etmeye yönelik pedagojik materyaller olarak yeni paradigmanın yaygınlaştırılması amacının en önemli araçları konumundadır (Anlı, 2016: 124; Kuhn, 1991: 36, 39, 52, 136).

Eğitim müfredatı; ders kitapları, içerdiği alıştırmalar ve laboratuvar teknikleri üzerinden öğrencilerin zihnine paradigmaya dair en ince detayları dahi işlemektedir. Bu süreçte karmaşık işlemler rutin süreçlere dönüştürülmekte, ilgili paradigma öğrencilerin zihinlerin ve kalplerine bir daha silinmemecesine kazınmaktadır. Kuhn, bu duruma örnek olarak müzik eğitimi vermektedir. Bilimsel ders kitabında bulunan alıştırmalar bir piyanistin parmak egzersizlerini andırmaktadır. Rutin parmak egzersizleri yoluyla edinilmiş bir piyano hüneri, öğrenciliğinden bu yana çok sayıda bilimsel probleme maruz kalmış bir bilim adamının bulmaca çözme faaliyetindeki ustalığını kusursuz bir biçimde açıklamaktadır. Ders kitaplarına dayanan bilimsel eğitim, bütün bilme biçimlerini dışlayarak tek bir bilme biçimine odaklanmakta ve ona yönelik derin bir bağlılık geliştirmeye çalışmaktadır. Bu bilme biçimi, bilim cemaatinin bağlı olduğu paradigmanın dünyaya bakışı, onu anlamlandırışı ve bilme biçimleridir. Öyle ki, bu faaliyetin yürütücüleri ve gözcüleri olan bilim insanları, tarihsel olguları çarpıtmak ve tarihi retrospektif bir tarzda ele almak konusunda sahip oldukları dayanılmaz arzu ve istek karşısında tamamen savunmasızlardır (Barnies, 1995: 84-85).

1.6. Modern Bilginin Arkeolojisi

1.6.1. Foucault ve Bilgi Sosyolojisi

Kuhn'cu bilimsel bilginin sosyolojisi, bilimin ve bilimsel bilginin inanç temelli ideolojik yapısının analizini başarılı bir biçimde gerçekleştirirken, bilimsel bilginin

modernlik ve çıkar meseleleri ile ilişkilerini ifade etmekle birlikte bu ilişkileri bütünüyle ortaya koymaya yetecek gerekli arka plan çözümlemelerine sahip değildir. Kuhncu yaklaşım ayrıca bilimsel bilginin ideolojik yapısından söz etmekle birlikte bu bilgi türü ile mücadele etmenin zeminini ve motivasyonunu sağlayamamaktadır. Bu çerçevede Foucault'nun ortaya koyduğu yöntemsel analiz bahse konu ilişkiler hakkında önemli sonuçlar ortaya koymanın yanı sıra bu ilişkiler ağının ortaya çıkardığı ideoloji yüklü bilgilerle mücadele etmenin entelektüel zeminini oluşturmaktadır. Foucault'nun bu alandaki önemi, bilimsel bilgi, bilim ve iktidar arasındaki güçlü ilişkileri deşifre ederek bu unsurlar üzerine kapsamlı ve derinlikli analizler yapmasından kaynaklanmaktadır. Diğer bir deyişle o, bilgi ve iktidar arasındaki ilişkilerin modern bilimin doğuşuna kaynaklık ettiği hususunu gün yüzüne çıkararak bahse konu unsurların kendi aralarında güçlü bir iletişime sahip olduklarını kanıtlarıyla birlikte ortaya koymaktadır.

Foucault'nun çalışmaları, aynı zamanda bilgi sosyolojisinde mevcut Mannheimci klasik yaklaşımın yenilenmesinin gerekçelerinden biri olarak da görülmektedir. Zira o, Rönesans hümanistlerinden bu yana epistemik alanda Batı'yı esir alan "şimdici" zihniyeti ve onun sürekliliğini problemli bulan bir düşünür olmanın yanı sıra bu alandaki eleştirmenler arasında halen en radikalidir (Burke, P., 2001: 7, 19). Modernliğin zihniyetini, şimdiki kahramanlaştırma ve kutsallaştırma istemi olarak ifade eden Foucault (Foucault, 2000: 182), bu tespit üzerinden şimdici/modern zihniyeti radikal bir sorgulamaya tabi tutmakta ve "şimdinin/modernliğin tarihçisi" olarak sahip olduğumuz şimdiki zaman bilgilerinin derinlikli bir eleştirisine girişmektedir (Urhan, 1999: 8).

S. Hekman'a göre Foucault'nun bilgi sosyolojisi ile bilgi, bilim ve iktidar üzerine ortaya koyduğu açılım klasik yaklaşımların bu konuda ortaya koydukları çerçeveden en az üç özelliğiyle farklılaşmaktadır. Birincisi o, bilginin mutlak bir temeli olduğu fikrini reddeden anti temelci bir bilgi sosyolojisine sahiptir. Zira ona göre bilginin apriorisi, tarihsel olarak oluşturulmuş bir aprioridir. İkinci olarak o, yalnızca ifade edilen bütünleri değil, aynı zamanda ifadeyi anlamlı kılan unsurları da çalışmasının konusu kılmaktadır. Böylece entelektüel tarihçilerce ortaya konan inanç sistemlerinin ötesini de sorgulamaktadır. Son olarak o, Marksist yazarların düşündüğünün aksine, söylem ile pratiğin ilişkiselliğini vurgulayarak sosyal söylem ile sosyal pratikler arasındaki etkileşimi görünür kılmaktadır (Hekman, 1999: 234-235).

Foucault'nun bilgi sosyolojisi üzerine gerçekleştirdiği çalışmaların açık bir moral amacı da bulunmaktadır. Bu amaç, bilgi üzerinden kurulan baskıcı iktidar ilişkilerinin maskesini düşürerek iktidar rejimlerine karşı toplumsal bir direniş çağrısı geliştirmektir (Hekman, 1999: 240). Nitekim o, modern bilgi ve modern iktidar ilişkileri arasındaki ortaklığın yeni tahakküm tarzlarının geliştirilmesine hizmet ettiğini ortaya koyan, “akıl”, “ilerleme” ve “Aydınlanma karşıtı” bir anlayışa sahiptir. Modern rasyonalitenin zora dayalı bir gücü ifade ettiğine işaret eden Foucault'ya göre Aydınlanma çağı ile başlayan dönemde ilerleme, yalnızca tahakküm tekniklerinin geliştirilmesi, inceltmesi ve yaygınlaştırılması açısından geçerli olmuştur. Bu sebeple, o, iktidar ilişkileri ve onun tahakkümünün ürünü olan modern bilginin rasyonalitesini sorgulayan bir eleştiride bulunmaktadır (Best & Kellner, 2011: 52-53, 56).

1.6.2. Aydınlanma, Hakikat ve İktidar

Foucault, kaleme aldığı metinlerin neredeyse tamamında XVI. yüzyıldan itibaren Batı toplumunun epistemik alanda yaşadığı değişim ve dönüşümlere odaklanmakta ve bu modern sürecin tarihini çözümlemeye çalışmaktadır. Modernliğin kapsamlı bir eleştirisini içeren bu tarih okumasının en kritik dönemeçlerinden biri de hiç kuşkusuz Aydınlanma dönemidir (Urhan, 2007a: 12, 21).

I. Kant'ın Aydınlanma üzerine kaleme aldığı metinlerin, bu düşünme biçiminin gerçek karakterini ortaya koymak için elverişli bir zemine sahip olmadığı düşüncesinde olan Foucault'ya göre bu nedenle Batı'da hiçbir tarihçi XVIII. yüzyılda gerçekleşen sosyal, politik ve kültürel değişimlerin analizinde bu metinlerle kendini sınırlandırmamalıdır. Örneğin Kant, 1784 yılında yayınladığı ünlü “*Aydınlanma Nedir?*” adlı makalesinin girişinde Aydınlanmayı, insanın kendi iradesini kullanamamasının bir sonucu olarak düştüğü ergin olamama durumundan kurtulması olarak ifade etmesine karşın (Kant, 2005: 225), Foucault, Batı toplumunun halen rüştünü ispat edemediğini ifade etmektedir. Tarihsel bir dönem ve sorun olan Aydınlanma ile kurulması gereken ilişkiler onun doktriner varsayımlarına sadık kalma biçiminde değil, aksine onun eleştirisini gündemde tutma şeklinde sürdürülmelidir. Zira Foucault'ya göre Aydınlanma, tamamlanmış bir dönem değil, şimdi ile güçlü ilişkilere sahip bir süreç olarak insanları kendisinden yana olma ve kendisine meydan okuma kategorileri arasında tercih yapmaya zorlayan bir şantaja başvurduğunu ifade etmektedir. Diğer bir deyişle, Aydınlanmayı kabul edip rasyonel bir

çerçeve içine hapsolmak ile onu reddedip irrasyonel bir çerçeve içine yerleşmek arasında bir tercih yapma zorunluluğu dayatılmaktadır. Foucault'nun “Aydınlanmanın şantajı” olarak ifade ettiği bu durum onu sorgulamanın imkânlarını ortadan kaldırdığından modern insanı siyasal ve entelektüel bir paradoksa sürükleyen bu şantajdan kurtulmamız gerekmektedir (Foucault, 2000: 166, 171, 179, 184-187, 192).

Batı düşüncesinde Platon'dan beri bilgi ve iktidar arasına aşılamaz mesafeler konulduğunu savunan Foucault'ya göre, hakikatin siyasi iktidarla bir ilişkisinin bulunmadığı ve hakikatin tanrılarla ilişkili bir konu olduğu konusunda egemen bir mit yerleşmiştir. Bu tercihin zorunlu bir sonucu olarak bir taraftan bilginin ideallliğini konu alan temalar gelişmiş, diğer taraftan da bilim cemaati ile iktidar grupları arasında oldukça ikiye bölünmüş tuhaf bir işbölümü ortaya çıkmıştır. Bilgi ve iktidarın birbirleriyle çatışır gibi görüldüğü bu çerçeve içinde bilim cemaatine, iktidar ile ilişki kurmayı reddeden ve siyasal katılımda bulunmayan tuhaf bir nitelik atfedilmiştir. Dolayısıyla herhangi birini tercih eden bir kimsenin ötekinden vazgeçmesi gerektiği öngörülmüş ve bilimsel bilgi ile bilimin bulunduğu bir yerde iktidarın barınamayacağına inanılmıştır. Oysa Foucault'ya göre gerçekte siyasi iktidar, bilgiden mahrum bir gücü tanımlamamakta, aksine onun gücü hakikatin bilgisini üretmesinden kaynaklanmaktadır. Dahası, bu konuda ortaya konan tüm modern anlatılar, Batı'nın bilgi üzerinden iktidar elde etme arzusunu maskelemek üzerine kurgulanmış masallardır (Foucault, 2011b: 310; Foucault, 2011c: 198).

Foucault'ya göre Batı'da bilgi ve iktidar arasında geliştirilen kurgusal karşıtlığın kökeninde “hümanizm” düşüncesi bulunmaktadır. Zira bu geleneğin etkisiyle, iktidara ulaşıldığında bilme eyleminin son bulduğu kabul edilmektedir. Bu anlayışa göre yönetenler gerçeği göremezler. Zira iktidar insanları körleştirir ve doğru yoldan saptırır. Buna karşın zorbalıktan uzak duranlar, iktidara mesafeli olanlar, kendi iç dünyasına yönelenler hakikati ortaya çıkarabilirler. Anti-hümanist bir çizgide bulunan Foucault, Batılı hümanist düşüncenin bilgi ve iktidar arasında gerçekleştirdiği ayrımın yanıltıcı olduğunu ifade etmektedir. Ona göre iktidar ve bilgi birbirleriyle sıkı sıkıya eklemlenmekte, iktidar pratikleri aynı zamanda bilgi üretmekte, buna karşın bilgi de iktidar ilişkilerini etkilemektedir. Öyle ki, bu iki unsur adeta birbirleriyle bütünleşmektedir. İktidardan bağımsız bir bilgi düşünölemeyeceği gibi, bilginin yokluğunda iktidarın devam ettirilmesi de, bilginin iktidar üretmemesi de eşit ölçüde imkânsız hale gelmektedir (Foucault, 2012: 35-36).

Batılı hümanistlerin pozitivizm ile aralarındaki tartışmanın göstermelik olduğunu savunan Foucault, her iki yaklaşımın savunduğu epistemolojilerin aralarında niteliksel bir fark olmadığını ifade etmektedir. Zira Rönesans hümanizmi, pozitivizmin epistemolojik köklerine karşı mücadele vermek yerine onun baş aşağı duran konumunu değiştirerek ayakları üzerine durmasını sağlamıştır. Bu anlamda hümanizm pozitivist epistemolojinin merkezinde bulunan özne-nesne karşıtlığına meydan okumayı başaramamış, görünürde savunduğu sübjektivizm, pozitivist objektivizmin farklı bir versiyonu olarak karşımıza çıkmıştır. Böylece her iki yaklaşımda da “bilimsel bilgi”nin tanımı sorgulanmamış ve çözümlemeye tabi tutulmamıştır (Hekman, 1999: 220).

İktidar ile bilgi arasında devrimci bir ilişki geliştiren (Lerner ve Gillan, 1982: 90-92) Foucault’ya göre bilgi, başkaları üzerine tahakküm kurmayı amaçlayan bir iktidar etkisi olarak her nesneyi/ilişkiyi tanımlamaya ve özgür iradeyi engellemeye çalışan, gözetleme, düzen ve disiplin arzusuna sahip bir içeriktir. İktidar da yalnızca yasaklama, sınırlama ve bastırma gibi eylemlerde bulunmamakta, aynı zamanda nesne alanları ile gerçekliği de üretmektedir (Sarup, 2004: 101, 112). O, bilginin iktidarla kurduğu ilişkiler üzerinden dolaşma ve işlev görme durumunu “bilgi rejimi” olarak adlandırmakta ve toplumu olanaklı kılan temel unsurun iktidar ilişkileri olduğunu öne sürmektedir. Bilimsel bilgi formatında iktidar ile bilgiyi birbirlerinden ayırmak olanaksızdır. Diğer bir deyişle, iktidar ile bilgiyi ayrı ayrı inceleyerek bu iki unsur arasındaki ilişkilerden söz etmek mümkün değildir. İktidar bilimsel bilgiye, bilimsel bilgi de iktidara içkin bir güçtür. Bu noktada iktidar ilişkileri bilgiyi engellemek, sınırlamak ya da çarpıtmakla yetinmemektedir. Zira bilgi ve iktidar yalnızca ideoloji oyunları ya da çıkar ilişkileri bağlamında bir araya gelen unsurlar değildir. Dolayısıyla burada temel sorun iktidarın bilgiyi kendi tahakkümü altına almasıyla ilgili değil, iktidar ilişkilerinden bağımsız bir bilginin var olamamasıyla ilgilidir (Foucault, 2000: 62; Arslan, H., 2007: 76-78).

Batı’da geleneksel bilgiden modern bilgiye geçişte yaşanan radikal dönüşüme dikkat çeken Foucault’ya göre XIV. ve XV. yüzyıllarda Batı’da bilgi bir sırdır ve onun orijinalitesi toplumsal alanda dolaşıma girmemesi sayesinde korunmaktadır. Diğer bir deyişle bilgiyi az kişinin bilmesi, onun doğruluğunu güvence altına alan en önemli ve geçerli önlemdir. Ancak XVII. ve XVIII. yüzyıldan itibaren bu alanda büyük bir değişim yaşanmış ve bilgi ifşa edilmeye başlanmıştır. Bu noktadan itibaren bilmek demek, ortak koşulları paylaşan her insanın görüp tespit edebileceği bir şeye dönüşmüştür. Bilginin

kamusallaşması, toplumsal yapıda âlimler ve cahiller arasındaki rijit ayrımı ortadan kaldırmanın yanı sıra onun doğruluğunu güvence altına alan önlemi de ortadan kaldırmış, böylece bilgi, bildiğimiz anlamda bilgi olmaktan çıkmıştır (Foucault, 2011b: 111-112). Bu döneme ruhunu veren motto ise F. Bacon'un ünlü "Bilgi güçtür." ifadesidir. Bilgi ve bilim nosyonları, bu tarihten itibaren Batı düşüncesinin kalıcı ve egemen nitelikleri olmuş (Woolgar, 1999: 15), Fransız İhtilali ve ardından Avrupa monarşilerinin yıkılışıyla birlikte modern iktidar ve onun aygıtları ile bilinçli ilişkiler daha da güçlenmeye başlamıştır (Urhan, 2007b: 106).

Foucault'ya göre bilgi, bir söylem tarafından üretilmiş ve bilime yer vermek gibi bir yükümlülüğü olmamasına karşın, bir bilimin teşekkül etmesi için gerekli olan unsurların toplamına verilen addır (Foucault, 1999: 233). Diğer bir deyişle bilgi, söylemsel pratikler ile bilim arasındaki ilişkinin sonucu olarak ortaya çıkan bir üründür. Bahse konu tanımın anlaşılabilmesi adına Foucault sosyolojisinin merkezi kavramlarından biri olan "söylemin" ne olduğuna açıklık getirmekte yarar bulunmaktadır. Söylem, birbirinden farklı alanlarda bulunmalarına karşın ortak çalışma kurallarına riayet eden ifadeler bütününe karşılık gelmektedir (Revel, 2012: 114). Bu itibarla o, en genel biçimiyle bütün ifadelerin genel alanını belirlemekte ve en basit biçimiyle belirli bir konuşma tarzını ifade etmektedir (Foucault, 1999: 248, 104).

Bir başka tanımda söylem, kurumsal yapılar, toplumsal, siyasal ve ekonomik süreçler, teknikler, davranış biçimleri arasında gerçekleşen karmaşık ilişkileri ifade etmektedir (Foucault, 1999: 63). O, düzenlenmiş bir sosyal pratik olarak bilginin yanı sıra iktidarı da taşımaktadır. Böylece her iki unsur, tarihi de içine alan pratiklerde erimektedir. Dolayısıyla belirli bir söylemin varlık alanı içinde yalnızca bilginin değil, iktidarın da üretildiği söylenebilir (Lemert and Gillan, 1982: 59-61; Hekman, 1999: 226-227).

Söylem ve onun içinde üretilen bilgiler kendiliğinden ve rastlantısal olarak ortaya çıkmamakta, bunun yerine kontrol altına alınma, tercihe tabi tutulma, düzenlenme ve yeniden dağıtılma gibi işlemlerden geçirilmektedir (Eksen, 2012: XI). Bununla birlikte söylem, daima iktidarın emrinde ya da tümüyle ona karşı kurgulanmış bir bütün değildir. Aksine, hem iktidarın bir aracı ve sonucu, hem de iktidarın karşısında konumlanmış stratejilerin ellerindeki güçtür. Böylece, bir taraftan iktidarı eyleme geçirip üretimde

bulunmasını sağlarken diğer taraftan onu zayıflatmakta, yıpratmakta ve yok edebilmektedir (Foucault, 2007: 77-78).

Batı’da, oldukça erken sayılabilecek bir dönemde, ortaçağdan itibaren bilimsel söylem üzerinden iktidar etkileri oluşturma çabalarının başladığına dikkatleri çeken Foucault, modern bilimi gittikçe gelişen ve olgunlaşan bir yöntemler ve sistemler bütünü olarak gören yaklaşımları eleştirmekte ve bu yaklaşımların hiçbir tarihsel geçerliliklerinin bulunmadığını ifade etmektedir (Foucault, 2011a: 62, 93). Ona göre XVIII. yüzyıldan itibaren Batı’da bir söylem patlaması gerçekleşmiş ve bütün bir dünya modernliğin söylemi ile onun bilgi/iktidar rejiminin emperyalist saldırılarının açık hedefi haline gelmiştir. Modernliğin söyleminin ürettiği bilgiyi tarafsız ve evrensel gösterme, özgürleşme ve ilerlemenin aracı olarak öne sürme çabalarına karşılık Foucault, bunun modern Batı iktidarının geliştirdiği tahakkümün önemli bir parçası olduğunu ortaya koymaktadır. Ona göre iktidarın en temel amacı, toplumdaki bireyleri nesneleştiren bir bilgi söylemini inşa ederek onlar üzerindeki egemenliğini perçinlemektir (Revel, 2012: 28).

Bahse konu çerçevede modernlik söyleminin düşünsel temeli olarak beliren ve parolası “Aklını kullanma cesareti göster” şeklinde formüle edilen (Kant, 2005: 225) Aydınlanma ideolojisinin ana hedefi, aklın siyasal iktidarını pekiştirerek onun tahakkümünün tüm toplumsal alanlara yayılmasını sağlamaktır (Best & Kellner, 2011: 57). Batı kültürüne özgü bir tavır alışını temsil eden Aydınlanma, tüm bu çabalarına karşın söz konusu hedefe ulaşmayı başaramamakta ve sahip olduğu tüm değer ve hakikat iddiaları ile birlikte tarihsel açıdan geçerliliğini yitirmektedir (Sarup, 2004: 113).

Oysa Aydınlanma düşüncesinin iddialı öngörüsü Kant’ın ifadesi ile insanların irrasyonelitenin vesayeti altında bulunmaktan kurtaracak, böylece insan zihnini ele geçirmiş putlar ortadan kaybolacak ve yerini saf aklın aydınlığına bırakacaktı. Aydınlanmacı düşüncenin bu optimist tavrı felsefe ve doğa bilimlerinin yanı sıra sosyal bilimlerde de kendisini göstermiştir. Böylece sosyal bilimler, insanlığın evrensel doğası ve hakikatlerini araştırmaya koyulmuş, ezeli/ebedi evrensel hakikatler üzerinden insanlığa ilişkin değişmez bilimsel yasaları ortaya çıkarmak amacıyla toplumların kendilerine özgü tarihleri ve kültürleri gibi “sübjektif önyargılardan” arındırılmış bir sosyal bilim metodolojisi geliştirmeye çalışmıştır (Hekman, 1999: 15-17).

Yukarıda ifade edilen tüm bu çabalara karşın Foucault, F. Nietzsche'ye referansla bilginin insan doğasının veya içgüdüsünün bir ürünü olmadığını, aksine savaş, mücadele, risk ve rastlantı gibi etkenlere işaret eden bir icat olduğunu ifade etmektedir (Foucault, 2011c: 171). Dahası bilim ve bilimsellik, ideolojiden ayrıksı bir bütünü ifade etmemektedir. Nitekim her bilimsellik iddiasındaki söylemin içeriğindeki teorik eksikler, boşluklar ve çelişkiler onun ideolojik boyutunu görünür kılmaktadır. Bir söylem, içeriğindeki bahse konu eksiklikler ile çelişkileri ortadan kaldırdığında dahi ideolojiyle olan ilişkileri ortadan kalkmamaktadır. Diğer bir deyişle, bir söylemde kesinliklerin artırılması ve belirsizliklerin ortadan kaldırılmasıyla ideolojinin işlevi azalmamakta, aksine o bilimsel söylemi etkilemeye devam etmektedir (Foucault, 1999: 237-238).

Foucault, yine Nietzsche'ye referansla Platon'dan bu yana Batı düşüncesine hâkim olan "hakikat" düşüncesine meydan okurken ana gayesi buradan bir hakikat rejimi analizi ortaya çıkarmaktır. Zira ona göre hakikat gerçekte aşkın bir şey değil, bu dünya içindeki sayısız sınırlamanın bir ürünüdür. Bu sebeple o, doğrunun yanıltan ayrıştırıldığı ve iktidarın gözle görülür etkilerinin doğruya eklemlendiği bir kurallar totalitesidir. Dolayısıyla benzer süreçleri takip ederek oluşan ve belirli kavramsal şemaların ürünü olan hakikat rejimlerinden hiçbirinin ötekilere karşı gerçekte herhangi bir üstünlüğü bulunmamaktadır (Hekman, 1999: 237).

Bilginin ve bilimsel söylemin ürettiği "hakikat", iktidar ile simbiyotik bir ilişki içindedir ve bu iki unsur birlikte "hakikat/iktidar rejimini" oluşturmaktadır (Keskin, 2011a: 23). Hakikat ne iktidardan yoksun ne de iktidarın dışında bir şeydir. Bu dünyaya ait bir şey olan hakikat, sınırsız sayıda zorlama kullanılarak üretilmektedir ve düzenli olarak iktidar etkileri ortaya çıkarmaktadır. Dahası, her toplumun kendine özgü bir hakikat rejimi ile bir hakikat siyaseti bulunmaktadır. Diğer bir deyişle, her toplumun kendisi için doğru olarak kabul ettiği ve bu kabul üzerinden dolaşıma soktuğu söylem çeşitleri, ifade türleri, bu türleri birbirinden ayırmak için kullanılan mekanizmalar ve makamlar, yanlış ve doğrunun teyit ediliş yöntemleri, hakikate sahip olmak için gerekli yöntem ve süreçleri bulunmaktadır (Foucault, 2011a: 50-51).

Foucault'ya göre modern toplumun sahip olduğu "hakikat"ın beş temel özelliği bulunmaktadır. İlk olarak bu hakikat, bilimsel söylem tarzının üretiminin bir sonucudur. İkinci olarak, bilimsel söylemin ilişki içinde olduğu siyasal ve ekonomik alandan destek

görmektedir. Üçüncü olarak, toplumsal/kitlesele tüketimin bir nesnesidir. Dördüncü olarak, ordu, medya, yazın dünyası ve üniversitelerin nezaretinde/denetiminde üretilip dolaşıma sokulmaktadır. Son olarak, temel siyasal ve toplumsal çatışmalar ile ideolojik mücadeleleri içeren bir meseledir. Sonuçta o, bir taraftan kendisini üreten iktidar sistemine bağılı iken, diğere taraftan kendisinden üreyen ve bir şekilde varlığını devam ettiren iktidar etkilerine bağılı kalmaktadır (Foucault, 2011a: 51, 82-83; Davidson, 2002: 101).

1.6.3. Bilginin Arkeolojisi, Episteme ve İnsan Bilimleri

Foucault, evrensel hakikat anlayışının yanı sıra modernlik söyleminin bir ürünü olan evrensel tarih anlayışını da reddetmektedir. Zira ona göre evrensel - diğere bir deyişle tek tarih düşüncesi, Batılı insanın modern çağlardaki bir icadı olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu eleştiri kapsamında o, teori ötesi bir model ve kesintiler üzerinde temellenen bir tarih yazım yöntemi olan bilginin arkeolojisini ortaya koymaktadır (Best ve Kellner, 2011: s.59, 62-63; Iggers, 2011: 57, 124).

Bilginin arkeolojisi bağlamında Foucault, XVI. yüzyıldan itibaren Batı toplumunun düşüncesine hâkim olan ve fakat varlığı ihmal edilen söylem uygulamalarını odağına almaktadır. Böylece o, bir arkeolog edasıyla Aydınlanma biliminin söylem pratiğı ile ona kaynak oluşturan ön kabullerin doğasına dair eleştirel bir konum geliştirmektedir. Zira arkeolog, araştırdığı toplumun zihniyeti ile bütünleşmiş iktidar ilişkilerini deşifre etmek amacıyla bu toplumun tarihi ve kültürünün derinlerine inene dek kazmaya devam etmelidir. Böylece bahse konu toplumun kültürü ile bütünleşmiş hâkim söylemin temeline ulaşılabilir (Hekman, 1999: 228-229; Bayram, 2018: 219).

Kendisini “düşünce sistemleri tarihçisi” olarak takdim eden Foucault, dilimize “kazıbilim” olarak çevrilen “arkeoloji”yi bu alandaki çalışmalarına yön veren bir yöntem olarak kullanmaktadır. Amacı, modern kültürde kendisine yer bulan düşünce ve uygulamaların kavramsal temellerini keşfetmektedir. Bu sebeple o, geçmişin tarihini ortaya çıkaran geçmiş zaman tarihçiliğini değil, kendi deyimiyle “şimdinin/modernliğin tarihçiliğini” yapmaktadır (Urhan, 1999: 8). Dolayısıyla bilginin arkeolojisi, bu konudaki yaygın kanının aksine tarihin belirli bir dönemine gömülü durumları açıklamak yerine bugün karşı karşıya olunan modern durumların tarihsel temellerini açıklamaya çalışmaktadır.

Foucault'ya göre düşünce sistemleri tarihini olanaklı kılan husus, tarihin belirli bir dönemine odaklanıldığında, o dönemde ortaya çıkan söylemler ve bir araya geldiklerinde söylemleri oluşturan sözceler arasında belirgin bir düzenliliğin tespit edilebilmesidir. Nitekim her dönemin kendine has belirli söylem kalıpları dönem boyunca revaç bulurken kimi söylemler popüleritelerini yitirmekte, kimileri ise dışarıda bırakılmaktadır. Bahse konu söylemlere bütünlüklü bir perspektiften bakıldığında o dönemin düşünce sisteminin temelleri ortaya koyulabilir (Eksen, 2012: XIII-XV). Bu işlemi gerçekleştiren yöntem de bilginin arkeolojisi.

Foucault'nun “arkeoloji” sözcüğünden kastı, fiili olarak dile getirilen söylemlerin/ifade sistemlerinin arşividir. Bilginin arkeolojisi ise onun sahip olduğu arşivin betimlenmesini ifade etmektedir (Foucault, 2011b: 184-185; Russo, 2002: 21). Foucault, ampirik bilginin tarihi için bir teori ve yöntembilim olarak ifade ettiği bilginin arkeolojisinde XVI. yüzyıldan itibaren gelişen modern Batılı bilginin arşivini tutmakta, ona bağlı olan tarihsel bilincin analizini yapmakta ve onun bilinçdışını ortaya çıkarmaya çalışmaktadır. Amacı, modern bilimin ortaya çıkmasına neden olan etkenleri araştırmak ve bilimsel söylemin varlığı ile onun toplumsal yaşayış üzerindeki etkisini ortaya çıkarmaktır (Foucault, 2011b: 67, 109, 191, 254-256).

Bilginin arkeolojisini, bir bilim değil, bilginin oluşum koşulları ve normalleşme biçimleri ile çağa egemen olan söylemlerin normatifliğini ortaya koyan güçlü bir yöntem olarak ifade eden Foucault, arkeolojiyi söylemsel ifadeler ile oluşumların alanı üzerine yapılan çözümleme şeklinde tanımlamaktadır. Diğer bir deyişle arkeolojik çözümleme, metinlerin içeriğine nüfuz eden ve onları yöneten farklı söylem türlerinin ve bu türlerin sahip olduğu kuralların tespit edilip tasvir edilmesini içeren bir yöntemdir. Bu kapsamda yazarın, “bilgi hanedanlığı” olarak ifade ettiği büyük söylem türlerinin oluşumları ile tarihsel, ekonomik ve siyasal koşullar arasındaki ilişkilere odaklanmaktadır. Zira ona göre bilginin taşıyıcısı konumunda olan büyük söylem türlerinin tarihinin ortaya çıkarılması için bu söylemin dolaşımında olduğu toplumdaki iktidar ilişkileri incelenmelidir. Söz konusu olan Batılı bilginin arkeolojisi ise, tarihsel metinlerin bu amaçla yeni tekniklerle yorumlanması ve eleştiriye tabi tutulması gerekmektedir (Urhan, 1999: 9-11; Foucault, 1999: 178-179; Foucault, 2011b: 69, 301, 305).

Her söylemin içeriğinde bilgi ve bilim arasında spesifik bir ilişki kurgulanmıştır. Arkeolojik çözümlemenin ana görevi bu iki unsur arasındaki ilişkiyi tanımlamak değildir. Bunun yerine o, bilimin bilgi içinde nasıl konumlandığını ve hangi işlevler üstlendiğini ortaya çıkarma çabasıdır (Foucault, 1999: 236). Bilimden bağımsız bilginin varlığı söz konusu olabilir fakat bilgiden bağımsız bilim mümkün değildir. Bu ifadeden bilginin her şeyden bağımsız bir unsur olduğu sonucu çıkarılmamalıdır. Bilgi de en nihayetinde söylemsel bir uygulamaya bağlıdır. Söylemsel uygulamadan bağımsız bir bilgiden de söz edilemez. Her söylemsel uygulama da ürettiği bilgi üzerinden tanımlanmaktadır (Foucault, 1999: 233).

Arkeolojik yöntem bir çeşit düşünce tarihi değildir. Aksine, düşünce tarihinin ve onun ön kabullerinin terk edilmesi, karar verme stratejilerinin sistemli olarak reddedilmesi ve insanların sarf ettikleri sözlerin başka bir tarihinin yapılma girişimidir. O, bir düşünce tarihi yöntemi olmak yerine düşünce tarihinin tüm alanlarına uygulanması mümkün olan bir metodoloji ve çözümleme tarzı olarak kendisini göstermektedir. Tarih, söylenen sözleri ve gerçekleştirilen eylemleri derlemekten ibaret bir uğraş olduğundan daima yüzeyde kalmaya mahkûmdur. Oysa arkeoloji, ifadeler üzerine derinlikli bir bakışı temsil etmektedir. Dahası o, söylemlerin içinde saklı olan veya görünür kılınan temsilleri, düşünceleri, imajları, temaları ve saplantıları değil, - bunun da ötesini - söylemlerin kendisini tanımlama çabasını ifade etmektedir (Foucault, 1999: 177-178; Russo, 2002: 2; Burgelin: 2002: 79).

Diğer taraftan arkeolojik çözümleme yalnızca bilimsel olduğu ifade edilen metinlere değil, aynı zamanda felsefi ve edebi içerikli metinlere de uygulanabilen bir yöntemdir. Zira bilgi, yalnızca ispat kaygısı taşıyan içeriklere sahip metinlerde bulunmaz, anlatıların, yalanların, kurumsal yönergelerin siyasal kararların ve düşüncelerin içeriğinde de bulunabilir (Foucault, 1999: 234). Bu nedenle bir döneme ait metinlerin arkeolojik çözümlemesine girilirken döneme hâkim söylemlerin ortaya çıkarılabilmesi, bilimsel içerikli metinlerin yanı sıra felsefi ve edebi metinlerin kapsam dışında tutulmamasına bağlıdır.

Her bilgi, bir epistemenin sınırları içerisinde üretilmektedir. Episteme ise belirli bir çağda bilimlerin arasında söylemsel düzeyde kurulu olan ilişkilerin bütününe ifade etmektedir. Diğer bir deyişle episteme, belirli bir yer ve zamanda bilgi alanını sınırlayan

tarihsel a priorilerdir. Bu anlamda episteme, Thomas Kuhn'un ünlü "paradigma" kavramıyla benzeşmektedir. Arkeolojik analizin temel amaçlarından biri de, bilgiyi olanaklı kılan tarihsel şartları ve bu şartların belirlediği epistemik ortamı/epistemeyi ortaya çıkarmaktır. Diğer bir deyişle arkeoloji, "epistemeye" tarihsel bir perspektifle bakışın ürünü olan bir çalışmadır ve temel alanını bilgi problemi oluşturmaktadır. Belirli bir zamanda ve belirli bir toplumda her bilgiye geçerlilik kazandıran ya da eleyen yalnızca tek bir epistemenin varlığından söz edilebileceği göz önünde bulundurulduğunda, bir dönemin epistemesinin ortaya çıkarılması ve tasvir edilmesi, o döneme hâkim zihniyetin belirlenmesi açısından hayati öneme sahiptir. Bugünün egemen bilgisi de modern zamanların epistemesinin bir ürünüdür. Bu bilgiyi diğer epistemelerin bilgisinden ayıran temel özelliği ise "bilimsel" oluşudur (Kılıçbay, 2001: 10; Foucault, 1999: 245; Merquior, 1986: 47; Keskin, 2011b: 15, 18; Urhan, 2007a: 12).

Bilgi biçimleri, bilimler ve söylemsel uygulamalar arasındaki ilişkilerin bütününi ifade eden ve belirli bir zamanda belirli bir söyleme eklemlenen sınırlama ve çelişkileri deşifre etme imkânı sağlayan episteme, aniden belirip birdenbire ortadan kaybolan hareketsiz bir bütün değil, sonsuz sayıda tesadüf etme, dengelenme ve kesilmeden oluşan hareketli bir yapıya sahiptir. Bu niteliği sayesinde de tükenmez bir bilgi alanı ortaya çıkarmakta ve bu alan hiçbir biçimde kapanmamaktadır. Ayrıca, epistemenin genellik ve derinlik olmak üzere iki temel özelliği de bulunmaktadır. Epistemenin genelliği, onun belirli bir dönemde mevcut olan her bilginin olanaklılığının şartlarını belirlemesini ifade etmektedir. Dolayısıyla her döneme ait bilgilerin bütünlüğünü sağlayan belirli bir epistemenin bulunduğu söylenebilir. Epistemenin derinliği ise, söz konusu bilgilerin temeline inmeye çalışan arkeolojik çözümlemeyi ifade etmektedir (Foucault, 1999: 246; Urhan, 2013: 65).

Foucault'ya göre Batı'da klasik epistemeden kopuş ve modern epistemeye geçiş süreci Aydınlanma düşüncesinin önemli ismi Kant ile başlamaktadır. Zira Kant, özgün bir biçimde ele aldığı insan kavramını bir temsil olmaktan çıkararak klasik döneme ait söylemlerin değişmesi ve modern söyleme evrilmesi sürecinin merkezine oturtmuştur. Diğer bir deyişle varlık, Kant ile birlikte temsilden mutlak olarak bağımsızlığını ilan etmiştir. *Logic* adlı eserine "İnsan nedir?" sorusu ile başlayan Kant, böylece antik Yunan düşüncesinden beri Batı'da felsefi alanda sorgulanan insan kavramını ilk defa bilimin ve bilimsel bilginin alanına (antropoloji) çekerek merkezinde "insan" kavramı bulunan

modern epistemenin inşasına öncülük etmiştir. Dolayısıyla Foucault'ya göre modern epistemenin bütün kategorileri, bilimsel anlamda antropolojik bir niteliğe sahiptir. Bu durum, antropolojinin insan üzerine gerçekleştirdiği bilimsel çözümlemeler üzerinden modern epistemenin ortaya çıkmasında kritik bir rol oynamasından kaynaklanmaktadır (Kant, 1819: 30; Foucault, 2008: 74; Urhan, 2007a: 12-13, 16-17).

Foucaultcu arkeolojik çözümlemenin en dikkat çeken taraflarından biri, “insan” ve “insan bilimleri” kavramlarına karşı geliştirdiği radikal eleştirel tavrıdır. Modern epistemenin bir ürünü olan “insan bilimlerinin” anomali içeren problemlili yapısını sorgulayan Foucault, onların hatalı bilimler olmak yerine hiçbir biçimde bilim içermeyen disiplinler olduklarını ifade etmektedir. Bu temel üzerinden o, büyük bir başarısızlığa uğradığını ifade ettiği sosyal bilimleri ve onun dayandığı Aydınlanmacı epistemolojiyi mahkûm etmektedir (Hekman, 1999: 231-232).

Foucault için XIX. yüzyıl, bilimsel alanda, elektromanyetizma ve mikrobiyoloji gibi önemli pek çok keşfin yapıldığı bir yüzyıl olmanın yanı sıra insan bilimlerinin de keşfedilmesi açısından kritik bir yüzyıldır. Temelde Aydınlanma yüzyılında (XVIII. yüzyıl) bir bilim nesnesi olarak “insanın” keşfi ile başlayan bu süreç tıpkı fizik, kimya, tıp ve matematik gibi modern epistemeye mensup bir bilim alanı olan insan bilimlerinin icadı ile devam etmiştir. Bu keşif, bilgi üzerinden insanın özgürlüğünü sağlayarak kendi varoluşunun öznesine dönüşmesini ve kendisinin efendisi olmasını sağlama iddiasını taşıırken, gerçekte insanı bilgiye konu bir varlığa, bir bilgi nesnesine dönüştürme tasarısının bir sonucu olarak kurgulanmıştır. Foucault'ya göre insanı bilimsel açıdan tanıma arzusu, insana dair ahlaki bir kaygının ürünü değildir. Aksine, bilimsel alanda önce insan bir bilgi nesnesi olarak inşa edilmiş, sonrasında ona bağlı olan hümanizmanın ahlaki duyarlılıkları üretilmiştir. Bu inşanın neden olduğu en büyük paradoks ise insan bilimlerinde derinlere inildikçe insana giderek daha az rastlanmasıdır. Öyle ki, bir noktadan itibaren insan bilimlerinde insan adeta buharlaşıp yok olmaktadır (Foucault, 2011b: 32, 90, 106-107; Foucault, 2001: 508).

Foucault, insanın modern epistemenin bir icadı olduğu yönündeki düşüncesinde ısrarcıdır. Bu açıdan modern dönem, bir yönüyle insanın bilimsel bilginin konusu olarak zuhur ettiği bir dönemdir. Ancak bu noktada büyük bir paradoks ortaya çıkmaktadır. Zira insanın ortaya çıkmasına neden olan süreç onun ölümünün de koşullarını oluşturmaktadır.

Diğer bir deyişle, görünürde insanın tarih sahnesine çıkmasını ve kendi tarihinin öznesi olmasını temsil eden insan bilimlerinin oluşum süreci, insanın bilimsel bilginin nesnesi haline gelmesiyle tamamlanmış ve temsilde “insanın ölümü” olarak ifade edilen durum gerçekleşmiştir (Urhan, 2007a: 20).

Foucault’ya göre insan bilimleri, bilimsel rasyonaliteden ya da ilerleme gibi düşüncelerden doğmamıştır. İnsan bilimlerini ortaya çıkaran temel dinamik, hukuk ve teknik disiplinler tarafından uygulanan zorlayıcı mekanizmaların yan yana gelmesidir. İktidar, bu iki farklı mekanizma üzerinden insan bilimlerini üretmeyi başaramıştır (Foucault, 2011a: 115-116). Dolayısıyla “insan” ve “insan bilimleri” gibi modern kavram ve disiplinler, Batılı iktidarın tahakkümünü güçlendirmek üzere dolaşıma koyduğu söylemin ürettiği yapılardır. Diğer bir deyişle, modern iktidar, modern bilgiyi kullanarak insan üzerindeki egemenliğini artırmaktadır. Nitekim bahse konu çark işlediğinde hem iktidarın sahip olduğu güç, hem de bilginin yayılma alanı ve nüfuzu artmaktadır (Keskin, 2000: 19).

1.6.4. Soybilim Yaklaşımı ve Yerel Direniş

1970’li yıllara dek Foucault’un analizinin anahtar kavramı “arkeoloji” olmasına karşın (Revel, 2012: 14), bu tarihten itibaren konuyla ilgili olarak arkeoloji kavramını terk etmiş ve yerine soybilim kavramı ve yaklaşımını geliştirmiştir. O, bu yöntem üzerinden modernliğin kurumları ve rasyonalitesini, tahakkümün ana kaynakları olarak mahkûm etmektedir. Bununla birlikte soybilim ve arkeoloji, birbirinden farklı ve birbirine alternatif iki analiz yöntemi olarak anlaşılmalıdır. Aksine her iki yaklaşım, birbirini tamamlayan iki yöntem olarak karşımıza çıkmaktadır (Keskin, 2005: 16; Urhan, 2007a: 22).

Örneğin arkeolojik çözümleme insan bilimlerini hümanist ön kabullere dayanması nedeniyle eleştirirken, soybilim insan bilimlerinin sahip olduğu teorileri iktidar edimleri ile ilişkilendirmekte ve tarihsel bilginin yerel düzeydeki mücadelelere katkı sunmasını sağlamaya çalışmaktadır. Diğer bir deyişle, arkeolojik yöntem, insan bilimlerinin ortaya çıkışını “insan” ve “episteme” kavramları çerçevesinde ele alırken, soybilim bahse konu yapıların oluşturduğu iktidar ilişkileri ve bu ilişkilerin etkilerini odağına almaktadır (Best & Kellner, 2011: 67). Bu itibarla o, tarihsel epistemolojiyi içeren arkeolojiden farklı olarak söylemsel olmayan pratikleri de çözümlemesinin konusu yapmakta iktidarın bilgiye,

bilginin de iktidara eklemleme sürecini ortaya çıkaran bir yöntem olarak karşımıza çıkmaktadır (Hekman, 1999: 230; Keskin, 744-745).

Söylem bazında arkeoloji, yerel söylemlerin incelenmesi için uygun yöntemi ifade ederken, soybilim yerel söylemlerden türemekle birlikte bilimsel/egemen söylemin etkisiyle doğallığını yitirmiş bilgiler üzerinde analiz yapan bir taktik olarak karşımıza çıkmaktadır. Tarihsel niteliği haiz bilgileri bilimsellik etiketine sahip söylemlerin zorlamalarına karşı özgürleştirme girişimini ifade eden soybilim, yerel bilgilerin hiyerarşik düzenden ve iktidar etkilerinden kurtararak yeniden aktif hale getirilmesini amaçlamaktadır (Foucault, 2011a: 93-94).

Soybilim yöntemi, esas itibariyle klasik tarihsel analizin karşısında konumlanmaktadır. Bu nedenle tarihsel nitelikteki durum, olay ve olguların altında yatan düzenekleri ifşa etmekte ve bunu yaparken evrensel hakikat ile ilerleme gibi fikirleri reddetmektedir (Smart, 2004: 51-53). O, geçmişin değil şimdinin tarihini yaparak şimdinin görünürde sahip olduğu yasallık ve meşruiyeti sorgulamaya çalışmaktadır (Bayram, 2018: 221). Bu bağlamda, içinde bulunduğumuz zaman dilimi içinde (şimdi) bize dayatılan sınırlar ile kimliklerin mutlak olmadığını, aksine olumsal nitelikte olduğunu ve istenildiğinde aşılabileceğini gösteren bir yapıya sahiptir. Diğer bir deyişle soybilim, bizlere dayatılan kimliklerin reddedilmesinin ve yaratıcı biçimde yeniden kurgulanmasının yöntembilimsel aracı konumundadır (Keskin, 2014: 752).

Foucault'nun Nietzsche'den ödünç aldığı ve bilimsel etikete sahip söylemlerin iktidar devşirme girişimlerine karşı yürütülen mücadelenin yöntemi olarak beliren soybilim kavramı, aynı zamanda hakikat sistemleri ile iktidar tarzları arasındaki ilişkilere, diğer bir deyişle hakikatin üretimini gerçekleştiren siyasal rejime odaklanmaktadır. Bu itibarla o, bilgilerin ve nesne alanlarının oluşumunu açıklama potansiyeline sahip bir tarih okuma tarzı olmanın yanı sıra iktidarın kimliğini, kişiliğini, karakterini ortaya çıkarma çabasının bir aracı konumundadır (Davidson, 2002: 105; Foucault, 2011a: 68, 92, 96).

Arkeolojik çözümlemeden çok daha geniş bir çerçeveye sahip olan soybilim, elenmiş, meşrulaşmamış, süreksiz ve yerel nitelikli bilgileri süzgeçten geçirerek hiyerarşik bir düzene yerleştiren bütünselleştirici teorik makamlara karşı harekete geçen yöntemin adıdır. Bu açıdan, kelimenin gerçek anlamıyla bir anti-bilimdir. Zira o, bilimsel etiketli

söylemlerin birleştirici ve merkezileştirici etkilerine karşı yine bilgi temelli radikal bir başkaldırı girişimini ifade etmektedir (Foucault, 2011a: 92; Davidson, 2002: 105).

Soybilim yöntemi, put yıkıcı bir niteliğe sahip olmanın yanı sıra melez ve polemik içeren bir yapıya sahiptir. Bu yönüyle günümüz yaşayışını temellendiren teori ve uygulamaları radikal bir sorgulamaya tabi tutmaktadır. Bunu yaparken de sorgulanmaksızın doğru olarak kabul edilen ifadeleri bir sorun olarak tanımlamakta ve bu temel üzerinden hakikatin tarihini iktidar ve bilgi arasındaki ilişkilere referansta bulunarak oluşturmaya çalışmaktadır (Deacon, 2003: 6).

Bilimsel söylem ve hakikat arasındaki ilişkileri ifşa amacıyla soybilim çözümlemeleri yapabilmenin yolu, küresel söylemlerin tahakkümünün ve sahip olduğu ayrıcalıklarının ortadan kaldırılmasından geçmektedir. Soybilimsel araştırmaların bu siyasal mücadeledeki temel rolü, iktidarın sahip olduğu gücü ve zayıflığı ifşa etmek ve merkezileştirici yapıda olmayan yerel söylemlerin ortaya çıkmasını sağlamaktır (Keskin, 2011a: 28). Böylece o, söylemin düzenine karşı bilgi temelli bir başkaldırma girişimi olarak bizleri gerçekte olmamamıza rağmen olduğumuzu sandığımız, yapmamamıza rağmen yaptığımızı kabul ettiğimiz ve düşünmememize rağmen düşündüğümüzü varsaydığımız olağanlıklardan kurtarmaktadır (Revel, 2012: 112).

Foucault'un en önemli akademik-entelektüel çalışma alanlarının başında Batı kültüründe ve düşüncesinde “insan bilimlerinin” soybilimi gelmektedir. Bahse konu bilimlerin Foucault açısından ana özelliği, hiyerarşik, küresel ve birleştirici bir iktidar rejimi tarafından sınırlandırılmış “doğru” teoriler (söylemler) üretmesidir. Bu tespit üzerinden Foucault, bilimsel söylemin merkezileşmeye çalışan iktidar ile ilişkilerini ifşa etmekte ve eleştirmektedir (Keskin, 2011a: 27-28).

Foucault, insan bilimlerinin yanı sıra devletin soybilimi üzerine de araştırmalarda bulunmaktadır. Bu kapsamda o, XVI. yüzyılın sonunda ortaya çıkan modern Batılı devleti ve onun kurumlarını da incelemelerine dâhil etmektedir. Ona göre modern devlet, önceden düşünülmüş bir pratiğin kristalleşmesi ile ete kemiğe bürünmüştür. Bahse konu pratiğin kavramsal açılımı ise “devlet aklı” olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu nedenle Foucault, modern devletin soybilimi üzerine gerçekleştirdiği çözümlemelerde XV. yüzyılda (modern devletin ortaya çıkmasından yaklaşık bir asır önce) Batı’da ortaya çıkan “devlet aklı”

kavramını kendisine bir çıkış noktası olarak belirlemektedir. Zira modern devletin soybilimi ile modern devlet aklı, aralarında sarsılmaz ve bütünlüklü bir bağ bulunan ilişkisel kavramlardır. Bu kapsamda, devlet iktidarının bilimselleşme ve rasyonelleşme sürecini ifade eden devlet aklı, diğer bir adı devlet bilimi olan istatistiğin sağladığı bilgiler üzerinden kendi toplumsal gerçekliğini inşa etmekte ve bu yolla sahip olduğu iktidarın gücünü artırmaktadır (Foucault, 2013: 244, 309; Özpolat, 2016: 134-138).

Foucault, soybilim analizi üzerinden iktidarın, modern dönemde tahakkümünü korumak üzere şiddetin yanı sıra tüm toplumsal yapıya yayılan yeni ve ince yöntemler ve somut düzenlemeler geliştirdiğini ifade etmektedir. Bu yöntemlere “dispositif” (düzenek) adını veren Foucault’ya göre dispositifler; kurumlar, yasalar, söylemler, düzenleyici kararlar, bilimsel, felsefi, ahlaki önermeler, mimari biçimler, idari tasarruflardan oluşan ve homojen olmayan bütünler ile bu bütünler arasındaki ilişkilerin meydana getirdikleri sistemlerdir. Bu bakımdan dispositiflerin görevleri stratejik önemdedir. Zira onlar iktidar oyunlarının temel araçlarından biri olarak hegemonya biçimleri ile iktidar ilişkilerinde kristalleşmektedir. İktidar ilişkilerinin kristalleşmesi yoluyla meydana gelen en önemli biçimlerin başında ise XVI. yüzyıldan itibaren sürekli bir biçimde gelişen modern Batılı devlettir. Öte yandan dispositifleri üreten güç iktidar olmasına rağmen bu unsurlar aynı zamanda iktidarın ilişki içinde bulunduğu bir bilgi sistemine de bağlıdır. Zira yukarıda da ifade edildiği üzere bilgiden bağımsız bir iktidar düşünülemez. Bu bağlamda örneğin episteme de, “bilimsel” bir alanda bulunan tüm sözceleri (bir araya geldiklerinde söylemleri oluşturan temel birimler) bir ayıklamaya tabi tutan, bu temel üzerinden onların bilimsel olup olmadıklarını belirlemeye yarayan stratejik bir dispositiftir/düzenektir (Foucault, 2011a: 119-120, 123; Keskin, 2000: 18, 20; Eksen, 2012: XIII).

Yukarıdaki ifadelerden de anlaşıldığı üzere soybilim analizinin önemli bir inceleme nesnesi olan dispositif, arkeolojik çözümlemenin araştırma odağında bulunan epistemenin daha genel bir biçimi olarak karşımıza çıkmaktadır. Bilgi türlerini desteklemesine karşılık bilgi türleri tarafından da destek gören bir iktidar ilişkileri stratejisi olarak dispositif, söylemsel ifadelerin yanı sıra söylemsel olmayan unsurları da içerdiğinden, epistemeye göre daha geniş ve heterojen bir yapıya sahiptir. Bu itibarla o, insanı şekillendiren, yöneten, bağımlı kılan iktidar teknikleri ile stratejilerinin tamamını kapsamaktadır. İktidar ilişkileri ağı üzerinden bütün bir toplumsal yapıya yayılan dispositifler üzerine çözümlemelerde bulunan soybilim, bahse konu düzenekler üzerine gerçekleştirdiği bu

analizler üzerinden insan üzerine kurulan iktidar oyunlarını ifşa etme ve bu etkilere yönelik söylem düzeyinde yerel direnişler ortaya çıkarma çabasıdır (Foucault, 2011a: 90-95, 121-122; Keskin 2011a: 28).



İKİNCİ BÖLÜM

BİR BİLGİ SİSTEMİ OLARAK ORYANTALİST DÜŞÜNCENİN ZİHİN DÜNYASI⁵

2.1. Oryantalizmin Tanım Problemi

Oryantalizm (şarkiyatçılık) kavramı, etimolojik açıdan Latince kökenli “Orient (Doğu/Şark)” sözcüğünden türemekte olup yaygın kullanımı itibariyle ‘Doğu/Şark Bilimlerini/Kültürleri’ni ifade etmektedir. Aynı kelimeden türeyen “oryantalist (şarkiyatçı)” sözcüğü ise, en yalın haliyle bu kültür ve bilimlerle ilgilenenleri tarif etmektedir. “Oryantalist” tabiri, bu itibarla geniş anlamda “Doğu” üzerine araştırma yapan, düşünen, yazan, ders veren herkesi kapsamaktadır (Said, 1998: 12-13). Bir başka tanımda da oryantalizm, Doğulu toplumların kültür ve medeniyetlerinin sahip olduğu dil, din ve tarihini inceleyen, tarihsel metin tenkitçiliği yapan ve Avrupa aydınlanmacılığından türeyen bir bilim dalı olarak takdim edilmektedir (Watt, 1988b: 202-203; Watt, 1996: 158). Bu tarz tanımlamaların insan zihninde uyandırdığı genel izlenim, oryantalizmin Doğu’nun gerçekliğini ortaya çıkarma amacındaki bilimsel ve akademik bir çalışma alanı olduğu yönündedir (Eren, 2013: 164). Oysa gerçeklik belli ki bundan farklıdır. Zira doğubilim olarak oryantalizm, her şeyden önce Doğu’ya –dışarıdan- adına “Batı” denilen bir toplumun penceresinden bakmakta, böylece Doğu’nun din, toplum, düşünce, bilim, sanat, siyaset, ekonomi, eğitim, hukuk vb. alanlarına yönelik ideolojik değer yüklü bir bakış açısını içermektedir.⁶

Nitekim Hallaq, oryantalizm tartışmaları ile ilgilenen herkesin bahse konu araştırma alanını ifade eden terimin mahiyetinde derin bir muğlâklık olduğunu fark ettikleri tespitinde bulunmaktadır. Bahse konu muğlâklığın temelinde yukarıda ifade edilen sınıflandırma meselesine dair bir kafa karışıklığı bulunmaktadır. Oryantalizmin Doğu’ya

⁵ Bu bölümde oryantalizm bahsi Edward Said’in görüşleri merkeze alınarak tartışmaya açılacaktır. Zira Said’in tezi oryantalizm konusuna bilgi sosyolojisi perspektifinden giriş için elverişli bir zemin sunmaktadır. Fakat bu durum, çalışmanın sahip olduğu perspektifin Said’inkiyle bire bir örtüştüğü şeklinde yorumlanmamalıdır. Nitekim ilerleyen sayfalarda ve alt bölümlerde çalışmanın Said’in oryantalizm teziyle ayrıştığı ve çatıştığı noktalar da ayrıca ele alınacaktır.

⁶ Örneğin oryantalist yazar Michelangelo Guidi, bir eserinde oryantalistlerin amacını şu şekilde özetlemektedir: “Biz oryantalistlerin amacı ... bilime katkı sağlamaktan ziyade Doğulu unsurları ... incelemeye tabi tutmaktır.” ifadesini kullanmaktadır (Abdülmelik, 1998: 10). Buradan da anlaşılacağı üzere oryantalist yazının amacı, bilimsel bilgi üretmekten ziyade sahip olduğu buğulu gözlüklerin ardından Doğu’yu incelemektir.

dair nesnel, bilimsel, akademik bir araştırma alanı olduğuna yönelik derin kuşkulardan yola çıkan bu kafa karışıklığı, oryantalizmin ideoloji yüklü bir inşa olabileceği yönündeki kanaatleri güçlendirmektedir. Bununla birlikte, oryantalizmin bilimsel-akademik bir disiplin olduğu yönündeki iyimser görüşün tercih edilmesi durumunda dahi problem çözülmemekte, aksine daha da karmaşılaşmaktadır. Zira bir önceki bölümde de ifade edilen hususlardan (bilgi sosyolojisi perspektifi) hareketle modern bilimsel-akademik bilginin, toplumsal, siyasal ve ideolojik inşadan bağımsız olmadığını ifade etmek gerekmektedir. Dolayısıyla oryantalizmin bilimsel ve akademik niteliğinin, onun ideolojik inşa olmasını engellemediğini, aksine olağanlaştırdığını ifade etmek gerekmektedir. Öyleyse oryantalizmin bilimsel-akademik bir araştırma alanı ya da ideolojik bir inşa olduğu yönündeki tercihler sonuçta aynı kapıya çıkarak oryantalizmin genel karakteristiğinin ne olduğu hakkında nihai bir tercihte bulunmayı gereksiz kılmaktadır (Hallaq, 2020: 13-14).

Wallerstein, ideal durumda oryantalist bilgi sisteminin üreticileri olan oryantalistlerin en az üç ortak niteliğe sahip olduklarını ifade etmektedir. Buna göre oryantalistler, araştırma konularına ilişkin Doğu dillerini ustalık derecesinde bilen, kendi dünyalarına oldukça yabancı ve sıra dışı gelen araştırma konularına tam hâkimiyet kazanmaları için ilgili metinleri dikkatle tetkik eden ve araştırma konusu olan kültüre ilişkin güçlü bir empati yeteneği geliştiren kimselerdir (Wallerstein, 2007: 46). Wallerstein'e göre bu ortak özellikler sebebiyle oryantalistler, kendilerini Batı dışı toplumlara takdir ve sempati ile bakan, onların kültürlerini anlamak üzere hayatlarını adayan gayretli kimseler olarak görmektedirler. Fakat yine de Doğu kültürüne ilişkin kavrayışları, bu kültürün dışından gerçekleşen bir toplumsal inşa faaliyetinden öteye gidememektedir. Bu sebeple oryantalist inşa önemli eleştirilere konu olmaktadır. Buna göre oryantalistler gereğinden fazla soyutlama yaparak deneysel çeşitliliği ortadan kaldırmak, deneysel gerçeklikle örtüşmeyen kavramlar kullanmak ve Batı'nın önyargılarını yansıtan temsilciler olmakla suçlanmaktadır. Görüldüğü üzere bahse konu eleştiriler, oryantalizm çalışmalarının zayıflığına dair bir problemten çok daha fazlasını ihtiva etmektedir. Zira bu eleştirilerin temelinde oryantalizmin Batı'nın emperyal faaliyetleri ile küresel çaptaki siyasi hâkimiyetini meşrulaştırdığı iddiası bulunmaktadır (Wallerstein, 2000: 191-192).

Said'e göre oryantalizmin birbirinden farklı üç anlamı bulunmakla birlikte bunlardan ilk ikisi onun görünür izahına yoğunlaşmaktadır. İlk tanıma göre oryantalizm Batılı ülkelerin Doğu'ya yönelik ortak görüşlerini içeren bir mutabakatın öteki adı iken ikinci tanımda "Doğu" üzerine araştırma yapan, düşünen, yazan, ders veren herkesi kapsayan geniş bir çalışma alanı olarak karşımıza çıkmaktadır. Üçüncü tanım, ilk iki tanımdan farklılaşarak Batılıların Doğu hakkında yazdığı teori, yaptığı açıklama, tavır alış, benzetme ve benzeri tüm unsurlar üzerinden bir hükmetme siyasetini içermektedir. Said, dikkatleri oryantalizmin bu gizli yönüne çekmekte, zihinsel ve entelektüel yoğunluğunu bu alana kaydırmaktadır (Said, 1998: 12-14):

Batı'nın Doğu hakkındaki görüşlerini ortaya koyabilmek için "oryantalizm" deyimini kullandım. Bu konu Doğu'nun sistematik bir araştırma, buluş ve pratik fayda oluşunun 'bilim disiplini'dir.' Fakat aynı zamanda ben bu kelimeyi ayırım çizgisinin diğer tarafında neler bulunduğunu araştırmaya çalışan kişinin rüyaları, hayalleri ve sözcüklerinin bir araya gelişinden doğan koleksiyonu tanıtmak için de kullandım. Oryantalizmin bu iki yönü birbiri ile bağdaşmaz değildir, zira Avrupa bazen birini bazen diğerini kullanarak Doğu'da oldukça sağlam bir gidiş sağlamıştır. Burada bu gidişin maddî izlerini bulup çıkarmaya çalışacağım (Said, 1998: 111-112).

Said, *Orientalism* adlı eserinde geçen bu açıklamadan hareketle oryantalist tavır alışın gizli ve açık olmak üzere iki farklı türü olduğundan söz etmektedir. Buna göre "açık oryantalizm", adından da anlaşılacağı üzere görünür ve bilinçli bir uğraş iken "gizli oryantalizm", bilinçsiz, dokunulmazlığı olan ve kolay kolay açığa çıkmayan bir yapı arz etmektedir. Açık oryantalizm, Doğu toplumlarının tarihi, kültürü, sosyolojisi, dilleri ve edebiyatı üzerine müesses bir bakış açısını ortaya koyarken gizli oryantalizm, dokunulma imkânı bulunmayan bilinç dışı gerçekliklere, düşlere-hayallere, korku, arzu ve fantezilere karşılık gelmektedir. Bu sebeple, mahiyetinde yalnızca akademisyenleri değil, seyyahları ve edebiyatçıları da kapsayan önemli bir genişlik ve derinliğe sahiptir (Said, 1998: 281; Yeğenoğlu, 2003: 110, 111).

Said'e göre Doğu hakkında yazan neredeyse tüm Batılı yazarlar oryantalist bakış açısına sahiptir. Zira hepsi Doğu ve Batı arasında temel bir fark olduğu ön kabulüne sahiptir ve bu farkın Batı'nın üstünlüğünden geldiğine inanmaktadır (Çakırman, 2007, 106). Said, oryantalist yazarlara ilişkin genelleyici değerlendirmelerde bulunmakta ve bahse konu yazarların yazılarında beş ortak özelliğin bir arada bulunduğunu savunmaktadır. Buna göre oryantalistler, kendine has bir tarzı olan, Doğu'nun ne olduğu veya ne olması gerektiğine dair örneklerle sahip olan, oryantalist söylemin dışına çıkan

farklı Doğu anlayışlarını eleştiren, oryantalist söylemi zamanın ruhuna göre güncelleyen ve zamanın ruhuna uygun Doğu temsilleri geliştiren kimselerdir (Said, 2013: 286).

Said, oryantalizmi nesnel bir araştırma alanı olarak gören yaklaşımları radikal bir sorgulamaya tabi tutmakta ve onun tarihsel-toplumsal temelleri bulunan kurumsal bir tavır alışa karşılık geldiğini savunmaktadır. Zira en yalın tabirle Batı'ya ait "Doğu fikri" olarak ifadesini bulan oryantalizm, köklü ve sistematik bir düşünme biçimi olarak karşımıza çıkmaktadır. Said buradan hareketle oryantalizmin Doğu ile Batı arasında epistemolojik ve ontolojik farklılığa –dahası karşıtlığa- vurgu yapan bir düşünme tarzı olduğundan söz etmekte (Sayyid, 2007: 67) ve bu sebeple ontolojik ve epistemolojik derinliği olan bir söylem biçimi olarak incelenmedikçe anlaşılmasının imkânsızlığına vurgu yapmaktadır (Said, 1998: 14, 18, 31; Said, 2013: 13; Çakırman, 2007, 106).

2.2. Bilgi Sosyolojisi Perspektifinden Oryantalizme Giriş

Çalışmanın ilk bölümü (*Modernlik ve Modern Bilginin Sosyolojisi*) bilgi sosyolojisi disiplini üzerinden oryantalist düşünceyi değerlendirebilmemiz adına gerekli bilimsel ve entelektüel arka plan okumasını sağlamaktadır. Bu çerçevede birinci bölümün ilk üç alt bölümü oryantalizm ile modernlik arasında kurulu derin yapısal ve tarihsel ilişkileri ortaya çıkarma amacındayken, son üç alt bölüm bilgi sosyolojisinin oryantalizm de dâhil olmak üzere modern disiplinler ile modern bilgiye yönelik eleştirel yaklaşımını ortaya koymaktadır. Burada ise birinci bölümde açıklanan hususlardan hareketle bilgi sosyolojisi disiplininin oryantalizme yönelik temel bakışını içeren hususlar maddeler halinde ifade edilmeye çalışılacak, ardından bütün bir II. bölümde bahse konu maddelerde ifade edilen hususları içeren eleştirel bir oryantalizm okumasına girişilecektir.

(1) Bilgi sosyolojisi perspektifinden oryantalizm, her şeyden önce *eleştirel bir arka plan okumasıdır*. Bu kapsamda disiplin, oryantalist düşünceyi ve onun ortaya koyduğu genel çerçeveyi yüzeysel ve olumlayıcı değerlendirmelerin konusu yapmak yerine bahse konu düşüncenin arka planında yer alan unsurları ortaya çıkarma ve bu temel üzerinden ilgili araştırmacıları oryantalizmin eleştirel bir okumasına davet etmektedir. Çalışma kapsamında söz konusu eleştirel okuma ağırlıklı olarak Edward Said'in oryantalizm tezi üzerinden gerçekleştirilecektir. Bununla birlikte çalışmanın sahip olduğu perspektif yer yer Said'in tezi ile ayrışacak, kimi zaman da aykırılacaktır. Dolayısıyla bu çalışma bilgi

sosyolojisi perspektifinden oryantalizm sorununu ele alırken *Said ile birlikte ve ona karşı* bir okuma gerçekleştirmektedir.

(2) Bilgi sosyolojisi perspektifinden oryantalizm, Batı toplumunun Doğu'ya yönelik oluşturduğu bütünlüklü bir *bilgi sisteminin* genel adıdır. Bu anlamda oryantalist düşünce bilimsel bilgi sosyolojisi çerçevesinden kabaca bir paradigmaya, (bilginin arkeolojisi çerçevesinden ise epistemeye/dispositife) karşılık gelmektedir. Diğer bir deyişle oryantalizm Doğu'ya dair dünya çapında geçerliliği bulunan özgün bir bilgi sistemidir. Dolayısıyla bilgi sosyolojisi perspektifinden oryantalizm, üniversitelerde yer alan akademik kürsülerden/çalışma alanlarından biri olarak sınırlandırılmamakta, çok daha geniş bir varlık ve anlam alanına sahip hegemonik bir paradigma olarak ele alınmaktadır. Öyle ki, bugün oryantalist paradigmanın oluşturduğu söylem bütünü dışında Doğu'ya yönelik alternatif, bütünlüklü, özgün ve yaygın desteğe sahip bir başka bilgi sistemi bulunmamaktadır. Oryantalizm de esasen sahip olduğu küresel başarıyı bu alanda rakipsiz oluşuna borçludur. Oryantalizmin bir bilgi sistemi olması aynı zamanda onun kuşatıcı, sınırlayıcı ve dışlayıcı bir karaktere sahip oluşunu da beraberinde getirmektedir. Bu çerçevede bahse konu alan içinde faaliyet gösteren oryantalistler, gerçekleştirdikleri araştırmalarda Doğu üzerine bilimsel keşif yapmak yerine Doğu hakkında önceden belirlenmiş ve kendilerine dayatılmış sonuçları doğrulatmaya çalışmaktadırlar. Dolayısıyla oryantalizmin katı çerçevesi içinde Doğu'ya dair üretilen bilgiler Kuhncu bir perspektifle ifade edilecek olunursa bir “bulmaca çözme” faaliyetini andırmaktadır.

(3) Bilgi sosyolojisi perspektifinden oryantalist düşünce, Batı'da Doğu'ya yönelik gelişen istisnai/spesifik bir bakışı değil, Batı toplumunun Doğu'ya yönelik *kolektif* bakışını ifade etmektedir. Zira bilgi sosyolojisine göre toplumsal yaşayışta ortaya çıkan ve zaman içinde gelişim gösteren bilgi sistemleri bireysel değil, kolektif bir düşünme ve eylemenin ürünüdürler. İnsan bilinci, içinde bulunduğu tarihsel ve toplumsal koşulların bir sonucu olduğundan bu bilinç toplumsal zihin haritasının içinde konumlanmaktadır. Diğer bir deyişle oryantalizm, oryantalist yazarların Doğu hakkında ürettikleri bilginin yalın bir toplamı olmaktan öte, daha geniş bir çerçevede Batı toplumlarının düşünme tarzı ile tarihsel ve sosyolojik varoluşunun bir ürünüdür. Bu nedenle oryantalist yazarların Doğu üzerine kaleme aldıkları metinlerde göz ardı edilebilecek ikinci dereceden farklılıklar (üslup, yöntem vb.) bulunmakla birlikte bahse konu metinlere egemen ortak bir ruh bulunmakta, oryantalist düşünce kabaca bu ruha karşılık gelmektedir. Dolayısıyla

oryantalist düşünce üzerine yapılacak her türlü analiz Batı toplumlarının tarihsel ve sosyolojik varoluşuna odaklanmayı gerektirmektedir. Oryantalizmin içinde neşet ettiği Batı toplumu ve onun Doğu toplumlarına yönelik temel bakış açısı analiz edilmeden oryantalist düşünce ve onun arka planına ilişkin gerçekçi bir sorgulamada bulunulması mümkün değildir.

Oryantalizm, kabaca bir paradigmayı/bilgi sistemini ifade ederken, oryantalist yazarların oluşturduğu bütün de bir bilim cemaatine karşılık gelmektedir. Bu açıdan “oryantalistler” terimi, sahip oldukları bilgi birikimi ve bakış açılarında göz ardı edilebilecek kimi kişisel farklılıklar bir kenara bırakıldığında, Doğu’ya dair ortak bir bakışa sahip bilim topluluğunu ifade etmektedir. Diğer bir deyişle oryantalistler, belirli ortak özellikleri dolayısıyla homojen bir topluluk vasfı bulunan, oryantalist bilgi sisteminin (olağan bilimin) ürettiği bulmacaları çözmeye kendilerini adanmış uygulayıcılar cemaati olarak ifade edilebilir.

(4) Oryantalizmin bir bilgi sistemi, bir paradigma veya bir toplumsal-tarihsel zihniyet olarak Batı toplumunun Doğu’ya dair kolektif bakışına karşılık gelmesine karşılık, Doğu üzerine her yazı yazan, düşünen, fikir üreten ve eyleyen Batılının istisnasız “oryantalist” olduğunu ileri sürmek elbette ki mümkün değildir. Zira oryantalizm Batı’da Doğu’ya dair geliştirilen egemen paradigma olmasına karşılık yine Batı’da oldukça seyrek, münferit ve geliştirilmeye muhtaç içeriklere sahip olsa da oryantalizmin dışında konumlanan Doğu bakış açılarının bulunduğunu ifade etmek gerekmektedir. Nitekim Foucaultcu çerçeveden ele alındığında, toplumda hegemonik bir söylemin varlığı, ona muhalif-alternatif söylemlerin varlığı ve mücadelesini de beraberinde getirmektedir. Dolayısıyla bu çalışma, bilgi sosyolojisinden hareketle Said’in oryantalizm kavrayışını belirli ölçülerde sahiplenmekle birlikte Said’in “oryantalizm” ve “oryantalist” kavramlarına yönelik yukarıda ifade edilen genellemeci ve indirgemeci yaklaşımıyla arasına belirli bir mesafe koymaktadır. Ancak yineleme pahasına ifade edilecek olursa, bu husus bilgi sosyolojisinden hareketle oryantalizmin Batı toplumunun Doğu’ya dair kolektif bakış açısını ortaya koyduğu tespitini değiştirmemektedir.

(5) Bilgi sosyolojisi perspektifinden oryantalizm, Batı toplumunun Doğu’ya yönelik *modern* bakışının bir ürünüdür. Bu nedenle söz konusu disiplin oryantalizmi eleştirel bir çerçevede ele almaktadır. Buna göre oryantalizm, tarihin belirli bir kesitinde

aniden ortaya çıkan köksüz bir bilgi yığını ya da kadim bir geleneğe dayanan düşünce ekolü değil, Batı toplumunun modern dönemde geçirdiği tarihsel ve sosyolojik süreçlere koşut olarak kendi ötekisine dair geliştirdiği modern bir bilgi sistemidir. Dolayısıyla o, her şeyden önce modern bir bilgi türüdür. Bu çerçevede bilgi sosyolojisi, oryantalizmin modernlikle arasındaki kurucu ve derin ilişkilere odaklanmakta, modern bilgiye ve onun Aydınlanmacı ve Avrupa-merkezci karakterine dair geliştirdiği temel eleştirileri oryantalist bilgi sistemine de yöneltmektedir.

(6) Oryantalizm, Batı toplumunun Doğuya yönelik “bilimsel” bakışının bir ürünüdür. Bu anlamda oryantalist düşünce, Doğu’ya dair sübjektif değil, objektif olduğu iddia edilen bir “bilim” faaliyetine karşılık gelmektedir. Bununla birlikte en genel ifadeyle modern bilimin bilimselliğini tartışmaya açan bilgi sosyolojisi, bir bilgi sistemi olarak oryantalizmin ilgili alanda ortaya koyduğu bilginin gerçek bilgi ya da hakikat değil, onun tahrif edilmiş bir versiyonu olduğunu ortaya koymaktadır. Çalışmanın birinci bölümünde de ifade edildiği üzere modern akademik disiplinlerin “bilimsellik” iddiası, onların nesnel ve tarafsız bilgi ürettikleri sonucunu doğurmamaktadır. Zira bilgi sosyolojisi bakış açısından bilimsel bilgi, her şeyden önce ideolojik bir bilgidir. Dolayısıyla “bilimsel” bir bilgi türü olan oryantalist bilgiye isnat edilen “bilimsellik”, onun nesnel ve tarafsız olmasını sağlamamakta, aksine onun tek taraflı ve sübjektif bir bilgi türü oluşunu gizlemeye çalıştığı anlamına gelmektedir. Bu kapsamda oryantalist düşünce gerçek Doğu bilgisini değil, çarpıtılmış ve karikatürize edilmiş bir Doğu imajını çizmekte ve “bilimsellik” maskesi ile kendini ve bizleri onun gerçekliğine ikna etmeye çalışmaktadır.

(7) Bilgi sosyolojisi perspektifinden oryantalist düşüncenin varlık alanı “bilimsel” içerikli akademik metinlerle sınırlı değildir. Zira bir toplumun bir meseleye dair ürettiği düşünceler yalnızca bilimsellik iddiasına sahip metinler üzerinden ifade edilmez. Bunun yanı sıra roman, hikâye, şiir, felsefi/entelektüel metinler, seyahatname vb. *kültür içerikli metinlerde* de bahse konu meseleye dair fikir ve kanaatler ifade edilmektedir. Dahası akademik metinler ile kültür metinleri arasında bu bağlamda örtük fakat derin ilişkiler bulunmaktadır. Nitekim Doğu üzerine kaleme alınmış “bilimsel” etiketli metinlerin arka planında kültür metinlerinin temel yaklaşımını bulabilmek son derece olasıdır. Bu kapsamda bilgi sosyolojisi, bilimsellik iddiasına sahip oryantalist metinlerin Batı toplumunun sosyolojik varoluşunun bir ürünü olduğunu, dolayısıyla bu metinlerin içine doğduğu toplumsal/kültürel koşulların ürünü olan bilim dışı metin ve düşüncelerden güçlü

bir biçimde etkilenebildiğini ortaya çıkarmaktadır. Kültür içerikli metinler arasında özellikle seyahatnameler oryantalist düşüncenin gelişiminde önemli bir yere sahiptir. Bu nedenle Batı toplumunun Doğu'ya yönelik temel yaklaşımı ortaya çıkarılmak isteniyorsa bahse konu metinlere de müracaat edilmesi ve metinler arası örtük ilişkilerin deşifre edilmesi önemli bir zorunluluk olarak karşımıza çıkmaktadır.

(8) Bilgi sosyolojisi perspektifinden oryantalist düşünce, Batı toplumunun Doğu'ya yönelik *inanç temelli* bakışının bir ürünüdür. Diğer bir deyişle oryantalizm, ifade edildiği gibi gözlem ve araştırmaya dayalı bir çalışma alanı değil, gerçekte inanç ve ideolojik değer yüklü bir bilgi sistemidir. Bu ideolojinin temelinde ise Batı merkezilik maskesi ile gizlenmeye çalışılan Doğulu toplumlara yönelik modern ırkçı düşünceler bulunmaktadır. Bu kapsamda, modern tarih boyunca Batı toplumunun Doğu'ya yönelik geliştirdiği ırkçı fikirlere oryantalizm üzerinden geçerlilik kazandırılmaya çalışılmakta, bütün bir dünya coğrafyası ideolojik bir zeminde önce Doğu ve Batı olarak ikiye ayrılmakta, sonrasında bir kurgu ürünü olan Doğu imajına türlü biçimlerde olumsuz içerikler yüklenmektedir. Dolayısıyla oryantalizmin bizlere sunduğu Doğu imajı, Batı toplumunun kolektif bilinçaltında bulundurduğu ırkçı düşünce, duygu ve fantezilerden beslenen hayali bir Doğu'dur. Zira bu düşünce Doğu'ya buğulu bir gözlüğün gerisinden bakmakta, sahip olduğu ırkçı çerçeveler bu düşüncenin Doğu'ya yönelik temel ideolojik arka planını oluşturmaktadır. Bilgi sosyolojisi perspektifinden bakıldığında, oryantalist bilgi sisteminin ideolojik/inanç temelli hayali Doğu imgesi öylesine güçlüdür ki, özelde oryantalist yazarlar, genel olarak ise bütün bir Batı toplumu bunu kurmaca bir imaj olarak değil, aksine Doğu'nun kendi hakikati olarak kabul etmektedir.

(9) Bilgi sosyolojisi perspektifinden oryantalizm, Batı toplumunun Doğuya yönelik *çıkar temelli* bakışının bir ürünüdür. Bu kapsamda bilgi sosyolojisi, bilgi sistemleri ile iktidar ilişkileri arasında güçlü ilişkiler olduğu varsayımından hareket etmektedir. Dolayısıyla oryantalizm, tarihsel olarak Batı medeniyetinin Doğu'ya yönelik sömürgecilik, emperyalizm, kölecilik, soykırımcılık vb. çıkar ve iktidar temelli amaç ve uygulamalarından bağımsız düşünülemez. Batı medeniyetinin modern zamanlardaki yükselişi ile bahse konu amaç ve uygulamalar arasındaki ilişkiye dikkat çeken bilgi sosyolojisi, oryantalist bilgi sisteminin bu amaç ve uygulamaların varlık ve meşruiyet zeminini ürettiğini ortaya koymaktadır. Bu temelden hareketle oryantalist bilgi sisteminin ürettiği hayali Doğu'nun imgesinin arka planında yer alan iktidar ilişkilerini deşifre eden

disiplin, Foucaultcu bir perspektifle bahse konu bilgi sistemi ve onun oluşturduğu iktidar etkilerine karşı bir direniş geliştiren alternatif muhalif söylemlerin oluşumuna destek vermektedir.

(10) Bilgi sosyolojisi perspektifinden oryantalistizm, temelde Doğu'nun bilgisi değil, *Doğu'ya dair bilgiyi üreten Batı'nın bilgisini* vermektedir. Bu çerçevede disiplin, Batı toplumunun bilgi ile girdiği ilişkiye odaklanarak üretilen oryantalist bilgidен hareketle Batı toplumunun düşünce ve eyleme dünyası hakkında önemli çıkarımlarda bulunmaktadır. Bu nedenle literatürdeki yaygın görüş oryantalistizmi “Doğu'nun bilgisi” olarak okuma eğilimine sahipken, bilgi sosyolojisi oryantalistizmin Batı'nın kendi ötekisine ilişkin oluşturduğu özel bir bilgi türü olduğu tespitinden hareketle onun temelde Doğu'nun değil, gerçekte Batı'nın bilgisini (diğer bir deyişle zihin haritasını) ortaya çıkardığını ifade etmektedir. Dolayısıyla bilgi sosyolojisi üzerinden yapılacak bir oryantalistizm okuması, aynı zamanda modern Batılı toplumunun zihin dünyasının derinliklerine doğru yapılan bir yolculuğu ifade etmektedir. Diğer bir deyişle bilgi sosyolojisi, oryantalist bilgi sistemini Batı toplumunun zihin dünyasını deşifre etmeye yönelik girişimin bir aracı olarak değerlendirmektedir.

(11) Bilgi sosyolojisi perspektifinden oryantalist düşünce, Batı toplumunun/iktidar seçkinlerinin iç meselelerini çözme, bastırma, yansıtma ve/veya avantaja dönüştürme amaçları açısından *işlevsel bir araç* konumundadır. Örneğin bu kapsamda Batılı yazarlar tarafından geliştirilen “Doğu despotizmi” kavramı ve düşüncesi, Doğu'yu olumsuz içeriğe sahip bir kavram üzerinden etiketleme arzusunun yanı sıra Batı'da bahse konu yönetimin gelişmesini önleme kaygısının bir sonucu olarak karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla Batılı yazarların kaleminde Doğu, despotik anlayışla idare edilen toplumları içeren bir coğrafya olarak gösterilirken, Batı toplumuna bu tür rejimlerin yarattığı insani problemler ifade edilerek böylesi bir durumda Doğu'ya benzeme tehlikesinin mevcut olduğu uyarısında bulunmaktadır. Bu açıdan oryantalist düşüncenin ürettiği bilgi yalnızca Doğu'yu tanımlama kaygısı taşımamakta, aynı zamanda Batı toplumunun kimliği, düşünceleri ve davranışlarına yön verme amacının işlevsel bir aracına dönüşmektedir.

(12) Bilgi sosyolojisi perspektifinden oryantalist bilgi sistemi, Batı toplumunun yalnızca bilinç dünyasını değil, *bilinç dışı fantezilerini* de yansıtmaktadır. Bu kapsamda Doğu'yu yalnızca bir bilgi nesnesi olarak değil, aynı zamanda “cinsel bir varlık” ve

“iktidar ve arzu nesnesi” olarak tasavvur eden Batılı zihnin bilinç dışı, “egzotik, peçeli, gizem dolu, şehvetli ve sapkın bir karaktere sahip olduğuna” emin olduğu Doğu’ya dair erotik ve hegemonik hayallerle doludur. Bu yönüyle oryantalizm araştırması, Batı’nın kendi ötekisi üzerinden ifade ettiği bastırılmış cinselliğini ve iktidar tutkusunu bir belgeleme girişimidir.

Yukarıda kabaca, özetle ve dağınık bir biçimde ifade edilen, oryantalist bilgi sisteminin genel karakterini ortaya koyma amacı taşıyan söz konusu hususlar üzerinden bu düşüncenin tarihi, dünyayı ikiye ayırma teşebbüsü, sahip olduğu Doğu despotizmi düşüncesi, hayali Doğu tasavvurunun arka planı, cinsiyetçi zihin dünyası ve seyahatname edebiyatıyla kurulu ilişkileri bütün bir bölüm boyunca analiz edilmeye çalışılacak, ardından oryantalizm tezinin eleştirisine geçilecektir.

2.3. Oryantalizme Tarihsel Bakış

2.3.1. Oryantalist Tarihin Dönemleri

Oryantalizmin tarihine iyi bir giriş yapabilmek adına en uygun yöntemlerin başında, öncelikle onu dönemler halinde ele almak gelmektedir. Bununla birlikte dönemlendirme hususunda yalnızca tek bir modelin bulunmadığını, pek çok yazarın bu konuda farklı görüşlere sahip olduğu hatırlatmakta yarar bulunmaktadır. Örneğin literatürdeki yaygın tasnif oryantalizmi tarihsel açıdan kabaca üç döneme ayırmakta ve bu dönemleri sırasıyla *klasik*, *modern* ve *bugünkü* oryantalizm olarak adlandırmaktadır. Bu tasnife göre klasik oryantalizm, modern öncesi Batı düşüncesinin bir ürünüdür. Bu dönem içinde Batı’da Doğu’ya yönelik bakış açısını belirleyen temel parametre din düşüncesidir. Hristiyan Avrupa, bu dönemde zihin dünyasındaki Doğu’yu Hristiyan olmayan (çoğu kez Müslüman) toplumların yaşadığı bir coğrafya olarak kodlama kolaycılığının ardına sığınmaktadır. Açık oryantalizm dönemi olarak da adlandırılabilir bu dönem içinde yazılan oryantalist metinlerin dili “bilimsel” olmaktan çok duygusal bir karaktere sahiptir. İkinci dönemi temsil eden modern oryantalizm, XVIII. yüzyılın sonlarından itibaren kabuk değiştiren oryantalizm düşüncesidir. Bu dönemin en çarpıcı özelliği, Doğu’ya ilişkin metinlerdeki duygusal aktarımın gerileyerek “bilimsel” anlatımın ön plana çıkmasıdır. Gizli oryantalizm devri olarak da adlandırılabilir bu dönem zarfında Hristiyan Avrupa düşüncesi belli ölçülerde aşılma ile birlikte Doğu, halen İslam ile birlikte anılmaya devam

eden bir öteki konumundadır. Bugünkü oryantalizm ise Said'in oryantalizm üzerine kaleme aldığı eserin yayın tarihi olan 1978'den günümüze kadar gelen dönemi ifade etmektedir. Oryantalist düşüncenin zihin dünyasının ifşa edildiği ve çeşitli eleştirilere tabi tutulduğu bu dönemde oryantalist yazarlar eleştirilere yanıt üretmeye ve karşı eleştirilerde bulunmaya çalışmaktadır.

Başka bir açıdan oryantalizm, tarihi arka planı bağlamında dört ana döneme ayrılmıştır. İlk dönem için belirleyici tarih, Hindistan'ın Batı Bengal eyaletinin başkenti olan Kalküta'da *Asya Çalışmaları* adlı oluşumun kuruluşunu simgeleyen 1784 yılıdır. Bahse konu tarihe kadarki tüm oryantalist çalışmalar bu tasnife göre ilk dönem çalışmaları olarak adlandırılmaktadır. Hindistan'ın, İngiltere'nin atadığı Genel Vali W. Hastings'in yönetimi altında olduğu zaman diliminde İngiliz aydınları tarafından kurulan *Asya Çalışmaları* adlı oluşumun varlığından daha önceki oryantalist metinlerin genel karakteristiği, Doğu medeniyeti karşısındaki edilgen tavrıdır. Bu dönemle birlikte oryantalist çalışmaların niteliği değişmiş, aktif ve egemen bir söyleme geçiş gerçekleşmiştir. İkinci dönem ise, 1780'lerden II. Dünya Savaşı'na dek süren bir zaman aralığını kapsamaktadır. Oryantalizmin siyasi, felsefi ve entelektüel arka planını geliştirdiği bu dönem zarfında İngiltere ve Fransa başta olmak üzere Avrupa'daki ilk oryantalist kuruluşlar kurulmuş, Oryantalistler Kongresi on altı kez toplanmıştır. Üçüncü dönem, II. Dünya Savaşı'ndan 11 Eylül saldırılarına dek uzayan dönemi kapsamaktadır. Bu dönemin 1980'lere kadar devam eden alt zaman dilimi "dekolonizasyon dönemi" olarak adlandırılmaktadır. Bu alt dönemde oryantalizm, sömürge idarelerinden kurtulan Doğu ülkelerindeki ulus devletleşme süreçlerine odaklanmaktadır. 1980'lerden sonra siyasal İslam'ın yükselişiyle birlikte oryantalist çalışmalarda "anti İslamcı" bir söylem gelişmiş, siyasallaşmanın dozu giderek yükselmiş ve tüm dikkatler İslam medeniyetine yönelmiştir. Son dönem ise 11 Eylül 2001 saldırılarından günümüze kadar devam eden süreci ifade etmektedir. Bu dönem, İslam dünyasına yönelik akademik ilgide ciddi artışların yaşandığı, geleneksel-modern İslam karşılaştırmaları üzerinden önemli tartışmaların yapıla geldiği bir dönem olmuştur (Davutoğlu, 2002: 41-45).

Bir başka tasnifte ise oryantalizm yine üç dönemde ele alınmıştır. Bu tarihlendirmeye göre antik devirden aydınlanmaya kadar geçen süre ilk dönemi, aydınlanmadan modern zamanlara kadar devam eden zaman dilimi ikinci dönemi, modern zamanlarla başlayan ve hâlihazırda devam eden süreç de üçüncü dönemi ifade etmektedir.

Bu doğrultuda ilk dönemin, Doğu-Batı kategorik karşıtlığının oluştuğu ve geliştiği dönem olduğu söylenebilir. Antik Yunan, Roma, Haçlı vb. ordular ile Pers ya da İslam ordularının savaş meydanlarında karşı karşıya gelişi bu karşılaşmayı temsil etmektedir. Doğu'nun Asya kıtası, Batı'nın ise Avrupa kıtası olarak anlaşıldığı bu dönem içinde kıtalar arası kültürel ve düşünsel etkileşim yaşanmakla birlikte din karşıtlığı (İslamiyet ve Hristiyanlık) ekseninde “medeni Batı” ve “barbar Doğu” tasvirleri de yapılmaya başlanmıştır. İkinci dönem, modern oryantalist düşüncenin gelişimi açısından bir hazırlık dönemidir. Bu dönemde Batı'da *Rönesans* ve *Reform* hareketleriyle birlikte Hristiyanlığın baskın rolünde bir gerileme meydana gelmiş, çeşitli Avrupa şehirlerinde ilk Arabiyat kürsüleri açılmış, İslam'a yönelik tavır alışı yaklaşım çeşitliliği oluşmuş, coğrafi keşifler yoluyla Doğu ile sömürgeciliğe zemin oluşturacak ilk kalıcı temaslar kurulmuş, Batılı seyyahlar ilk Doğu gezilerini gerçekleştirmiş ve Doğu üzerine ilk Batılı romanlar kaleme alınmıştır. Üçüncü dönem ise Batı'nın Doğu üzerindeki tahakkümünü birçok açıdan pekiştirdiği ve oryantalist düşüncenin olgunluğa ulaştığı bir dönem olarak düşünülebilir. Bu dönem içinde Batı'daki pek çok üniversitede Doğu bilimleri kürsüleri kurulmuş, oryantalist çalışmalar dinî kalıplardan daha seküler bir yapıya evrilmiş, Doğu üzerine yazılan akademik ve edebi eserlerde büyük bir artış yaşanmış, Doğu üzerine uzmanlaşmada önemli aşamalar kat edilmiş, oryantalistler tarafından pek çok dernek, cemiyet ve benzeri yapı kurulmuştur (Yıldız, 2002: 16-28).

Bahse konu dönemlendirme teklifleri arasında ortak hususların bulunup bulunmadığı yönünde bir incelemeye girildiğinde her üç teklifte de oryantalizmin modern öncesi zamanlara dek geriye giden kadim bir düşünme ve eyleme biçimi olarak kurgulanmakla birlikte esas karakterini modern dönemde kazandığı hususunun ortak olduğu göze çarpmaktadır. Bu tespit bizleri oryantalizm gibi güç ve karmaşık bir düşüncenin tarihi üzerinde değerlendirmelerde bulunurken meseleyi anlamlandırabilmemiz açısından önemli bir kolaylık sağlamaktadır. Bu kapsamda oryantalizmin mahiyetinde bulunan özellikle ideolojik/inanç temelli kimi önemli bilgi ve düşüncelerin modern öncesi Batı toplumunun zihin dünyasından devralındığı, fakat sahip olduğu formel yapı, bahse konu yapının sistematığı ve bu yapının iktidar ile girdiği çıkar temelli bilinçli ve örtük ilişkilerin modern dönemin, daha doğrudan bir ifade ile modernliğin bir ürünü olduğunu ifade etmek gerekmektedir. Özcesi, oryantalizm, gerek kavram gerek düşünce veya tavır alış gerekse disiplin düzeyinde modern bir içeriğe sahiptir.

Yukarıdaki tasniflerde olduğu gibi, Batı'nın Doğu'ya modern öncesi dönemlerde geliştirdiği bakış açılarını doğrudan “oryantalizm” şemsiyesi altında değerlendirmek oldukça problemli sonuçlara yol açmaktadır. Zira oryantalizmi var eden ana kaynak bizzat modernliğin kendisidir. Diğer bir deyişle oryantalizm, modern bir bilgi sistemidir. Modern öncesi dönem için ne “oryantalizm” ne de “oryantalist” kavramlarının kullanılması uygun olur. Nitekim oryantalizmin modern karakterine çalışmanın birinci bölümünde vurgu yapılmıştı. Dolayısıyla modern öncesi dönemlere ait olayları, durumları, imgeleri, uygulamaları, söylemleri oryantalizm ile doğrudan ilişkilendirmeye çalışmak tarihe anakronik bir bakışı beraberinde getireceği gibi oryantalizm kavramının arka planını okumayı da olanaksız kılacaktır. İlerleyen bölümlerde bahse konu meselenin ayrıntılarına girilecektir. Fakat burada, yolun henüz başında ifade etmek gerekir ki oryantalizmin yapısı ve işleyişini anlamak üzere Said'in metinleri ufuk açıcı bir niteliğe sahip olmasına karşın oryantalizmin “modern karakterini” Said'in metinleri üzerinden anlamak oldukça güçtür. Zira Said, Hallaq'ın da ifade ettiği üzere oryantalizmin tarihini bazen antik Yunanlılarla başlatırken, kimi kez bin yıllık bir geçmişe sahip olduğunu ileri sürmekte, kimi zaman ise Viyana Kilise Konseyinin 1312 tarihinde aldığı kararlara dayandırmaktadır (Hallaq, 2020: 57-58). Oysa burada anılan ve anılmayan pek çok modern öncesi tarih ve gelişme, Doğu ve Batı medeniyetlerinin ilişkilerinin tarihinde anlamlı noktalar olmalarına karşın hiçbirisi tek başına oryantalizmin ortaya çıkışını temsil etme kapasitesine sahip değildir. Zira tekrara düşmek pahasına denilebilir ki oryantalizm en genel anlamıyla modern bir olgu, düşünme biçimi, tavır alışı ve bilgi sistemine karşılık gelmektedir.

2.3.2. Oryantalist Tarihin Kökenleri ve Gelişimi

Oryantalizmi modern bir bilgi sistemi olarak kabul etmek, onun “modern öncesi tarihsel köklerinin olmadığı” yönünde yanlış bir değerlendirmede bulunmayı gerektirmez. Zira modernliğin modern öncesi tarihsel kökenleri söz konusu olduğu gibi oryantalizmin de modern öncesi dönemlere uzanan tarihsel köklerinin bulunduğu ve bu köklerin Avrupa toplumunun tarihine gömülü olduğu söylenebilir. Bununla birlikte oryantalizmin ortaya çıkışının ne kadar geriye götürülebileceği ve hangi temellere dayandırılması gerektiği konularında yazarlar arasında mutabık bir görüş bulunmamaktadır. Örneğin B. S. Turner'a göre bir çalışma alanı olarak oryantalizmin ortaya çıkışı ile Hristiyan Avrupa kültürü ve sömürgecilik hedefleri arasında güçlü ilişkiler bulunmaktadır. Zira oryantalizmin ilk kez XIV. yüzyılın başlarında Viyana'daki Kilise Konseyinin Batı'da Doğu dilleri ile

kültürlerinin anlaşılmasını sağlamak üzere bazı eğitim kurumlarında bölümler kurma kararı almasıyla birlikte ortaya çıkan bir araştırma alanı olduğunu hatırlamakta yarar vardır. Bununla birlikte oryantalizm düşüncesinin gelişimi, Avrupa'nın askeri ve siyasi açıdan Asya kıtası ile Orta Doğu coğrafyasına yayılma çabalarından da bağımsız ele alınamaz. Vasco de Gama ile beraberindeki denizciler tarafından 1498'de Afrika kıtasının güney ucunda bulunan Fırtınalar Burnu'ndan geçilerek Hindistan'a ulaşılması, Avrupa'nın Asya kıtasına açılmasını kolaylaştıracak, böylece oryantalizmin araştırma alanı büyük ölçüde genişleyecek ve derinleşecektir (Turner, 2003: 67).

Coğrafi keşiflerin oryantalist düşüncenin gelişimine önemli katkı sağladığı kabul edilmekle birlikte bu düşüncenin doğuşuna kaynaklık eden daha eski tarihli ikinci bir gelişmenin olduğu da ifade edilmektedir. Bu gelişme, ünlü Haçlı Seferleri'dir. Hentsch'e göre Haçlı Seferleri'nin temelinde Batı'nın öz bilincine varma arayışı bulunmaktadır. Bu açıdan Haçlı Seferleri "barbar" Avrupa'nın dünyanın merkezine yakınlaşmak amacıyla başlattığı bir girişim olarak değerlendirilebilir. XI ve XIII. yüzyıl aralığında gerçekleşen bu karşı karşıya gelme, Batı olarak adlandırılan bütünü kendine dair bilinçlenme serüveninin başlangıcına işaret etmektedir. Ancak bu bilinçlenme daha başlamadan mitoloji yardımıyla bastırılacaktır. Zira seferler henüz başlamadan mitolojik imgelerle bezeli Doğu tasvirleri, bütün bir Avrupa'ya yayılmıştır. Öyle ki, Hristiyan Haçlı orduları sefere çıktıklarında, cennetin Doğu'da bir yerde olduğuna ve ona giden yolun Kudüs'ten geçtiğine inanmaktadır (Hentsch, 2016: 59-70, 82).

Wallerstein, oryantalizmin Batı dışı toplumların niteliklerine dair kurgulanmış soyut bir varsayıma karşılık geldiğini ifade etmekte ve onu tanımlarken tarihsel-dinsel köklerine göndermede bulunmaktadır. Buna göre oryantalizm, ortaçağ Avrupa'sında kimi Hristiyan din adamlarının farklı dinlere mensup toplumların dillerine vakıf olarak o toplumlara ait dinî eserleri daha kolay anlamak üzere oluşturdukları bir bilgi edinme biçimidir. İlerleyen dönemlerde oryantalizm güçlü bir sekülerizasyon süreci geçirecek fakat Doğu'ya yönelik bahse konu inanç temelli genel yaklaşım tarzı hiçbir biçimde değişmeyecektir (Wallerstein, 2000: 191, 192).

"Oryantalizm" sözcüğü, XIX. yüzyıldan önce de kullanımda olan bir sözcük olmasına karşın bu kelimenin o dönemlerde taşıdığı anlamın bu günkünden bir miktar farklı olduğunu ifade etmekte yarar bulunmaktadır. Bu kapsamda oryantalizm, ağırlıklı

olarak Doğu dilleri ve edebiyatı ile sınırlı bir terimdir. Örneğin 1683 yılında Avrupa’da “oryantalist” denilirken kastedilen daha çok Yunan Kilisesi mensupları ile bazı Doğu dillerini bilen araştırmacılarıdır. Nitekim A. J. Arberry, *British Orientalists* adlı eserinde 1691’de İngiliz antikacı A. Wood’un Samuel Clark’ı kimi Doğu dillerine olan hâkimiyetinden ötürü “oryantalist” olarak nitelediğinden söz etmektedir (Arberry, 1943: 8).

XVII. yüzyıldan itibaren oryantalizm üniversiteler üzerinden örgütlenmesini geliştirmeye başlamış, 1613 yılında Hollanda’nın Leiden Üniversitesi’nde, 1634 yılında İngiltere’nin ise Oxford Üniversitesi’nde, 1636 yılında ise Cambridge Üniversitesi’nde artarda Arapça kürsüleri açılmıştır. Bu yüzyılda kilise ve üniversiteler üzerinden örgütlenen oryantalizmin temelde filolojik değil siyasi, ekonomik ve dinî bir ajandası bulunmakta, dahası bu ajanda gizlenme ihtiyacı duyulmaksızın ifade edilmektedir. Bu kapsamda, 9 Mayıs 1636 tarihinde Cambridge Üniversitesi bünyesinde kurulan Arap Dili kürsüsünün kuruluş beyanında, “kürsünün edebi açıdan daha ileri bir düzeye ulaşmak gibi bir kaygıyla kurulmadığı” açıkça ifade edilmekte, bunun yerine gerçekleştirilmek istenen bilinçli temel amacın “Birleşik Krallık ile kilisenin sınırlarını genişletmek ve Doğu ile ticareti geliştirmek” olduğu açıkça beyan edilmektedir (Yıldız, 2002: 21; Türkmen, 2018: 158).

Bir düşünme ve tavır alma biçimi olarak oryantalizm yazınının tarihi 1312 yılında Viyana’da toplanan Hristiyan Konsil’e ya da Kur’an’ın ilk kez Latince’ye çevrildiği 1143 tarihine dek geri götürülse de, “bilimsel ve sistemli bir çalışma alanı” olarak oryantalizmin gelişimi XVIII. yüzyılın sonları ile XIX. yüzyılın başlarını işaret etmektedir (Sunar, 2010: 27). “Oryantalist” sözcüğü, “Doğu üzerine yapılan araştırmalarda uzman kişi” anlamıyla ilk kez 1779 yılında İngiliz oryantalist Edward Pococke hakkında yayınlanmış bir metinde kullanılmış (Bulut, 2007: 428), oryantalizm de ilk kez 1799 yılında İngiltere ve Fransa’da kullanılmaya başlanmış ve 1838 yılında “Doğu incelemeleri” anlamıyla Fransız Dil Akademisi sözlüğüne girmişken (Rodinson, 2002: 179), Oxford İngilizce Sözlüğü kavramın dolaşıma girdiği tarihin 1815 olduğunu ifade etmektedir. İlk oryantalist çalışmalar Doğu dilleri ve grameri üzerine yoğunlaştığı için ilk oryantalistlerin çoğu aynı zamanda dil bilimcidir. Sonraları bu alandaki uzmanlaşma arttıkça konu çeşitliliği ve araştırmaların derinliğinde de artış meydana gelmiş ve oryantalizm devasa bir araştırma alanına dönüşmüştür (Watt, 1988b: 202-203; Kalın, 2018: 313).

Kimi yazarlara göre modern bir bilgi sistemi olarak oryantalizmin ortaya çıkışının en net tarihi, Fransız ordusunun Mısır'ı işgal ettiği 1798 senesidir. Bu işgal, oryantalizmin ortaya çıkışının yanı sıra oryantalizm ile sömürgecilik arasındaki işbirliğine işaret eden önemli bir gelişme olarak görülmelidir. Zira Napolyon'un, Mısır seferine elli bin kişilik muharip birliğin yanı sıra arkeoloji, kimya, tarih, biyoloji, tıp vb. alanlarda ihtisas sahibi yüz elliyi aşkın bilim adamı ile katılması, dikkatleri celbeden bir husustur. Seferin hemen ardından ünlü *Mısır Enstitüsü*'nü kuran oryantalistler (Said'in deyiimiyle Fransız ordusunun âlim tümeni), hazırladıkları XXIII ciltlik *Mısır Tasviri* adlı çalışmayı bu alanda araştırma yapmaya istekli modern dönem oryantalistlerinin hizmetine sunmuştur. Mısır seferinin verdiği coşkuyla Fransa'nın Cezayir'i işgal ettiği 1831 yılını takip eden yirmi yıllık bir süreç içinde Fransız bilim adamları Doğu üzerine yapılan çalışmaları “rasyonel” bir bilim alanına dönüştürme gayreti içine gireceklerdir. Böylece modern oryantalist yazın, Batı sömürgeciliğinin genişlemesi ve meşrulaştırılması fonksiyonu görerek (Said, 1998: 79; Said, 2000a: 101; Said, 2013: 92-94; Sayyid, 2007: 68) onun politik, kültürel, fikrî ve ahlaki değerlerine hizmet edecektir (Çakırman, 2002: 184).

XIX. yüzyıl, oryantalist bilgi sisteminin gelişimi açısından oldukça verimli bir yüzyıldır. Öyle ki, bu yüzyıl için sık sık “oryantalizmin altın çağı” yakıştırmalarında bulunmaktadır. Yüzyılın ilk çeyreğinin sonlarına doğru oryantalist kültür ve literatürün temelini oluşturan derneklerin kurulduğu ve bu derneklere bağlı dergilerin yayın hayatına girdiği görülmektedir. Bu kapsamda Paris'te kurulan ve ilk başkanlığını oryantalist yazar Silvestre de Sacy'nin yaptığı *Société Asiatique*, 1822 yılında *Journal Asiatique*'yi, ertesi yıl Londra'da kurulan *Royal Asiatic Society*, 1834 yılında *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*'ı yayınlamaya başlamıştır. 1832 yılında Hindistan'da W. Jones'un öncülüğünde bir grup oryantalist *Journal of the Oriental Society*'i, 1842 yılında *American Oriental Society*, 1847'te de Alman *Morgenländischen Gesellschaft* dernekleri kendi süreli yayınlarını çıkarmaya başlamıştır. Bahse konu oluşumların çalışmalarının yanı sıra üniversiteler bünyesinde kurulan kürsüler üzerinden gerçekleştirilen araştırmalar oryantalist bilgi sisteminin akademik bir bilim olarak gelişmesi ve kurumsallaşmasını sağlamış, nihayet 1873 yılında Paris'te gerçekleştirilen ilk uluslararası kongre ile “oryantalistler” adı altında saygın bir bilim cemaatinin varlığından söz edilmeye başlanmıştır (Bulut, 2007: 431-432).

Sunar, oryantalist bilgi sisteminin tarihsel köklerinde Batı'nın kendi dünya hâkimiyetini sağlama yolunda elzem gördüğü bir çabanın bulunduğunu vurgulamakta ve bu iddiasına örnek olarak sömürge rejimlerinin kimi uygulamalarını göstermektedir. Ona göre bu hâkimiyetin “jeopolitik bilinci” oryantalizm çalışmalarını yönlendirmemiş olsaydı oryantalizm bugün asla kurumsal bir araştırma alanına dönüşemezdi. Bu açıdan bir bilgi sistemi olarak oryantalizm, doğrudan doğruya Batılı toplumların ortak politik yatırımıdır. P. Croix, S. Breves ve W. Jones gibi ilk oryantalist yazarların aynı zamanda Batılı sömürge rejimlerinin personeli olması, bahse konu ilişkiyi ifşa eden çarpıcı bir detaydır (Sunar, 2010: 27-28). Bu konuda bir diğer önemli örnek, İslam, Arap edebiyatı ve İran üzerine çalışmalarda bulunan, mukayeseli linguistik biliminin kurucusu Silvestre de Sacy'dir. Said'in, oryantalizmin atası, bir kuruma bağlı çalışan ilk oryantalist olarak nitelendirdiği ve XIX. yüzyılın önde gelen oryantalistlerinin kabaca dörtte üçüne hocalık yapan Fransız dilbilimci Sacy, *College de France*'da profesör iken, aynı zamanda Fransız Dışişleri Bakanlığının daimi personeli olarak çalışmakta, bakanlıkta verdiği hizmetlere karşılık hiçbir ücret talep etmemektedir. Mısır'ı işgal eden Fransız ordu bültenlerini, Napolyon'un 1806 tarihli Manifestosunu, 1830 yılında Fransa Cezayir'i işgal ettiğinde, Fransız bildirgesini Cezayirlilere çevirmesi ile tanınan Sacy, uzun yıllar Fransız Dışişlerinde sömürge coğrafyalarda hizmet vermesi amacıyla birçok mütercim yetiştirmiştir. Sacy'nin Fransa'nın sömürge coğrafyalardaki tasarrufları üzerindeki etkinliği o denli yüksektir ki, Dışişleri ve Savaş bakanları Doğu hakkında “isabetli” kararlar vermek amacıyla düzenli aralıklarla kendisine danışma ihtiyacı duymaktadır (Said, 2013: 27, 93, 132, 134; Said, 1998: 33-34). Bu ve benzeri örnekler oryantalist yazarlar ile Batı sömürgeciliği arasındaki derin tarihsel ilişkiler hakkında önemli ipuçları içermektedir.

Bir bilgi sistemi olarak oryantalizmin doğrudan kendisi/bilinci üzerine yapılan yoğun akademik tartışmalar ise varlığını büyük ölçüde Edward Said'in 1978 yılında yayınladığı *Orientalism* adlı çalışmaya borçludur. Öyle ki, bugün oryantalizm denilince akla gelen isimlerden ilki Edward Said'dir. Dahası, kimi değerlendirmelere göre, bu eser o denli yoğun ve derin bir etki bırakmıştır ki yepyeni bir araştırma alanının ortaya çıkmasını sağlamıştır (Young, 2007: 55). Esasen, Said'den daha önce oryantalizm üzerine eleştirel metinler kaleme alan yazarlardan (R. Schwab, A. Laroui, B. S. Turner, A. L. Tibawi, E. Abdülmelik, H. Algar vb.) söz etmek mümkündür (Said, 2000b: 43). Fakat hiçbirinin metni Said'in eseri kadar ilgi çekmeyi ve yankı uyandırmayı başaramamıştır. Said'in eserini, önceki eserlerden ayıran önemli farklılıklar bulunmaktadır. Bu farklılıkların

başında ise, Said'in eserinin sahip olduğu teorik arka plan gelmektedir. *Orientalism*, M. Foucault, A. Gramsci ve R. Williams'ın teorik yaklaşımları temelinde Batı'nın Doğu'ya yönelik yaklaşımına ışık tutmaktadır (Rubin, 2007: 24). Her ne kadar Said, bir edebiyat eleştirmeni olarak bu teorik arka planı tam anlamıyla açıklayabilecek bir donanıma sahip değilse de, oryantalizmin teorik bir arka plan okumasının bulunduğunu ve bu arka planın bilgi, iktidar ve hegemonya gibi kavramlarla güçlü bir ilişkisinin bulunduğunu ifade etmesi oldukça önemlidir. Said'in oryantalizm yazınına en genel katkısı, XIX. yüzyıldan beri "bilimsel" ve "akademik" bir çalışma alanı olarak gösterilmeye çalışılan bu bilgi sisteminin politik ve ideolojik kimliğini ortaya çıkarmasıdır (Çakırman, 2007, 105). Diğer bir deyişle Said'in, oryantalizm düşüncesinin kalbine gömülü olduğunu düşündüğü politik ve ideolojik kimliği ifşa etmeye yönelik bir çaba içine girdiği ve bunda da belirli ölçülerde başarılı olduğu söylenebilir.

2.4. Oryantalizmin İdeolojik Zihin Haritasında İkiye Bölünen Dünya

Dünyanın Doğu ve Batı şeklinde ikiye ayrılması düşüncesi modern bir fikir ve alışkanlık değildir. Tarihin en karanlık dönemlerinde bile bilinen dünyanın Doğu ve Batı olmak üzere ikiye ayrılması fikrinin nüvelerini bulabilmek mümkündür. Diğer taraftan Doğu ve Batı, tarih boyunca mevcut olmakla birlikte değişmez coğrafi sınırlara işaret eden tarifler de değildir. Bu sebeple her zamanın ve her toplumun tasavvurunda farklı Doğu ve Batı imgelerinin mevcut olduğu söylenebilir.

Birer yön tarifi olarak "Doğu" (güneşin doğduğu yer) ve "Batı" (güneşin battığı yer) ifadeleri tek başlarına belirgin anlamları olmayan oldukça "kaypak" tabirlerdir. Bu sebeple bahse konu sözcükler tek başına kullanıldıklarında ilk akla gelen/gelmesi gereken soru, "Neye/nereye ve kime göre?" sorusudur. Dünyanın merkezinin İstanbul olarak kabul edildiği bir haritada Trablus Batı'da, Tokyo'nun merkezde olarak düşünüldüğü bir haritada ise Los Angeles şehri pekâlâ Doğu'da konumlandırılabilir. Kimilerine göre Avrupa, Batı ile adeta özdeş bir coğrafyayı tarif ederken kimilerine göre onun tamamı değil yalnızca bir bölümü Batı olarak kabul edilebilir. Genel kategorik ayırmalarda ABD, Kanada ve Japonya Batılı ülkeler olarak anılırken tuhaf bir biçimde Latin Amerika ve Doğu Avrupa ülkeleri Batılı ülkeler arasında sayılmamaktadır (Keyman, 1998: 78). Buradan da anlaşılmaktadır ki, Doğu ve Batı, mutlak birer coğrafi yön ve konum değil, tanımlı yapanın konumuna ve ideolojik bakış açısına göre değişebilen izafi tariflerdir.

Doğu ve Batı, izafiliğiyle ünlü kavramlar olsa da tarih boyunca, Asya ve Avrupa⁷ kıtalarıyla özdeş kabul edilmiştir. Mezopotamya medeniyetine ait diller, bu ayrımın tarihsel açıdan önemli dayanakları arasındadır. Örneğin Asur dilinde “Asya”, “Doğu ülkesi” anlamına gelirken, kadim Babil şehrinin doğusu ve batısını ifade eden “asu” ve “ereb” sözcükleri, aynı zamanda Asya ve Avrupa kelimelerinin etimolojik kökenini oluşturmaktadır. Kadim Mezopotamya medeniyetinden Roma dönemine gelindiğinde başkent olan Roma şehri dünyanın merkezi kabul edilmiş, başkentin doğusu için “Orient (Doğu)”, batısı içinse “Occident (Batı)” ifadelerini kullanılarak Roma’nın şahsında bilinen dünya ikiye ayrılmıştır. VII. asrın ikinci yarısıyla birlikte Doğu olarak adlandırılan dünya büyük ölçüde Müslümanların hâkimiyetine geçince, Batı düşüncesinde Doğu ve İslam adeta birbiriyle özdeşleşmiş, Osmanlı Devleti’nin sınırlarını genişleterek imparatorluğa dönüşmesiyle birlikte Anadolu ve Balkan coğrafyası da İslam ile özdeş kabul edilen “Doğu” coğrafyasına eklenmiştir (Bulut, 2017: 23-24).

W. Barthold’a göre dünyanın ikiye ayrılması fikri tarihsel olarak Antik Yunan dönemine dek götürülebilir. Fakat buradaki ayrım, modern dönemden farklı, dahası zıt bir içeriğe sahiptir. Zira burada Doğu; medeni, Batı ise barbar ülke olarak anılmaktadır. Örneğin Aristo’ya göre Yunanlılar dışarıda bırakıldığında bilinen dünya, kahraman fakat medeniyetten uzak Kuzey Avrupa “barbarları” ile medeni fakat kahramanlıkta varlık gösteremeyen “Asyalılardan” oluşmaktaydı.⁸ Roma İmparatorluğu döneminde de benzer bir tasnif ile karşılaşmakta, burada da Doğu, medeni ve siyasi açıdan tehdit oluşturmeyen bir coğrafya olarak kabul edilirken Batı, ondan geri kalmış ve tehditkâr bir bölge olarak düşünülmektedir (Barthold, 1984: 3-4).

Doğu-Batı ayrımında Batı’ya belirgin bir üstünlük atfetmenin tarihi Roma İmparatorluğu’nun gerileyişi ile birlikte başlamakta, Roma’nın siyasi açıdan Doğu ve Batı olmak üzere ikiye bölünmesi bu zihniyetin doğuşunu temsil etmektedir. Avrupa’nın Doğu’ya yönelik gerçekleştirdiği Haçlı Seferleri ise bu zihniyetin geliştiğinin önemli göstergelerinden biridir. Zira bu seferler tarihsel açıdan özgün bir Doğu-Batı karşılaşmasını resmetmektedir. Doğu ordularıyla savaşan Avrupa Haçlı Birlikleri, zihin

⁷ Yunan mitolojisine göre Fenike hükümdarı Agenor’un kızı ve yeryüzü tanrıçası olan Europe, kendisine âşık olan Zeus tarafından Girit’e, diğer bir deyişle Batı’ya kaçırılır. Bu efsaneye dayanarak MÖ VII. yüzyıldan itibaren Asya’nın Batı’sı Europa (Avrupa) olarak adlandırılmıştır (Kula, 2011a: 1).

⁸ Aristo’ya göre Yunanistan ise ne Avrupalı ne de Asyalıdır. O, Doğu ve Batı’nın kesiştiği bir noktada her iki dünyanın eşsiz bir sentezinin ürünüdür (Hentsch, 2016: 35).

dünyalarında medeni olmayan bir dünya karşısında medeni dünyayı temsil ettiklerini düşünmektedir (Kılıçbay, 2004: 61-62). XII. asırdan başlayarak XV. asrın ortalarına kadar devam eden seferler süresince kaleme alınan tarihi belgeler, anılar, şiirler, mektuplar, seyahatnameler Batı edebiyatında “Haçlı edebiyatı” olarak adlandırılmaktadır. Haçlı edebiyatını oluşturan metinlere bakıldığında Müslüman Doğu ve Doğulu imajını, kötüleme, dışlama ve ötekileştirmenin en ileri boyutlarına maruz kaldığı görülmektedir (Kula, 2011a: XXXIV).

Dünyayı coğrafi olarak değil fakat ideolojik ve politik ekseninde “Doğu ve Batı” olarak ayırmanın temelinde kapsamlı bir “ötekileştirme” fikri bulunmaktadır. Ötekileştirme düşüncesi, zannedilenin aksine dış dünyadan ziyade çoğu kez iç dünya ile ilişkili zihinsel bir süreçtir ve içerde olana bir kimlik kazandırma arayışından türemektedir. Diğer bir deyişle ötekileştirme yoluyla dışarıyı, içeride olana bir kimlik kazandıracak şekilde çoğu kez hayali olarak kurgulanmakta, içerde olan, böylece ötekine referansla kendisini tanımlamaktadır. J. Derrida’nın ortaya attığı “kurucu dışsal” kavramı tam da bu hususa işaret etmektedir. Burada öteki/ötekileştirilen unsur, “ben/biz” olanı kuran ve onu tanımlayan kurucu bir unsur olarak telakki edilmektedir (Derrida, 1981). Her benlik inşası, bir ötekinin varlığını zorunlu kılarken her öteki düşüncesi, bir ben fikrini ortaya çıkarmaktadır. Bu nedenle ontolojik anlamda “ben/biz” ile “öteki/onlar” ayırımını ortadan kaldırmak mümkün görünmemektedir. Fakat bu kategorik ayırma güçlü vurgular yaparak mutlaklaştırma zorunluluğu da bulunmamaktadır. Zira böylesi bir gayret, düşmanlık ve nefret duygularını harekete geçirerek çatışma zeminine kaynak oluşturmaktadır (Kalin, 2018: 13).

Avrupa’nın kendi dışındaki dünyayı “Doğu” başlığı altında ötekileştirme fikrinin derin bir tarihi bulunmaktadır. Ancak bu Doğu, zamana ve zemine göre değişiklik göstermektedir. Örneğin Hentsch’e göre tarihin belirli bir kesitinde bu Doğu, Akdeniz’in doğusu ile özdeşleşmiştir. Bu kapsamda Akdeniz, Avrupa kıtasının yakın doğusundaki coğrafya olma nedeniyle Batılı ötekileştirmenin ilk muhataplarından biridir. Avrupa ile Akdeniz arasındaki coğrafi yakınlık, siyasi, askeri, ticari vb. rekabete yol açan bir güç mücadelesini vücuda getirmiş, bu nedenle Avrupa toplumunun zihninde Akdeniz’in doğusu, “zaman zaman gizemli, tehditkâr, baştan çıkartıcı ya da itici, hem ıssız hem mahşer gibi, hem barbar hem zarif, kâh şiddet dolu kâh uyuşuk, bir sihir ya da öfke diyarı; ama hep mevcut ve daima öteki” olarak konumlanmıştır (Hentsch, 2016: 85).

R. Kabbani'ye göre Ortaçağ'dan itibaren Doğu'yu tasvir eden Batılı yazılarda, Doğu'nun Batı'dan farklılaştırılması adına bilinçli bir çaba içine girilmiştir. Bu farklılaştırma gayretinde Doğulu insan aleyhine ileri sürülen kadim iddialar bulunmaktadır. Buna göre Batılı insan her açıdan medeni insan tipini temsil ederken, Doğulu şiddete ve şehvete düşkün, kendini idare etmekten aciz, üşengeç bir vahşi olarak takdim edilmektedir (Kabbani, 1993: 14-15).

Buna karşılık T. Hentsch bu günkü anlamıyla, ideolojik ve politik zemini bulunan bir Doğu-Batı karşıtlığının dayanağının antik dönemlere kadar geriye götürülebilecek bir tarihsel derinliğe sahip olmadığını savunmaktadır. Daha isabetli bir değerlendirmeye karşıtlığın tarihi XVI. asırdan itibaren şekillenen modern Avrupa zihniyeti ile başlatılabilir. Zira tarih içinde şekillenen Avrupa düşüncesinde Doğu imgesi önemli dönüşümlerden geçerek bu günkü anlamına kavuşmuştur. Avrupa zihin dünyasında önceleri “bir ışık ve evrensel ruh” olarak görülen Doğu imgesi, birtakım siyasi olayların da etkisiyle modern dönemde “sahte bir parıltı ve seraba” dönüşmektedir. Bu imgesel dönüşümle birlikte Batılı bakış açısında Doğu, artık despotlar ile kölelerden mürekkep gizem ve kötülük dolu tehlikeli bir coğrafya olarak görülmektedir (Armağan, 1998: 90).

XVI. yüzyılla birlikte düşünsel anlamda köklü bir değişim ve dönüşüm sürecine giren Avrupa düşüncesi, Batı kimliğini “*Hristiyan, liberal ve uygar*” olarak formüle etmiştir. Bu kimliğin bileşenlerine dikkatle bakıldığında, kendi kurucu dışsalı olan Doğu imgesine karşı oluşturulmuş bir benlik bilincine karşılık geldiği görülmektedir. Modern dönem “*Hristiyan Avrupa*” fikrinin temellerini XV. ve XVI. yüzyıl Rönesans düşüncesinde bulabilmek mümkündür. Bu kimlik aynı zamanda Avrupa'daki tüm Hristiyanları değil, Katolik kilisesine bağlı Batı Avrupa Hristiyanlarını kapsamaktadır. Dolayısıyla Doğu Avrupa Ortodoks Hristiyanları bu kimliğin dışında tutulmuştur. Bu kimliğin tarihsel ötekisi ise Müslüman ve Türk/Osmanlı kimliğidir. İkinci olarak, XVIII. yüzyılda gelişen “*özgürlükçü Avrupa*” düşüncesi de Batı'yı despotizmle idare edilen Doğu ülkelerinden ayırmaya yarayan, böylece Doğu'nun ötekileştirilme sürecine katkı sağlayan önemli bir fark olarak öne sürülmüştür. XIX. yüzyılla birlikte güç kazanan “*uygar Avrupa*” düşüncesi ise Batı imgesinin, ilkel ve barbar bir nitelik atfedilen Doğu imgesi ile kesin bir kopuş yaşamasına ve her iki imge arasında güçlü bir karşıtlık kurgulanmasına zemin oluşturmuştur (Çakırman, 2007: 109-117). Sonuçta, Doğu imgesi tüm bu süreçlerden

geçerek Batı toplumunun zihin dünyasının kurguladığı bir ötekileştirmenin kurbanı olmuştur.

Doğu ile Batı arasındaki karşıtlığın tarihi ne kadar geriye götürülürse götürülsün, bahse konu karşıtlığın her iki ucunun birbiriyle yaşıt olmadığını ifade etmek gerekmektedir. Diğer bir deyişle, bahse konu iki kutup birbiriyle eşit koşullarda ve eş anlı olarak medeniyet sürecine girmemiş, evvela Doğu medeniyet tarihine adımını atıp gelişmiş, Batı ise bu tarih boyunca onu geriden takip etmek durumunda kalmış, bu nedenle Batı'nın, Doğu'nun kültürel mirası ile zenginliğine duyduğu gereksinim bütün bir tarih boyunca devam etmiştir. Buna karşın modern dönemde Avrupa, kendi medeniyet tarihini oluştururken bahse konu süreci tersine çevirerek medeniyet tarihini Batı toplumunun Grek kökenlerinden başlatmış, böylece Batı toplumunun, bilim, özgür düşünce, demokrasi gibi değerler temelinde medeniyet tarihinin kurucusu olduğu ve modern Batı medeniyetinin kendi kendini yarattığı miti oluşturularak bütün bir dünyaya dayatılmıştır (Hentsch, 2016: 24-25; Sunar, 2007: 35-36; Bernal, M., 1998).

Bir bilgi sistemi olarak oryantalizm, Doğu-Batı coğrafik ayırımını, biz-onlar karşıtlığı üzerinde ele almakta ve bu bakış açısının temeline ontolojik bir tavır alışı yerleştirmektedir. Bu itibarla oryantalizm, kendisini Batı olarak adlandıran bir toplumsal varlığın kendi bilincinde Doğu olarak adlandırdığı varlığa ilişkin ürettiği yargıların tümünü içermektedir (Kontny, 2002: 117). Doğu-Batı ikililiği üzerine temellenen oryantalizm, bu yolla örtük bir biçimde Batı'nın dünyanın geri kalanından farklı olma ihtiyacını tatmin ettiği bir çalışma alanı olarak görülmektedir. Bu anlamda kimi yazarlara göre oryantalizmin öncelikli amacı kendisinden farklı bir öteki yaratmaktır. Coğrafik bir yön ve konum olarak Doğu'nun, zihinlerde Batı'nın kategorik karşıtı olarak kabul görmesi, bu ötekileştirme işlemi kolaylaştırmaktadır. Buna göre öteki ve başkalarına ait ontolojik bilginin kendi kurguladığı kavram ve süreçler üzerinden açıklanabileceğini savunan her yaklaşım oryantalisttir (Boztemur, 2002: 135).

Sunar, oryantalist bilgi sisteminin sahip olduğu düşünce ve pratiğinin altyapısında belirgin bir tarih felsefesinin bulunduğundan söz etmektedir. Buna göre Batı toplumları tarihsel anlamda birçok alanda gelişim sağlayıp güçlenmesine karşılık Doğulu toplumlar geri ve zayıf kalmıştır. Oryantalist yaklaşım, bu tespitten hareketle tarihin belirli bir güzergâhının olduğunu, bu güzergâhın ileriye dönük bir seyir izlediğini ve modern Batı

düşüncesinin bu güzergâhın son durağını temsil ettiğini bazen örtük kimi kez açık bir biçimde temele almaktadır (Sunar, 2007: 30-31).

Turner’a göre oryantalizm, “enerjik, gerçekçi, nazik, rasyonel, demokratik, müreffeh ve gelişmiş Batılı” karakter ile “tembel, geri kalmış, şehvet düşkünü, despot-zalim, gelişmemiş, durgun, öngörülemeyen Doğulu” tip arasında güçlü bir zıtlık ilişkisi kurgulamaktadır. Oryantalist akademik yazın; felsefe, ilahiyat, sosyoloji, edebiyat vb. disiplinler aracılığıyla sürekli bir biçimde yinelenen bir araştırma alanı olarak yayılmacı ilişkilerin varlık bulduğu bir alan olmanın yanı sıra gerçek bir politik güç alanına dönüşmüştür. Bu noktada oryantalizmin temel görevi, Doğu'nun son derece karmaşık ve egzotik görünen yapısını, kurguladığı tip ve karakterler üzerinden belirli bir kalıba sokmaktır. Oryantalizm, gerçekçi bir bakış açısıyla Doğu’yu erişilebilir bir bilgi sistemine hapsederek onu Batı egemenliğinin tipik bir kültürel ürününe dönüştürme girişimidir (Turner, 2003: 45, 77).

J. M. Hobson da XVIII. yüzyıldan itibaren modern oryantalist bakış açısının etkisindeki Avrupalıların, zihinlerinde dünyayı Batı ve Doğu (Batı dışı coğrafyalar) olmak üzere ikiye ayırmaya zorlandıklarından söz etmektedir. Bu yeni ideolojik ayırıma göre Batı, her açıdan Doğu’dan üstün bir yeri tanımlamakta, Doğu da her açıdan Batı’nın antitezi olarak değerlendirilmektedir. Bu karşılaştırmada Batı, pozitif içerikli sıfatlarla nitelendirilirken Doğu, bu sıfatları bünyesinde bulunduramayan bir yokluklar dünyası olarak tasvir edilmektedir (Hobson, J. M., 2015: 23). Bu sebeple modernliğin Doğusu, her şeyden önce Doğu değildir. Bu Doğu, Avrupa modernliğinin düşlerinde kurguladığı, sonrasında en küçük ayrıntısına kadar incelediği bir kurbanın adıdır (Hentsch, 2016: 172). Bu açıdan oryantalizm ya da Doğu incelemeleri, hakikat üzerine aşına olan (Batı/biz) ile yabancı (Doğu/onlar) arasında çift kutuplu bir karşıtlık ilişkisi kurgulayan politik bir vizyon olarak karşımıza çıkmakta (Loomba, 2000: 68), bu kurgusal karşıtlığı, yine kavramsal ve tarihsel bir derinlik ile güçlendirmektedir.

Tablo 2.1 Oryantalist Bilgi Sisteminin Doğu ve Batı Karşılaştırması (Hobson, J. M., 2015: 23)

Doğu	Batı
Duygusal, Mantıksız	Duyarlı, Mantıklı
Durağan	İlerlemeci
Beden Odaklı	Akıl Odaklı
Gelenekçi, Batıl	Bilimsel
Düzensiz, Tembel	Düzenli, Disiplinli
Barbar	Medeni
Sabit, Değişmeyen	Dinamik, Değişken
İşlevsiz, Bağımlı, Çocuksu	Fonksiyonel, Bağımsız, Otoriter
Despot, Köle, Ahlaksız, Anlayışsız	Demokrat, Hür, Dürüst, Anlayışlı
Pasif, Yeteneksiz, Taklitçi	Aktif, Yetenekli, Yenilikçi
Rasyonel Olmayan	Rasyonel

2.5. Oryantalist Bilgi Sisteminde “Doğu Despotizminin” İşlevi

Oryantalizmin Doğu-Batı kategorik ayırımına dayanak oluşturan teorilerin başında “Doğu despotizmi” gelmektedir. Bu teori, modern dönemde N. Machiavelli, J. Bodin, J. S. Mill, A. Smith, Montesquieu, K. Marx ve M. Weber gibi Doğu üzerine metin kaleme almış Avrupalı yazarların ittifak ettiği müşterek bir iddiayı ortaya koymaktadır. Buna göre Doğu/Asya, despotizmin ana vatanıdır, tam da bu nedenle hemen her açıdan geri kalmıştır. Buna karşın Batı/Avrupa ise demokrasinin ana vatanıdır, bu sebeple her açıdan tarihsel gelişimin temsilcisidir. Hobson’a göre XVII. yüzyılda ortaya çıkan, XVIII. yüzyılda gelişen ve XIX. yüzyılda yaygınlaşan “Doğu despotizmine” karşı geliştirilen demokratik Avrupa söyleminin en büyük hilesi, antik Yunan’ın bu amaçla yeniden kurgulanmasıdır. Bu kapsamda Avrupalı yazarlar antik Yunan düşüncesini ve “demokrasi” tecrübesini

Avrupa Rönesans'ının temeli olarak göstermek suretiyle Batı medeniyetinin “demokratik” karakterine tarihsel bir derinlik ile meşruiyet zemini kazandırmışlardır (Hobson, J. M., 2015: 227-228).

Turner'a göre oryantalist yazında Doğu despotizmi kavramı, Batı ile Batı dışı toplumları kıyaslamada temel bir ölçüt olarak kullanılmıştır. Bu kıyaslamada Doğu acımasız despotik bir idareyle, Batı ise politik gücün paylaşıldığı monarşik ve demokratik yönetimlerle anılmaktadır. Doğu dünyasının despotizm ile anılmasının temel nedeni, oryantalist yazının “Doğu toplumunda devlet ile bireyler arasında aracı bir yapı fonksiyonu gören sivil toplumun var olmadığı” yönündeki iddiasıdır. Bu toplumlarda bireyleri yöneticilerin gadrinden koruyacak sosyal bir mekanizmanın yokluğu, despotik idarenin temel gerekçesidir ve siyasi rejimin toplumsal yaşam üzerindeki zaferini temsil etmektedir. Despotik idarenin sonuçlarından bir diğeri de, düşünce ve eylemlerin temelinde hür vicdana sahip otonom bireyin ortaya çıkmasını engellemesidir. Oryantalist tezlere göre sivil toplumun yokluğu sonucunda oluşan Doğu despotizmi, Batı dışı toplumların –bilhassa İslam toplumlarının- politik başarısızlıklarının yanı sıra kültürel ve ekonomik başarısızlıklarını da açıklayan temel bir gerekçedir (Turner, 2003: 47-48, 56, 58, 63).

P. J. Vatikiotis'e göre Batılı yazarlar arasında Doğu toplumlarında sivil toplum benzeri yapıların yokluğu ve devlet ile ilişki içindeki bir burjuva kültürünün gelişmemişliği gibi sorunlar ekonomik kalkınmanın yanı sıra siyasal despotizm konusu ile ilişkilendirilmiştir. Konu ile ilgili araştırmalar yapan Batılı yazarlar arasında Doğu toplumlarında keyfi yönetimlere karşı kurumsal ve kanuni bir muhalefet geleneğinin yokluğu hususlarında şaşırtıcı bir görüş ortaklığı bulunmaktadır. Batılı yazarlara göre bu toplumlarda siyasi haklar ve toplumsal sözleşme, bağımsız ve güçlü bir orta sınıfın müesseses gücünü arkasına alamamıştır (Vatikiotis, 1975).

Modern dönemde Doğu despotizmi kavramının, Batı düşüncesinde yaygınlık kazanmasını sağlayan kişi ise Montesquieu'dur. Montesquieu'ya göre despotizm, hiçbir yasaya ve kaideye bağlı olamayan bir kişinin, bir ülkeyi kendi keyfine göre idare ettiği bir yönetimdir. Yazarın bu kavramı güçlü bir biçimde vurgulamasının temel nedeni, Doğulu toplumlara ilişkin analizlerinin kaynağının bu kavram olmasıdır. Zira ona göre despotizm, Doğu'nun derinlere kök salmış sabit bir gerçekliğidir. Meselenin arka planına odaklanıldığında Montesquieu'nun bahse konu kavramı, Batı'nın mevcut siyasi ve kültürel

şartlarını eleştirmek üzere vurguladığı ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla kavram, Doğu'nun gerçekliğinden ziyade Batı içi bir tartışmanın argümanı olarak kendisini hissettirmektedir. Bu anlamda, bilgi sosyolojisi perspektifinden Montesquieu'nun Doğu'ya dair kurmaca temsiller ve kavramlar üzerinden Batı toplumunda iç politikayı etkileme amacı taşıdığı söylenebilir. Bu noktada imal edilmiş bir kavram olarak “Doğu despotizminin” temel amacı, özetle göstermek ve korkutmaktır (Sunar, 2010: 31; Kalın, 2018: 244; Hentsch, 2016: 166-167).

Montesquieu, XVIII. yüzyılın ortalarında kaleme aldığı *Kanunların Ruhu*⁹ adlı eserinde dünyada cumhuriyet, monarşi ve despotizm olmak üzere üç farklı hükümet modeli olduğunu ifade etmektedir. Bu hükümetlerin her birinin bir ana ilkeye bağlı olduğunu savunan Montesquieu, cumhuriyeti erdem, monarşiyi şeref ve despotizmi korku üzerine temellendirmektedir. Oldukça geniş bir hacme sahip eserde yazar, monarşik hükümet ile despotik hükümet arasında farklılıkları açıklamaya girişmekte, monarşiyi sosyal eşitsizlik üzerine temellendirirken, despotizmi idarecinin keyfi yönetimi karşısında kitlelerin kölelikte eşit olduğu bir yönetim anlayışı ile özdeşleştirmektedir. Monarşik yönetimde idareci, kanunlar ile geleneklere bağlı iken, despot idarecinin yönetiminde kişisel düşüncelerin egemenliğinden başka bir şey bulunmamaktadır. Son olarak monarşik idarede devlet ile kişiler arasında dengeyi sağlayan ve aracı işlevi gören sosyal yapılar (sivil toplum) bulunmasına karşılık despotizmde, kişiler ile devlet arasında bağ kuran aracı yapılar bulunmamaktadır. Montesquieu, bu eserde Doğu'yu Batılı seyyahların metinlerinde yer verdikleri izlenimlerinden hareketle ele almakta ve bilimsel olduğunu savunduğu siyasal rejim analizine bu doğrultuda coğrafi ve iklimsel bir bağlam eklemeye çalışmaktadır. Buna göre coğrafi olarak düzlük ve sıcak iklimlerde despotik idare yaygınlık kazanırken engebeli ve daha soğuk kara parçalarında monarşi ya da cumhuriyet rejimi yaygınlık kazanmaktadır. Buradaki oryantalist iklim nazariyesi, asırlardır kulluğa eğilimli Doğu toplumlarının despotik idare ile özgür ruhlu Batı toplumunun monarşik ve

⁹ Montesquieu, bahse konu eserin önsözüne sahip olduğu ilkeleri önyargılarından değil, eşyanın tabiatından aldığını, ayrıca toplumların kökleşmiş geleneklerini ayıplamak gibi niyetinin olmadığını ileri sürerek başlaması dikkat çekmektedir (Hentsch, 2016: 164). Bu açıklamanın nedeni, esere ilişkin yapılacak değerlendirmelerde kendisinin taraflı olduğu şeklindeki olası yorumlara bir ön alma isteği olabilir.

cumhuriyet idareleriyle anılmasının “bilimsel” gerekçesi olarak ileri sürülmektedir¹⁰ (Montesquieu, 2001).

Yukarıda da ifade edildiği üzere Montesquieu’nun Doğu despotizmi kavramının aksiyomatik başlangıç noktası olduğunu ifade etmek yanlış olmayacaktır. Zira Montesquieu, Avrupa’nın yalnızca coğrafi değil, bununla birlikte kültürel ve politik olarak da Doğu’dan farklı olduğunu, Batılı politik güçlerin yetkileri üzerinde bulunan kısıtlamalar ile bireylerin sahip oldukları politik özgürlüğün Batı’yı Doğu’dan farklı kıldığını ifade etmekte, despotizmin coğrafyası olan Doğu’da insanların tembel olmakla birlikte köleliğe ve şiddete maruz kaldıklarını, bu nedenle bu bölgenin tarih boyunca on üç kez boyunduruk altına alınmasına karşın Avrupa’nın yalnızca dört önemli siyasi değişim yaşadığını ifade etmektedir. Montesquieu ayrıca, Doğu’nun despotluğunda İslam dininin beslediğini ileri sürdüğü durağanlığın da güçlü bir etkisi olduğunu dile getirmekte, böylece olağandışı dönemler dışında ne despot yönetim kademesinde ne de despotik yönetim yöntemlerinde hiçbir değişikliğin yaşanmadığını iddia etmektedir (Curtis, 2015: 102-103, 123, 146).

Bununla birlikte iklim ile despotizm arasındaki ilişkinin, Montesquieu’nun icadı olmadığını, onun muhtemelen metinlerine müracaat ettiği G. Botero ile J. Chardin gibi seyyahların ürettiği bir tez olduğunu ifade etmek gerekmektedir.¹¹ Botero’ya göre Asya’nın uçsuz bucaksız geniş sınırları ile sahip olduğu iklim büyük sultanlıkların ortaya çıkmasına neden olurken Avrupa coğrafyasının Asya’ya nazaran orta yollu iklimi, nispeten daha küçük ülkeler ile farklı ulusların varlığına kapı aralamaktadır. Bahse konu iklim temelli coğrafi ayırım aynı zamanda toplumların farklı karakter özellikleri ile yeteneklere sahip oluşlarının da temel nedenidir. Bu farklılıklar temelinde Avrupalılar, politik, teknolojik, coğrafi güç ile karakter nitelikleri bakımından Asyalılardan daha üstündür. Chardin de Doğuluların sahip oldukları alışkanlıkların nedenini iklimin yapısında aramak gerektiğini ifade etmektedir. Ona göre Asya’daki sıcak iklimler insan bedeninin yanı sıra aklını da zayıflatmakta, bu husus da Asyalı despotik rejimlerin varlığını açıklayan temel bir gerekçeye dönüşmektedir. Böylece mutlak güce sahip tek bir kişinin iradesi altında yaşayan Asyalılar eşit statüye sahip birkaç kişinin gücü paylaştıkları Avrupa sistemini

¹⁰ Hentsch’e göre Montesquieu’nun, konuyu ifade ederken yargılamaktan ziyade açıklamaya odaklı ustalıkla bir dil tercihinde bulunması, okuyucuyu despotizmin bir sav olmaktan ziyade iklimsel bir zorunluluk olduğuna neredeyse inandırmaktadır (Hentsch, 2016: 167).

¹¹ Çalışmanın ilerleyen bölümlerinde modern Batılı düşünürler ile bilim insanlarının Doğu’ya dair fikirlerini geliştirirken seyyahların metinlerinden istifade ettikleri hususuna yeniden değinilecektir.

anlayamamaktadır (Curtis, 2015: 58-59, 63-64). Dolayısıyla Batılı düşünürlerin savundukları Doğu despotizmi tezinin arka planında seyyahların bulunduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

Doğu despotizmi kavramını savunan Batılı düşünürlerden bir diğeri de J. J. Rousseau'dur. Montequieu gibi coğrafi ve iklim koşulları ile idare tarzı arasında güçlü bir ilişki bulunduğunu vurgulayan Rousseau, hürriyetçi idare tarzının her iklimde bulunmadığını savunmaktadır (Kalın, 2018: 260).

Bu düşüncenin savunucularından bir diğeri olan G. W. F. Hegel'e göre tarihteki ilk siyasi rejim, Doğu'da vücut bulan despotizmdir. Bu nedenle despotizmle yoğrulmuş olan Doğu'nun tarihi, esasen tarihsellik dışıdır. Bu çerçevede Hegel'e göre dünya tarihi özgür bilinç ve nesnel hakikatin ortaya çıkışı olarak Doğu'dan Batı'ya ilerleyen bir süreci ifade etmektedir. Ruh ve doğanın birbiriyle bütünleşik olduğu zaman ve coğrafyalarda özgürlüğün alanı oldukça dar iken bu iki unsur arasındaki mesafenin büyüdüğü dönemlerde özgürleşme süreci ivme kazanmaktadır. Diğer bir deyişle insanlık doğayı kontrolü altına aldıkça ruh da kendisini gerçekleştirme olanağı bulmakta ve böylece özgürleşmektedir. Özgürleşme sürecini üç aşamaya ayıran Hegel'e göre özgürlüğe giden tarih, Doğu'da başlamakta fakat burada ilerleyememektedir. Bunun temel nedeni, Doğu'da kurulan büyük despotik imparatorluklardır. Hegel'e göre Batı aklı temsil ederken Doğu, doğayı temsil etmekte ve özgürleşme sürecinin insan ruhunun doğa ile bütünlük halinde olduğu bir dönemi olan çocukluğa işaret etmektedir. Bu ilk aşamada bireysel özgürlükler bulunmamakta, yalnızca despot yöneticinin özgürlüğünden söz edilebilmektedir. Ne var ki ruhun özgürleşme sürecinin başlayabilmesi, bütün bir insanlığın doğadan bağımsızlaşmasının sağlanmasıyla mümkündür. Özgürleşme sürecinde ikinci aşamayı ilkel demokrasi ile yönetilen antik Yunan ve aristokrasi ile idare edilen Roma medeniyetleri temsil etmektedir. Hegel'in ergenlik dönemi olarak adlandırdığı bu dönemde ruh, doğadan bir miktar ayrılmış ve bu ölçüde bir özgürleşmeyi başarmıştır. Ancak bu eksiksiz bir özgürleşmeyi ifade etmemektedir. Zira ruh halen doğanın etkisi altındadır. Özgürleşmenin üçüncü aşamasına ise modern Alman devletinde ete kemiğe bürünen monarşi ile geçilebilmiştir. Herkesin özgürlüğü elde ettiği ve nesnel hakikatin tam anlamıyla varlık bulduğu bu aşamada ruh, bütünüyle doğanın egemenliğinden kurtularak doğa üzerinde kendi hâkimiyetini kurabilmiştir (Curtis, 2015: 96; Sunar, 2010: 37-39).

Hegel’e göre Doğu’nun özyapısında istencin bitimliliği bulunmaktadır. Diğer bir deyişle Doğu’da istenç bitimlidir ve genelleşmemiştir. Bu sebeple Doğu’da yalnızca despotizme alan açan efendi-uşak ilişkisi gelişmiştir. Hegel’e göre Doğulular insanın bir başına özgür olduğu fikrinden haberdar olmadıklarından bu tür bir özgürlüğü ne tasavvur edebilir ne de deneyimleyebilirler. Zira Doğulular öz bilinçten tamamen yoksundur. Bilebildikleri tek özgürlük, despot için olan özgürlüktür. Böylesi bir özgürlük yalnızca vahşilik, keyfilik, tutkuların sıradanlığı, yumuşaklığı ya da sönüklüğünü ihtiva etmektedir. Dolayısıyla bu tek kişi sadece despottur fakat özgür bir birey değildir (Kula, 2010: 104, 113).

Doğu despotizmi düşüncesinin temel varsayımlarını K. Marx’ın düşüncelerinde de bulabilmek mümkündür. Marx; Ferguson, J. S. Mill ve Montesquieu gibi isimlerden aldığı “Doğu despotizmi” kavramından yola çıkarak ürettiği “Asya Tipi Üretim Tarzı” (ATÜT) kavramıyla köleliğin yaygın olduğu, özel mülkiyetin olmadığı ve siyasi istikrarsızlıklarla dolu Doğu toplumlarında despotik devlet iktidarı ve kırsal güçler arasında üretim tarzından kaynaklanan bir ilişki biçimini açıklamaktadır. Marx’a göre ATÜT’ün kırsal komünün varlığı, tarımda üreticilerin birliği, ortak toprak mülkiyeti, sulama ihtiyacı, zorunlu işbirliği, durağanlık, geri kalmışlık ve en nihayetinde Doğu despotizmi gibi özellikleri bulunmaktadır. Doğu toplumlarındaki ATÜT’e dayalı despotik idare, ekonomik büyümeyi engellemekte ve üretim sistemini yerinde sayan bir durağanlığa yönlendirmektedir. Bu ilişkiden Marx’ın çıkardığı sonuç ise Doğu’nun kendi başına gelişmek adına herhangi bir umudunun bulunmadığı, bu sebeple de ancak despotik bir anlayışla yönetilmeyen İngiliz kapitalizminin yardımlarıyla gelişiminin sağlanabileceği tezidir. Diğer bir deyişle, durağan bir iktisadi yapı ile özgül kültürel varlık alanlarına sahip Doğu, evrensel ve dinamik bir gücü simgeleyen Batı kapitalizmi tarafından kaçınılmaz olarak yıkılacaktır (Hobson, J. M., 2015: 27-28; Curtis, 2015: 354-368; Yıldız, 2002: 88).

Weber de Batı toplumlarına göre Yakın Doğu toplumlarının geri kalmasının nedenlerini Doğu despotizmi teorisiyle bağlantılı bir kavram olan “patrimonyalizmi” merkeze alarak açıklamaya çalışmaktadır. Weber’e göre despotizmin ideal bir türü olan patrimonyalizmin Doğu toplumlarındaki karşılığı ise sultanizmdir. Sultanizmin patrimonyalizmden ayrıldığı nokta, patrimonyalizmde egemenliğin yöneticinin şahsi özerkliğini sağlayan geleneksel bir zeminde ilerlemesine karşılık, sultanizmde egemenliğin kayıtsız ve şartsız tümüyle sultanın keyfi iradesine terk edilmesidir. Bu teorinin temelinde

Avrupalı oryantalist geleneğin ortak düşüncesi olan ve coğrafya ile iklimsel farklılıklar ekseninde kurgulanan Doğu ve Batı farklılığı tezi bulunmaktadır. Weber, Batı dünyasının Aydınlanma ile birlikte büyük bir değişim ve gelişim yolunu izlemesine karşın Doğu'nun statik ve pasif bir yapıda kalışını yasal/ussal ve patrimonyal yönetim anlayışlarındaki farklılıklar ekseninde izah etmeye çalışmaktadır. Weberyen sosyolojiye göre Batı'da yasal-ussal karaktere sahip bürokratik idare demokratik anlayışı güçlendirirken Doğu'da ortaya çıkan ilkel bürokratik idare, sonraki dönemlerde yerini yapay sulama ihtiyacı ile birlikte gelişen daha örgütlü fakat despotik karakteri belirgin patrimonyal bir yönetime bırakmıştır (Curtis, 2015: 399-400, 406; Sunar, 2010: 13, 156, 174, 180-181).

Batılı yazarlar arasında Doğu despotizminin unsurları olarak keyfilik, zenginlik, şehvet, gelişim ve değişim eksikliği gibi hususlar sıralanmaktadır (Curtis, 2015: 99-102). Doğu despotizminin nedenleri hususunda ise oryantalist yazarlar arasında farklı görüşler bulunmaktadır. Bu kapsamda örneğin A. M. Bailey ve J. R. Llobera gibi yazarlar Doğu despotizmini yukarıda ifade edilen şekliyle sivil toplum eksenli sosyolojik bir temelde açıklamak yerine tarımsal üretim eksenli ekonomik bir temel üzerinden açıklamaya çalışmıştır. Bu yazarlara göre Doğu toplumlarındaki despot yönetimler, önemli oranda hayatın fiziki koşulları üzerinde gelişmeci bir denetim elde etmek adına geliştirilen toprak sulama sisteminin bir sonucu olarak ortaya çıkmış ve gelişmiştir (Turner, 2003: 115).

Batılı yazarlar arasında ortaya konan gerekçelerde birtakım yaklaşım farklılıkları bulunsa da Doğu despotizminin varlığı ve oluşturduğu yıkıcı etkiler hususunda yaygın bir mutabakat geliştirdikleri görülmektedir. Batılı yazarlar tarafından neredeyse ağız birliği etmişçesine ifade edilen mesele bilgi sosyolojisi perspektifinden ele alındığında ise Doğu despotizmi kavramının, bir bilim cemaatini oluşturan modern Avrupalı düşünürler tarafından kendi kültürlerini tanımlama ve anlamlandırma ihtiyacının tamamlayıcı bir argümanı olarak kullanıldığı söylenebilir. Nitekim bahse konu kavram sonraki dönemlerde de oryantalist yazarların metinlerinde vurgulu bir biçimde yer almaya devam edecektir. Dolayısıyla Doğu despotizmi, her şeyden önce bir bilgi sistemi olarak oryantalizmin ürettiği hayali Doğu'nun esaslı bir özelliğidir. Oryantalist yazarlar hayali Doğu'ya ait dehşetli tasvirler üzerinden bir taraftan Doğu'yu olumsuz bir kavram üzerinden etiketleme fırsatı edinirken, diğer taraftan Avrupa siyasi düşüncesinde özgürlükçü ve demokratik fikirlerin korunması ve geliştirilmesi gerektiği uyarısında bulunmaktadır. Nitekim modern dönemle birlikte Batılı metinlerde yaygın olarak kullanılan Doğu despotizmi kavramına,

her seferinde Avrupa'daki kralların artan monarşik gücünün kısıtlanması ve keyfi idarelerinin sınırlandırılması çağrıları eşlik etmektedir (Curtis, 2015: 98).

Aydınlanma, özgür düşünce ve hoşgörünün simgesi olarak bilinen Voltaire dahi “Devlet benim” ifadesini kullanan XIV. Louis’e övgüler dizerken, “Doğu despotizmi” kavramının güvensizlik içindeki Avrupalı aydınların Batılı mutlak monarşilere yönelik dolaylı eleştirilerinin temel aracı olduğu görülmektedir (Timur, 1986: 129). Said’in de ifade ettiği üzere Doğu, Avrupa’nın ihtiyaçlarına göre yorumlanmakta, modern Batılı kavram ve değerleri desteklemek üzere bir araç olarak kullanılmakta (Said, 1998: 95-96), bu nedenle oryantalizmin Doğu üzerine ürettiği her bir bilgi, aynı zamanda Batı kültürlerine ve o kültürü oluşturan zihin dünyasını şekillendirmeye yönelik işlevsel bir mesaj içermektedir.

2.6. Bilgi Sosyolojisi Açısından Doğululaştırmanın Zihin Dünyası

Bir bilgi sistemi olarak oryantalizm, Doğu ile Batı arasında ontolojik ve epistemolojik farklılıklara işaret eden bir toplumsal zihniyet olarak ifade edilmişti. Diğer bir deyişle oryantalizm, Doğu ve Batı’nın varoluş, düşünüş ve yaşayış biçimleri arasında radikal bir farklılığın var olduğunu iddia eden etno-merkezci bir tavır alışa karşılık gelmektedir. Dolayısıyla oryantalizm, dünyanın Doğu ve Batı olmak üzere ikiye ayrılması ile sınırlı bir kavram değildir. Aksine, etno-merkezci Batı bilincinin bilimsel, tarihsel, felsefi, sosyolojik ve estetik metinlere dağılımını ifade etmektedir (Kula, 2010: 7). Said’e göre oryantalist bilgi sistemi jeopolitik bilincin sosyoloji, tarih, ekonomi, dilbilim ve estetik gibi akademik metinlere yansımaları olarak psikolojik tahlil, manzara tasviri, dilbilimsel yeniden yapılandırma ve incelemeye dayalı buluş gibi araçlarla üretilip kalıcı hale getirilen bir çıkar odağını da ifade etmektedir. Bu itibarla o, yalnızca siyasal iktidarla değil, aynı zamanda düşünsel, ahlaki ve kültürel iktidarla ilgili bir söylem bütünü olarak, belirli bir anlama, açıklama, denetleme, değiştirme ve yeniden biçimlendirme arzusunun bir ifadesi olmaktan çok bu arzusun kendisini oluşturmaktadır (Said, 2013: 21-22).

Bilgi sosyolojisi açısından oryantalizm, aceleci ve üstünkörü bir Foucaultcu analizin öne süreceği tarzda ve basitçe “Doğu’ya dair kurgulanan bir söylem” değil, “Doğu” adlı söylemin başından itibaren ait olduğu kapsamlı, derinlikli, planlı ve hegemonik bir bilgi sisteminin genel adıdır. Bu açıdan oryantalist bilgi sistemi, söylemsel

özgürlük alanına müdahale eden bir merkezleştirme ya da merkez kurma işlemi ve girişimini ifade etmektedir. Batılı bilim adamları, uzmanlar, filozoflar, edebiyatçılar, seyyahlar, politikacılar ve benzeri kişilikler bahse konu Doğu söylemini edebi metinler, bilimsel analizler, ahlaki ve felsefi yargılar ile siyasal eylemler gibi profesyonel araçlar üzerinden yaygınlaştırmaya, merkezileştirmeye ve merkezdeki konumunu güçlendirmeye çalışmaktadır (Mutman, 1996: 31). Bu anlamda oryantalist düşüncenin, Batılıların Doğu hakkında sahip oldukları merkezi, bütünlüklü, sistemli ve kendisini daima yeniden üreten kolektif bir bilincin genel adı olduğu söylenebilir.

Batılı toplumunun zihniyet dünyasına ilişkin bir çözümlemeye bulunduğumuzda oryantalizmin ontolojik dayanaklarına ilişkin altı farklı parametreden söz edebiliriz. Bunlar; Batı bilincin zaman, mekân, bilgi, tanrı, insan ve tabiat algısıdır. Buna göre oryantalistin mekân algısı Avrupa ve Amerika merkezci bir dünyadır ve diğer coğrafyalar (Doğu) onun çevresini/dışını oluşturmaktadır. Batılı bilincin zaman algısı ise ilerlemecidir. Buna göre tarih, gelişime doğru bir seyir izlemektedir ve tarihin devindirici gücü Batı medeniyetidir. Batılı bilincin bilgi tasavvuru tek boyutludur. Bu sebeple bilginin birden fazla boyuta sahip bir varlık olduğunu kavrayamaz. Yine Batılı bilinç, tanrının insan üzerinde herhangi bir egemenliğinin kalmadığını, insanın tabiat üzerinde mutlak hâkim güç olduğunu, dünyada bazı toplumların diğerlerinden üstün olduğunu varsaymaktadır. Görüldüğü üzere, oryantalist zihin dünyasının her veçhesinde Batı merkezci bir benlik tasavvurunun yansımalarını bulmak mümkündür (Davutoğlu, 1997: 23-33; 2002: 45-48).

Oryantalist bilgi sisteminin epistemolojik dayanakları konusuna gelindiğinde Said, oryantalizmi dağınık ve karmaşık bir literatür olarak değil kapsamlı bir bilgi sistemi olarak anlamlandırmakta ve onu Foucault'nun bilginin arkeolojisi, söylem analizi ve bilgi-iktidar arasındaki ilişkiye dair teorik çerçevesi üzerinden ele alarak yeniden yorumlamaktadır (Said, 1998: 14, 18; Foucault, 1992; Foucault, 1999). Bu sebeple Said'in, oryantalizmin bilgi birikimi ve Batı'nın küresel gücü arasındaki ilişkinin oluşturduğu muazzam sinerjiye odaklandığı söylenebilir (Said, 2000a: 50-51). Bu itibarla oryantalizm tezi, Batı'nın Doğu'ya yönelik bakışının ontolojik ve epistemolojik soy kütüğünü araştırmaktadır (Clifford, 2007: 137). Diğer bir deyişle oryantalizm tezi, adı konulmamış olsa da kapsamlı bir *bilgi sosyolojisi* çalışmasıdır.

Said, Doğu'nun kendisine sunulan Doğu imajına "rıza göstermesinin" teorik temelini ise A. Gramsci'nin "hegemonya" kavramı üzerinden açıklamaya çalışmaktadır. Hegemonya kavramı, Doğu üzerine ortaya atılmış fikirlerden birinin, diğer bütün fikirlere baskın çıkmasının gerekçesini açıklamaktadır. Gramsci'ye göre bir toplumda ortaya atılan belirli bir düşüncenin diğer toplum kesimleri tarafından kabul görmesini sağlayan yegâne yol baskı ve şiddet değildir. Alternatif bir yolun varlığından söz eden Gramsci, bu yolun "rıza" olduğunu ifade etmekte ve toplumsal rızanın, kültürel hegemonyanın varlığına bağlı olduğunu ifade etmektedir. Said'e göre modern zamanlarda küresel ölçekli bir kültürel hegemonyaya sahip olan Batı toplumu, bu sayede kendi kimliğinin üstünlüğünü diğer kimliklere kabul ettirmeyi başaramıştır (Rubin, 2007: 25). Bu çerçevede oryantalizme meşruiyet bahşeden unsur, kültürel hegemonyadır (Kula, 2010: 4). Oryantalizmin Doğu'ya dair en önemli tehditlerinden biri bu noktada açığa çıkmaktadır. Zira bahse konu rızanın tesisi nedeniyle yalnızca Batı değil Doğu da artık kendisini ve aiti olduğu varlık bütünü bir Batılı gibi görme ve değerlendirme alışkanlığı elde etmektedir.

Said'in amacı, Batılı olmayan toplumlara dair üretilen bilginin, bu toplumlar üzerinde bir iktidar aracına dönüşme sürecini açıklamaktır. Böylece bilimsel "bilgi"nin ideoloji ile ilişkisini ortaya çıkararak onun nesnelliğini tartışılır hale getirmektedir (Loomba, 2000: 65). Said, bugün Batı'da üretilen bilginin önemli ölçüde sınırlandırılmış bir bilgi olduğu iddiasını gündeme getirmektedir. Batılı değerlendirmelerde bu bilginin her türlü yanlılıktan uzak, bilimsel ve evrensel karakterde bir bilgi olduğu savunulmaktadır. Oysa bu iddia teorik anlamda güçlü dayanaklara sahip görünüyorsa bile pratikte oldukça zayıf bir temele sahiptir. Zira bilimsel bilgi, zannedildiği kadar tarafsız bir bilgi değildir ve Batı'nın Doğu hakkında çok eski zamanlardan bu yana var olan ve zaman içinde sistemleştirdiği bilgi kümesinin temelinde politik güç bulunmaktadır. Sözgelimi İngilizlerin Mısır veya Hindistan hakkında sahip oldukları bilgiler politik gerçekliklerin süzgecinden geçen bilgilerdir. Batılının sahip olduğu Doğu ve Doğulu bilgisi bu güçten türemiş, bugünkü Doğu ve Doğulu kimliği böylece varlık bulmuştur. Said'in Cromer, Balfour gibi oryantalist yazarlar üzerinden örneklendirdiği "Doğu", yukarıdan bakılan, sorgulanan, incelenen, betimlenen ve takdim edilen bir kimliğin adıdır (Said, 1998: 22-23, 25, 63-64). Victor Hugo'nun kaleme aldığı şiirlerde, J. G. Herder ve G. Vico'nun kurguladığı tarih felsefesinde, Dante'nin dizelerinde, G. Flaubert'in romanlarında, K. Marx'ın analizlerinde, G. Nerval, Volney ve F. R. Chateaubriand gibi gezginlerin "Doğuya Seyahat" tarzında kaleme aldıkları eserlerde, Lane, Renan ve Sacy'in dil ve kültür

araştırmalarında bu yaklaşım çok güçlü bir biçimde kendini hissettirmektedir (Takış, 2002: 10).

Said'e göre oryantalist yazarlar metinler yoluyla Doğu'yu ifşa etme girişiminde bulunurken esasen kendi toplumlarının zihin dünyalarını ifşa etmektedir (Kabbani, 1993: 19). Hentsch de benzer biçimde Batı'ya ait Doğu tasavvurunu "ötekinin içinden kendine bilinç dışı bir bakış" olarak ifade etmektedir. Böylece Batılı bilinç, kendi ötekisine karşı her tavır alışında aslında kendi etno-merkezci¹² kimliğini ele vermektedir. Hentsch'e göre Avrupa düşüncesini oluşturan ana kaynak, onun Doğu üzerine geliştirdiği kolektif muhayyilesidir. Daha açık bir ifade ile söylenecek olursa, bilgi sosyolojisi perspektifinden modern Avrupalının sahip olduğu kolektif zihniyet, Araplar, Türkler ve İslam hakkında düşündüklerinin toplamına karşılık gelmektedir (Hentsch, 2016: 13-14, 20).

Foucaultcu perspektifte bir metin, üzerinden belirli bir süre geçtikten sonra bir bilgi kümesini üretmekle yetinmemekte, aynı zamanda ürettiği bu bilgi kümesinin gerçekliğini de üretmeye başlamaktadır. Böylece süreç içinde bahse konu bilgi ve gerçeklik bir geleneğe dönüşmektedir (Kahraman, 2002: 158). Oryantalist bilgi sistemi de benzer bir biçimde Doğu'yu metinler yoluyla inşa etmektedir. Dolayısıyla Doğu üzerine gerçekleştirilen her oryantalist yorum, Doğu'nun yeniden inşası ve yorumlanmasını ifade etmektedir. Bu nedenle oryantalistin Doğu'su Doğu'nun kendisi değil, söylem olarak ürettiği "*Doğululaştırılmış Doğu*"dur. Öyle ki Doğu artık saf biçimiyle var olmayan veya kimsenin göremediği bir hayalete dönüşmektedir. Diğer bir deyişle Doğu ve Doğulu kimlikleri, orijinal karakterini yitirerek Batılı zihin kodları üzerinden baştan yaratılmaktadır. Bu işlem, yalnızca Batı toplumunun zihin dünyasındaki Doğu imajının canlandırılması için değil, aynı zamanda Doğulun bu Doğululaştırma işlemine rıza göstermesi için yapılmaktadır. Metinler, muhataplarını gerçeklikten uzaklaştırmakta, reel varlık alanının dışına çekmekte, puslu/hayali bir "Doğu" imgesini zihinlere yerleştirmektedir (Said, 2013: 15, 114; Said, 1998: 39-40; Behdad, 2007: 56). Bu haliyle oryantalizmde eksik olan şey *Orient*'in kendisi olmakta, metinler yoluyla *Orient* yeniden yaratılıp mümkün kılınmakta ve oryantalizm *Orient*'in bütünüyle dışında ve uzağında konumlanmaktadır (Hallaq, 2020: 93-95, 103).

¹² Etno-merkezcilik, XIX. yüzyılın başlarında Darwinci iddia ile eş zamanlı olarak Batı'da toplumların biyolojik özellikleri ile düşünüş biçimleri arasında zorunlu bir ilişki kurgulayarak onları sabit çerçevelere mahkûm eden, modern, ırkçı bir ideolojidir (Schnapper, 2005: 11-12).

Oryantalist düşünce mekânsal bir dışarıdalık üzerine kurulmuştur. Oryantalist yazarın Doğu'yu konuşturması ve onu tasvir etmesi, Doğu'yu Batı'ya açıklama çabası üzerine kuruludur. Böylece oryantalist, ifade ettiği hususlar üzerinden Doğu'nun dışarıda konumlandığını göstermek istemektedir. Diğer bir deyişle kendisini temsil etme kapasitesinden mahrum olan Doğu, çok uzakta, dışarıda bir yerdedir. Bu nedenle merkez olan Batı'nın dışarıdaki bu zavallı varlığı temsil etme sorumluluğu ortaya çıkmaktadır. Doğululaştırılmış haliyle Doğu, artık kendisini temsil etme hakkı gasp edilmiş bir varlıktır ve bu varlık düşünme ve eylemenin özgür bir öznesi değildir (Kula, 2010: 1-3).

Doğululaştırma düşüncesinin temelinde bulunan “Batı'nın dünyanın geri kalanından üstün olduğu”na ilişkin iddianın yaygınlık kazanması, bu fikrin bir teşebbüse dönüşerek siyasal doktrin halini almasına neden olmuştur (Kahraman, 2002: 159). Said, Doğululaştırma teşebbüsünün bir temsil üzerinden gerçekleştiğini ifade ederken Doğu'nun bu teşebbüs sürecindeki konumunu açıklamak üzere Marksist literatüre müracaat ederek Marx'ın *Louis Bonaparte'ın 18 Brumaire'i* adlı eserinde küçük köylü sınıfının temsili konusu üzerine yaptığı tespiti dikkat çekmektedir: Zira “Onlar [Doğulular], kendi kendilerini temsil edemezler, temsil edilmek zorundadırlar” (Marx, 2003: 106).

Said'e göre Doğu'nun Doğululaştırılması, basitçe ve yalnızca XIX. yüzyıl Batı toplumunun kültürü üzerinden keşfedilmesi yoluyla değil, aynı zamanda Doğulu'ya dönüştürülebilmesi ve buna boyun eğdirilebilebilmesi sayesinde (Said, 2013: 15). Dolayısıyla Batı'nın yalnızca kültürel varlığı ile değil, aynı zamanda teknik, ekonomik ve politik hegemonyası ile desteklenen bir işlemde söz edilmektedir. Bu nedenle bakışları Doğu'ya yönelmiş oryantalizm, hem bir emir, hem bir düzen hem de ontolojik ve epistemolojik ayırma dayanan bir disiplini ifade etmektedir (Mutman, 1996: 41).

Bilgi sosyolojisi perspektifinden Doğu'nun varlığı, Batı'nın var olmasının ön şartıdır. Diğer bir deyişle Doğu olmasaydı, esasen Batı da olmayacaktı. Bu anlamda adına Batı dediğimiz bütün, kendisinin karşısı bir Doğu icat ederek (Doğululaştırarak), aynı zamanda kendisini de tanımlamıştır (Bulut, 2017: 13). Dolayısıyla Doğululaştırma işlemi yalnızca Doğu'yu değil, aynı zamanda Batı'yı da bağlamaktadır. Zira bu süreç kendi içinde eş anlı bir Batılılaştırma sürecini de içermekte, burada Doğu, daha önce de vurgulandığı üzere Batı toplumunun kendi kimliğini oluşturma ve ihtiyaçlarını karşılamada kusursuz bir aracıya dönüşmektedir. Bu itibarla oryantalizm, yalnızca hayali olmakla kalmamakta,

aynı zamanda modern Batı kültürünün önemli bir boyutunu oluşturmakta ve bu görünümüyle Doğu'dan çok, Batı dünyası ile bir ilgisi bulunmaktadır (Said, 2013: 22).

Abdûlmelik, Doğu'nun oryantalist bilgi sistemi tarafından bir araştırma nesnesine dönüştürülme sürecini açıklarken bu nesnenin (Doğu), doğal olarak hiçbir şeye müdahil olmayan, edilgen, kendi hakkında karar verme yetisine bile sahip olmayan bir kişilik olarak kurgulandığını ifade etmektedir. Ötekisi tarafından tanımlanıp konumlandırılmış, düşünsel açıdan kendisine yabancılaştırılmış bir Doğu söz konusudur artık (Abdûlmelik, 1998: 14-15). Bu açıdan oryantalizmin belki de en belirgin niteliği, Doğu'yu temsil etme ayrıcalığını doğal bir hak olarak gören Batılı'nın, öz kültürüne yönelik bir hiçbir eleştiri ve sorgulama çabasına girmeden bu eyleme girişmesidir. Bu çabanın yokluğunda Doğu'nun küçümsenmesi, değersizleştirilmesi ve sonrasında zenginliklerinin sömürülmesi olağan bir durum olarak görülmektedir (Kula, 2011a: XXXIX).

Örneğin Hollandalı oryantalist J. Waardenburg, Batılı yazarların oryantalizme "Doğuluların yardımına koşmak" için başvurduğunu, oryantalistler olarak kendilerini Doğuluların düşünce yapılarını yeniden kurmak ve dillerine yeniden biçim vermeye adanmış, böylece sömürgeleştirilmiş insanların yalnızca Batı toplumunun işine yaramadığını, aynı zamanda kendilerine de yarar sağlar duruma geldiklerini ifade etmektedir. Fransız oryantalist L. Massignon da benzer biçimde Doğu'nun kendi kendini anlama yeteneğine sahip olmadığı varsayımından hareketle Fransa'yı Doğuluların öğretmeni olarak göstererek, Fransız ordularının gerçekte Mısır'ı işgal etmediğini, yalnızca "kurtardığını" iddia edebilmektedir (Said, 1998: 365; Çoban, 2018: 23-24; Bilici, 2003: 102).

Said'e göre oryantalizmin zihin dünyası, psikolojik açıdan oldukça sorunlu bir yaklaşım tarzını içermektedir. Zira o her şeyden önce sıradan tarih bilgisinden oldukça farklı bir bilgi düzenini içermekte ve kelimenin tam anlamıyla bir paranoya üretmektedir (Said, 1998: 109). Bu paranoyanın temelinde Batı'nın zihninde -hayali evreninde- ürettiği bilgiler üzerinden gerçekleşen bir inşa faaliyeti bulunmaktadır. İkinci olarak oryantalizm, dünyayı Batı merkezli okumak suretiyle Doğu'yu bu dünyadan dışlarken bu düşüncenin sosyo-psikolojik anlamda neden olduğu en önemli ahlaki problem, Doğu ve Doğulunun insanlık birikimi ile son derece zayıf bağlardan oluşan bir ilişkisinin bulunduğunu varsaymasıdır. Böylece oryantalist zihin dünyası, kendi ötekisini kurguladığı dünyadan

dışlayarak tarih boyunca düşünce, teknik, sanat, siyaset, ekonomi vb. alanlarda üretilen tüm insanlık değerlerini kendine mal eden bir narsizm kıskaçına saplanıp kalmaktadır.

Psikolojik açıdan sorunlu olmakla birlikte oryantalist bilgi sisteminin Batılı toplumlara oldukça önemli kazanımlar sağladığı da açıkça ortadadır. Bu çerçevede oryantalist düşünce ile Batılı ülkelerin sömürgeci ve emperyalist çıkarları arasında güçlü ilişkilerin bulunduğu ifade edilmişti (Bulut, 2007: 436). Bu anlamda oryantalizm yalnızca zihinsel düşünme biçimi değil, bununla birlikte tarihsel ve hegemonik arka plana sahip derin bir tavır alışa karşılık gelmektedir. Dolayısıyla oryantalizme konu olan Doğu imgesinin, sömürgecilik ve emperyalizm gibi çıkar hedefleri ile etno-merkezcilik gibi ideolojik bir tavır alışın mükemmel uyumu üzerine kurulu olduğu söylenebilir (Arlı, 2018: 16, 28).

Said'in oryantalizm eleştirisinin üç farklı boyutunun olduğunu söylemek mümkündür. Bu eleştirilerden ilki oryantalist bilgi sistemine, ikincisi oryantalist yazarlara üçüncüsü ise Batılı devletlere yöneliktir. Birincisinde Said, oryantalist bilgi sisteminin, kendisini “Doğu’nun şeffaf bir okuması” şeklinde gösteren tavrına eleştiride bulunmaktadır. Zira bahse konu bilgi sistemi, Doğu’yu anlamaya çalışmak yerine metinler üzerinden yeniden inşa etmeye çalışmaktadır. İkinci eleştiri, oryantalist yazarların kendilerini politik açıdan tarafsız olarak göstermeye çalışmaları üzerinedir. Oysa bu yazarlar Doğu’ya yönelik bakışlarını şekillendiren ortak bir kök bilince sahiptirler. Üçüncü eleştiri, emperyalizm ile oryantalizm arasındaki ilişkiye dikkat çekmektedir. Buna göre oryantalist bilgi sisteminin gelişimi, Batılı emperyal güçlerin Müslüman coğrafyayı işgal etmesiyle birlikte başlamış, bu bağlamda oryantalist bilgi sistemi Batılı emperyalizmin genişlemesi ve meşrulaştırılması işlevi görmüştür (Sayyid, 2007: 68). Bu değerlendirmeyi onaylayan Turner’e göre toplumların kendi aralarındaki sömürü ilişkileri sosyoloji ve antropolojinin teorik gelişimi adına önemli bir odak nokta olmuş, bu kapsamda Doğu toplumları üzerine yazılan analizlerde yayılmacı politikaların rolü belirleyici bir etkiye sahip olmuştur (Turner, 2003: 43-44).

Said’e göre, tüm bu gerekçeler (II. bölüm boyunca ifade edilen gerekçeler) nedeniyle Doğu hiçbir zaman özgür bir düşünce konusu ve eyleme alanı niteliğine sahip olamamıştır. Ancak bu durum Doğu üzerine söz söyleme keyfiyetinin oryantalizme ait ve ona özel bir ayrıcalık olduğu anlamına gelmemektedir. Batı’nın geçmişten günümüze

aralıksız bir biçimde devam ettirdiği Doğululaştırma işlemi eğer bir şekilde engellenebilirse, bu sayede meseleye ilişkin bilgilerimiz daha sağlıklı ve derinlikli bir zemin elde edebilecektir. Böylece zihinlerinde herhangi bir “Doğu” imajına sahip olmayan bilim insanları, eleştirmenler, entelektüeller ve tüm insanlar, insanlığa ait mutluluğu bir grup insanın mutluluğuna önceleyeceklerdir (Said, 1998: 14, 442).

2.7. Oryantalist Bilgi Sisteminin Gelişiminde Seyahatnamelerin Rolü

Batı toplumunun zihin dünyasında kurguladığı Doğu imajının şekillenmesinde en büyük katkılardan biri de hiç kuşkusuz Doğuya yolculuk eden Batılı seyyahlar ve onlara ait kültleşmiş eserlerden gelmektedir. Diğer bir deyişle Doğululaştırma fikrinin temelinde seyahatnamelerin önemli bir yeri bulunmaktadır. Seyahatnameler, sahip oldukları Doğu imajı sayesinde Batı toplumunun zihin dünyasını ele veren bir niteliğe sahiptir. Dolayısıyla seyahatnamelerde seçilen konular, aktarılan menkıbeler, övgü ve eleştiriler oryantalist yaklaşımın zihin dünyasının keşfi amacıyla ayrıca değerlendirilmelidir (Kalın, 2018: 335).

Batılı seyahatnameler Doğu’ya dair oldukça beylik yargılara sahiptirler. Bahse konu yargıların başında da Batı’nın Doğu’yu kendisini tanıdığından daha iyi tanıdığı önyargısı gelmektedir. Bu oryantalist önyargı, birçok Batılı seyyahı gözlem yaparken yanıltan ve sınırlandıran bir etkiye sahiptir. Doğu üzerine yazılmış seyahatnamelerin çoğu, bu talihsiz önyargının üzerine inşa edilmiş uydurma anlatılar ile etkili bir taraf tutma stratejisinin bir ürünüdür.¹³ Bu sebeple içinde yer alan bilgiler, Batılı devletlerin amaçlarına hizmet eden lekeli bilgilerdir. Ona göre bugün dahi sömürge devrinin bitmiş olduğu ifade edilmesine karşın bahse konu lekeli bilgiler halen varlığını sürdürmektedir (Kabbani, 1993: 20, 165-166).

Batılı seyyahların zihninde “öteki” olarak konumlandırılan Doğu, fikirlerin hayali gözlemlerle yoğrulması işlemlerinden geçerek bir imgeye dönüşmekte, seyyah, içinde bulunduğu yabancı diyarın kültürünü değerlendirirken bazen bilinçli fakat çoğu kez bilinçsizce zihninde kayıtlı Batı kültürü ile karşılaştırmaktadır. Seyyahlar gittikleri coğrafyalarda bulunan yerlileri alçalttıkça, buna mukabil kendi toplumları yükselmektedir

¹³ Örneğin İngiliz seyyah Alexander W. Kinglake, *Doğu Hasreti* adlı eserinde Batılı insanın Doğu’ya dair kalıp önyargılarını tasvir etmektedir. Kinglake, eserinin henüz başında Osmanlı toprağına adım atar atmaz yol arkadaşı Methley’in zihin kodlarını deşifre ederek okuyucusuyla paylaşmakta bir sakınca görmemektedir. Buna göre korkusuz Methley, büyük bir cesaretle kendisini “zihinsel açıdan ölüme, Kur’an’a ve poligamiye” hazırlamaktadır (Erdoğan, 2011: 120).

(Kabbani, 1993: 19). Örneğin XVII. yüzyılda Doğu'ya seyahatler gerçekleştiren Fransız yazar J. Chardin, Doğu'yu tasvir ederken onu “atalet ülkesi” olarak nitelendirmekte ve hemen eklemektedir: Oysa Avrupa'da her zaman bir değişim vardır (Ortaylı, 2006: 86). Dolayısıyla bilgi sosyolojisi perspektifinden seyyahların gözlemleri üzerine yaptıkları değerlendirmelerin arka planında içine doğdukları toplumun kültürü ve dış dünyaya yönelik yargılarının olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Çoğu kez yüzeysel ya da hayali gözlemlerden yola çıkan değerlendirmeler seyyahların kolektif bilinç dışında bulunan basmakalıp yargılarla etkileşime girerek büyük genellemeler üreten keskin yargılara dönüşmekte, bu yargıların arasında gerçek Doğu kimliği silinip gitmektedir (Gürer, 2010: 10-11).

Doğu üzerine yazan Batılı seyyahlar Doğu karşısında kendilerini bir yerde konumlandırma ihtiyacı hissetmektedir. Bu konumlandırma edimi, yazarlara okuyucuya seslenirken türlü yollarla Doğu adına konuşma fırsatı sunmaktadır (Said, 2013: 29-30). Said, Batılı seyyahların kendi zihin kodları üzerinden “Doğululaştırmaya” tabi tuttıkları kimliğin neye benzediğini bir örnek yardımıyla açıklamaktadır. Örnekte, G. Flaubert, *Doğu'ya Seyahat* eserinde Mısırlı bir hayat kadını ile karşılaşmaktadır. Ancak bu karşılaşmada tuhaf bir biçimde kadın hiçbir şekilde konuşturulmamakta, bunun yerine kadın Flaubert'in zihin kodları üzerinden tanıtılmaktadır. Flaubert, bu karşılaşmada tarihi üstünlüklerin kendisine verdiği ayrıcalıklarla bir temsilci edasıyla kadını “tipik bir Doğulu” olarak takdim etmekte, böylece kadın kendi özgün Doğulu kimliği yerine seyyahın ona dayattığı “Doğululaştırılmış” kimliğe mahkûm edilmektedir. Bu anlamda Doğululaştırma, Doğu'nun Batılı için çarpık bir biçimde betimlenerek dışsallaştırması (Küçükalp, 2003: 276) girişimidir. “Tipik bir Doğulu” tanımı üzerinden gerçekleşen bu teşebbüs, tekil bir örnek değil, aksine Doğu karşısında üstünlük iddiasındaki Batı toplumunun zihin dünyasının genel yaklaşım tarzını ifade etmektedir. Said, oryantalist yazının gerçekliği çarpıtma gücünün ulaşabileceği boyutlara İngiliz seyyah E. W. Lane ve Fransız seyyah G. Nerval üzerinden verdiği bir örnekle açıklamaktadır. Nerval, okuyucusuna Mısır'ı anlatırken bu alanda otorite kabul edilen Lane'den referanslarda bulunmakta, fakat gerçekte tasvir ettiğini zannettiği Mısır'dan değil, Suriye coğrafyasına ait bir köyden söz etmektedir (Said, 1998: 14, 17-18, 41). Bu örneklerden de anlaşılacağı üzere oryantalizm kudretini bir şeyi yoktan yaratmaktan değil, mevcut olan bir şeyi olmayana indirgemekten almaktadır (Yavuz, 1999: 58). Said'e göre bu yaklaşımın bir bilgi sistemi içinde ürettiği

Doğu fikri o denli güçlüdür ki, bugüne dek oryantalizme alternatif bir Doğu bilgisinin oluşumunu engellemiştir (Said, 2013: 13).

Seyyah için hayali Doğu seyahati, gerçek Doğu seyahatinden çok daha önce başlamaktadır. Zira ona göre Doğu, derin düşünce ve hayaller için edebi bir kaynak fonksiyonu görmektedir. Bu sebeple Doğu'ya yapılan seyahatin amacı, hayali Doğu seyahatini doğrulamaktan ibarettir. Nitekim Flaubert Doğu'ya vardığında, bütün bir yolculuk boyunca kendisine eşlik eden, beraberinde taşıyıp getirdiği bir Doğu ile karşılaşacak, onu, seyahati esnasında satın aldığı ve yanında bulundurduğu öteki eşyalarla birlikte evine geri götürecekti (Kabbani, 1993: 90-91).

Seyahatnameler, zihinlerde üretilen hayali Doğu'nun gerçekte var olduğunun bir delili olarak ileri sürülmekte, seyyah, Batılıları Doğu'ya gitme zahmetinden kurtararak kolektif Avrupa kimliğinin zihinlerinde var olan Doğu imgesini bilinçli bir biçimde onaylatmaktadır. Doğu'ya yapılan seyahatin ana amacı Batı'nın Doğu hakkında sahip olduğu peşin yargıları pekiştirmektir. Dolayısıyla bilgi sosyolojisi perspektifinden Batılı yazarların Doğu'ya yaptıkları yolculuklar ve bu yolculuklarda kaleme aldıkları seyahatname tarzındaki eserler Batı toplumunun Doğu hakkında ürettiği bilgiden emin olmak üzere gerçekleştirdiği bireysel görünümlü kolektif girişimler olarak değerlendirilmektedir. Bu kapsamda merkezi bir bilgi sistemi olarak oryantalizm, Alman oryantalist T. Nödelke'nin de ifade ettiği üzere Batı'nın Doğu'ya yönelik olumsuz kanaatlerini teyit etmenin bir aracına dönüşmektedir (Said, 1998: 285). Dahası zihinlerde hayali bir Doğu imgesi oluşması, mantıksal açıdan Doğu'ya ayak basmamış olmayı gerekli kılmaktadır. Bu noktada Fransız yazar P. Valery, “Zihinlerdeki Doğu”nun neye karşılık geldiğini açıklarken bir arka plan okuması yapmaktadır. Ona göre bir Batılı'nın zihninde Doğu imajının canlanabilmesi için her şeyden önce o coğrafyaya hiç gitmemiş olması gerekmektedir. Zira zihinlerdeki Doğu, ancak bilimsellikten uzak düş gücünden ve gerçeğe aykırı hikâyelerden yola çıkılarak oluşturulabilir (Hentsch, 2016: 139-140, 220).

Örneğin Lord Cromer, *Modern Egypt* adlı eserinde Batılı toplumun zihin dünyasında geliştirdiği hayali karşılaştırmayı kişisel gözlemi olarak okuyucusuna sunmaktadır. Cromer, Avrupalıların akıl yürütmelerinin sağlam olduğunu, belirsizliklerden kaçındıklarını, mantık üzerine herhangi bir eğitim almamış olsalar dahi doğuştan mantıkçı olduklarını, bir önermenin doğruluğunu kabul etmeden önce kanıt isteyecek kadar kuşkucu

olduklarını, bütün bu nedenlerden ötürü Batılı insanın eğitilmiş zekâsının bir mekanizma gibi sistemli işlediğini ifade ederek sözü Doğululara getirmekte ve mantığı bütünüyle inkar ettiklerini ileri sürdüğü Doğuluların aklının pitoresk sokaklar misali simetriden yoksun olduğunu iddia etmektedir. Sahip oldukları zihinsel donanımın akıl yürütmeden yoksun oluşundan ötürü onlara bilimsel yönetime ilişkin eğitim dahi verilemeyeceğini ileri süren Cromer, bunun yerine disipline dayalı yöntemler kullanılarak Batılılar tarafından konulmuş akılcı kurallara uymalarının sağlanabileceğini ifade ederken, modern Batı toplumunun hayallerinde canlandırdığı “Doğulu” tipolojisini belirli yönleriyle teyit etmektedir (Cromer: 1916: 146; Said, 1998: 59).

Oryantalist seyyah için “keşif” kavramının merkezi bir konumu bulunmaktadır. Zira keşfetmek, bilinmeyen bir hususu ortaya çıkarmaya yönelik bir eylemi ifade etmektedir. Böylece seyyah “bilinmeyen” olarak kodladığı ve nesneleştirdiği araştırma konusu olan Doğu’nun üzerindeki örtüyü kaldırmaktadır. O, keşif faaliyetine girişmeden evvel Doğu hem kendisi hem de ötekisi için bir muammadır, dahası namevcuttur. Dolayısıyla Doğu’nun keşfi, onu kendisine ve dışındaki dünyaya takdiminden öte onu yaratma teşebbüsüdür ve kâşifin araştırma nesnesi üzerinde mutlak bir ontolojik ve epistemolojik denetimi bulunmaktadır. Bu görünümüyle Doğu’nun bir keşif nesnesi olmaktan da çıkarak bir icat nesnesine dönüştüğü söylenebilir. Bu kapsamda, seyahatnamelerin Doğu’yu keşfetmenin ötesinde Doğu’yu icat eden oryantalist metinler olduğunu söylemek mümkündür (Süphandağı, 2018: 63; Kutlu, 2017: 18-21).

Avrupa’da Doğu üzerine yazılar kaleme almış pek çok yazar seyyahların kaynaklarından yararlanarak Doğu’yu kurgulamıştır. Bu anlamda Flaubert’in *Yerleşik Düşünceler Sözlüğü*’nde “oryantalist” teriminin karşılığı olarak “uzak yerlere seyahat eden” ifadesini kullanması oldukça anlamlıdır (Flaubert, 1968: 69). Bir başka örnekte “Doğu despotizmi” kavramına ün katan Montesquieu’nun, Doğu üzerine gerçekleştirdiği analizlerin kökeninde Doğu’ya yolculuk yapan Batılıların yazdıkları seyahatnamelerin bulunduğu bilinmektedir.¹⁴ Aydınlanma, akıl, evrensellik, ebedi barış gibi pozitif çağrışımları güçlü kavramlarla anılan Alman düşünür Kant’ın da Doğu’ya ilişkin fikirlerinde seyyahların güçlü etkilerini gözlemlemek mümkündür. Kant’ın, yaşamı

¹⁴ Örneğin Fransız seyyah J.B. Tavernier, XVII. yüzyılda yazdığı metinler üzerinden “Doğu despotizmi” kavramına temel oluşturan yazarların başında gelmektedir (Yerasimos, 2006: 33). Bu anlamda Montesquieu’nun Doğu’ya ilişkin yargılarını oluştururken kaynak olarak *Tavernier’in Seyahatnamesi*’nden yararlanması kuvvetli bir ihtimaldir.

boyunca Doğu'ya yolculuk etmek şöyle dursun, doğduğu şehir olan Königsberg'in dışına adımını atmamış olmasına karşın beyaz ırkın ve Avrupalının akıl yönünden diğer ırk ve toplumlardan üstün olduğunu, Doğuluların ise akıl dışı, iğrenç kokulu, çirkin ve cinsel konularda ahlaktan yoksun olduğunu büyük bir özgüvenle iddia etmesinin, hayali Doğu'nun kurmaca bir temsilden ibaret olduğuna yönelik kanaatleri daha da pekiştirdiği söylenebilir (Kula, 2010: 44-66).

Öte yandan Said'in sözünü ettiği hayali Doğu imgesi ile Lewis'in ortaya koyduğu oryantalizm kavramının sanat alanındaki tanımı arasında da dolaysız ve güçlü bir ilişki bulunmaktadır. Bu kapsamda Lewis'te oryantalizm, Orta Doğu ve Kuzey Afrika'ya seyahat ederek burada gerçekleştirdikleri gözlemleri hayal gücüyle destekleyerek romantik ve taşkın bir tarzda resmeden Batı Avrupalı ressamların oluşturduğu sanat ekolü olarak ifade edilmektedir (Lewis, 1993: 101). Bu çerçevede Lewis'in tanımında yer alan "seyyahlar", "resim sanatı" ve "hayal gücü" vurguları ile Said'in zihinlerde inşa edilen Doğu imgesi oryantalist bilgi sisteminin gerçekliği ve zihinsel üretimle olan ilişkisine örtük bir biçimde göndermede bulunmaktadır.

Said'in, "Doğu'yu belgeleme girişiminin sonucu olarak Batı'nın kendisini belgelemesi" olayının başrolünde de Batılı seyyahlar ve onlara ait metinler bulunmaktadır. Viktorya dönemi İngiltere'sinde yazılan seyahatnameleri ele alındığında, bu metinlerin tuhaf bir biçimde yazarlarının kişisel görüşlerini yansıtmak yerine imparatorluktan miras alınan görüşlerin bir yansıması biçiminde olduğu görülmektedir. Konu bilgi sosyolojisi açısından değerlendirildiğinde, hayali Doğu imgesinin arkasında egemen Batı kültürünün politik bilinci ve desteği olduğu söylenebilir. Zira seyahatnamelerde hayali olarak inşa edilen Doğu, gerçekte imparatorluğa arzu, cesaret ve heyecan kazandıran bir varlıktır. Nitekim Lord Curzon, ustaca bir benzetme ile Doğu üzerine kaleme alınan seyahatnameleri Birleşik Krallık'ın vazgeçilemez mobilyası olarak tanımlamaktadır. Güç ve bilginin bir araya geldiği bir yazın alanı olan seyahatname edebiyatı üzerinden bütün bir Batı toplumunun zihin dünyası Doğu'nun çarpıtılmış tasvirleriyle kuşatılmaktadır (Kabbani, 1993: 19-20).

Viktoryen dönemin seyahatnameleri, henüz gelişme aşamasındaki oryantalist bir bilim olan antropoloji ile de yakından ilişkilidir. Bu ilişki, Batı toplumlarında üretilen kültürel bilgi ile bilimsel bilgi arasındaki iletişimi açığa çıkarmaktadır. Bu çerçevede

antropolojinin, başlangıç düzeyinde seyahatname edebiyatının verileri üzerinden Batı toplumlarını Doğulu toplumlar ile kıyaslayarak, onları gelişmişliğin zirvesinde bulunduklarına ve kendilerine hayran olmaları gerektiğine ikna etmeye çalıştığından söz edilebilir. Antropolojinin gerçekliğe temas etmeyen kurgusal varsayımlarına göre Batılı ırklar öteki ırklara üstün iken, aşağı ırkların gelişmemiş olduklarını ortaya koyan ortak özellikleri bulunmaktadır. Aşağı ırkların ortak özelliklerine vurgu yapılırken hayvanlar âlemine müracaat edilmesi, hayvanlar ile aşağı ırkların kıyaslanması, bu ırkların genel karakteristiği ile düşünme ve eyleme biçimlerinin hayvanlara benzetilmesi gibi durumlarla sıklıkla karşılaşılmaktadır (Kabbani, 1993: 17).

2.8. Doğuya Cinsel Bakış ve Bu Bakışın Zihin Kodları

Said'in oryantalizm tanımında Batı toplumunun bilinci kadar bilinç dışına da önemli göndermeler bulunmaktadır. İkinci bölümün girişinde örtük oryantalizmin, içinde görüntüler, arzular, korku ve fantezilerin bulunduğu bir bilinç dışının yansıması olduğu ifade edilmişti. Bu kapsamda Said'in oryantalizmi bir taraftan bir bilgi sistemi ve onun yeniden üretimini içerirken, diğer taraftan bilinçdışındaki arzu ve fantezilerden beslenen bir mekanizmayı tarif etmektedir. Diğer bir deyişle Said'in oryantalizmi Doğu'yu yalnızca bir bilgi nesnesine dönüştürmemekte, aynı zamanda bir arzu ve fantezi nesnesine de dönüştürerek onu cinsel imajlar ve hayaller üzerinden temsil etmektedir (Yeğenoğlu, 1996: 111, 114).

Bir önceki alt bölümde ifade edilen Flaubert'in "Doğulu kadın" tipolojisi, birçok açıdan incelenmeye değer bir kategorik karşıtlığa işaret etmekte, Hobson da bunu *Peter Pan teorisi* ile açıklamaktadır. Peter Pan teorisinin ürettiği söylemde Doğu, alışıldığı şekliyle zalim bir erkekten ziyade çaresiz ve romantik bir kadın, Batı ise koruyucu bir erkek olarak resmedilmektedir. Bu türden karşılaşmalarda Batı güçlü ve hâkim olanı, Doğu ise zayıf ve çaresiz olanı temsil etmektedir. Bu sebeple Fransa'nın Mısır seferinde Doğu, "öylece yatmış Bonapart'ı bekleyen bir kadın" şeklinde tasvir edilmektedir. Diğer bir deyişle Doğu, çekici, egzotik, himayeye muhtaç köle ruhlu bir bütün olarak Batı'nın egemenliği altına girmesi gereken bir varlık olarak kurgulanmakta ve bahse konu emperyal ilişki meşrulaştırılmaya çalışılmaktadır (Hobson, J. M., 2015: 24). Başka yazarlar da benzer biçimde Batı'nın Doğu'yu cinsellik üzerinden ele aldığını ve dişi bir figür olarak betimlediğini, Doğu ile her karşılaşmada kendini "gelinin örtüsünü kaldıran damat" olarak

gördüğünü ifade etmektedir (Bulut, 2017: 13). Bu çerçevede E. W. Lane'nin, küçüklüğünden beri hayalini kurduğu Mısır'a yolculuk esnasında Doğu'ya dair hislerini cinsel metaforlar kullanarak açıklaması oldukça ilgi çekicidir:

Kıyıya yaklaşırken kendimi Doğulu bir damat gibi hissettim. Gelinin duvağını henüz açacaktım ve ilk kez beni büyüleyecek, şaşırtacak ya da hayal kırıklığına uğratacak her şeyi görmek üzere idim (Kabbani, 1993: 85).

Behdad, seyyah rolündeki oryantalisti tasvir ederken bir mecaza müracaat ederek onu bir “kültürel travesti” olarak tanımlamaktadır. Örneğin Flaubert, Kahire'ye vardığı andan itibaren bir üniforma olarak değerlendirdiği boğucu Avrupalı kıyafetlerinden sıyrılarak bir Mısırlı gibi giyinmeye başlamaktadır. Şüphesiz bu karar Flaubert'in kişisel tercihi değil, ondan önce Doğu'ya seyahat eden “tecrübeli” oryantalistlerin “aklı başında” bir tavsiyesidir. Zira seyyah rolündeki oryantalist, Doğu'da gerçek kimliğini peçeleyerek Doğulular arasında bir Doğulu olarak görünmek, dahası bir Doğulu gibi hissetmek istemektedir. Flaubert'in zihin dünyasında bir Mısırlı olmak için yapılması gerekenler ise bellidir ve oldukça basittir. Zira “tipik bir Mısırlı”, klasik Doğu giysileriyle oturup bir elinde nargile tütürürken diğer eliyle kahvesini yudumlayan kişidir. O da “gerçek bir Mısırlı” gibi hissetmek için zihninde canlandırdığı bu sahneyi gerçekleştirecek ve bir kültürel travesti olarak bir süreliğine de olsa “Mısırlı” olacaktır (Behdad, 2007: 95-97).

Flaubert'in bütün bir Doğu macerasının dokusunda Doğu ve cinsellik arasında kurulan tekdüze bir bağlantı bulunmakta ve bu bağlantı Doğu'nun yalnızca bereketini/doğurganlığını değil, bunun yanı sıra cinsel tehdidini, doyumsuz arzusunu ve sınırsız şehvetini içermektedir. Bu noktada Flaubert için Doğulu kadın, eserlerini oluşturabilmek açısından iyi bir konu ve hayal malzemesinden ibarettir. Doğulu kadının cinsel fantezilere konu olması, Flaubert'in yalnızca romanlarında değil, seyahatnamelerinde de karşımıza çıkan bir durumdur. Bu nedenle okuyucuları için Doğu manzaraları kurgularken sık sık bu kaynaktan tuhaf bir biçimde beslenmektedir. Bu hayali manzaralardan birinde Mısır Hükümdarı Mehmed Ali'nin soytarısı halkı eğlendirmek üzere Kahire pazarında bir kadını bir dükkânın önünde sıkıştırarak herkesin gözü önünde cinsel saldırıda bulunurken, dükkân sahibi büyük bir sükûnetle piposunu tütürmeye devam etmektedir. Öte yandan Flaubert'in kaleme aldığı *Doğu'ya Seyahat* adlı eserin en ünlü bölümleri, “Küçük Hanım” ile geçirdiği zamanlara ait bölümlerdir. Âlime, Mısır toplumunda XIX. yüzyıla dek ilim tahsil eden, diğer bir deyişle okuyan kadını ifade

ederken, bu yüzyılın ortalarından itibaren itibar kaybına uğrayarak dansözlük ve hayat kadınlığı yaparak para kazanmaya çalışan kadını tarif etmek üzere kullanılmaya başlamıştır. Bu çerçevede yazar, Küçük Hanım'ı bir "âlîme" olarak takdim etmekte ve bir "makineye" benzettiği bu Doğulu kadınla geçirdiği zamanlara ait müstehcen anıları Batılı okuyucusu ile paylaşmaktadır (Said, 1998: 150, 200, 257-258).

Nerval için ise Doğu, cinsel-düşsel bir arayışı, hem bir arzu hem bir kayıp olarak kaçıp giden bir kadını temsil etmektedir. *Doğu Teknesi*, belirsiz bir biçimde ya Doğu'yu taşıyan bir tekne olarak kadına veya Nerval'in kendi Doğu teknesi yolculuğuna, diğer bir deyişle kendi metinsel seyahatine referansta bulunmaktadır. Her durumda Doğu, görünür olmaya meydan okumakta ve yüzünün ortaya çıkmasını bir şekilde engellemektedir (Said, 2013: 195-196). Bu nedenle Kahire sokaklarında dolaşırken her defasında kalabalığın arasından çıkan çarşaf ve peçeyi "Doğulu kadının seksüalitesini gizleyen bir örtü" olarak ele almaktadır (Said, 1998: 252). Nerval'ın yanı sıra Lane ve öteki yazarların sahip olduğu oryantalist bakış açısında Doğu, peçesinin ardına gizlenen kadını simgelerken, Batı bu peçeyi kaldıran erkek olarak düşünülmektedir (Yeğenoğlu, 1996: 115).

Batılı oryantalist seyyahlar için Doğu'nun günlük yaşamında "peçe" gibi sıradan olan her ayrıntı fantezilerle bezeli bir yorum nesnesine dönüşmektedir. Zira Doğulu kadının peçesi, Doğu'nun perdelenmiş şehvetini temsil etmektedir. Bu temsil etrafında baştan çıkarıcı Doğulu kadınlar, sultan haremleri, despot ve sapkın yönetici figürleri, zenci hadımağaları, kör müzisyenler ve daha pek çok unsur bulunmaktadır. Dolayısıyla fantezi nesnesi olarak peçe, büyümlü bir dünyanın üzerinde duran örtü olarak algılanmaktadır. Oysa "peçenin ardındaki gerçek" olarak takdim edilen temsil, Doğu'nun gerçekliğiyle ilgisi bulunmayan Batılının bilinçaltına karşılık gelmektedir (Süphandağı, 2018: 48, 59).

Nerval'ın iki ciltlik *Voyage en Orient*'inin kapağında Beyaz Köle ve Doğu Giysileri adlı iki oryantalist resim bulunmaktadır. İlk resim Çerkez bir kadın köleyi çıplak bir vaziyette betimlerken, ikinci resimde ise oryantal peçenin ardına gizlenmiş şehvetli kadın figürü bulunmaktadır. Egzotik ve erotik Doğu'nun çıplaklık ile mahremiyeti bir arada bulunduran, çelişik olmakla birlikte kalıplaşmış imgeleri, Batı'nın bastırılmış cinsel ötekisine dair imgesel yarılmayı temsil etmesi bakımından oldukça çarpıcı örneklerdir. Diğer bir deyişle yan yana sunulan bedenin sınırsız teşhiri ile peçeli kapalılık, Batılı zihin dünyasında mevcut tatminsiz bedensel arzuya karşılık derinlere kök salan cinsel bastırmayı

temsil etmektedir. Dahası, bahse konu imgesel yarılma ve psikolojik paradoksal bakış yalnızca seyahatnamelerde değil, kartpostallara varana dek Batılı kültür endüstrisinin her yanına sızmaktadır (Behdad, 2007: 39-41).

Behdad, seyyah rolündeki oryantalisti aynı zamanda bir “andaç fetişisti ve koleksiyoncusu” olarak tanımlamaktadır. Zira o, kendisine otantik ve egzotik Doğu gezisindeki geçmiş tecrübelerini hatırlatacak nostaljik nesneler satın alma arayışındadır. Bahse konu nesneler, bir daha deneyimlenemeyecek geçmiş tecrübenin hatırasını olduğu kadar aynı zamanda kaybını da temsil etmektedir. Bu çerçevede seyyah için andaç, oryantalist seyahatin yerini alan metonomik bir nesneye dönüşmekte, andacın metonomik karakteri de onu bütünün yerini alan bir fetiş nesnesine dönüşmesine neden olmaktadır. Bütünü kendine mal etme arzusunun karşılık ona bir türlü sahip olamayan fetişist seyyah, andaç satın alarak hayali bir tatmin sağlamaktadır. Nitekim Flaubert, Doğu seyahatinde Doğulu kadınları değil fakat kadın iç çamaşırları ve kadın saç lülesi satın aldığını ifade etmektedir. Doğulu kadının çamaşırları ile saçını almak seyyaha Doğulu kadına sahip olma hazzı vermektedir. Böylece andaç fetişizmi, Batılıya ait yoksunluğun metonomik bir temsili ve eksiklik duygusunun somut bir emaresi olmaktadır (Behdad, 2007: 98).

Doğulu kadınlara yönelik duyguları oldukça karmaşık olan modern Batılı yazarlar, metinlerinde acıma, arzu etme, zulmetme ve küçümseme gibi türlü duygular arasında adeta dalgalanmaktadır. Bu dalgalı duyguların tasvir ettiği Doğulu kadın imajının ortak noktası gerçekçi bir tasvirin oldukça uzağında konumlanmasıdır. Viktoryen çağın tutucu ve bir o kadar da çelişik duygulara sahip Avrupa’sı, cinsel açıdan bastırılmışlığın verdiği kolektif psikolojik gerilimi Doğu’ya dair sapkınlık ve şehvet dolu metinler üzerinden yansıtmaya çalışmakta, Lane’nin *Manners and Customs of the Modern Egyptians*’ı, Flaubert’in *Oeuvres Complètes*’i, Courthope’in *Memoirs*’i, Galland’ın *1001 Gece Masalları*, Burton’un *The Perfumed Garden* ve *1001 Gece Masalları* çevirisi üzerine aldığı notlar ve daha pek çok Batılı metin Doğulu kadınları iffetsiz, kibirli, zalim, avare, uyuşuk, aklını cinsellikle bozmuş, entrikacı, cadı ve erotik kurbanlar olarak resmetmekle Batı toplumunun zaten hassas olan ve gerçek dışılıktan beslenen hayal dünyasında tuhaf bir gerçeklik inşa etmektedir. Bahse konu yazarlar Avrupalı kadınlar üzerinden ifade etmeye çekinecekleri cinsel olay, durum ve değerlendirmeleri Doğulu kadınları kullanarak rahatlıkla kaleme alabilmekte, Viktoryen ahlakçılığın cinselliği maskeleyen tabusunu Doğu üzerine kurguladıkları cinsel içerikli aktarımlar üzerinden kırmaya çalışmaktadır. Bir noktadan

itibaren hayal gücünün de etkisiyle söz konusu hikâyeler Doğulu kadınları aşarak erkeklerini de içine almakta, böylece Batı toplumunda sapkın Doğu imgesi, sapkın Doğulu kadın imgesini de içine alan bir genişliğe ve şöhrete kavuşmaktadır. Öyle ki, Avrupa’da Viktoryen çağ sona ermesine rağmen sapkın Doğu imgesi kaybolmayacak, aksine daha da geliştirilecektir (Kabbani, 1993: 38-41, 49, 60 70, 77).

Said, Doğululaştırma işleminin temeline yer alan cinsiyetçi yaklaşımın altını çizmekte ve buradan yola çıkarak Batı düşüncesinin eril-ataerkil karakterine dikkat çekmektedir. Bu kapsamda Batılı toplumların Doğu’ya dair en fazla merak ettiği mekânların başında hükümdar sarayındaki haremın gelmesi hiç de şaşırtıcı değildir. Doğu’nun “dişi, bereketli ve döllemiş” olarak tanımlandığı bu yaklaşımın en önemli sembolik varsayımlarından biri de hiç kuşkusuz Doğu ile Batı arasında kurgulanan cinsel orantısızlık ya da eşitsizliktir. Bu sembolik karşılaştırmanın temelinde ise modern Avrupalının Doğu’yu ve Doğulu’yu kendisinden güçsüz ve zayıf görme isteği bulunmaktadır (Said, 2000b: 56, 96).

Batı’nın Doğu üzerine bilinçli bir biçimde geliştirdiği hegemonik iktidar stratejilerinin bilinçaltındaki karşılığının Doğulu kadın üzerine kurgulanan cinsel fanteziler olduğunu ifade eden M. Yeğenoğlu, bu tespitini Fanon’un “Cezayirli Kadın” örneği üzerinden açıklamaya çalışmaktadır. Örnekte Fanon, Avrupası’nın hayalinde kurguladığı Cezayirli kadına cinsel saldırı eyleminin daima peçenin yırtılması ile gerçekleşen bir rüya olduğundan söz etmektedir. Bu tarz rüyalarda Avrupalı erkeğin Cezayirli kadınla karşılaşması mevcut sömürgeci ilişkilerden bağımsız işlememekte, zira bu karşılaşmada sadizm zirveye çıkmakta, kurbanı türlü cinsel saldırılarda bulunulmakta, kurban kurtulmak için çılgık atıp çırpınırken, hikâye baygın kadının canice bir biçimde katledilmesiyle son bulmaktadır (Yeğenoğlu, 1996: 116). Sonuçta bilgi sosyolojisi perspektifinden Doğu, Batı toplumunun ihtiyaçları doğrultusunda her açıdan olduğu gibi cinsel açıdan da yorumlanmakta ve bu yorumlar üzerinden birçok bilinçaltı gereksinim karşılandığı gibi, mevcut iktidar ilişkileri de yeniden üretilmektedir.

2.9. Oryantalizm Tezinin Eleştirisi: Said’le Birlikte ve Said’e Karşı

Said’in oryantalist bilgi sistemini ifşa girişimi, oryantalist literatüre önemli bir darbe vurmasına karşılık bu bilgi sistemi ve onun ürettiği söylemlerin tümü basit bir ifşa

girişimi ile ortadan kaldırılabilir zayıflıkta bir bütünü ifade etmemektedir. Zira bahse konu bilgi sistemi, kendisi ile bütünleşik olan, siyasi, iktisadi, bilimsel/akademik dünya düzeni ve hegemonik güç ilişkilerinden bağımsız işlememektedir (Said, 2013, 16). Nitekim Said'in öngördüğü üzere, kendisi tezini ortaya koyması ile birlikte oryantalist bilgi sistemi çökmemiş, fakat önemli sorgulamalara ve eleştirilere konu olmuş ve bu sorgulamalar ile eleştirilere yanıt üretme arayışına girişmiştir. Diğer bir deyişle Said'in oryantalizme ilişkin eleştirilerini ortaya koymasıyla birlikte Kuhn'cu bir perspektiften oryantalist bilgi sisteminin bir "bunalım dönemine" girdiği ifade edilebilir. Zira Said'in tezi, Foucault'cu bir perspektifle oryantalist bilgi sisteminin hegemonik iktidarına karşı bilgi temelli radikal bir direnişin bütünlüklü bir ifadesi ve başlatıcısıdır. Öyle ki, bu tarihten itibaren akademik dünyada oryantalist bilgi sisteminin meşruiyetine ilişkin soru işaretleri ve sorgulamaların arttığı, oryantalizmin savunma konumuna geçerek Doğu üzerine ortaya koyduğu genel çerçevenin doğruluğu ve geçerliliğini kanıtlama çabasına giriştiği görülmektedir.

Bununla birlikte Said'in tezi, Doğu'nun gerçekliğine ilişkin alternatif, bütünlüklü ve yaygın bir bilgi sistemi önerisi içermemekte, yalnızca mevcut "Doğu paradigmasının" analizi ile eleştirisini kapsamaktadır. Bu nedenle bahse konu tez ile birlikte oryantalist bilgi sisteminin çöküşünün başladığını iddia etmek mümkün değildir. Dolayısıyla Said'in tezi için yapılan "paradigma kurucu eser" (Bulut, 2012: 2) yakıştırmasının gerçeklikten uzak, abartılı bir değerlendirme içerdiği söylenebilir. Zira oryantalizm, mevcut eleştirileri ile birlikte halen Doğu'ya dair bilginin temel kaynağı olmaya devam etmektedir. Diğer bir deyişle Said, Doğu'nun gerçekliğini anlaşılır kılma amacı doğrultusunda yeni bir paradigma önermemekte, yalnızca mevcut Doğu paradigmasının gerçekliğini tartışmaya açmaktadır. Bu noktada yine Foucault'cu bir perspektifle Doğu'ya dair alternatif bakış açılarının gelişimini desteklemek üzere Said'in tezinin daha da geliştirilmesi gerekliliği ortaya çıkmaktadır. Hallaq'ın da belirttiği üzere her paradigma yalnızca egemen söylem ve stratejileri değil, aynı zamanda muhalif söylem ve stratejileri içeren bir güç ilişkileri alanını oluşturur (Hallaq, 2020: 75). Dolayısıyla oryantalist bilgi sistemi de bir paradigmayı ifade ettiğinden sahip olduğu egemen söylem ve stratejilere karşı muhalefet eden alternatif söylemlerden elbette ki bağışık değildir.

Said'in ortaya attığı oryantalizm tezi, tüm dünyada büyük bir yankı uyandırdığından, eserde yer alan tezin geçerliliğini savunan çok sayıda görüşün yanı sıra söz konusu iddiayı çeşitli açılardan eleştiren metinlere de rastlamak mümkündür. Said'in

oryantalizm tezine yönelik eleştiriler o kadar fazladır ki, bu alanda çalışan akademisyenler için bu tezin eleştirisini yazmak adeta vaka-i âdiyeye dönüşmüştür (Young, 2001: 384). Bu başlık altında bahse konu eleştirilerin yalnızca bir bölümüne yer verilebilecektir. Bu eleştirilere geçmeden önce oryantalizm tezinin akademik dünyada önemli bir karşılık bulduğunu kanıtlayan göstergeler üzerinde durmakta yarar bulunmaktadır. Bu göstergelerden ilki, eserin yayın tarihi olan 1978’den bu yana Said’den bahisle oryantalist yazın üzerine kaleme alınan çalışmaların sayısındaki müthiş artıştır. Öyle ki, bu tarihten itibaren oryantalizm üzerine kaleme alınan çalışmalar arasında Said’e ve onun tezine atıf yapmayan çok az çalışma bulunmaktadır. Said’in eserinin etkisini ortaya koyan göstergelerden bir diğeri, yüzyıllar boyu kendilerini oryantalist olarak tanıtmaktan gurur duyan Batılı araştırmacıların 1970’lerden itibaren aynı istekliliğe sahip olmamaları, dahası kendilerinden “oryantalist” olarak söz edilmesinden rahatsızlık duymalarıdır. Dolayısıyla oryantalizm kavramı, Said’e kadar değişik kültürlere dair akademik ilgiyi içeren sempatik bir kavram özelliğini korurken, 1980’lerden itibaren pozitif anlamı buharlaşmış ve kavram pejoratif bir kimliğe bürünmüştür (Bulut, 2017: 5). Oysa “oryantalist” nitelemesi, 1970’lere kadar Batılı araştırmacıların gururla kullandıkları uzmanlık belirten unvanların başında gelmektedir. Esasen “oryantalist” kavramının içerdiği negatif anlamdan ötürü kullanımına ilişkin tartışmalar Said’in eserini yayınladığı tarihten daha da gerilere gitmektedir. Öyle ki Said’in oryantalizm üzerine yazdığı eserden beş yıl kadar önce, 1973 yılında Paris’te toplanan XXIX. Uluslararası Oryantalistler Kongresinde¹⁵ bu sözcüğün artık kullanılmaması yönünde bir karar dahi alınmıştır (Lewis, 1993:103). Said’in eseri, bahse konu kavramın mahiyetine ilişkin olumsuzluğun daha da belirginleşmesine/güçlenmesine yol açmış ve bu tarihten itibaren oryantalistler “Doğu’nun düşmanları” olarak algılanmıştır.¹⁶

Said’in oryantalizm tezi J. Clifford, B. Lewis, R. Irwin, L. Binder, C. G. Spivak, E. Gellner, S. Jalal al-Azm, A. Hourani, A. Ahmad, L. Mani, R. Frankenberg, A. S. Ahmed, F. Halliday ve M. Richardson gibi yazarlar tarafından çeşitli açılardan eleştirilere tabi tutulmaktadır. Richardson, Clifford, Binder ve Ahmad Said’in Foucaultcu metoda sadakati ile uygulamadaki başarısını tartışmaya açmakta, Lewis onun Arap lügatına ve oryantalist yazına ilişkin ilmî derinliğini sorgulamakta, Spivak, Said’in eserinin kişisel bir metin

¹⁵ Uluslararası Oryantalistler Kongresi ilk kez bu tarihten tam bir asır önce, 1873 yılında yine Paris’te toplanmıştır.

¹⁶ M. Watt, Batı’da bugün oryantalist çalışmalar yürüten akademisyenlerin alt ihtisas alanlarına referansla İslamolog, Sinolog gibi unvanları tercih ettiklerini ifade etmektedir (Watt, 1992: 413).

olduğuna vurguda bulunmakta (Spivak, 2007: 14), Jalal al-Azm kültürel ve akademik bir yazın alanı olarak oryantalizmin nesnel oluşunda ısrar etmekte, Halliday ise Said'in ortaya koyduğu kavramlar ile dönemlerin izafiliğine değinmekte ve akademi dışı metinlerin eserde yer almasını eleştirmektedir (Bulut, 2012).

Sayyid'e göre oryantalizm tezine yönelik eleştirileri gruplandırarak olursak iki ana eleştiriden söz etmek mümkündür. Bu eleştiriler “yoklukların ekonomisi” ve “temsil sorunu” olarak ifade edilebilir. Sayyid'in yoklukların ekonomisi olarak ifade ettiği eleştiri başlığı altında Lewis ve Irwin, Said'in tezi üzerinden Alman oryantalistlerin İslam kültür ve medeniyetine dair ortaya koydukları önemli katkıların açıklanamayacağını savunmaktadır. Nitekim Said, eserin daha girişinde “Oryantalizm, İngiltere ve Fransa'nın Doğu'ya karşı ince bir duyarlılığıdır.” (Said, 1998: 15) ifadesini kullanarak Batı dünyası içinde İngiliz ve Fransız vurgusunu öne çıkarmaktadır. Turner da bahse konu hususu benzer bir bakışla ele almakta, Said'in, İngiliz ve Fransız oryantalistleri güçlü bir biçimde eleştirirken, Alman oryantalistlere yönelik eleştirilerinin son derece zayıf kaldığını ifade etmektedir (Turner, 2003: 20). Yine Lewis ve Irwin'e göre Said, tezini akademik metinler yerine politik metinler üzerinden ispat etmeye çalışarak akademik, politik ve kurgusal olguları birbirine karıştırmakta ve bu yolla oryantalizmi çarpıtmaktadır. Temsil sorununa gelindiğinde, Lewis bu kapsamda Said'in oryantalizm tezinin İslam dışındaki toplumları tasvir ederken düşmanlık içeren basmakalıp ifadeler kullandığı iddiasını gündeme getirmektedir. Bu anlamda Said, Doğu'ya yapılmasından şikâyetçi olduğu bir tavrı (özcü/indirgemeci, tarihselci, ötekileştiren, düşmanlık içeren) bizzat kendisinin de yaptığı yönünde bir suçlama ile karşı karşıya kalmaktadır. Bu noktada Said'in oryantalizm eleştirisinin *oksidentalist*¹⁷ bir çerçeveye sahip olduğu iddia edilmektedir. Frankenberg ve Mani ise Said'in bilgi ve iktidar arasındaki ilişkiye yönelik açılımını, “anlaşılması güç, sıkıcı bir argüman” olduğunu iddia etmektedir. Böylece dikkatler politik sorgulamalar yerine ikincil bir öneme sahip metinsel sorunlara yoğunlaşmaktadır (Sayyid, 2007: 70-72).

¹⁷ Sosyolojik ve tarihsel açıdan oryantalizm ile oksidentalizm arasında simetrik bir tahlil yapabilmek olanaksızdır. Zira bu iki düşünme biçimi aynı veya benzer kaynaklardan türeyen söylem türleri değildir. Oryantalizm, oksidentalizmden farklı olarak iktidar üzerine geliştirilmiş eşitlikten yoksun, tahakkümü ön plana çıkaran, ayrıştırıcı, hegemonik bir bilgi sistemine karşılık gelmektedir. Bu bilgi sistemini Avrupa toplumunun zihin haritası şekillendirmektedir. Oksidentalizm, en başından böylesi bir ayrıcalıktan yoksun iken iki söylem arasında eşitlikçi veya simetrik bir denge kurgulamak mantıksal açıdan fahiş bir hatadır. Bu sebeple oryantalizme yönelik eleştirilerin aynısını veya benzerlerini oksidentalizm için düşünmek gerçekçi bir bakışla mümkün görünmemektedir (Arlı, 2018: 65).

Oryantalizm tezinin çok sayıda eleştirmeni olmasına karşılık bunların arasında en tanınmış hiç kuşkusuz İngiliz tarihçi B. Lewis'tir. Bu alanda çok sayıda eser üreten Lewis, Said'in tezine ilişkin itiraz ve eleştirilerini *The Question of Orientalism* adlı çalışmasında sıralamaktadır. Buna göre Said, Doğu'yu Orta Doğu'nun Arap coğrafyası ile sınırlandırmakta, Yahudi, Türk ve İran araştırmalarını analizinin kapsamı dışında tutmakta, tezini kanıtlamak üzere oryantalizmin XVIII. yüzyılın sonlarında İngiltere ve Fransa'da başlayan bir araştırma alanı olduğunu ileri sürmektedir. Oysa Lewis'e göre oryantalizm araştırmaları 1633 yılında Cambridge'de kurulan Arabiyat kürsüsü ile başlamakta ve yalnız İngiltere ile Fransa'da değil, Almanların da içinde olduğu geniş bir coğrafyada varlık bulmaktadır. Öte taraftan İslam üzerine en kışkırtıcı metinleri Rus oryantalistler kaleme almalarına rağmen Said bu yazarlara nedense hiç değinmemektedir. Lewis'e göre Said, kısmen konuya ilişkin bilgisizliği nedeniyle, kısmen de ileri sürdüğü tezini kanıtlamak amacıyla seçmecî bir tarzda delil toplamakta ve yalnızca tezini doğrulatabileceği oryantalist yazarlara ve eserlerine referans vermektedir. Oysa onun teziyle çelişen çok sayıda oryantalist yazar ve metinden söz etmek mümkündür. Bu durumu görmezden gelen Said, akademik bir çalışma alanı olan oryantalizme ilişkin iddialarını Nerval ve Chateaubriand gibi Batılı edebiyatçıların eserlerinde yer alan ifadeler üzerinden doğrulatmaya çalışmaktadır. Oysa bu eserler Batı'nın kültürel varlık alanından türeyen eserler olmasına rağmen akademik bir alan olan oryantalizm ile hiçbir ilişkileri bulunmamaktadır (Lewis, 1993: 108-113).

A. S. Ahmed de, Said'in oryantalizm eleştirisinde tüm oryantalistleri aynı kefedeki değerlendirmesini eleştirmektedir. Ona göre Said'in yaptığına benzer şekilde tüm oryantalistlerin İslam'a karşı güçlü bir nefret ve düşmanlık hissi beslediklerini iddia etmek büyük bir haksızlıktır. Oryantalistleri eski ve yeni kuşak oryantalistler olmak üzere ikili bir ayırıma tabi tutan Ahmed, eski oryantalistler arasında Doğu'ya ilişkin olumsuz ön yargılara sahip kişiler olduğunu kabul etmekle birlikte; W. M. Watt, B. Lewis, Hamilton A. R. Gibb, L. Massignon ve A. Arberry eski gibi oryantalistlerin köklü üniversite gelenekleriyle kurdukları ilişkiler, hayatları boyunca yaptıkları araştırmalar, Doğu dillerine eksiksiz hâkimiyetleri, geniş bir bilgi birikimine sahip olmaları bakımından yaptıkları katkıları memnuniyetle karşılamaktadır. Öte yandan W. Chittick, L. Beck, M. Gilsenan, B. Metcalf ve J. Esposito gibi yeni kuşak oryantalistlere gelince, Ahmed onlarla ilgili daha iyimser bir duruşa sahiptir. Buna göre yeni kuşak akademisyenler, sahip oldukları post

oryantalist yaklaşım sayesinde Doğu-Batı karşıtlığı biçiminde süre giden akademik tartışmaların çözüm zeminini oluşturabilirler (Ahmed, A. S., 1995: 207-213).

F. Halliday, oryantalizm tezi eleştirilerini dört başlık altında toplamaktadır. Bunlardan ilki “oryantalizm” kavramının kendisine ilişkindir. Halliday’a göre Said, oldukça tartışmalı olan oryantalizm kavramını kullanırken onu adeta zaman üstü bir niteliğe büründürerek metafizik bir dünya ile buluşturmaktadır. Böylece kavramın analitik ve açıklayıcı niteliği kaybolmaktadır. İkinci olarak, eserde ortaya konan Doğu, kapsamı, derinliği ve muhteviyatı oldukça muğlâk bir kavramdır. Üçüncü eleştiri, Said’in sübjektif içerikli edebiyat metinleri üzerinden (roman, gezi yazısı vb.) oryantalizm gibi bilimsel ve akademik niteliği bulunan bir alanı eleştirmeye girişmesidir. Halliday’a göre bu, yöntem ve mantık olarak hatalı bir bakış açısını yansıtmaktadır. Son eleştiri ise, eserde Batı’nın Doğu üzerine kurguladığı fikirlere yer verilmesine karşın Doğu’nun kendi üzerine geliştirdiği düşüncelere yer verilmemesidir. Bu durum Doğulu bakış açısından türeyen Doğu okumalarının eleştiriden muaf tutulmasına yaramaktadır (Halliday, 2007: 98-102).

E. Gellner ise Said’in genel yaklaşımını dört varsayıma dayandırıldığını ifade etmekte ve bu varsayımları tartışmaya açmaktadır. Said’in birinci varsayımına göre, Batı’nın sahip olduğu küresel egemenlik, dünyadaki güç dengelerinde eşitsiz bir durum meydana getirmektedir. İkinci varsayıma göre, Batı’nın küresel egemenliği tarihin görmüş olduğu en gaddar ve despot egemenlik biçimidir. Üçüncü varsayım, küresel güç dengesindeki eşitsizlik, egemenlik altındaki toplumların kültür ve edebiyatında önemli etkiler ortaya çıkarmaktadır. Son varsayıma göre ise bahse konu kültürel etkiler, güç dengesindeki eşitsizlik ile eş zamanlı gelişen bir durum olmak yerine eşitsizliğin özünü oluşturmaktadır. Gellner’e göre (3.) varsayım, su götürmez bir gerçek iken diğer varsayımların doğruluğu oldukça tartışmalıdır. (1.), (2.) ve (4.) varsayımın hatalı olduğunu savunan Gellner’e göre, Said, özellikle (1.) ve (2.) varsayıma yanıt üretmek bir yana onlara ilişkin sorular bile ortaya koyamamıştır. (4.) varsayıma gelince, Gellner’e göre Said, eser boyunca bu varsayımı sürekli bir biçimde tekrar etmekte fakat onu temellendirme konusunda oldukça başarısız olmaktadır (Gellner, 2007: 441).

Yabancı yazarların yanı sıra yerli yazarların da Said’in tezine yönelik eleştirileri bulunmaktadır. Örneğin Ş. Mardin, A. Ahmad’ın *Oryantalizm ve Sonrası* adlı makalesinde yer alan fikirler üzerinden eleştirilerini sıralamaktadır. Mardin’e göre Said’in iddialarının

arka planında L. Spitzer, E. Curtius ve E. Auerbach gibi karşılaştırmalı çalışmaları olan Batılı edebiyatçılara yönelik güçlü bir tepki bulunmaktadır. Bu edebiyat geleneğinin fikirlerine kadim Yunan'dan bu yana devam edip bu güne ulaşan hümanizm düşüncesi kaynaklık etmektedir. Said'e göre kadim tarihin derinlerine uzanan Aeschilus-Flaubert hümanist geleneği, tümüyle Doğu aleyhine bir söylem kurgulamaktadır. Bu geleneğin bütünüyle Doğu karşıtı bir tavır geliştirdiğini iddia eden Said, Batılı hümanistlerin, kültürel süreçleri anlamlandırma sorumluluğunu yerine getirirken hümanist düşüncenin kendilerine bahsettiği kapsamlı birikimlerin yalnızca bir kısmından yararlandıklarını iddia etmektedir. Ahmad ise Said'in tarihsel olarak oldukça geriye dayanan ve süreklilik arz eden olumsuz bir tavır alışa vurgu yaptığını hatırlatmakta ve Said'in öne sürdüğü savların ideolojik bir içeriğe sahip olduğunu savunmaktadır. Buna göre Said'in oryantalizm tezinde Batı'nın Doğu hakkında oluşturduğunu ileri sürdüğü yargılar, değişmezliği ve sürekliliği nispetinde inandırıcılıktan uzaklaşmaktadır (Mardin, 2002: 111-112).

Bir başka yerli yazara göre Said'in tezinin en problemlili tarafı, Doğu ile Batı arasındaki ilişkiyi oluşturan söyleme ait tüm metinlerin üstünlük kurmaya çalışan, tek taraflı, sistematik ve kesintisiz olduğunu varsaymasıdır. Oysa metinler aracılığıyla üretilen bir söylem olarak oryantalizm, üstünlük kurmaya çalışan, tek taraflı, sistematik ve kesintisiz olmaktan uzaktır. Tarih içinde Batı'nın gözünde oluşan Doğu imgesi hiçbir zaman tek boyutlu ve sabit kalmamış, çok çeşitli ve çok parçalı bir görünüm arz etmiş ve sürekli bir biçimde yenilenmiştir. Buna karşılık çok çeşitli ve sürekli yenilenen Batı imgelerini yok sayan Said'in Batı imgesi, sabit ve tek boyutlu olma tehlikesinden kurtulamamıştır (Çakırman, 2007: 108-109).

Bir diğer görüşe göre Said'in ortaya koyduğu tezin yöntemsel açıdan belki de en önemli hatalarından biri, Batı toplumunun karşısına Doğu'yu temsilen Arap toplumunu yerleştirmesidir. Oysa Batı toplumunun tarihsel olarak karşısında konumlandığı Doğu, Osmanlı toplumundan başkası değildir. Örneğin Montesquieu'nun, Doğu'nun genel karakteri üzerine yazdığı metinlere bakıldığında Doğu imgesi ile Türk imgesinin adeta bütünleştiği görülmektedir. Yine Marx ve Engels'in *Doğu Sorunu* adlı çalışmasının içeriğine bakıldığında Doğu coğrafyasının merkezinde Arapların değil Türklerin olduğu görülebilir. Buna benzer örneklerin sayısını çoğaltmak mümkündür. Said bu gerçeği görmek yerine tezini güçlü bir Arabizm üzerine oturtmaktadır. Bu durum, Said'in tezi ile kimliği ve kişiliği arasındaki güçlü ilişkiyi açıklamaktadır. Zira Said, akademik kişiliğini

önceleyen daha kurucu bir kimliğe sahiptir. O, her şeyden önce Filistin davasını uluslararası toplumun gündemine taşıma gayretinde olan Filistinli bir aktivisittir. Bu sebeple *Orientalism* eseri, kendisinin de itiraf ettiği üzere (Said, 1998:44-45) Batı'nın, kendi zihin dünyasında uyandırdığı duygu ve düşüncelerin toplu bir envanteridir (Arlı, 2018: 54). Said, bu itirafa rağmen yine de Arabizm eleştirilerine karşı çıkmakta ve amacının İslamiyet ve Arap savunusu olmadığını iddia etmektedir. Buna göre oryantalizm tezinin esas vurgusu, bugün İslam ve Arap adı verilen bütünlerin yorum yoluyla üretilen gerçeklikler olduğunu ortaya koymaktır (Said, 2000b: 42).

Said, İslam medeniyetini Arap medeniyeti ile sınırlandırarak farkında olmadan oryantalizmin esaslı bir tuzağına düşmektedir. Zira oryantalist bilgi sistemi, İslam medeniyetini tanımlarken onu Arap medeniyeti ile sınırlandırarak atomize etmeye ve sahip olduğu bütünlük ve sürekliliği yok etmeye çabalamaktadır (Cündioğlu, 2012: 4). Said'in bu hususta kendisine yönelik suçlamalara verdiği cevaplar da tatmin edici olmaktan uzak görünmektedir. Bu kapsamda oryantalizm tezinin İslam medeniyetine ilişkin en problemli tarafı, İslam'ı Arap toplumu, tarihi ve coğrafyasıyla sınırladığı gerçeğidir. Böylece oryantalizmin bakış açısının yanı sıra oryantalizm eleştirisinin de bakış açısında İslam medeniyeti, tarihi ve düşüncesi Arap medeniyeti, tarihi ve düşüncesinden ibaret görülmekte, İslam'ın altın çağı, Arap altın çağı ile özdeşleştirilmektedir. İslam'ı Arap olanla özdeş kabul etmenin en büyük tehlikelerinden biri, onun farklı toplumlar tarafından yaşatılma tecrübelerinin yok sayılarak dar, kısır ve verimsiz bir varlık alanına hapsedilmesi riskidir. Oysa ne İslam tarihi Arap tarihinden ibaret sınırlı bir tarihtir ne de İslam medeniyeti böylesi sığ bir çerçeveye sahiptir. Gerçekte İslam medeniyeti, Arap toplumun bağrından neşet etmesine karşın Türkler, Farslar vb. birçok Müslüman milletin katkıda bulunduğu geniş ve derin bir varlık havuzudur. Oryantalizm de Batı'nın yalnızca Arap toplumuna değil, bütün bir İslam medeniyetine ilişkin yargılarına kaynaklık etmektedir.¹⁸

Oryantalizm tezine yönelik eleştiriler genel olarak değerlendirildiğinde, öncelikle, burada yer alan ve almayan eleştirilerin hemen hepsinde haklılık payının bulunabileceği söylenebilir. Said'in, ödünç aldığı teorik temele sadakati ve uygulamadaki başarısı, Arap diline ve oryantalist yazına ilişkin ilmî derinliği, objektifliği ve tutarlılığı ve daha pek çok

¹⁸ Örneğin "İslam düşüncesi" ile "Arap düşüncesi" aynı anlama sahip ifadeler/alanlar değildir. İslam düşüncesi alanında telif edilen eserlerin önemli bir bölümü Arapça kaleme alınmasına rağmen Fârâbî'den İbn Sînâ'ya pek çok İslam düşünürü Arap değil, Türk ve Fars asıllıdır. Diğer taraftan, Yahudi düşüncesine ait birçok eser Arapça kaleme alınmasına rağmen bu eserler Arap düşüncesine ait sayılmazlar (Nasr, 2007a: 36).

eleştirinin belirli bir karşılığının bulunabileceğini ifade etmek gerekir. Evet, Said'in oryantalizminin Doğu üzerine düşünen ve yazan bütün Batılıları aynı kefeye koyan, ötekileştiren, özcü/indirgemeci bir boyutunun olduğu yönünde eleştirilerde bulunulabilir. Fakat bu durum, Said'in ortaya attığı tezin bütünüyle geçersiz olduğu sonucunu doğurmaz. Zira Said'in tezi, oldukça güçlü bir ana iddiayı arkasına almaktadır ki bu iddianın varlığı ispata bile lüzum olmayan bir açıklıkta karşımızda bulunmaktadır. Bu iddia, Batılı bir bilincin modern tarih boyunca elde ettiği ekonomik ve teknik avantajlar neticesinde kendisini dünyanın geri kalanından üstün görmesi ve bu üstünlüğü Batı dışı toplumlar üzerinde çoğu insanlık dışı türlü tahakküm girişimlerinin bir gerekçesi olarak görmesidir. Said, esasında bütün teorik-akademik tartışmaların ötesinde yalın bir gerçeklikten söz etmekte ve insanları bu gerçekliğe odaklanmaya davet etmektedir.¹⁹ Fakat Said eleştirmenlerinin büyük bir bölümü, meselenin bu yönünü sorgulamak yerine metnin içindeki birtakım ikincil meselelere odaklanmaktadır.

Said'e yönelik vaka-i âdiyeye dönmüş eleştirilere uzun uzun göndermelerde bulunmanın geçerliliği ve gerekliliği de ayrıca tartışmalı bir hale gelmiştir. Zira bu yaygın eleştiriler, belirli bir söylemsel pratiğin konforuna dayalı, kendini tekrar eden, dizgesel ve ardışık bir yapıya sahiptir. Dolayısıyla bu eleştirilerin önemli bir bölümü, yine Said'in oryantalizm tanımında bulunan açık ya da örtük bir yazar ve eser referanslama dizisinden başka bir şey değildir. Said'e yönelik eleştirilerdeki bir diğer metodolojik hata ise, eserde yer almayan hususlara yönelik itirazlarda kendisini göstermektedir. Bu temelde Said'in, metninde Doğu hakkında Batı'da ne varsa yazması gerektiği yönünde bir algı oluşturularak söz konusu yazar yerine getirmesi imkânsız bir sorumlulukla yargılanmaktadır. Esasen, "Neden eserde bu hususlara/örneklere/yazarlara/eserlere/olaylara ... vs. değinilmemiş, neden bu hususlar önemli görülmemiş" şeklinde uzayıp giden ve birbirini tekrar eden eleştiriler oryantalizm tezinin her şeyi içerebileceği ve içermek zorunda olduğu algısını oluşturarak sonuçta Said'i ve onun tezini yüceltmekten başka bir işe de yaramamaktadır (Kömeçoğlu, 2007: 145-146).

Öte yandan Said'in metninin içeriği ve anlatım tarzındaki birtakım problemler sebebiyle oryantalizm tezi karikatürize edilme tehlikesi altındadır. Fakat bu durum, Said'in

¹⁹ Loomba'ya göre Said'in tezi tüm eksiklerine karşın aşağı tabakaların çarpıtılmış tarihlerini yeni baştan keşfetme ve geçmiş tecrübelerini yeniden canlandırma yolundaki girişimlere ilham kaynağı olmuştur (Loomba, 2000: 259).

açıklamaya çalıştığı hususların göz ardı edilebilecek, abartılı ve önemsiz konular olduğu anlamına gelmemektedir. Gerçekte Said, oryantalist yazarlara, yaptıkları çalışmaların beslendiği ana perspektif hakkında aydınlatıcı bilgiler sunmaktadır. Bu anlamda Said'in, "oryantalizmin Batılı düşünme biçimine karşılık geldiği" ifadesi doğrudur. Fakat bu düşünme tarzının Batı'da Doğu üzerine kaleme alınmış istisnasız bütün metinlere ruhunu veren bir kaynak olduğuna işaret edilirken belli ki incelikli bir yaklaşımdan bir miktar uzaklaşmaktadır (Hourani, 2010: 88). Bu sebeple, daha ihtiyatlı ve incelikli bir yaklaşımla, oryantalist Batılı metinlerin tamamına değil fakat ezici bir çoğunluğuna kaynak sağlayan kök bir düşünme tarzı olduğu söylenebilir.

Sonuç olarak Said'in oryantalizm tezine yönelik eleştiriler bir bütün halinde değerlendirildiğinde, oryantalizmi (ağırlıklı olarak) Said ile birlikte ve (kısmen de) ona karşı²⁰ okumanın gerekliliği, dahası zarureti ortaya çıkmaktadır. Zira oryantalist zihin dünyasının ifşası ve bu zihin dünyasının oluşturduğu bilgi sistemine karşı bilgi temelli bir mücadelenin örgütlenmesi açısından Said'in tezi vazgeçilmez bir öneme sahip iken, bu düşüncenin yöneldiği odağın Arap toplumu, tarihi ve medeniyeti ile sınırlanması geçerli bir izahatı olmayan, kabul edilemez bir durumdur. Konuyu bilgi sosyolojisi perspektifinden ele aldığımızda oryantalizm tezinin kapsam sorunu daha da görünür hale gelmektedir. Zira bu açıdan oryantalist bilgi sistemi, Araplara yönelik ayrıcalıklı bir yaklaşımın ürünü değil, genelde Batı toplumunun, özelde ise bir bilim cemaatini vücuda getiren oryantalist yazarların ideolojik temelde Doğu olarak ifade ettikleri coğrafyada yaşam süren bütün toplumlara yönelik merkezi, kapsamlı ve derinlikli ortak bakışını ifade etmektedir. Dolayısıyla oryantalizmin "Doğu" kategorisinde Arap toplumunun yanı sıra Türkler ve Farslar gibi başka birçok toplum bulunmaktadır. Bu bağlamda Said'in ortaya koyduğu oryantalizm tezinin kapsamı ve sınırlılığına yönelik eleştiriler üzerinden oryantalizm tezinin daha da geliştirilmesi gerektiği ortadadır.

Said'in tezinin eleştiriye hak eden bir diğer önemli özelliği, oryantalizmin teorik arka planı üzerinde gerekli ciddi sorgulamaların hiçbirini yapmamış olmasıdır. Diğer bir deyişle Said, bilgi ve iktidar arasındaki ilişkilere yüzeysel Foucaultcu göndermelerde bulunmasına karşın oryantalizmi hiçbir şekilde modernlik ve onun ideolojik söylemi olan Aydınlanma düşüncesi ile ilişkilendirme gereği duymamakta, oryantalizmin arka

²⁰ "Said ile birlikte ve ona karşı" ifadesi, Mouffe'un çağdaş siyasetin okuması için ortaya attığı "Schmitt ile ve ona karşı" ifadesinden esinlenilmiştir.

planındaki modern Batılı bilme tarzını öncelikli bir problem olarak gündeme getirmemektedir. Hallaq'ın özet ifadesiyle Said, oryantalizmin üretilmesinde Aydınlanmanın ağırlığını bütünüyle ihmal etmektedir (Hallaq, 2020: 187). Bu gözden kaçırmanın temelinde Said'in bir teorisyen değil, edebiyat eleştirmeni olmasının önemli bir etkisi bulunmaktadır. Modern bilginin arkeolojisi ile sosyolojisi çerçevesinde bilimi ve bilimsel bilgiyi sorgulamaların merkezine yerleştiren verimli tartışmaları ve bu tartışmalardan çıkarsanabilecek önemli sonuçları tek kelimeyle kapsam dışı bırakan Said'in oryantalizm eleştirisi bu haliyle temel teorik altyapı eksikliği ile radikal bir muğlâklığın pençesinde kalmaya mahkûmdur. Zira bilgi sosyolojisi perspektifinden oryantalizm, modernliğin ürünü olan egemen bir paradigma (ya da modern bir bilgi sistemi), oryantalistler ise bahse konu paradigmanın meşruiyeti hususunda anlaşılmaya varmış ya da o meşruiyetin bir sonucu olarak vücut bulmuş bir bilim cemaati, oryantalist bilgi de ideolojik bir inşa olarak ele alınmadıkça, oryantalist bilme biçiminin Batı toplumunun tarihi ve sosyolojisine, diğer bir deyişle zihniyet dünyasına kazınmış modern Aydınlanmacı karakteri ortaya çıkarılamaz. Oryantalizmin modern ve Aydınlanmacı karakterinin ifşası yalnızca teorik düzeyde mevcut bir problemin çözümü için gerekli değildir. Aynı zamanda onun modern Aydınlanmacı düşünme tarzından türeyen ırkçılık, sömürgecilik, emperyalizm, kölecilik, soykırımcılık gibi somut uygulamalar ile zihniyet yapıları arasındaki örtük ilişkileri de anlamak adına gerçekleştirilmesi zaruri bir işlemdir.

Oryantalizmi bilgi sosyolojisi perspektifinden ele almak Said'in ortaya attığı oryantalizm tezinde yer alan belirli problemleri aşmak adına da güçlü bir teorik imkân sağlamaktadır. Bu çerçevede Said'in tezinin en çok eleştirilen yönlerinden biri, akademik bir kürsü/çalışma alanı olan oryantalizme yönelik eleştirilerini sıralarken öne sürdüğü örnek delillerin ağırlıklı olarak edebiyat dünyasına ait oluşudur. Said'e yönelik bahse konu eleştirinin bu haliyle geçerliliğinin olabileceği düşünülebilir. Ancak buradaki eleştiri, Said'in oryantalizm konusunda haksız olduğunu göstermemekte, yalnızca ortaya koyduğu iddianın teorik temellerinin zayıf olduğunu ortaya koymaktadır. Tekrar etmek pahasına denilebilir ki, bu zayıflığın temelinde Said'in edebiyat eleştirmeni kimliğinin önemli bir etkisi olduğu düşünülmektedir. Bu çerçevede bilgi sosyolojisi, oryantalizmi üniversitelerde yer alan kürsülerden/çalışma alanlarından biri olarak sınırlandırmamakta, çok daha geniş bir varlık ve anlam alanına sahip hegemonik bir paradigma olarak ele almaktadır. Bilgi sosyolojisi, bilginin ve zihnin toplumsallığı fikri temelinde oryantalizmi Batı dünyasının sahip olduğu egemen bir toplumsal zihniyet olarak ele aldığından, bahse konu zihniyetin

yansımalarının yalnızca akademik metinlerde değil, edebiyat, sanat, felsefe ve siyaset metinlerinde de kendisini gösterdiğini ortaya koymaktadır.

Çalışmanın ilerleyen bölümlerinde, Said'den farklı olarak oryantalist bilgi sistemin bütünlüklü bir resminin oluşturulabilmesi adına edebi metinlerin yanı sıra birçok felsefi ve akademik metne de referans verilecektir. Dahası, özellikle Batılı edebiyat metinlerinde Doğu'ya yönelik geliştirilen zihniyetin yansımalarının farklı formlar altında akademik metinlere sızdığı da savunulacaktır. Osmanlı örneği üzerinden Batılı seyahatnamelerde Doğu'ya yönelik geliştirilen zihniyetin akademik metinlere yansımaları ayrıca ele alınacak, böylece Said'in oryantalizm tezine yönelik esaslı olduğu düşünülen eleştirilerden birinin geçersizliği ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Oryantalizmi bilgi sosyolojisi perspektifinden ele almak, Saidçi oryantalizmin tanımsal ölçüde indirgemeci, temelci ve genellemeci tutumuna belirli ölçülerde eleştirel bakmayı gerektirmektedir. Zira Said'in "oryantalizm" ve "oryantalist" tanımları Doğu hakkında yazılmış hiçbir Batılı metni ve yazarı dışarda bırakmayan bir genişliğe sahiptir. Nitekim ona göre Doğu hakkında söz söyleyen her Avrupalı emperyalist, ırkçı ve etnik merkezcidir (Behdad, 2007: 29). Bu çerçevede Said'in, oryantalizmin Batı'nın kolektif ruhu olduğunu tespit etmesine karşılık gerçekliği açıklama kapasitesi güçlü bir teorik arka planın yokluğunun yanı sıra edebiyatçı/romantik ve aktivist kişiliğinin de etkisiyle hatalı bir genellemede bulunarak bu kolektif ruhun dışında hiçbir metnin ve yazarın bulunmadığı sonucuna ulaşmıştır. Oysa bilgi sosyolojisi perspektifinden bir toplumda hegemonik bir paradigmanın/söylemin varlığı, ona muhalif alternatif söylemlerin varlığını da beraberinde getirmektedir. Dolayısıyla Said'in ifade ettiğinin aksine sayıları az olsa da "oryantalizm" tanımı dışında konumlanan Batılı metinler ile "oryantalist" tanımı dışında konumlanan Batılı yazarlar mevcuttur. Ancak ifade etmek gerekir ki bu çalışma oryantalizme ve oryantalist yazarlara muhalif Batılı yazar ve söylemlere değil, oryantalizme ve oryantalist yazarların metinlerine odaklanmaktadır. Yine de çalışmanın ilerleyen bölümlerinde oryantalizmin İslam'a ve Osmanlı'ya dair geliştirdiği yaklaşım açıklanmaya çalışılırken, konuyla ilgisi dâhilinde oryantalist bilgi sisteminin dışında konumlandığı düşünülen kimi Batılı yazarların görüşlerine sınırlı da olsa yer verilmeye çalışılacaktır.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ORYANTALİZMİN ZİHİN PENCERESİNDEN İSLAM

3.1. Oryantalist Yazında İslam’a Yönelik İlgi

Oryantalist bilgi sisteminin ileri sürdüğü “Doğu’nun geri kalmışlığı” tezinin gerekçelerinden biri “Doğu despotizmi” olgusu iken, bir diğeri İslam etkisidir. Bu çerçevede oryantalizm, İslam dininin, Doğu’nun tarihsel “geri kalmışlığında” temel sorumlulardan biri olduğunda ısrar etmektedir. Dolayısıyla oryantalizmin ürettiği hayali Doğu imgesi, hayali İslam imgesiyle adeta bütünleşmiştir.

İslamiyet, bir din, düşünce ve medeniyet olarak kabaca “Doğu” olarak adlandırılan çerçeve ile sınırlandırılması mümkün olmayan bir genişlik ve derinliğe sahip olmakla birlikte Doğu’nun tarihine bakıldığında, bahse konu tarihin son bin dört yüz yılına İslam’ın damgasını vurduğunu, bu süre zarfında geçmişte Doğu’da hüküm sürmüş medeniyet kalıntılarının İslam medeniyetinin potası içinde eriyerek yeni ve orijinal bir senteze ulaştığı görülmektedir. Diğer bir deyişle, İslam’ın birleştirici gücü kadim medeniyetlerin insanlığa sunduğu, fakat unutulmaya yüz tutmuş değerleri yeniden gün yüzüne çıkararak İslam dairesi ekseninde insanlığın hizmetine sunmuş, böylelikle Doğu da adeta yeniden doğmuştur (Said, 1998: 7). Medeniyetlerin değeri, kuşkusuz insanlığa sundukları katkılara göre değerlendirilmektedir. İslam medeniyeti de, Doğu’ya yeniden hayat vermekle birlikte Doğu coğrafyası ve tarihini de aşan genişlik ve derinliğe sahip bir birikimi temsil ettiğinden, tarihçi J. M. Roberts’in de ifade ettiği üzere dünyada önde gelen sayılı medeniyetlerden biridir (İsa ve Ali, 2012: 18).

Bu nedenle akademik bir çalışma alanı olan oryantalist külliyat içinde yer alan en büyük çalışma alanlarından biri hiç kuşkusuz İslam düşünce ve medeniyetine ilişkin olanıdır. Öyle ki, oryantalist yazın denilince belki de ilk akla gelen alt araştırma alanı İslam çalışmaları olmaktadır. Tarih boyunca Batı’nın Doğu’nun tamamı ile bir sınır ilişkisi mevcut olmadığından, Batılılar için Doğu, yakın sınır ilişkileri geliştirdiği ve “Orta Doğu” coğrafyasının tarihi ile bütünleşmiş olan İslam ile özdeş sayılmaktadır. Bu durum, oryantalist yazın içinde İslam literatürünün kapladığı alan göz önünde bulundurulduğunda daha net bir biçimde anlaşılmaktadır (Sunar, 2007: 32). Bu durumun bir başka gerekçesi de

oryantalizm araştırmalarının öncelikle İşlam ve Arapça üzerine yapılan incelemelerle başlamasıdır. Zaman içinde Batı hegemonyasının Doğu coğrafyasına yayılışıyla birlikte oryantalizm, bütün bir Doğu coğrafyasının dil, kültür ve medeniyetini kapsayacak şekilde genişleyecektir (Özçelik, 2015: 59).

Oryantalist bilim insanlarının ortak bakış açısına göre İşlam düşüncesinin içine girebilmek ve onu bütünlüklü bir biçimde anlayabilmek sanıldığı kadar kolay değildir. J. Berques, bu dünyanın içine giren her araştırmacının kendisini bir labirent ya da mağarada hissettiğini ifade etmektedir. Ona göre bu gizem dolu, büyü, tehditkâr ve baştan çıkaran dünya, kendisini dışarıda olana tamamen kapatmaktadır. Dolayısıyla çoğu araştırmacı görünen ile aldanıp avunmakta, yalnızca gerçekten merak edenler bu tuzağa düşmeden daha derinlere ilerlemeye devam edebilmektedir (Abdülmelik, 1998: 21).

XIX. yüzyılla birlikte Avrupa ve Amerika’da İşlam üzerine güçlü bir bilimsel/akademik merak ortaya çıkmış, kendini bu alana adamaya gönüllü oryantalistlerin gayretleri sayesinde Batı’da İşlam üzerine yazılan müstakil eser sayısında önemli bir artış meydana gelmiştir. Öyle ki, Avrupa ve Amerika’da bu alanda 1800-1950 yıllarını kapsayan 150 yıllık zaman diliminde yaklaşık 60.000 eser basıldığı tahmin edilmektedir (Said, 1998: 279-280). İşlam üzerine gerçekleştirilen çalışmalarda Kur’an başta olmak üzere hadis, fıkıh, siyer, tasavvuf, felsefe, mezhepler tarihi, kelâm, kültür, tabakat, sanat, bilim ve daha birçok alana yayılmış kapsamlı bir oryantalist külliyyatın varlığından söz etmek mümkündür. İzleyen dönemde bu alan daha geniş bir başlık altında “Ortadoğu Çalışmaları” olarak adlandırılacaktır (Kalin, 2018: 314).

Oryantalist bilim insanlarının İşlam üzerine kaleme aldıkları metinlerin niceliğindeki dikkate değer artış ile Batılı devletlerin Doğu toplumlarına yönelik sömürgeci faaliyetlerinin yoğunluk kazanması arasında güçlü bir bağ bulunmaktadır. Bu kapsamda, oryantalist çalışmaların İşlam üzerine odaklandığı 1850-1950 arası yüz yıllık dönem, aynı zamanda Batılı devletlerin Doğu toplumları üzerine siyasi ve iktisadi çıkarlarını kurup geliştirdiği zaman aralığına karşılık gelmektedir. Dolayısıyla bu dönem boyunca akademik alanda ortaya konulan çalışmalar, siyasi ve iktisadi alanda yürütölen faaliyetlere destek amacıyla artırılmıştır (Görmez, 2000: 11, 30).

Oryantalist bilim insanlarının İslam çalışmaları üç ana gruba ayrılabilir. W. M. Watt, I. Lapidus, M. Rodinson, H.A.R. Gibb, H. Bowen, J. Berque ve C. Becker gibi yazarların bulunduğu ilk grupta İslam dünyasının toplumsal tarihini araştıran oryantalistler bulunmaktadır. I. Goldziher, L. Massignon, H. Laoust, H. Corbin, R. Waltzer, F. Rosenthal, L. Gardet ve A. J. Arberry gibi yazarların bulunduğu ikinci grupta İslam felsefesi, kelâm, fıkıh, hadis, tasavvuf, tefsir gibi İslam ilimleri üzerine ihtisaslaşan oryantalistler bulunmaktadır. W. Swetman, S. D. Goitein, W. Fishel, M. Perlman, L. Gardet, A. Abel gibi yazarların yer aldığı üçüncü grupta ise İslam üzerine karşılaştırmalı çalışmalarda bulunmuş oryantalistler bulunmaktadır (Hüseyin, 2017: 66; Yıldız, 2002: 34).

Oryantalist bilim insanları tarafından İslam'a ilişkin kaleme alınan eserlerde ilk bakışta kaynak çeşitliliği ve dipnot zenginliği göze çarpmaktadır. Bununla birlikte, bahse konu eserler dikkatle incelendiğinde bu gösterişçi dışavurumun okuyucuları yanıltmayı amaçlayan bir illüzyondan ibaret olduğu anlaşılmaktadır. Zira bu görsel cazibenin üzeri kazındığında, temelinde kayda değer hiçbir kanıtın olmadığı, aksine yanlı analiz ve değerlendirmelerle dolu bir külliyata girildiği görülmektedir (Tibawi, 1998: 57). İslam üzerine araştırmalarda bulunan oryantalist yazarların bilgi kaynaklarına bakıldığında, çoğunun Doğulu/Müslüman yazarları ve onlara ait kaynak eserleri büyük oranda dışladıkları fark edilmektedir. Oryantalist metinler kurgulanırken çoğu Batılı kaynak herhangi bir eleştiri ya da sorgulamaya tabi tutulmaksızın kullanılmakta, bu da oryantalizmin İslam'a yönelik hatalı yaklaşımının kendisini her defasında yeniden üretmesine neden olmaktadır. Bu bağlamda İslam üzerine yazılan oryantalist metinlerde yaşanan en büyük problemin, kaynak çeşitliliğinin bulunmaması olduğu söylenebilir. Abdülmelik'in bu konudaki örneği klasik ve modern dönem İslam tarihi ile kültürüne ilişkin kaleme aldığı eserle hem kendi döneminin oryantalistleri hem de ardılları üzerinde muazzam bir etki oluşturan İskoç oryantalist Hamilton A. R. Gibb'dir. Gibb, İslam tarihini ele alırken kendisine on dokuz adet ana kaynak belirlemekte, fakat bu kaynaklardan on sekizi Batılı yazara ait iken yalnızca bir tanesi Doğulu bir yazara aittir. Bir diğer örnek Hollandalı oryantalist R. Dozy'ye aittir. Dozy'nin İslam tarihini ele aldığı eserlerindeki kaynak listesinde bakıldığında A. Sprenger, W. Muir, T. Nöldeke, G. Weil ve A. Geiger gibi İslam üzerine menfi görüşleri ile tanınan birçok oryantalistin eserlerinden yararlanmasına karşılık İslam kaynaklarının hiçbirine müracaat etme ihtiyacı duymadığı görülmektedir. Oryantalizmin Doğu kaynaklarını dışlayan tavrı, yalnızca matbu metinlerde değil, bilimsel ve akademik içerikli etkinliklerde de sıklıkla karşılaşılan bir durumdur.

Örneğin, 1961 yılında Brüksel’de İslam sosyolojisi üzerine ilk kez toplanan İslam kongresinde yirmi kadar konuşmacıya söz verilirken, bu konuşmacılardan hiçbirinin Doğulu olmamasının nedeni de yine yukarıda ifade edilen gerekçeye dayanmaktadır (Abdûlmelik, 1998: 26, 30-31; Landau, 1996: 66; Kırıcı, 2014: 92).

Bilimsel nitelikli oryantalist metinlerde Müslümanlara ait kaynakların dışlanması kuşkusuz tesadüfî bir durum değildir. Bilgi sosyolojisi perspektifinden bakıldığında, bu tavır alışın temelinde oryantalist bilgi sisteminin İslam’a dair örtük varsayımı bulunmaktadır. Said’e göre oryantalist zihin dünyasının İslam düşüncesine dair en temel örtük varsayımı, İslam’ın kendisini tanımlama ve temsil etme yeterliliğine sahip olmadığı düşüncesidir. Bu sebeple İslam, bir öteki tarafından tanımlanmaya muhtaç bir din olarak takdim edilmektedir. İslam üzerine söz söylemeye dair örtük meşruiyeti bu temele dayandıran oryantalistlere göre İslam’ın tek doğru temsili, kendileri tarafından kurgulanan temsildir (Said, 2000b: 48).

Bahse konu tespiti onaylayan Sayyid de benzer bir değerlendirmede bulunmaktadır. Ona göre bilimsel oryantalist yazın, İslam düşüncesinin tarih ve düşünce yazıcılığına dair örtük bir varsayıma sahiptir. Bu varsayım ise onun kimliği ve karakterini ortaya koymaktadır. Zira tarih ve düşünce yazıcılığı, standart bir tasvirden öte toplumların epistemolojik, ontolojik ve kültürel yapılarına ilişkin haritaları ortaya çıkarmaktadır. Oryantalist düşüncenin epistemolojik ve ontolojik varsayımı, İslam toplumlarının kendi tarihlerini yazabilecek yetkinliğe ve olgunluğa sahip olmadıkları yönündedir. Bu temel üzerinden İslam’ı tanımlama ayrıcalığı elde eden oryantalist bilgi sistemi, yalnızca kendisine güçlü bir meşruiyet zemini oluşturmakla kalmamakta, bu kurgusal meşruiyet üzerinden kendi ilke ve çıkarları doğrultusunda bir İslam düşüncesi ve tarihi yazma ayrıcalığı da elde etmektedir (Sayyid, 2007: 77).

“Bilimsel” bir çalışma alanı olarak oryantalizmin Doğu kaynaklarını reddeden tavrı, hayali İslam imgesini inşa ederken, kurgusuna zarar verecek tüm dışsal müdahalelerden kaçınma arzusu ile açıklanabilir. Zira oryantalizmin bu noktadaki amacı İslam’ın hakikatini ortaya çıkarmak değil, aksine onunla ilgisi olmayan bir temsili metinler aracılığıyla onun yerine ikame etmektir. Bu kapsamda tüm dünyaya yayılmış bulunan hegemonik “İslam” imgesinin, tıpkı “Doğu” imgesi gibi Batı toplumunun egemen kültürü ile politik ve iktisadi çıkarlarından yola çıkılarak üretilmiş bir söylem bütününe karşılık

geldiğini ifade etmek yanlış olmayacaktır. Diğer bir deyişle oryantalist bilgi sisteminde İslam, tıpkı Doğu gibi bir yanlış temsil örneğidir.

3.2. Hristiyan-Yahudi Dinsel Geleneğin Ayak İzleri

Modern Batı bilincinin sahip olduğu zihniyetin tarihsel temellerine göz gezdirildiğinde, bu zihniyetin arka planında Greko-Roman kültürü, Judeo-Hristiyan dinsel geleneği ve Avrupa çevresi olmak üzere üç ana kaynağın bulunduğu ifade edilmektedir. Greko-Roman kültürü, antik Yunan mirasının kaynakları ile emperyal Roma geçmişinin mayalanması neticesinde ortaya çıkan, modern sömürgeci Avrupa döneminde ise yeniden inşa edilerek canlandırılan Avrupa'nın tarihsel ve kültürel mirasını ifade etmektedir. Judeo-Hristiyan dinsel geleneği, Pavlus'un çabalarıyla Avrupa'da Hristiyanlığın Yahudileştirilmesi, Yahudiliğin de Hristiyanlaşması sonucunda her iki dinin birbiri üzerine geçirilmesi sonucu oluşturulan kurguya dayalı dinsel bir geleneği ifade etmektedir. Avrupa çevresi ise diğer iki kaynağı bünyesine alarak realizm, materyalizm, romantizm gibi ideolojilerle desteklemiş, bu üç ana kaynaktan beslenen modern Avrupa bilincinin sahip olduğu zihniyet bu şekilde ortaya çıkmıştır (Hanefi, 2007: 86).

Günümüz Batı bilincinin arka planında bulunan tarihsel temeller yukarıda ifade edilen kaynaklar olsa da, bu sürecin tarihsel derinliği zannedildiği kadar eski değildir. Örneğin Bernal'a göre XIX. yüzyılda Avrupa ırkçılığının patlak vermesiyle birlikte "özgün Avrupa medeniyetinin ana kaynağı olarak Yunanistan" efsanesi kurgulanmış, bu temel üzerinden günümüz Avrupa medeniyeti ile antik Yunan medeniyeti arasında biricik, güçlü, farklı dolayılara yer vermeyen, kesintisiz bir tarihsel ilişki kurgulanarak çevresindeki dünyadan yalıtılmış hayali bir Yunanistan imgesi üretilmiş ve Avrupa medeniyetinin beslendiği kaynaklar ve tarihsel temeller önemli ölçüde çarpıtılmıştır (Bernal, 1998: 14). Bernal'in bu kurgusal ilişkinin inşa zamanı olarak modern zamanlara işaret etmesi, ideolojik ihtiyaçlar çerçevesinde Batı bilincinin modern dönemde ontolojik ve epistemolojik düzlemde yaşadığı köklü değişimin mahiyeti hakkında önemli ipuçları içermektedir. Bununla birlikte, kurgusal da olsa söz konusu kaynakların modern Batı bilincinin sahip olduğu zihniyetin açıklanmasında önemli tarihsel referanslar oldukları gerçeği göz ardı edilemez.

Akademik çalışma alanı olarak oryantalizm de modern Batı bilincinin sahip olduğu zihniyetin esaslı bir yansıması olduğundan, bu bilgi sisteminin İslam'a dair algısını şekillendiren kaynaklar ile bahse konu zihniyetin ardındaki kaynakların biriyle aynı olduğu söylenebilir. Nitekim oryantalist zihin dünyasının İslam düşüncesine ilişkin algısını şekillendiren temellere göz attığımızda burada en az üç farklı kaynağın bulunduğunu görmekteyiz. Bu kaynaklar Avrupa merkezli tarih anlayışı, Greko-Roman kültürü ve Hristiyan-Yahudi dinî geleneğidir. Bu kaynaklar göz önünde bulundurulmaksızın oryantalist zihin dünyasının İslam'a bakışının arka planı ortaya çıkarılamaz. Bilgi sosyolojisi açısından bu unsurlar, İslam'a bir öteki olarak bakma eğilimindeki Batı bilincinin benlik kaynaklarıdır. Avrupa merkezli tarih anlayışı, Batılı bilincin dünya düşünce ve medeniyet tarihini Avrupa düşünce ve medeniyet tarihiyle özdeş gören, bu sebeple İslam'ı küçümseyen temel yaklaşımı olarak ifade edilmişti. Greko-Roman kültür, Hristiyan öncesi Avrupa düşüncesi ve Avrupalı kimliğinin temel dayanağını oluşturmaktadır. Bu kaynağın düşünsel birikimi, Antik Yunan düşüncesinin felsefi, bilimsel ve kozmolojik mirasından oluşmaktadır. Son kaynak olan Hristiyan dinî geleneği, Avrupa'nın İslam medeniyetine karşı din düşüncesinin temel referanslarını sunmakla birlikte toplumsal kimliğin önemli bir bileşeni olarak işlev görmüştür (Kalin, 2018: 16, 39-44).

Bilgi sosyolojisi disiplini, Batı Hristiyan dinsel geleneğini oryantalist bilgi sisteminin modern öncesi dönemden devraldığı bir miras olarak görmekte ve oryantalist düşünceye yaptığı etkiyi kabul etmektedir. Zira bu geleneğin modern dönemde sekülerleşmenin de etkisiyle ortadan kalktığı iddia edilse de gerçekte ortadan kalkmadığı, aksine sahip olduğu dinsel formun değişikliğe uğratılarak modern oryantalist bilgi sistemine eklemlendiği görülmektedir. Bu nedenle meseleye bilgi sosyolojisi perspektifinden bakıldığında, örneğin “Beni kilise yetiştirdi, oluşumumu ona borçlu olduğumu asla unutmayacağım.” (Renan, 1954: 317) ifadelerini kullanan, İslam hakkındaki her cümlesinin arka planında kendi Katolik kimliği bulunan, bu nedenle de Said'in üslubunu “papazca” olarak nitelediği Renan (Cündioğlu, 1996: 12, 76) gibi İslam düşünce ve medeniyet tarihi üzerine çalışma yapan pek çok oryantalist yazarın metninde, içine gömülü olduğu toplumun zihin dünyasının yansımalarını görebilmek mümkündür.

Bilgi sosyolojisinin de öngördüğü üzere oryantalist bilim insanlarının ve onlara ait metinlerin bilimselliğini tartışmalı hale getiren belirgin sosyolojik olgular mevcuttur.

Avrupa'nın inanç tarihini inşa eden bu majör dinamikler tarihsel süreçte bütün bir Batı toplumunun zihin dünyasında olumsuz bir İslam imajının şekillenmesine neden olmakla kalmamakta, aynı zamanda İslam'a dair kaleme alınan modern oryantalist metinlerin örtük motivasyon kaynağını oluşturmakta ve bu metinlerin satır aralarına gömülü olan temel perspektife ruhunu bahşetmektedir. Dolayısıyla daha önceki bölümlerde de ifade edildiği üzere oryantalizm modern dönemde zuhur eden bir zihniyete karşılık gelmesine karşın kökleri modern öncesi dönemde yer alan birtakım kaynaklardan beslenmektedir. Bu kapsamda modern dönemde oryantalizmin İslam'a yönelik "bilimsel" yargılarını ortaya koyarken Avrupa'da modern öncesi dönemde ortaya çıkan Hristiyan-Yahudi dinsel geleneğin tarihsel süreçte ürettiği İslam'a yönelik iddialarından yararlandığını ifade etmek yanlış olmayacaktır (Gökkır, 2005: 43). Bu kapsamda, bir önceki bölümde de ifade edildiği üzere modern Avrupa'nın, XVI. yüzyıldan itibaren kendi kimliğini "Hristiyan, uygar ve liberal" olarak tanımlamaya başladığını hatırlatmakta yarar bulunmaktadır.

Modern öncesi dönemde Batı dillerini konuşan Hristiyan din âlimleri İslam ile karşılaştıklarında onun tahrif edilmiş bir Hristiyanlık olarak nitelemiş, İslam'a dair malumatları arttıkça asılsız iddialarına temel oluşturmak ve İslam'a karşı kendilerini korumak maksadıyla (Hz.) Muhammed'e saldırmaya başlamışlardır. Örneğin şeytanı ifade etmek üzere (Hz.) Muhammed'in adından bozulma "mahound" sözcüğü kullanılmış, İslamiyet'in kılıç zoruyla yayılan bir şiddet dini olduğu ve bu dinin mensuplarında cinsel sapkınlığın bulunduğu iddia edilmiştir. Watt'a göre modern dönemde bu ve benzeri çirkin tahrifatı ortadan kaldırmak için iki yüzyıldan fazla gayret gösterilmesine karşın çarpıtılmış İslam imajı bugün dahi Batı toplumun İslam anlayışını etkilemeye devam etmektedir (Watt, 1991b: 20-22; Watt, 1996: 153). Bu kapsamda Avrupa Hristiyan dinsel geleneğinin İslam tasavvurunun gerçeklikten yoksun, çarpık ve sapkın bir içeriğe sahip olduğu söylenebilir. Böylece İslam peygamberi "şeytanın yolunda giden sapkın bir kimse" olarak Batılı Hristiyan geleneğin hedef tahtasına oturtulmaktadır. Müslümanların sahip olduğu genel karakter ise, (Hz.) Peygambere atfedilen düzmece niteliklerin bir devamı ve yansımasıdır. Buna göre "canavar bir toplumun mensupları" olarak Müslümanlar "barbar", "kaba", "sonsuz şehvet düşkünü", "köpek kafalı", "siyah" ve "çirkin"dirler (Süphandağı, 2018: 87-88).

Watt'a göre Batı toplumunun İslam'a dair algısı ise tarihsel açıdan dört ana iddia etrafında şekillenmektedir. Birinci iddia, İslam'ın yanlış ve hakikati bilinçli bir biçimde

çarpıtan bir din olduğu şeklindedir. İkincisi, İslam'ın yayılışını kılıç ve şiddete borçlu olduğu yönündedir. Üçüncüsü, İslam'ın nefesine düşkün olanların dini olduğunu içermektedir. Sonuncu iddia ise (Hz.) Muhammed'in "deccal olduğu" şeklindedir (Watt, 1991a: 84-86). Bahse konu iddiaların temel kaynağı ise Batı'da gelişen Hristiyan dinsel geleneğidir.

Batılı Hristiyan yazarların zihin dünyasında İslam'ın nasıl algılandığı konusunda Norman Daniel'in analizleri ufuk açıcı niteliktedir. Daniel'e göre XII-XIV. yüzyıl aralığı Hristiyan Avrupa'da İslam'a yönelik yargıların kesin bir biçimde yerleştirildiği zaman aralığıdır. Bu çerçevede (Hz.) Muhammed'in "düzmece kehanetler ortaya atan bir düzenbaz ve cinsel açıdan sapkın biri olduğu" ve İslam'ın "şiddet kullanımını ve cinsel sapkınlığı teşvik eden bir din olduğu"na dair hayali bir anlatı geliştirilmektedir (Curtis, 2015: 42). XII. yüzyılda Kur'an'ı Latinceye tercüme eden Kluni Başrahibi (Kutsal) Peter, İslamiyet'in Hristiyanlık inancına aykırı bir din olduğunu, (Hz.) Muhammed'in "katil ve cinsel yönden nefesine düşkün biri" olduğunu iddia etmektedir (Curtis, 2015: 41). T. Aquinas, (Hz.) Muhammed'i hayali hikâyeler, dünyevi keyif vaatleri ve hiçbir kutsal dayanağı bulunmayan sözlerle hakikati çarpıtarak insanların aklını çelmeye çalışan biri olarak tanıtmakta, Müslümanları ise "şiddet yanlısı, vahşi ve canavarımsı" olarak nitelemektedir (Curtis, 2015: 42).

Daniel'e göre Batı'da İslam'ı anlama çabasındaki yazarların görüş açılarını daraltıp sınırlandıran kadim ve güçlü bir Hristiyan kültürel gelenek bulunmaktadır. Bu kültürel gelenek içinde örneğin "Muhammedî" kelimesi tarihsel süreç içinde yalancılıkla özdeşleştirildiğinden, modern dönemde dahi İslam üzerine metin kaleme alan Batılı yazarlar arasında her fırsatta İslam dininin sahte bir din, peygamberinin de yalancı olduğu iddiasını vurgulama ihtiyacı hissedilmektedir. Bahse konu dürtü o denli güçlüdür ki, XVIII. yüzyıldan itibaren İslam hakkında bilgi edinmek isteyen Batılı aydınların başucu eseri olan ilk İslam ansiklopedisi *Bibliothèque Orientale*'in yazarı Fransız oryantalist B. M. Herbelot, (Hz.) Muhammed'i "yalancı Muhammed", "ahlaksız tahrikçi" ve "kâfirliğin kurucusu" olarak, İslam'ı ise "kâfirliğin dini" ve "din adını almış sapık bir mezhep" şeklinde takdim etmektedir. Herbelot'un eserinin ardından oryantalist yazının bu konudaki en gelişkin eseri olan *History of Saracens*'in yazarı S. Ockley de İslam'ın "utanılacak bir kâfirlik" olduğundan söz etmekte ve okuyucusunu bu dinin zararlı-bulaşıcı etkilerine karşı uyarmaktadır. Öteki oryantalist yazarlara nazaran daha ılımlı ve tarafsız bir yol izleyerek

İslam, Kur'an ve (Hz.) Muhammed hakkında açık bir fikrin oluşmasına katkı sağladığı ifade edilen İngiliz yazar G. Sale dahi kaleme aldığı Kur'an çevirisinin önsözüne Kur'an metninin yazarının doğrudan (Hz.) Muhammed olmasında hiçbir tereddüt bulunmadığını ve (Hz.) Muhammed'in toplumsal kabul görmek adına kendini bir Peygamber olarak takdim ettiğini ileri sürmektedir. Batı'da İslam'ı anlamlandırma konusunda Hristiyan kültürel geleneğin etkisi o denli güçlüdür ki, Daniel'e göre hiçbir hayal gücü bu halkayı kırabilecek güçte değildir (Sale, 1734: 64; Birişik, 2009: 24-25; Aydın ve Görgün, 1998: 219-220; Said, 1998: 93, 114-115).

Batılı düşünürler de geçmişten bu yana İslam, (Hz.) Muhammed ve Müslümanlar hakkında benzer düşüncelere sahiptir. Örneğin B. Pascal, (Hz.) Muhammed'in mucize ortaya koymadığını, kehanette bulunmadığını, hayata dair hiçbir gizemi açıklığa kavuşturmadığını, dolayısıyla “sahte bir peygamber olduğunu” iddia ederken, Diderot (Hz.) Muhammed'in “gelmiş geçmiş en büyük sağduyu düşmanı” olduğunu, görüşlerini cahil insanlara kabul ettirdiğini, “aldatıcı, muğlâk ve absürt bir metin olan” Kur'an'ın vahiyle geldiğine inanmayanların kafalarını kestiğini, insanları din değiştirip güzel kadınlara sahip olma zevkini tatma ve ölüm arasında bir tercihe zorladığını iddia etmektedir. Herder Kur'an'ı “cehalet ve bilgeliliğin mükemmel bir karışımı” olduğunu ileri sürerken, M. Baudier, XVIII. Louis'e takdim ettiği, İslam üzerine kaleme alınan ilk Fransızca metinlerden biri olma ayrıcalığına sahip eserinde (Hz.) Muhammed'in “yabani zihninin yalnızca şehvetin çirkin sapkınlıklarından beslendiğini fakat ruhun duyarlılıklarına karşı kör olduğunu” iddia etmekte, İslam dininin “masallar, hayaller ve sahtekârlıklarla dolu dininin batıl, vahşi ve saçma olduğunu” ileri süren Sir George Sandys ise (Hz.) Muhammed'i “ailevi kökeni belirsiz, kılıç zoruyla dünyayı hâkimiyeti altına almaya çalışan bir sahtekâr, tüm kötülöklere meyilli, sınırsız şehvet düşkünü” olarak nitelendirmektedir (Curtis, 2015: 44-49, 67).

Diderot ve d'Alembert gibi bir grup Fransız aydınlanmacı düşünür tarafından 1751-1765 yılları arasında yayımlanan *Ansiklopedi veya Bilimlerin, Sanatların ve Zanaatların Açıklamalı Sözlüğü*'de “Muhammedçilik” adıyla geçen İslam maddesinin yazarı C. Jaucourt'tur. Ansiklopedinin IX. cildinde yer alan bu maddede yazılanlar Batılı düşünürlerin İslam'a bakışını özetler mahiyettedir. Bu maddede İslam, kelime olarak “boyun eğme” anlamına gelmekte olup, “cinsel düşkünlüğe onay veren, tensel şehveti öneren, insan doğasına aykırı unsurlar içeren” bir dinî inançtır. Hegel'e göre ise

Muhammetçilik, Müslümanlara birey olma ve özgürleşme imkânı tanımamış, bunun yerine koca bir genellik içinde insanı eritmiştir. En büyük kazanımın inanç uğruna ölme olduğu bu dinin özü “coşku ve fanatizm”dir. Söz konusu fanatizmin içeriğinde tensel haz, iğrenç tutkular ve yakıp yıkmaya bulunmaktadır. (Hz.) Muhammed, “gösterişli sahtecilik yapan ve insanları kandıran” bir kişilik, (Hz.) Ömer ise “toprağın acı ile tecrübe ettiği en hızlı fatih”tir. Muhammetçiler de “İslam’dan başka bilim istemeyen” fetihçi fanatiklerdir. Bu çerçevede Hegel’e göre “İslam’ın özü fanatizm ve terör”dür (Kula, 2010: 36-38, 117-124).

Said, Batı’nın bakış açısında İslam’ın tarih boyunca Doğu’ya ait özel bir tehdit unsuru olarak algılandığından söz etmekte ve Batı’da İslam dışında hiçbir din için Batı medeniyetini tehdit ettiği algısı oluşmadığını ifade etmektedir. Bunun birçok nedeni bulunmasına karşın Said’e göre ana neden, Batı’nın İslam’ı Hristiyanlık karşısında önemli bir rakip ve tehdit unsuru olarak algılamasıdır. Bununla birlikte günümüzde Batılıların zihin dünyasında İslam ve Batı kavramları da yeni anlamlar kazanmaktadır. Geçmişte İslam’ın karşısına Hristiyanlığı koymaya alışık olan Batı toplumu, bugün Hristiyanlık yerine modernliği koymaktadır. Bu karşıtlığın mantığı ise şu şekilde işlemektedir: Batı toplumu, Hristiyanlık gibi dar bir düşünce ve varlık dünyasını aşarak büyümüş, kendi içindeki çelişkileri bir zenginliğe dönüştürmüşken İslam toplumları, sahip oldukları kültürel zenginliklere rağmen tutucu bir yapıya sahip dinlerine gösterdikleri derin bağlılık sonucunda ıskellik ve gerilik çukuruna hapsedilmişlerdir (Said, 2000a: 54-55, 79-80, 85-86). Bu noktada oryantalist bilgi sisteminin temel fonksiyonlarından birinin, düşman olarak gördüğü İslam’ı dışlamak ve ötekileştirmek için gerekli söylemi üretmek olduğu söylenebilir (Yılmaz, 2016: 36). Zira Said’e göre oryantalizm, Batı toplumlarında Hristiyanlığın baş düşmanı olarak gösterilen İslam’a karşı gelişen kurumsal nefretin modern dönemdeki temsilcisi konumundadır (Bernal, M., 1998: 335).

Hristiyan Batı toplumunun İslam algısını şekillendiren iddialar ile oryantalist bilim insanlarının İslam’a dair ithamları arasında mükemmel bir uyumun bulunduğu gözlenmektedir. Bu noktada Hristiyan ve Yahudi dinsel düşüncesinin mirasının, modern oryantalist yazarların İslam hakkındaki görüşlerinin gelişmesinde önemli bir rol oynadığı söylenebilir. Hodgson’a göre L. Massignon, C. Becker, I. Goldziher, D. B. Macdonald, C. Snouck Hurgronje ve daha pek çok oryantalist bilim insanının İslam’a ilişkin çalışmalarının arka planı bu dinsel etkiden bağımsız düşünülemez. Bu açıdan modern Batı düşüncesinin İslam’a bakışı, bir yönüyle Hristiyan ve Yahudi dinsel geleneğin devamı

şeklinde düşünülebilir (Hodgson, 2001: 138-144). Dolayısıyla oryantalist yazarlara ait metinlerinin satır aralarına ve dipnotlarına göz gezdirildiğinde, Batı toplumunun İslam'a yönelik fikrî taassubunun modern dönemde de devam ettiği fark edilmektedir (Bahadıroğlu, 2006: 49).

Oryantalizm ve Hıristiyan-Yahudi dinsel geleneği arasındaki örtük bütünlüğü bilimsel oryantalist metinlerin yanı sıra kimi oryantalist bilim insanlarının kişisel özgeçmişlerinde de görebilmek mümkündür. Bu kapsamda oryantalist yazarlar arasında başta I. Goldziher, A. Geiger, W. M. Watt, L. Massignon, P. E. Kahle, A. Musil, E. Pococke, R. Strothmann, J. Wellhausen, T. W. J. Juynboll, T. J. E. Andrae ve daha pek çok ismin aynı zamanda haham/papaz, Sir W. Muir, S. M. Zwemer, D. B. Macdonald, J. Robson, R. Martini, A. Jeffery, A. S. Tritton, J. N. D. Anderson ve daha pek çok ismin de misyoner olduğunu ifade etmekte yarar bulunmaktadır. Burada bahse konu oryantalist bilim insanlarının her birinin kişisel özgeçmişini ayrıntılı olarak ortaya koymak yerine örnek teşkil etmesi açısından yalnızca Goldziher'inkine kısaca değinilecektir.

İslam üzerine kaleme aldığı eserler bilimsel oryantalist camiada başucu kaynakları olarak görülen Yahudi asıllı Macar oryantalist I. Goldziher'in kişisel özgeçmişine bakıldığında, ortodoks Yahudi bir çevrede yetiştiği, İbranice, Tevrat, Talmud ve Yahudi din felsefesinden oluşan koyu bir dinî eğitim sürecinden geçtiği, ilk yayınlanan metnini henüz on iki yaşında iken İbrani ibadetinin kaynağı ve tarihçesi üzerine kaleme aldığı, on üç yaşında *Bar Mitzvah Töreni*'nde²¹ gerçekleşen Yahudi cemaatine kabul ayininde dedelerinin imanına bağlılık yemini ettiği ve bu yemini hayatında hiçbir zaman unutmadığını ifade ettiği görülmektedir. Ölümünden sonra *Tagebuch* adıyla yayımlanan kişisel günlüğünde kendisini koyu ve samimi bir Yahudi olarak tanıtan oryantalist, bütün bir hayatı boyunca ana kılavuzunun kendi dininin şerefi olduğunu, mesleğini icra ederken gerçekleştirdiği araştırmaların arka planında yer alan dinî amacı daima gizli tuttuğunu, ruhunun en samimi duygularıyla Yahudiliğe sadık kalarak, onun gelişimi üzerine verdiği derslere ilişkin hazırlıkların İslam üzerine kaleme aldığı eserlerle paralel bir şekilde yürüttüğünü ifade etmektedir. Bir dönem Budapeşte Yahudi cemaatinin idari ve eğitim sekreterliği ile haham okulu hocalığı görevlerini de üstlenen Goldziher, 71 yaşında

²¹ Bu tören, Yahudi dini geleneğinde 13 yaşına gelerek ergenliğe ve dolayısıyla sorumluluklar dünyasına adım atan erkek çocukların Yahudi toplumuna kabul törenidir.

Rotlauf'da yaşamını yitirdiğinde cenazesi de tahmin edileceği üzere Budapeşte'deki Yahudi mezarlığına defnedilmiştir (Ceyhan, 2006: 2-7; Görgün, T., 1996: 105-111).

Yahudi ve Hristiyan dinsel geleneğin Avrupa merkezli tarih anlayışı ve Greko-Roman kültürü ile birlikte oryantalizmin modern kaynakları arasında yer alması ilk bakışta şaşırtıcı gelebilir. Zira Batılı tarih bizlere geleneksel yaşayıştan modern zamanlara geçişi dinsel olandan radikal bir kopuşa işaret eden bir dünyevileşme süreci olarak resmetmektedir. Oysa burada modern ile gelenek arasında bir kopuş değil bir süreklilik ve birlikteliğin söz konusu olduğu görülmektedir. Örneğin Hristiyan misyonerliğinin ortaya koyduğu çalışmalar, oryantalizmin tarihsel gelişiminin özellikle ilk evrelerinde en önemli kaynaklar arasında sayılmaktadır. Geçmişten bu yana Hristiyan misyonerliği, mensuplarına İslam'ı ve Doğu dillerini iyi derecede bilmeyi zorunlu tutmuş, temel amaç olan Hristiyanlaştırma çabasının başarısı bu şartın yerine getirilmesine bağlı görülmüştür. Bu sebeple tarihsel açıdan oryantalizmi Hristiyan misyonerliğinden bağımsız ele almak mümkün değildir (Zakzûk, 1993: 17).

Modern dönemdeki ilk oryantalistler arasında İslam coğrafyasında faaliyet yürüten misyonerlerin önemli bir ağırlığı bulunmaktadır. Dahası XX. yüzyıla gelindiğinde dahi misyoner oryantalistlerin varlığından söz edilmeye devam edilmektedir. Bu yüzyılın ünlü oryantalistlerinden Amerikalı yazar S. M. Zwemer'in aynı zamanda ömrünü Müslümanları Hristiyanlaştırmaya adanmış gayretli bir misyoner oluşunu gözden kaçırmamak gerekmektedir. Eserlerinde İslamiyet'in zuhuru, Kur'an, (Hz.) Muhammed, İslam'da ibadet, ahlak, çocuk ve kadınlara yönelik yaklaşım, batıl inançlar vb. konulara odaklanan Zwemer'e göre İslam anti-Hristiyan, Kur'an "hatalarla dolu karmaşık ve uyutucu" bir kitap, İslam'daki Allah "zalim ve despot" bir tanrı, (Hz.) Muhammed "düzenbaz, ahlaksız ve cani bir savaşçı", "doğduğu dünden ölümüne kadar akıllı bir sahtekâr" iken, "cihad" cebir ile cana kıyıcılıkla özdeş bir kavramdır (Kutub, 2016: 17-19; Güngör, 2014; Hüseyin, 2017: 75-76).

Hristiyan Ortaçağ din adamlarının İslam'a yönelik ithamları ile neredeyse hiçbir farkı bulunmayan değerlendirmelere imza atan Zwemer, çalışmalarının ardında yatan temel motivasyonu 1906 yılındaki Kahire Kongresinde, kongre başkanı olarak yaptığı konuşmada açıkça ortaya koymakta, misyoner oryantalistlerin birincil sorumluluğunun Müslümanları İslam'a sıkıca tutunmaktan alıkoymak olduğunu ifade etmekte ve bu

sorumluluğun yerine getirilmesinde muazzam bir başarı elde ettiklerini dile getirmektedir (Kutub, 2016: 17-19). Zwemer ayrıca İslam ülkelerini idare eden Batılı sömürge yöneticilerine de İslami kurumlarını yok etmeye yönelik politikalar yürütmeleri tavsiyesinde bulunmaktadır. Bir diğer misyoner oryantalist Macdonald da benzer bir biçimde sapkın bir Hristiyan mezhebi olduğunu ileri sürdüğü İslam'ın Avrupa medeniyeti tarafından gerçekleştirilecek şiddetli bir saldırı sonucunda çöküp “patolojik bir vaka olarak” nitelediği (Hz.) Muhammed'in efsanesinin dağıldığında Hristiyan misyonerler ile okulların Hristiyanlık adına bu insanları (Müslümanları) ıslah edeceğini öngörmektedir. Zira Macdonald'a göre Hristiyanlığın İslam ile mücadelesi, bir dinin bir diğer dine karşı mücadelesi değil, dinsizliğe karşı dinî bir mücadelenin ifadesidir (Hüseyin, 2017: 77-80).

Watt, modern oryantalist bilim insanlarının, Batı Hristiyan-Yahudi dinsel geleneğinin de etkisiyle (Hz.) Muhammed hakkında çoğu kez en olumsuz ithamlara inanma zaafını gösterdiklerini ifade etmekte, (Hz.) Muhammed'e isnat edilen herhangi bir eylemin gerçekliği sorgulanma ihtiyacı duyulmadan bir hakikat olarak kolaylıkla savunulabildiğini itiraf etmektedir (Watt, 1986: 60). Örneğin W. Durant, Kur'an'ın (Hz.) Muhammed'in Yahudilik inancı ve onun kutsal metinlerinden yola çıkarak “uydurduğu sahtekârlıktan” başka bir şey olmadığını iddia ederken (Durant, 1950: 184), R. Bell ise Kur'an metninin yazarının (Hz.) Muhammed olmakla birlikte metni ortaya koyarken şairlerden destek aldığını ve temel kaynağının Hristiyan inancına ait metinler olduğunu savunmakta ve (Hz.) Muhammed'in şartlar geliştikçe ihtiyaca binaen metinde birtakım düzeltme ve değişikliklere gittiğini ileri sürmektedir (Bell, 1926: V-VI; Ahsan, 1992: 423-424). D. B. Macdonald İslam'ın tevhidi değil, düalist bir inanç sistemi oluşturduğunu ve “Hristiyan inancına karşı ihanette bulunan ikinci derece Aryanist bir sapkınlık düzeni” olduğunu, çelişkilerle dolu olduğunu ileri sürdüğü Kur'an'ın yazarının “bir Arap şairi olan” (Hz.) Muhammed olduğunu iddia ederken (Macdonald, 1909: 20; Sinanoğlu, 2003: 297), A. Geiger de, Kur'an'ın “cahil ve zevk düşkün” olarak nitelediği (Hz.) Muhammed tarafından Yahudi dinî kaynaklarına dayanarak yazıldığını iddia etmektedir (Gürkan, 2016: 471-473).

Oryantalist bilim insanlarının Kur'an ve (Hz.) Muhammed'e dair ithamlarını içeren örnekleri artırmak mümkündür. E. Wansbrough, Kur'an metninin Arap toplumu tarafından Yahudi-Hristiyan dinsel geleneğinin etkisinde kalınarak kolektif bir çabanın neticesinde oluşturulduğunu ileri sürmekte ve metnin tamamlanma tarihi olarak Hicri III. yüzyılın

başlarını göstermekte (Koç, 2016: 664-665), R. Dozy, sinirli bir tabiata sahip olduğunu ileri sürdüğü (Hz.) Muhammed'in epilepsi hastası olduğunu ve histeri nöbetleri geçirdiğini, Kur'an metnini oluştururken de İncil ve Tevrat'tan yararlanarak eski dinlerin kötü bir taklidini oluşturduğunu ve bunun Araplar tarafından bilindiğini iddia etmekte (Kırıcı, 101-108, 140), A. Guillaume de putperest Arap dininden tatmin olmayan ve dine dair düşüncelerini netleştirdikten sonra peygamberliğini ilan eden (Hz.) Muhammed'in Kur'an metnini oluştururken Yahudi ve Hristiyan kaynaklarından yararlanması hususunda hiçbir kuşkunun bulunmadığını iddia etmektedir (Yıldız, 2002: 83).

Hâkim Hristiyan ve Yahudi dinsel geleneğin etkisiyle (Hz.) Muhammed'e yöneltilen ithamlardan bir diğeri de Yahudi asıllı Fransız oryantalist M. Rodinson'dan gelmektedir. Rodinson, (Hz.) Muhammed'in biyografisini başından sonuna dek anlattığı *Mohammed* adlı eserde, hiçbir ciddi kaynağa açıkça referans yapma ihtiyacı duymadan, muğlak ve güvensiz bir kavram olan "rivayetler" üzerinden Kur'an metni ile (Hz.) Peygamber'in hayatı ve kişiliğini çarpıtmaya çalışmaktadır. Metin boyunca Kur'an'daki ayetlerde ifade edilen hususlar ile Peygamber'in niyet, duygu ve eylemleri arasında tuhaf ilişkiler kurgulayan Rodinson, bir taraftan Peygamber'e sahtekâr denilemeyeceğini, bunun Hristiyan inancının penceresinden bakışın bir ürünü olduğunu ve çok gerilerle kaldığını ifade ederek kendi metninin "tarafsız" ve "bilimsel" olduğunu savunurken, diğer yandan Peygamber'in arzu ettiği fakat kendi diliyle ifade etmeye cüret edemediği ifadeleri Kur'an ayetleri üzerinden Allah'a söylettiğini "Ve her zaman olduğu gibi Allah yine Muhammed'in yardımına koştu." şeklindeki alaycı ifadelerle ima etmektedir. Örneğin, evlatlıkları sahiplenilen kişilerin onların gerçek ebeveyni olmadıklarını ifade eden ayetin inişini, Peygamber'in kendi evlatlığı Zeyd'in eski eşi Zeyneb'e duyduğu "aşka ve erotik arzulara" bağlayan Rodinson, Peygamber'in böylece Zeyneb ile evlenmesinin önündeki engeli ortadan kaldırdığını ifade etmektedir.²² *Mohammed* adlı eserde Kur'an'dan "ilkel bir şiir" olarak söz eden ve metin boyunca Peygamber'i "sık sık sinir krizleri ve öfke nöbetleri geçiren", "asabi", "endişeli", "sabırsız", "doyumsuz", "erotik mizaçlı", "sapkın", "kâhin", "sinsi", "entrikacı", "öç alıcı", "mistik", "sanrılı", "öldürmekten, dahası katliamdan haz alan", "otoriter bir kişilik" olarak resmeden Rodinson, eserinde öylesine problemli bir anti kahraman kurgulamaktadır ki, bu kişilik ile itham ettiği İslam peygamberi arasında en küçük bir benzerlik dahi kalmamaktadır. Öyle ki, Rodinson ve Hristiyan kaynakların

²² Konuyla ilgili benzer ifadeler W. Muir'in *The Testimony Borne By The Corân To The Jewish And Christian Scriptures* eserinde de yer almaktadır (Muir, 2020: 27-28).

Peygamber’e dair ithamları arasında bir fark kalmamaktadır (Rodinson, 1980: 45,46, 48, 50, 52, 55, 60, 63, 65-66, 76, 103-104, 117, 123, 146-147 vd.).

Yahudi kökenli Hristiyan bir din adamının oğlu olarak dünyaya gelen ve İslam tarihi ve Arap edebiyatı alanlarında döneminin en önde gelen oryantalistlerinden biri olduğu ifade edilen S. D. Margoliouth da (Hz.) Muhammed ile ilgili olarak “kendisinin İslam’dan önce bir putperest olduğunu, her gece uyumadan tanrıçalara ibadet ettiğini ve putlara kurban kestiğini, peygamberlik tasarısı üzerine yıllarca çalıştığını, toplumda fark edilme ve yer edinme ve görüşlerini kabul ettirme arzusu ile dolu olduğunu, kendisinin bir epilepsi hastası olduğunu, hastalık nöbetlerini vahyin gelme anı olarak sunduğunu, istediğinde suni nöbet semptomları göstererek kendisine vahiy geldiği algısı oluşturmaya çalıştığını, vahyi siyasi bir araç olarak kullandığını, ayetleri sonradan istediği gibi değiştirebildiğini, şeytanın telkinleri ile Tanrı’nın telkinlerini ayırt edemediğini” iddia etmektedir. Margoliouth’un (Hz.) Muhammed’e yönelik ithamları bunlarla sınırlı değildir. Ona göre peygamber ayrıca “şehvet duygusuna yenik düşerek istediği kadını elde etmek için özel ayetler üreten, (Hz.) Musa’ya verilen emirlerden bihaber, İncil ve Tevrat bilgisi başlangıç düzeyinde dahi olmayan, tarihi ve dinî konularda Yahudilerle gerçekleştirdiği tartışmalardan devamlı mağlup ayrılan (Margoliouth, peygamberin “Yahudileri yok etme kararlılığının” arkasındaki nedenin bu olduğunu varsaymaktadır), Müslümanlara hırsızlık, yağmacılık, soygunculuk, haydutluk, yapımları, katliam ve suikastlar gerçekleştirmeleri için emirler veren” bir kişiliğe sahiptir (Margoliouth, 2020: 1, 57-58, 77, 87, 91, 163, 198-199, 205, 210, 214, 219, 256, 282, 295, 314).

Kuşatıcı bir paradigma olarak oryantalist bilgi sisteminin Hristiyan dinsel geleneğinden beslenerek İslam üzerine kurguladığı negatif genel çerçeve o denli belirleyicidir ki, Said’e göre oryantalizmin analitik ve statik yorumundan kaçınan, klasik oryantalizmin İslam’a dair asılsız iddiaları ve bu iddiaları ispat çabası ile arasına bir mesafe koyan Fransız oryantalist L. Massignon dahil hiçbir oryantalist bahse konu etkiden kendini kurtaramamaktadır. Massignon’un bakış açısında İslam, (Hz.) İbrahim’in eşi Hacer’in gözyaşları üzerine temellenen “bir hüznü dinine” indirgenmekte, Müslümanlar da köle olarak nitelenen Hacer ve oğlu İsmail’in soyundan gelen “köle çocuklarının dinine mensup kimseler” olarak aşağılanmaktadır. Kur’an’ı “önemli eksiklikleri bulunan bir kitap”, (Hz.) Muhammed’i ise “başarısız bir negatif peygamber” olarak niteleyen Massignon’a göre bu dinin gerçek kahramanı “kendisini Tanrı’dan koparan engelleri

aşamayan” (Hz.) Muhammed değil, “İslam’a karşı çıkararak Tanrı ile mistik bir birlikteliğin formülünü geliştiren” Hallâc-ı Mansûr’dur. Bir taraftan İslam’da Allah’a iman edilmedikçe barışın gayri meşru olduğu, Hristiyanların köle edinme, askeri cinayet işleme, kız çocuklarını diri diri toprağa gömme gibi adetleri Müslümanlardan öğrendiği gibi asılsız iddialar üzerinden İslam dininin saygınlığını zedelemeye çalışan Massignon, diğer taraftan, Hallâc-ı Mansûr fetişizmi ve öteki marjinal mistik yorumlar üzerinden İslam’ı Hristiyanlığa yakınlaştırmaya, daha doğru bir ifade ile Hristiyanlaştırmaya çalışmaktadır. Bu amaç doğrultusunda Gibb’in ifadesi ile “ömrünü İslam’da Hallâc’ın izlerini aramaya adanmış” Massignon, İslam toprakları içinde varlık gösteren *Bedeliyye* gibi Doğu Hristiyan tarikatlarını hararetle desteklemekte ve tüm bu nedenlerden ötürü Said’e göre Gibb ile birlikte Avrupa oryantalizminin evrensel niteliğini daha ileri noktalara taşımaktadır (Said, 1998: 151, 360-366; Çoban, 2018: 17-22; Bilici, 2003: 100-103).

Goldziher, oryantalist bilim insanlarının “Kur’an’ın doğrudan (Hz.) Muhammed tarafından yazıldığı” yönündeki iddiasını bir adım öteye taşımakta ve İslam dininin kutsal kitabının “aklî bir rahatsızlık” isnat ettiği (Hz.) Muhammed’in döneminde tamamlanmadığını, metnin sonraki nesillerce olgunlaştırılıp bugünkü şeklini aldığını ileri sürmektedir.²³ Buna göre bugün elimizde bulunan Kur’an, Peygamber dönemindeki metin olmadığı gibi, Peygamber’in vefatı sonrasında birbirinden farklı birkaç Kur’an metninin varlığı söz konusudur. Peygamber döneminde zaman zaman olduğu gibi, bu dönemde de Kur’an metninde kimi değişiklikler yapıldığını savunan Goldziher, nihayet Halife Osman döneminde metinler arasındaki mevcut ihtilafın ortadan kaldırılması amacıyla tek bir Kur’an metninde uzlaşıya varılarak bu metnin kayda alındığını ifade etmektedir. Gerçekleştirilen bunca operasyon sonucunda Kur’an metninin iç kurgusu ve bütünlüğünün ortadan kalktığını ileri süren yazara göre kadim insanlık tarihi boyunca Tanrı tarafından indirildiği ifade edilen hiçbir kitapta Kur’an’daki kadar çelişki ve tutarsızlık bulunmamaktadır (Ceyhan, 2006: 16-20, 54-55, 65).

Oryantalist bilim insanlarının yanı sıra XX. yüzyılın Batılı düşünürlerinin metinlerinde de sahip oldukları İslam imgesinin arka planında Hristiyan dinsel geleneğin ayak izlerini görebilmek mümkündür. Bu noktada en çarpıcı örneklerden biri M. Weber’den gelmektedir. Weber’e göre Mekke şehrinin “sahte” ve gizli din toplantılarında

²³ Kur’an metninin değişikliklere uğradığı hususunda Goldziher yalnız değildir. Sir W. Muir ve G. Weil gibi birçok oryantalist bahse konu iddiayı eserlerinde ifade etmektedir.

ortaya çıkan, tanrısının sınırsız yetkilere sahip bir efendi olduğu ve bu efendinin insanlardan güçlerinin çok üzerinde bir çabayı beklediği İslam dinî kesinlikle bir kurtuluş dini değildir. İslam ile Hristiyanlık arasında kader inancı üzerine bir kıyaslamada bulunan Weber, Püritanizmde takdiri ilahinin kişinin ölümden sonraki yaşamını etkilemesine karşın İslam’da ise bu dünyanın da kaderini belirlediğini ileri sürmekte, bu nedenle Hristiyan dünyada hayatın akılcılaştırılması teşvik edilirken İslam dünyasında bunun gerçekleşmediğini ve değişimin dışlandığı durağan bir toplum modelinin benimsendiğini iddia etmektedir. İslam’da din ve siyasetin birbirleriyle daima ilişki içinde olduğunu ifade eden Weber, (Hz.) Muhammed’in kutsal savaş (cihat) yoluyla kendi dinî ve siyasi otoritesini kabul etmeyenlerin üzerinde gerek ekonomik gerekse siyasi mutlak bir üstünlük elde ettiğini, bu sebeple İslam’da merkezi kavramlardan birinin “savaş ahlakı” olduğunu dile getirmektedir. Buna göre İslam dünyasının ekonomisi, darü’l harpte kâfirlere karşı gerçekleştirilen kutsal savaşın bahşettiği ganimetler üzerine kuruludur. Savaş ahlakını destekleyen bir başka (sözde) İslami argüman, “şehvet dolu” cennet imgesidir. Öte yandan İslam hukuku ile Batı hukuku arasında da önemli tezatlıklar bulunmaktadır. Weber’e göre Batı hukuku resmi yasal düzenlemeler ile seküler ve rasyonel bir temele dayanırken, İslam hukuku keyfi hükümler, gelenekçilik ve katılığın bir karışımıdır. Hiçbir rasyonel temeli, sistematigi ve tutarlılığı bulunmayan, öngörülebilirlikten uzak “kadı adaleti” ise, söz konusu karışımın ete kemiğe bürünmüş bir formudur (Curtis, 2015: 427-429, 433-434).

Hristiyan-Yahudi dinsel geleneğinin İslam üzerine ortaya koyduğu genel çerçeve oryantalist bilim insanları için öylesine bağlayıcıdır ki, XXI. yüzyıl Batı toplumuna hitap eden yeni oryantalistler dahi İslam’dan söz ederken bahse konu oryantalist çerçeveye sadık kalma eğilimindedir. Nitekim Amerikalı oryantalist yazar A. Black, Said’in *Oryantalizm* adlı eserinin yayımlanmasından yirmi iki yıl sonra 2001 yılında yayımladığı *Siyasi İslam Düşüncesi Tarihi* adlı eserin hemen girişinde Said’in ünlü oryantalizm eleştirisinin, “İslam’ın asırlarca yalnızca Batı ve Hristiyan dünya ile sınırlı olmayan geniş kapsamlı kültürel emperyalizminin yanında oldukça sönük kaldığını” ifade ederek bir karşı suçlama girişimi ile bahse konu eleştirinin itibarını gölgelemeye çalışmakta, ardından okuyucusunu bilindik oryantalist tezlerle baş başa bırakmaktadır. Buna göre (Hz.) Muhammed, Hristiyanlık ve Yahudilikten etkilenecek, Ortadoğu’da mevcut yaygın düşünceleri uyarlayarak kendini gerçekleştirmek isteyen bir kabile toplumunun ihtiyaçlarına uygun bir din yaratmıştır. Black’a göre (Hz.) Muhammed’in tanrısı, ilkel kabilelerin yırtıcılığı ve saldırganlığını üstün dinî erdemler mertebesine çıkarmakta, inançsızları öldürmek ve

putperestlerle savaşmayı da dinî görevler listesine eklemektedir (Black, 2010: 22, 32-33, 36).

Bu başlık altında (Yahudi-Hıristiyan Dinsel Geleneğin Ayak İzleri) ifade edilen oryantalist bilim insanlarının İslam dinine, İslam peygamberine ve Müslümanlara ilişkin değerlendirmelerinin belki de en tuhaf ve bir o kadar dikkate alınmayı hak eden yönü dinî inanç alanı içine giren konulara ilişkin pek çok keskin yargıyı içermesidir. Hıristiyan-Yahudi dinsel gelenek tarafından İslam'ın inanç boyutunu ilgilendiren konularına dair üretilen keskin yargıların “bilimsellik” adı altında modern dönemde oryantalist yazarlarca tekrar edilmesi, oryantalizmin bilimsellik ile kurduğu ilişkileri ele vermektedir. Bahse konu “bilimsel” oryantalist metinlere dair ısrarla üzerinde durulması gereken bir diğer husus, başta (Hz.) Peygamber olmak üzere bu dinin mensuplarına pek çoğu hakarete varan ifade ve ithamlarda bulunulmasıdır. Böylesi köşeli yargılar ve hakaretler, bilimsel niteliği ve iddiası olmayan, yalnızca yazarını ilgilendiren şahsi metinlerde dahi bulunması uygun düşmeyecek tarzda değerlendirmeler olmasına karşın oryantalizm gibi bilimsel, nesnel ve akademik bir disiplin olma iddiasına sahip bir araştırma alanına ait pek çok “yetkin” metnin içeriğinde bu tarz değerlendirmelere yer verilmesi, oryantalist yaklaşımın tarafsızlığına ilişkin zaten mevcut olan kanaatleri daha da güçlendirmektedir.

Akademik bir disiplin olarak oryantalizm ve dolayısıyla oryantalist bilim insanlarının, bilimsellik, tarafsızlık ve nesnellik gibi ilkelerden yoksun oluşu kabul edilebilir olmamasına karşın bir ölçüde anlaşılabilir bir durumdur. Bu çerçevede oryantalist yazarların yetkileri olmamasına karşın bilimsel alanın dışına taşan inanç alanında İslam dini hakkında “bilimsellik” iddiası taşıyan birtakım sübjektif değerlendirmelerde, keskin yargılarda ve ithamlarda bulunmaları dahi belirli ölçülerde anlaşılabilir. Fakat bu durum oryantalizme, İslam dinine “bilimsel değerlendirme” adı altında açıktan hakaret etme ayrıcalığı bahşetmemektedir. Böylesi hakaretler yalnızca İslam dinine değil, ilkesel olarak yeryüzünde mensubu bulunan hiçbir din için yapılamaz. Bilimsel araştırma adı altında yeryüzünde mensubu bulunan herhangi bir dine hakaret etmenin ne geçerli bir izahatı ne de savunması olabilir. Akademik oryantalist yazın İslam'a dair böylesi bir girişimde bulunarak bilimsellik ilkelerinin yanı sıra insanlık ilkeleri ile arasındaki mesafeyi görünür kılmaktadır.

3.3. İslam’a Yönelik Genel Oryantalist Bakış

Oryantalizmin İslam’a yönelik temel bakış açısı daha önceki alt bölümlerde de ifade edildiği üzere negatiftir. Meseleyi Kuhncu bilgi sosyolojisi perspektifinden ele aldığımızda Batı toplumunun İslam’a dair geliştirdiği negatif imajın en önemli göstergelerinden birinin okullarda okutulan ders kitapları olduğu söylenebilir. Bu kapsamda örneğin Almanya’daki eğitim sistemi üzerine doğruluk, yeterlilik ve hassasiyet ölçekleri üzerinden yapılan bir araştırmada, ilk ve orta dereceli ders kitaplarında İslam’a dair pek çok yanlış bilginin olduğu ve öğrencilerin zihnine çarpıtılmış bir İslam algısının yerleştirilmeye çalışıldığı tespit edilmiştir. (Hz.) Muhammed “kervan yöneticisi, kurnaz bir planlamacı, usta bir politikacı, merhametsiz” gibi sıfatlarla küçük düşürülmeye çalışıldığı, Kur’an’ın bir vahiy kitabı değil, (Hz.) Muhammed’in Tanrı konusundaki kanaatlerini içeren bir metin olarak tanıtıldığı ders kitaplarında Peygamberin ilk evliliğini sefaletten zenginliğe yönelik stratejik bir hamle olarak nitelendiği, Hicret olayının aceleci ve telaş dolu bir kaçış olarak resmedildiği, İslam’ın şiddet ve kılıç zoruyla yayılan ilkel bir din olarak tasvir edildiği görülmektedir. Benzer içerikli bir başka araştırma İngiliz ders kitapları için de gerçekleştirilmiş ve oldukça benzer sonuçlar elde edilmiştir. Bahse konu ders kitaplarının temel aldığı kaynaklara göz gezdirildiğinde, bu eserlerin de tahmin edileceği üzere Batı’daki oryantalizm külliyatına ait metinler olduğu ortaya çıkmaktadır. Bilgi sosyolojisi açısından mesele ele alındığında oryantalist yazarların, Batı toplumunun İslam’a bakışını esas alarak metinlerini oluşturdukları, bu metinlerin de ders kitapları gibi ideolojik eğitim materyallerinin oluşturulmasına katkı sunarak oryantalist düşüncenin kendini yeniden üretmesini sağladığı söylenebilir. Dolayısıyla İslam konusunda oryantalist bilgi sisteminin ürünü olan metinler arasında özel bir bağ, dahası bütünlüğün bulunduğu söylenebilir (Hüseyin, 2017: 90-93).

Akademik oryantalist yazının, İslam’a yönelik geliştirdiği epistemolojik tavra göz gezdirildiğinde, bahse konu tavrın genel karakterinin indirgemeci, düzeltmeci, fakirleştirici, tarihselci ve muhalif olduğu görülmektedir. Sayyid, İslam’ın bu temelde betimlendiği çalışmalara örnek olarak E. Gellner, B. Lewis, R. Irwin ve D. Pipes’e ait olanları işaret etmekte ve oryantalist külliyatın Batı ile İslam arasında radikal bir karşıtlığa dayandığını ifade etmektedir. Bu karşıtlığın dinamizmi öylesine büyük ve kökenleri öylesine derinlere nüfuz etmiştir ki, bütün bir oryantalist bilgi sistemine şekil vermektedir. İslam; dogmatik ve despotik, Batı ise akılcı ve demokrat gösterilerek olumlu nitelemelerin

tümü Batı'ya, pejoratif nitelermelerin ise İslam'a ait olduğu ileri sürülmektedir. Bu noktada Said'in ortaya koyduğu en önemli husus, oryantalist yazarların İslam'a dair ileri sürdükleri yargılar ile İslam dünyasının zenginliği arasında hiçbir denkleğin bulunmadığı gerçeğidir (Sayyid, 2007: 67-70).

Turner'a göre İslam'ın oryantalist okuması, onu din, kültür ve medeniyet açısından sorgulamakta ve bu radikal sorgulama sürecinden son derece sınırlı ve değişmeyen temalar ile bu temalara ilişkin menfi yorumlar kümesini öne çıkarmaktadır. İlk tema, İslam toplumunun yükselişi gibi düşüşünün de hızla olduğu yönündedir. Bu tema ekseninde İslam dininin öne sürdüğü vaatleri gerçekleştirmekte başarısız olduğu ve trajik bir itibar kaybı yaşadığı iddia edilmektedir. İkinci tema, İslam'ın yayılışının "kesintiye uğraması, sosyo-ekonomik durağanlığı ve gerileme sürecinin "kader" inancı ile teleolojik tarih açısından karşılıklarına" odaklanmaktadır. Üçüncü tema ise, "İslam dininin, (Hz.) İsa'nın havarisi Paul'un taraftarları tarafından benimsenen Pauline inancının yoz bir versiyonu olduğuna" ilişkin iddialara odaklanmaktadır. Turner'a göre İslam'ın oryantalist okumasını inşa eden bu kurgusal sabit temalar, oryantalist yazarların İslam'ı ele alma tarzını ifşa etmektedir (Turner, 2003: 109-110).

Yahudi asıllı Avusturyalı yazar L. Weiss (Muhammed Esed), Avrupa'nın Budizm veya Hinduizm felsefelerine yönelik geliştirdiği akılcı ve dengeli tutumu İslam düşüncesine karşı geliştirmekte başarısız olduğunu ileri sürmekte, İslam'a karşı taraflı ve duygusal tavır alışın, en kayda değer oryantalist yazarların dahi yakalandığı bir hastalık olarak ifade etmektedir. Oryantalist yazarların eserlerinde İslam, "engizisyon yargıçlarının önünde duran bir sanık" konumunda iken, yazarlar "sanığın suçlarını ispat etmeye gayret gösteren savcıyı" canlandırmaktadır (Esed, 2017: 49-50). Watt da benzer bir bakış açısıyla oryantalist literatürün İslam'a dair ortaya koyduğu çıkarımlar ile İslami kaynaklarda geçen ifadelerin birbiriyle uyuşmaması durumunda oryantalistlerin kendilerini otorite görerek duruma el koyduğunu ve Müslümanların "yanlış" görüşlerini "düzelttiklerini" ifade etmektedir (Watt, 1988a: 248).

İslam dininin genel karakterini ortaya koyma amacı taşıyan oryantalist tezlere daha yakından bakıldığında, modern Batılı düşünürlerden itibaren yapılan değerlendirmelerin Batı medeniyeti ile örtük, önyargılı ve maksatlı bir karşılaştırmaların ürünü oldukları kolaylıkla fark edilebilir. Nitekim Montesquieu'ya göre İslam, kadercilik, tabular,

brütalizm, tevekkül, ruh tembelliği, gelecek kaygısından yoksunluk, uyuşukluk, ekonomik gelişmemişlik, tahammülsüzlük ve çok eşliliğe davetiye çıkaran bir dindir. Kayıtsız ve pasif bir adaletin egemen olduğu İslam dünyasında basmakalıp bir kader anlatısı yerleştiği için insanlar başlarına gelen her duruma rıza gösterme eğilimindedir. Oysa Avrupa ülkelerinde adalet, sağduyu sahibi yöneticiler tarafından sıklıkla yeniden düzenlenen aklın ürünü olan aktif bir süreçtir. A. Tocqueville'ye göre ise dünyada mevcut kültürel ve politik yozluğun nedeni olan (Hz.) Muhammed'in dini kadar dünyaya dehşet veren hiçbir din bulunmamaktadır. Buna karşın Hristiyanlık, Batı'yı demokrasi, özgürlük ve sosyal gelişim ile buluşturmuştur. (Hz.) Muhammed, hayatını ahlak kanunları yaymaktan ziyade şiddet kullanarak, zor yoluyla mürit elde etmeye harcamıştır. Şiddete övgüler içeren ve nefsanî arzuları kamçılayan Kur'an, bu sebeple öncelikli dinî görevler olarak peygambere körü körüne itaat ve (dinî fanatizmin hırs ve şiddet ile bütünleştiği) kutsal savaşa (cihad) hizmeti belirlemiştir (Curtis, 2015: 128, 231-232).

Kant, İslam'ın beş buyruğundan yalnızca zekât vermenin bir değer içerdiğini savunmakta, İslam'ın uyuşturucu kullanımına cevaz verdiğini ileri sürmekte, Kur'an'ın cinsellik ve şehvet içeren bir kitap olduğunu iddia etmektedir (Kula, 2010: 69-74). İslam üzerine gerçekleştirdiği araştırmalar sonucunda Kant, bu dinin doğasında dört temel niteliğin ön plana çıktığını savunmaktadır. Buna göre İslam, barış karşısında zorbalık ve tahakkümü, alçakgönüllülük karşısında gururu, hakikat karşısında belagati, akıl karşısında hırs ve şehveti desteklemektedir. Rasyonel akla verdiği önem, evrensel ve tarafsız bilgiye atfettiği değer ile bilinen Kant'ın Batı ile örtük bir kıyas üzerinden zihninde şekillendirdiği ve okuyucusu ile paylaştığı İslam portresi, akıl dışı, kibir dolu, güç tutkunu, zevk ve şehvet düşkünü bir görünüme sahiptir. Hegel ise, Batı ile İslam dünyasını örtük bir biçimde karşılaştırırken kendi felsefesinin temeline oturttuğu "geist" kavramını göz ardı ederek İslam'daki "tevhid" ilkesini sorunsallaştırmakta, bu ilkenin İslam toplumlarında cemaat yapısını ön plana çıkararak bireysel farklılıkları, doğal hakları ve özel mülkiyeti ortadan kaldırdığını iddia etmektedir (Kalin, 2018: 321-323).

Aydınlanma sonrası dönemin yazarlarında da İslam meselesine dair ortaya koyulan görüşler açısından niteliksel bir fark bulunmamaktadır. Örneğin XIX. yüzyıl Fransız tarihçilerinden Volney, Kur'an'ı hukuk mantığı açısından incelemekte ve bu inceleme sonucunda onun oldukça yetersiz bir metin olduğu kanaatine varmaktadır. Müslümanların Kur'an hükümlerinin kapsamlılığına ilişkin iddialarına karşı çıkan yazar, Kur'an'ın evlilik,

kölelik ve mirasa ilişkin birkaç hüküm dışında çocukça masallar, anlamsız ve gülünç hikâyelerden oluşan bir kitap olduğunu savunmaktadır. Ona göre Kur'an, içinde birbiriyle çelişen pek çok ifadenin yer aldığı, dağınık, sıkıcı ve yavan bir kitaptır. Kitabın kendisine tabi olanlardan tek beklentisi ise dik başlı bir fanatizm ile körü körüne itaattir. İslam üzerine kaleme aldığı metinler Batı dünyasında büyük bir etki yaratan Volney, İslam'ın ruhunu Müslüman halkın kayıtsızlık ve tembelliğinin kök nedeni olarak görmektedir. Müslümanlar, İslam inancında bulunan "takdiri ilahi" kavramını kabul etmeleri nedeniyle gerçekleşmekte olan her şeyi Tanrı'nın yazgısı ile açıklamakta ve bu yazgıya karşı koymanın hem yasak hem de nafil bir uğraş olduğuna inanmaktadır. Bu ateşli ve inatçı fanatizmin gücü de Kur'an'dan gelmektedir. Volney'e göre (Hz.) Muhammed'in amacı insanlığı aydınlatmak değil, onlar üzerinde egemenlik kurmaktır (Curtis, 2015: 87; Volney, 1787b: 394-395).

İslam üzerine araştırmalarda bulunan her oryantalist bilim insanı, İslam konusunu farklı açılardan ele alarak oryantalist bilgi sisteminin İslam imgesini geliştirilmesine katkı sağlamıştır. Örneğin Hüseyin'e göre S. M. Zwemer ve H. Kramer gibi misyoner oryantalistler, İslam imgesini Batı dünyasının sahip olduğu kültürel ve dinî değerlere düşman, negatif ve değişmeyen bir değerler sistemi olarak resmetmekte, G. E. V. Grunebaum ile C. H. Becker gibi oryantalist yazarlar durağan ve değişime kapalı bir İslam imgesini işlemekte, D. B. Macdonald ve H. A. R. Gibb gibi oryantalist yazarlar yalnızca zaman silsileleri, olgular, yapısal bağlantılar ve nedensellik bağlamında değil, aynı zamanda kavramsal ölçekte de kullanışlı olan geniş kapsamlı ve olumsuz bir İslam imgesini geliştirmektedir (Hüseyin, 2017: 65).

Oryantalist bilim insanlarına göre İslam düşüncesinde ilim denildiğinde kastedilen çoğu kez akla dayalı pozitif bilimler değil imana ve ahirete endeksli dinî ilimlerdir. Örneğin Grunebaum, İslam'da dinin ahiret ile eş anlamlı olduğunu savunmaktadır. İslami ilim de, bu dünyaya değil, ahirete hizmet eden bir ilimdir. Bu sebeple Müslümanlar, tıp, kimya gibi uygulamalı bilimlerden hoşlanmamaktadır. Zira bu gibi ilimler ahirete hizmet etmemektedir. Grunebaum'a göre İslami ilimlerin ilerleyememesi İslam düşüncesinin bir kusurundan kaynaklanmaktadır. Zira İslami akıl, külliyyatı kavrayamayacağını peşinen kabul eden cüz'î bir akıldır. Bu sebeple de Batı'nın idrak etmekte zorlanmadığı bilimsel yasaları idrak etmekte oldukça yetersiz kalmaktadır (Kutub, 2016: 107).

Grunebaum'a göre İslam dini, ibadet ve diğer ritüeller açısından gelişmiş bir inanç sistemi olmaktan uzak bir görüntü vermektedir. Ona göre, İslamiyet'in kadim dünyanın en geri kalmış coğrafyalarından birinde zuhur ettiğini hatırlatmakta fayda vardır. İslam dini, kökten tek tanrıcılığı, manevi strüktürünün tutuculuğu ve estetik açıdan kısıtlılığıyla mensuplarını yalın ve yıpratıcı bir tapınma eylemiyle avunmak durumunda bırakan yoz bir dindir. Zira burada dinî sistemi yöneten, yenileyen, geliştiren bir ruhban sınıfı bulunmamaktadır. İslamiyet, başından beri sıradan insanın dini olmayı hedeflemiş ve bu sebeple az sayıda ve kolay uygulanabilir ibadet ve ritüeller ortaya koymuştur. Dolayısıyla Grunebaum'a göre İslamiyet, müminlerin dinî bilincine getirdiği psikolojik yükün minimum düzeyde kaldığı talepkâr olmayan bir dindir. Bu sebeple Protestan ahlakının içyapısının bir ürünü olan toplumsal maniveladan mahrumdur. Grunebaum, bu çerçevede oluşan Müslüman'ın zihin dünyasını tasvir ederken, onun tembelliğini ön plana çıkarmaktadır. Bu bilincin dünyasında yegâne eylem yatıp dinlenmektir. Zira dinlenme, sonucunda büyük mükâfatlara erişilecek olan kurtuluş gününe hazırlık eylemidir. Kadercilik ve gayba iman ile her türlü otoriteye itaat gibi fikirler de bu eylemin ana motivasyon kaynaklarıdır (Grunebaum, 1969: 346, Bulut, 2007: 435; Turner, 2003: 116).

İslam dinini anlayabilmek için çadır ve aşiret çağına geri dönülmesi gerektiğini ileri süren Fransız oryantalist E. Renan da benzer biçimde Müslüman zihin dünyasını keşfe çıkmaktadır. Ona göre Doğu'ya giden herkes, kültür ve terbiyelerini İslam dininden alan toplumları gözlemlediğinde, onların düşünce açısından hiçbir değer üretemeyen toplumlar olduklarını fark etmektedir. Bu kapsamda Müslümanların zihin dünyası bir çemberle çevrilidir ve bu çember, dışında gelişen yeni fikirlere mutlak olarak kapalıdır. Renan'a göre Müslüman toplumlarda çocuklar on iki yaşına dek oldukça uyanık olmalarına karşın, bu yaştan sonra aldıkları din eğitim nedeniyle aniden kör bir bağınazlığa sürüklemekte, kendilerine sunulan ve mutlak gerçeklik olarak görülen bu eğitim sebebiyle "ahmakça bir gurura" kapılmaktadırlar. Renan, "bu çılgın gururu", Müslümanların en büyük kusuru olarak görmektedir. Zira bu gurur Müslümanlarda eğitim, bilim ve düşünceye dair ciddi önyargılar oluşmasının kök nedenidir (Renan, 1946: 184-185; Said, 1998: 153).

Renan'a göre İslami akidenin tahakkümü yeryüzünde insanlığın zekâsına vurulan prangaların en ağıridir. Zira İslam, fethettiği tüm coğrafyalarda insan zihninin rasyonel gelişimini engellemiş, bilim ve felsefeye daima eziyet etmiş ve sonuçta onları boğmuştur. Bu sebeple Müslümanlar bilime ve öğrenmeye derin bir horgörü beslemektedir.

İslamiyet'in bilim ve felsefeye yönelik menfi tavrına karşılık Hristiyanlık ile Yahudiliğin medeniyetin ilerlemesine önemli katkılarının bulunduğunu ifade eden Renan, Müslümanların içinde bulundukları zilletten kurtulup ilerlemek ve gelişmek için İslam dinini terk etmeleri gerektiğini iddia etmektedir (Cündioğlu, 1996: 5-7).

Macar oryantalist L. Ligeti, İslam dininin taraftar toplamak için insanlara ahiret mutluluğu vadederek kandırmakla yetinmediğini, “bir kılıç dini olan İslam'ın” insanları akla davet etmek yerine zor kullanarak bünyesine katmaya çalıştığını, böylece (Hz.) Muhammed'in tüm dünyaya yayılan Arap istila siyasetinin baş aktörüne dönüştüğünü iddia etmektedir (Ligetti, 1986: 127). Rodinson da, Müslümanların dinleri ile ilişkisinin psikolojik zeminine dikkat çekmektedir. Bu kapsamda Müslümanlar tanrılarıyla uhrevi değil ticari bir iş ilişkisi geliştirmektedir. Zira bu ilişkide Allah, bir yaratıcı olarak değil, bir tüccar olarak tasavvur edilmektedir. Müslüman, bu dünyadaki yapıp ettiği tüm fiillerin muhasebe kayıtlarına (Defter-i Kebir) aktarıldığı düşüncesindedir. Ölümden sonra her insanın günahları ve sevapları terazide tartılmaktadır. Bu sebeple cennete girmek karşılığında ruhunu Allah'a satmakta ve sonuçta bu alışverişten kazançlı çıktığına inanmaktadır. İnanmayan insanlar ise ölümden sonraki tanrısal hakikati sefil bir hayat karşılığında satın iflas etmektedirler (Rodinson, 1969: 125). Hentsch'e göre İslami yaşamı basit bir ticari alışveriş sürecine indirgeyen olarak değerlendiren Rodinson'un bu tavrında oryantalizmin indirgemeci ve alaycı yaklaşımı kendisini açıkça ortaya koymaktadır (Hentsch, 2016: 285).

Gibb ise İslam düşüncesinin akıl ve mantığı dışlayan bir tür animizme dayandığını, İslam toplumlarının kolektif zihin dünyalarının arka planını oluşturan ve ilkel inanç ve davranış kalıplarını içeren bu bilgi sisteminin Müslümanların bu dünyayı ve ötesini anlamlandırmada başvurdukları başlıca kaynak olduğunu iddia etmektedir. Bahse konu animizm, günlük yaşamda gerçekleşen olaylar ile karşılaşılan hemen tüm durumları doğüstü güçlerin etkileri ile açıklamakta, doğadaki cansız nesnelere güç ve kutsiyet atfetmekte, nazar, sihir, cin, kehanet ve büyü gibi korku uyandıran gizem dolu mistik güçlere dayanmakta, mensuplarını doğadaki nedensellik zinciri ile gerçeklikten kopararak belirli tabu, totem ve hurafelere inanmaya/uygulamaya zorlayan putperest Arap inanişına dayanmaktadır. (Hz.) Muhammed'in başarısını, takipçilerinin görünür olanın ötesinde bulunanın açıklanmasına duydukları karşı konulamaz ve tatmini güç arzuya bağlayan Gibb, bahse konu animist-putperest inanişın, başlangıçta yalnızca Arap coğrafyası ile

sınırlı bir varlık ve etki alanına sahipken, (İslam'ın zuhuru ile birlikte görünürde yürürlükten kaldırılmış olsa da) "İslam cilası" ile kaplanarak zamanla bütün İslam toplumlarının zihin dünyalarına yayıldığını öne sürmektedir. Gibb'e göre İslam toplumları bu süreçte animizmin mantık dışılığına teslim olurken, Hristiyan toplumlar dinlerine karşı geliştirdikleri kendinden emin bir sağduyu ve kuşkucu tavır nedeniyle benzer animistik düşüncelerden daha az etkilenmiş, böylece İslam toplumları ile Hristiyan toplumların tarihsel gelişim seyri birbirinden farklı yönere gerçekleşmiştir. Öyle ki, bugün dahi bütün Müslüman toplumların düşünce yapısında ilkel animizmin tutum ve inançlarından türeyen unsurların varlığını sürdürmektedir (Gibb, 1991: 193-204).

Gibb, Müslümanların akılcı düşünme yöntemlerine mesafeli olmak bir yana bu yöntemlere düşmanlık beslediklerini ileri sürmektedir. Ona göre bu tavır alışın temelinde Arap toplumunun muhayyilesindeki yerleşik atomcu düşünme tarzı bulunmaktadır. Bu sebeple Müslümanlar Yunanlıların bilimsel yöntemlerini daha da ileriye götürmüşlerse de onların sahip olduğu sentezleme yeteneğini elde edememiştir²⁴ Gibb'e göre atomistik düşünme alışkanlığına sahip Müslümanlar somut ve kişisel olayların etkisinden bağımsız, hayal gücüne dayalı soyut duygu ve düşünceler üretememekte, bu husus, İslam ruhu ve zihniyeti ile Yunan bilim geleneğinin birbirine ne denli uzak olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Sonuç olarak, bilim ve teknolojinin İslami alanlar olmadığını söylemeye lüzum olmadığı gibi, İslam; felsefe, sanat, estetik ve dinî düşünce içinde ikinci derecede bir olay olmaktan öteye gitmemektedir (Gibb, H. A. R., 1947: 9-11, 85-86; Said, 1998: 153-154, 376; Bulut, 2007: 435).

B. Lewis de Gibb'e benzer biçimde, Arap toplumunun muhayyilesinde var olduğunu ileri sürdüğü atomistik düşünme tarzını gündeme getirmekte, Arap toplumunun karakterine gömülü olan atomistik ve ferdi düşünme geleneğinin, İslam düşüncesinde araştırma ruhuna tepki olarak ortaya çıkan dogmatik teolojinin kabul edilmesine neden olduğunu, Müslümanların evrende gerçekleşen bütün olayları sorgulamada bulunmadan

²⁴ Gibb; Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ, İbn Rüşd gibi âlimlerin İslam düşüncesi ile Grek felsefesi arasında gerçekleştirmeyi başardıkları sentezleme işlemini açıklamakta zorlanmaktadır. O, bu durumun oluşmasında iki nedenin bulunduğunu ileri sürmektedir. İlk neden Grek düşünce geleneğinin İslam düşüncesine temas etme döneminin İslam'ın "altın çağ"ına denk düşmesidir. Bu sayede İslam düşünürleri bu eserleri taklitçi değil, tenkitçi bir tarzda ele alabilmiştir. İkinci neden ise, bu dönemde Grek kültürünün ölü bir kültür olmasıdır. Bu sayede İslam düşünürleri Grek kültürünün zararlı etkilerine maruz kalma endişesi taşımadan bir senteze ulaşabilmişlerdir (Cemile, 2011: 125).

Allah’a bağlamalarının, İslam düşüncesinde spekülatif düşünmenin imkanlarını ortadan kaldırdığını öne sürmektedir (Lewis, 2009: 192).

Hoodbhoy ise, İslam ile bilim sözcüklerinin yan yana kullanımından duyduğu büyük rahatsızlıktan söz etmektedir. Zira ona göre kelimenin tam anlamıyla İslami bir bilimden söz etmek imkânsızdır. “İslami bilimin” Müslümanlarca kabul edilmiş ortak bir tanımının dahi yapılamamış olmasının tek başına bu iddiayı ispat üzere yeterli bir kanıt oluşturduğunu iddia eden²⁵ Hoodbhoy’a göre, bu sebeple “İslami bilim ütopyasını” gerçekleştirmek üzere bu güne değin sarf edilen tüm çabalar başarısızlıkla sonuçlanmıştır. Dinin gayesinin bilimsel gerçekleri ortaya çıkarmak değil, ahlakı geliştirmek olduğunu ifade eden oryantalist, ahlaki bir düşünce geliştirmekle bilimin ilerlemeyeceğini savunmaktadır (Hoodbhoy, 1992: 120-124). Hoodbhoy’un deklare ettiği husus oryantalist yazarlar arasında o denli popüler bir varsayımdır ki, bu doğrultuda din dışı bilimler İslam düşüncesinden özenle yalıtılarak İslam düşüncesi ile bilimsel düşünce arasında bir ayırım, dahası çatışma olduğu ve İslam dünyasında doğrudan dinsel kaynaklara dayanmayan hiçbir bilgi ya da bilim faaliyetine tolerans tanınmadığı şeklindeki oryantalist algılar güçlendirilmeye çalışılmaktadır (Mossensohn, 2018: 45-46).

Bilimsel oryantalist yazın İslam’ın bilime yönelik “menfi” tavrının sonuçlarını açıklarken, sıklıkla Batı medeniyeti ile kurgusal bir karşılaştırmaya girişmektedir. Lewis’e göre İslam, bir din olmanın yanı sıra bir medeniyet olarak kendisi dışındaki medeniyet ve kültürlerle ilgi duymayan, onları küçümseyen “kibirli ve benmerkezci bir din” olarak karşımıza çıkmaktadır. Batılılar tarih boyunca dinî ve politik nedenlerden ötürü İslam’a dair bilgi toplama çabasına girerken Müslümanlar benzer bir merak ve çabada bulunmamışlar, medeniyet namına ortaya konan ne varsa kendilerinde olduğu sanısına kapılmışlar, Hristiyanlığı bozulmuş bir din, Avrupa’yı barbarların anavatanı olarak görmek suretiyle Batı medeniyetine dair hiçbir şey öğrenme gereksinimi duymamışlardır. Bir medeniyetin bir başka medeniyete ilgi duymasının olağandışı bir durum olduğunu

²⁵ Hoodbhoy’un iddialarının aksine “İslami bilimler” bir realitedir ve bu realitenin kanıtlanması için Müslüman yazarlar arasında mutabakata varılmış tek bir tanımının olmasına da gerek yoktur. Örneğin S. H. Nasr, *İslamî Bilim Nedir* adlı makalesinde, İslami bilimin ontolojik açıdan kendine özgü bir kimliğinin bulunduğundan söz etmekte ve bunu “tevhid” kavramı eksininde açıklamaktadır. Buna göre İslami bir bilim, her şeyden önce tevhid anlayışını yansıtmak zaruretindedir. Diğer bir deyişle, Allah’ı yok sayan, yaratılmaya referansta bulunmayan, birliği bölen, bütünün üzerini örtüp parçayı merkeze alan, unsurlar arasındaki ilişkiselliği görmezden gelen bir bilim İslami değildir. Ayrıntılı bilgi için bkz. (Nasr, 1994: 1-12)

belirten Lewis, bu dürtünün tarihteki tek istisnasının Avrupalılar olduğunu iddia etmektedir (Lewis, 2000: 353-369).

Lewis'in iddialarının aksine VIII ila XV. yüzyıl aralığında İslam âlimlerinin Avrupa ve Hristiyanlık ile ilgili bilgi birikimi, Avrupa'nın İslam hakkında elde ettiği bilgiden daha fazla olduğu ortadadır (Kalın, 2018: 53-54). Nitekim İslam'ın yayılışıyla birlikte Müslümanların Yunan, Hint vb. medeniyetlerin bilim, düşünce, teknik vb. alanlarda ortaya koydukları eserlere tercüme yoluyla erişme çabası ve sonrasında geldiği ifade edilen “altın çağ”, Lewis'in yukarıda büyük bir ustalıkla ileri sürdüğü iddiayı boşa çıkarmanın yanı sıra oryantalist yazarların Batı medeniyetini ululaştırma art niyetlerini de açığa çıkarmaktadır.

Yukarıdaki açıklamalardan da anlaşıldığı üzere oryantalizm, İslam medeniyetinin bilim ve düşünce alanında insanlığa katkılarını tarihe havale ederek görecelileştirmeye, böylece onu, kendi iç dinamiği üzerinden açıklanan bir gerçeklik olmaktan uzaklaştırarak ürettiği söylemin sınırlarında hapsolan tarihsel bir nesneye dönüştürmeye çalışmaktadır. İslam imgesi, bu görünümüyle artık ihmal edilebilir, sorgulanabilir ve istenen her şeye dönüştürülebilir bir durumdadır. Bu noktadan itibaren oryantalizm, İslam düşünce ve medeniyetinin tarihsel ve güncel değerini açıklamaya çalışan bir disiplin olmaktan ziyade Batı'nın tahrip ettiği İslam imgesi üzerine kaleme aldığı sonsuz bir metin olarak anlaşılmalıdır (Kalın, 2018: 317).

3.4. İslam Dini ve Düşüncesinin Orijinalliği Sorunu

Modern dönemde oryantalist yazarlar tarafından İslam üzerine kaleme alınan eserlerin niceliğinde kayda değer bir artış yaşanırken bu eserlerin Batı'nın İslam'ı ve Müslümanları daha yakından ve gerçekçi bir biçimde tanımasına katkı sağlamak yerine oldukça farklı sonuçlara neden olduğu görülmektedir. Bu durumda oryantalist bilgi sisteminin İslam'a yönelik bakış açısının, kendi zihniyet dünyasının deşifresi açısından önemli bir giriş noktası olduğu söylenebilir. Oryantalist zihin, İslam'ın gerçekliğinden yoksun, yanlı, tek boyutlu, sabit bir söylem inşa etmekte bu söylem üzerinden “İslam'ın orijinalliği” meselesini tartışmaya açmaktadır. Oryantalist yazarların çoğu bu argümanı eserlerinin satır aralarına iliştiirmektedir. Bu iddiaya göre İslam; bir din olarak Yahudilik,

Hristiyanlık ve pagan Arap inanışının bir karması iken bir kültür olarak antik Yunan, Fars, Çin ve Hint medeniyetinin orijinalite içermeyen bir sentezidir (Kalın: 2018: 316).

Gerçekten de oryantalistlerin İslam düşüncesine yönelik önemli ithamlarından ilki, İslamiyet'in temel kaynakları ve evrensel mesajının özgün bir içeriğe sahip olmadığına ilişkin iddiadır. Buna göre Kur'an, Arap toplumu ile İbrahimî geleneğin bir karmasını yansıtmaktadır. Kur'an'ın öne sürdüğü kavramlar, benimsediği hukuk zihniyeti, ortaya koyduğu insan tipolojileri, kurguladığı betimlemeler vb. unsurların tümü İslam öncesi Arap yaşayışının bir formu şeklindedir. Bu itibarla düşünce tarihi açısından özgün bir değeri ve ayrıcalıklı bir konumu bulunmamaktadır. Watt'ın (Watt, 2010: 207) Allah'ın Kur'an'da zikredilen “*es-Samed*” isminin çözümlemesini yaparken bu ismin Arap toplumundaki en güçlü kabile lideri şeklinde algılandığına ilişkin vurgusu, oryantalistlerin bahse konu iddiasına örnek olarak verilebilir. Bu görüşe göre İslam kültür ve medeniyetinin vücuda getirdiği düşünce mirası büyük oranda alıntılardan müteşekkil, taklitten öteye geçemeyen, hiçbir şekilde özgün olmayan ve kendi içinde bütünlük oluşturamayan bir görünüm arz etmektedir. İlim dallarından kelâm Hristiyan teolojisinin, felsefe antik Yunan düşüncesinin, tasavvuf ise Hint mistizminin bir yorumundan ibarettir. Hadis külliyatı ise bireysel aktarımlar ve yorumlar üzerinden gelişen, gerçekliği tartışmalı ve iç tutarlılıktan uzak bir alanı ifade etmektedir. Bu itibarla İslam düşüncesinin dünya düşünce tarihine katkısının, Antik Yunan düşüncesinin ürünlerini Avrupa'ya aktarmakla sınırlı kaldığı iddia edilmiştir (Davutoğlu, 1996: 2).

Örneğin Grunebaum, İslam'ın “sonsuz bir biçimde tekrar eden yapısına” vurgu yapmakta ve bu durumun İslam'ın “toplumsal ve kültürel taklitçiliğiyle” açıklamaya çalışmaktadır. Ona göre İslam toplumu, yaratıcılıktan nasibini alamamış bütünüyle etkisiz bir toplumdur. Bu nedenle İslam dini ve medeniyeti de orijinal bir varlık olarak değerlendirilemez. Grunebaum'a göre İslam medeniyeti varlığını ve gelişimini büyük ölçüde dört temel kaynağa borçludur. Bu kaynaklar cahiliye dönemi Arap kültürü, kadim Yahudi-Hristiyan dinî inancı, Çin teknolojisi ve Helen mantığıdır (Grunebaum, 1962). İslam medeniyetinin insanlık tarihine katkıları hususunu tartışmaya açan Grunebaum'a göre İslam düşüncesi insanlık tarihine o kadar az katkı sunmuştur ki, bu gerçeği ortaya koymak üzere detaylı açıklamalara bile gerek bulunmamaktadır. Zira İslam toplumunda doğal kaynakları fiziki yaşam koşullarının gelişimini sağlamak üzere kullanma yönünde hiçbir önemli irade vücuda gelmemiştir. Elbette ki, buluş, icat ve diğer önemli gelişmeler

olumlu karşılanmış fakat bunları elde etmek adına önemli bir gayret sarf edilmemiştir (Grunebaum, 1969: 343).

Grunebaum ile benzer görüşte olan Goldziher'e göre Helenist düşünceden rengini alan İslam ve Kur'an, sahip olduğu hukuk anlayışını Roma'dan, siyaset teorisini Fars kültüründen, tasavvufu ise Budist düşünce ve Yeni Platonculuktan alarak kendi içinde mezceden karma ve orijinal olmayan bir dindir. İslam peygamberinin Tanrı tarafından gönderildiğini "vehmettiği" mesajı, bahse konu kaynaklar arasından seçilerek bir araya getirilen unsurların Yahudileştirilmiş Arap adetleri ile mezcedilerek topluma aktarımından ibarettir (Ceyhan, 2006: 14; Görgün, T., 1996: 105). Amerikalı oryantalist C. L. Becker da "az gelişmiş bir uygarlık olan" İslam'ın Helenistik geleneği temsil etmesine karşılık antik Grek hümanizmasını ne kavrayabildiğini ne de ondan faydalanabildiğini ifade etmektedir. Dahası, İslam'ı gerçek manada anlayabilmek için, onu özellikle orijinal bir din olarak değerlendirmek yerine "Yunan felsefesinin Doğu'daki başarısız bir denemesi" olarak ele almak gerektiğini iddia eden Becker'a göre söz konusu denemenin "başarısızlığa uğramasının" temel nedenini Avrupa Rönesans'ı örneğinin aksine Helenistik geleneğin yaratıcı veçhelerine gereken önemin verilmemesinde aramak gerekmektedir (Said, 1998: 151, 286).

İslam'ın orijinalitesi üzerine değerlendirmelerde bulunan bir diğer oryantalist bilim insanı Zwemer'e göre İslam, kökenleri itibarıyla Hristiyanlık ile Musevilik başta olmak üzere döneminin yaygın din ve inanışlarının kimi unsurlarını dönemin koşullarını da dikkate alarak bir potada eriten, bu sebeple de orijinal ve ilahi dayanağı olmayan karma ve sapkın bir dindir (Güngör, 2014). Goitein de benzer biçimde, Kur'an'da yer alan tüm unsurların Hristiyan ve Yahudi kaynaklardan kopyalandığını iddia etmekte, dönemin Tevrat ve İncil Mushaflarının (Hz.) Muhammed'e ulaşan suretlerinin burada ana kaynaklar olduğu ileri sürülmektedir. Goitein'e göre kitabî kaynağın dışında bahse konu semavî dinlerin geleneksel usulleri de küçük değişikliklerle İslam'a aktarıldığından İslam kültüründe Hristiyan ve Yahudiliğin ayak izlerini bolca görebilmek mümkündür (Goitein, 1974: 52-58).

O'leary ise İslam kültürünün temelde Helenistik-Roma medeniyetinin bir ürünü olduğunu, dahası İslam teolojisinin dahi Helenistik kaynaklardan kopya edilerek formüle edildiğini, bu nedenle İslam kültürünün Batı medeniyetine bağımlı olduğunu iddia etmekte,

Yunan felsefesinin aktarıcıları olarak nitelendirdiği İslam düşünürlerinin felsefi konularda bütünüyle taklitçi olduklarını ve akılcı düşüncenin yalnızca elitlere özgü bir düşüncü biçimi olduğu sanısına kapıldıklarını iddia etmektedir (O'leary, 1971: 9-10; Çiçek, 2007: 347; Turner, 2003: 114-115).

Oryantalist bilim insanlarının, İslam'ın orijinalitesine yönelik ortaya koydukları benzer fikirleri içeren örnekleri artırmak mümkündür. Nitekim Rodinson, bir benzetme yardımıyla İslam'ın diğer tüm ideolojilerin tohumlarından özenle arındırılmış kapalı bir vazoda ortaya çıkmadığını, VII. yüzyılın başlarında büyük dünya dinlerinin Arabistan'a nüfuz ettiğini, İslam dininin kurgulanmasında Hristiyan ve Yahudi dinî metinler ile dinsel geleneğin temel kaynaklar olarak başı çektiğini ifade etmektedir (Rodinson, 2005: 161). Gibb de benzer biçimde İslam'ın orijinalitesini tartışmaya açarken onu Yahudilik ve Hristiyanlık gibi monoteist dinsel geleneğin bir devamı olduğunu, İslam'ın sosyal öğretiminin bahse konu dinlerde var olan ahlaki ilkelerin yeniden kabulü olduğunu, İslam'ın yükselişinin Akdeniz-Roma medeniyetinin enkazı üzerine gerçekleştiğini, dolayısıyla içeriğinde hiçbir orijinalite barındırmadığını ifade etmektedir (Gibb, H. A. R., 1991: 16-17; Yıldız, 2002: 101).

Tibawi'ye göre oryantalist bilim insanları, İslam düşüncesinin orijinal olmayışı tezini “Kur'an'ın (Hz.) Muhammed tarafından yazıldığı” iddiasına dayandırmaktadır. Bu yazım işleminde örnek alınan kaynak metinler Hristiyan-Yahudi dinsel geleneğine aittir. Bu açıdan çoğu oryantaliste göre İslam, Hristiyanlık dininin tahrif edilmiş bir versiyonudur (Tibawi, 1998: 59, 68). Dolayısıyla İslam'ın orijinalitesi tartışması ile (Hz.) Muhammed'in yaşantısı ve kişiliği bir bütünlük içinde tartışmaya açılmaktadır. İngiliz sömürgesi altındaki Hindistan'da yaklaşık 40 yıl sömürge yöneticiliği yapan, sonraları *Royal Asiatic Society*'nin başkanlığı ile Edinburgh Üniversitesi'nin rektörlüğüne getirilen, 1867 yılında şövalyelik (Sir) unvanı verilen ünlü oryantalist W. Muir, kaleme aldığı dört ciltlik *Life of Mahomed* adlı biyografide bir taraftan içeriğinde doğru bir şeyin yok denecek kadar az olduğunu iddia ettiği Kur'an'ın kendinden önceki dinî kitaplardan ödünç alınmış bilgilerin farklı kalıba dökülmüş bir karması olduğunu ifade etmekte, (Hz.) Muhammed'i “psikopat” olarak nitelendirmekte, “Muhammed'in kılıcı ve Kur'an'ın özgürlük, uygarlık ve hakikatin bu güne dek görülen en büyük düşmanları olduğunu” öne sürmektedir (Muir, 2020: 1; Kalın, 2018: 152; Hourani, 2010: 34; Said, 1998: 213).

Muir, bir başka eseri olan *The Testimony Borne By The Corân To The Jewish And Christian Scriptures* adlı eserinde de “büyük bir anlama zorluğu ortaya çıkaran, bağlamından emin olunamayan, şaşırtıcı kopukluklar ve boşluklar barındıran, kronolojik dizgenin tümüyle göz ardı edildiği, sonra gelen parçaların öncekileri geçersiz kıldığı Kur’an’ın tesadüfen bir araya getirilmiş, düşünmeden hareket eden bir zihnin etkisini tüm açıklığıyla ortaya koyan, ilahi bir vahiy fikriyle bağdaşmayan tutarsızlıklar içeren, dünyadaki en anlaşılma kitâp olduğunu, Kur’an’da yer alan ve coşku içeren pasajların bir bölümünün (Hz.) Muhammed’in peygamberliğini ilan etmeden kendisi tarafından oluşturulduğunu, (Hz.) Muhammed’in Kur’an’ı tertip ederken önemli ölçüde Yahudi ilhamının etkisinde kaldığını, (Hz.) Muhammed’in görüşleri zamanla değiştikçe onun kanaatlerinin bir yansıması olan Kur’an’da da önemli değişiklikler meydana geldiğini, (Hz.) Muhammed’in Medine’deki ilk dönemlerinde Yahudi toplumuyla yaptığı ittifak nedeniyle Kur’an’da Yahudilere karşı düşmanlık içeren ifadelerin yer almadığını, dahası peygamberin Yahudilerin inanç ve geleneklerinin bir bölümünü taklit ettiğini, fakat Yahudiler peygambere biat etmeyip kısa süre içinde Müslümanlar ile Yahudiler arasında çatışmaya dönen anlaşmazlıklar baş gösterince Kur’an’ın Yahudilere, onların dinine ve kutsal kitaplarına yönelik tavrında ani ve radikal bir tavır değişikliğinin meydana geldiğini” iddia etmektedir (Muir, 2020: 12, 15, 18, 21, 23-24, 38, 48).

Sir W. Muir’in *Life of Mahomed* adlı eserini İslam’a ve (Hz.) Muhammed’e karşı “fanatik ve düşmanca olan diğer eserlerden” ayıran, ilgili eserin “(Hz.) Muhammed’e yazılmış özür mahiyetindeki en iyi klasik eser” olduğunu ileri süren S. D. Margoliouth, tarafsız olarak yazdığını ileri sürdüğü *Mohammed and The Rise of Islam* adlı eserinde Kur’an’a yönelik sayısız oryantalist ithamda bulunmaktadır. Margoliouth, “İslam dininin fanatizm içerdiğini”, “Arap kadınların putperest dönemde daha özgür olduklarını”, “herhangi bir metodolojiden uzak olan Kur’an’ın eski Arap şiirine oldukça benzediğini” ifade ettikten sonra peygamberin “Kur’an’ı oluştururken bu üslubu kullanan Arap şair ve vaizleri taklit etmeye çalıştığını, Kur’an’ın İncil ve Tevrat’tan sayısız alıntılar içermekle birlikte içeriğinde Habeş, Süryani ve Yunan kaynaklarının da olduğunu, Kur’an’da İncil ve Tevrat’tan alıntılar yapılmasına karşın bu kitabın oldukça sınırlı bir İncil ve Tevrat bilgisinin olduğunu, Kur’an’da kaynağı belirsiz çok az bölümün olduğunu” iddia etmektedir (Margoliouth, 2020: 9, 12, 22, 58, 69, 74, 92, 108, 140).

Oryantalist bilim insanları yalnızca (Hz.) Peygamberin kişiliği ile Kur'an'ın orijinalitesi ve iç bütünlüğünü tartışmaya açmamakta, aynı zamanda İslam düşüncesinin ikinci en büyük referans kaynağı olan sünnete dair de tereddütler oluşturmaya çabalamakta ve bu kavramın içeriğinde hiçbir orijinalite bulunmadığını ileri sürmektedir. Sünnet kavramı ve kurumunun İslam tarafından sıfırdan üretilmediğini savunan Goldziher, kavramın tarihinin daha eski dönemlere dayandığını, sünnet kurumunun kökeni itibariyle cahiliye dönemi Arap toplumunda yaşayan müşriklerin dinsel inanışının tamamlayıcı bir unsuru olduğunu dile getirmektedir. Klasik Arap düşüncesinde dine ve ahlaka dair geleneksel anlayış ve uygulamaların sürdürülme tarzı olan sünnet, İslamiyet'in zuhuruyla birlikte varlığını korumaya devam etmiş, yalnızca referans kaynağında (atalar yerine (Hz.) Muhammed) bir değişiklik meydana gelmiştir (Goldziher, 1971: 24-26). D. S. Margoliouth da Goldziher'e benzer biçimde İslam toplumlarında uygulanan ve (Hz.) Muhammed'e atfedilen sünnetin gerçekte eski Arap örfünden ibaret olduğunu, Peygamber'in ardında hiçbir dinî hüküm ve karar bırakmadığını, fikhî karar ve hükümlerin ona sonradan mal edildiğini iddia etmektedir (Yaşaroğlu, 2003: 53-54).

İslam'ın orijinal bir düşünceye sahip olmadığı tezinin dayanaklarından bir diğeri, Müslümanların cahil bir toplum olmakla birlikte öteki medeniyetlerin mirasını kaynak göstermeden kendilerine mal ettiklerine yönelik oryantalist iddiadır. Örneğin Watt, (Hz.) Muhammed'in ölüm tarihi olan 632 yılında Müslümanların ilkel bir halk olduklarını, 80 yıl sonra İspanya'yı "istila" ettiklerinde dahi, kültürel düzeyleri hala zayıf olmamasına rağmen askeri zaferlerin bahsettiği gurur ve özgüvenle, kendilerini hâkimiyet altına aldıkları Roma halklarından üstün gördüklerini iddia etmektedir. Böylece Müslümanlar, yüksek kültür düzeyine sahip halklara kendi vasat kültürlerini zorla dayatmışlar, dahası öteki halklardan aldıkları bilginin kaynağını gizleyerek kendilerine mal edebilmişlerdir (Watt, 2013: 23).

F. Sezgin bu konuda karşıt bir görüş ileri sürmekte ve yaygın oryantalist kanının aksine modern öncesi dönemde bilim ve düşünceye dair eserler hususunda tek kaynak veren düşünce ekolünün, İslam düşüncesi olduğunu ifade etmektedir. Dahası, İslam düşüncesine ait eserlerde, Platon, Aristo, Galen vb. birçok gayri Müslim düşünür "üstad, muallim-i evvel, el-fadıl" vb. sıfatlarla onurlandırılırken, aynı dönemlerde Avrupalılarda kaynak verme alışkanlığı hiç olmadığı gibi İslam âlimlerinin eserlerini değişik adlarla piyasaya sürme alışkanlığı gelişkindir. Örneğin İbn Sînâ'nın *Şifâ* adlı eserinin taşlara ayrılan kısmı Arapça'dan Batı dillerine tercüme edildiğinde üzerine Aristo'nun adı

yazılmış, bu sebeple 1928 yılına dek eserin Aristo'ya ait olduğu sanılmıştır. Huneyn bin İshak'ın göz tıbbı üzerine yazdığı eser, Avrupa'da XX. yüzyıla dek Yunanlı hekim Galen'in adıyla basılmış, XI. yüzyılın sonlarına doğru Müslüman âlimlerin kaleme aldıkları 25 civarında kitap İtalya'da Latinceye tercüme edildiğinde, bu kitapların tamamı İtalyan ve Yunan yazarlarının adıyla yayınlanmıştır (Sezgin, 2013: 82, 95, 104, 129).

Bahse konu gelişmeleri görmezden gelen bilimsel oryantalist yazına göre İslam inanç sisteminde vahiy kaynağının neden ve sonuçlar üzerinde mutlak üstünlük kurma ve bu üstünlüğünü koruma refleksi, Antik Yunan bilim ve felsefesinin İslam düşüncesi üzerinde etkisini oldukça sınırlandırmasına rağmen İslam dini taklitçi olmaktan öteye gidemeyen bir medeniyet oluşturmuş, bütün bu sebeplerden ötürü İslam tarihi kültürel kısıtlamalar, gerçekleştirilememiş vaatler, ilmî ve siyasi başarısızlıklarla anılmıştır (Turner, 2003: 114-115). Örneğin Renan, 1851 yılında yayımlanan *Muhammed ve İslamcılığın Kökeni* adlı eserinde İslam dini ile ilgili olarak;

... zuhurunun yakın geçmişte olması ve orijinal olmaması sebepleriyle önemli bir olgudur. Bu nedenle İslam üzerine araştırmada bulunmak, bilimsel bilgiye ulaşmak anlamına gelmektedir ... İslam, insanlığın gelişiminde ilkel bir dönemi temsil ettiğinden öğrenilmesi kolay bir dindir.

ifadelerini kullanmaktadır (Said, 2000a: 211). Renan, “İslam terakkiye manidir” başlığı altında özetlenebilecek görüşleri çerçevesinde İslam toplumlarının geri kalmasının temel nedeninin İslam'ın özgür düşünmeyi dışlaması olduğunda ısrar etmekte, bu sebeple “İslam Felsefesi” adlandırmasının dahi başlı başına hatalı bir adlandırma olduğunu ifade etmektedir. İslam çatısı altında ifade edilebilecek hiçbir düşünsel etkinlik bulunmadığını ileri süren Renan, İslam düşüncesinin bilim ve felsefe üretmekten uzak olduğunu, İslam'da bilimin ancak dine aykırı görüşlerle birlikte gelişebileceğini savunmakta ve İslam'ın ancak sekülerleşerek özgür bilim ve felsefe üretebileceğini iddia etmektedir (Turner, 2003: 58; Cündioğlu, 2012: 26; Kalın, 2018: 314).

İslam üzerine Renan'dan daha olumlu yargılara sahip olduğu değerlendirilen B. C. Vaux (Kutluer, 1993: 159) da bu konuda Renan ile benzer düşüncelere sahiptir. Vaux, Müslümanların fizik ve matematik alanlarındaki inkâr edemediği başarılarını doğrudan Yunanlılara dayandırmaktadır. Ona göre Yunanlıların öğrencileri olan Müslümanlar, bilime matematik, gökbilim ve geometri alanlarında katkıda bulunmalarına rağmen Yunanlılarda mevcut olan deha, coşku, düşünsel özgünlük ve ilmî hayal gücüne hiçbir

biçimde sahip değildirler. Bu sebeple Müslümanların bilimi, Yunan biliminin devamı niteliğindeki taklitçi bir bilimdir²⁶ (Watt, 2013: 53).

Oryantalist bilim insanlarının İslam'ın orijinalitesi üzerine ortaya koydukları iddialara karşılık Cündioğlu, oryantalizmin çarpıtmalarından birinin İslam düşüncesinin orijinalliğini unsurlarında araması olduğunu ifade etmektedir. Bu noktada İslam düşünce ve medeniyetinin orijinalliği meselesini araştıran oryantalistlerin cevabını aradığı temel soru, bu düşüncenin mahiyetinde İslam öncesi döneme ait unsurların bulunup bulunmadığıdır. Böylece söz konusu sorunun malum yanıtı üzerinden bütün bir İslam düşüncesini “taklitçi” nitelemesi ile yaftalamak kolaylaşmaktadır. Buna karşın Cündioğlu'na göre oryantalist bilgi sisteminin İslam düşüncesindeki özgünlüğü unsurlara indirgemesi oldukça ürkütücü bir yaklaşımdır. Zira bir düşüncenin özgünlüğü gerçekten araştırılmak isteniyorsa, bu onun unsurlarında değil terkibi, yani yapısı ve üslubunda aranmalıdır. Zira özgün düşünce, hiç kullanılmamış bir malzemenin kendisinde değil, eldeki malzemenin kullanılma biçiminde kendisini göstermekte, örneğin bir şairin şiirinde özgünlük, kullandığı sözcüklerin orijinalliğinde değil sözcük, duygu ve anlamın terkip ile üslubunda aranmaktadır. Zaten orijinal dahi olsa, bir düşünme geleneği sahip olduğu düşüncelerin malzemelerini tek başına oluşturmamakta, bunun yerine kendinden önce var olan düşünce odaklarının sahip olduğu malzemeyi yeni bir terkip ve üslupla ele alarak özgün fikirler ortaya koymaya çalışmaktadır. Bu gerçeği göz ardı eden oryantalist bilgi sistemi, İslam düşüncesinin özgünlüğünü onun unsurlarında arayarak bahse konu soruyu sağlıklı bir biçimde cevaplamanın imkânlarını ortadan kaldırmaya çalışmakta, böylece İslam düşüncesi kendisinden evvel var olan diğer düşünce geleneklerinin taklitçisi rolüne indirgenmektedir. Oysa gerçekçi bir bakışla ele alındığında İslam düşüncesinin ortaya çıktığı ve geliştiği asırlarda çağdaşı olan terkip ve üsluplara karşı meydan okuyan özgün bir düşünce okulu olduğu rahatlıkla görülebilmektedir (Cündioğlu, 2012: 22-23, 27-28).

Nasr'a göre ise İslam düşüncesinin XII asır süren tarihi üzerine kapsamlı ve derinlikli bir inceleme yapıldığında, bu düşünce geleneğinin terkibi, üslubu ve takdiminde orijinal kaynaklar olan Kur'an ve sünnetin etkisi ortaya konabilir. Kindî'den başlayarak tüm İslam düşünürlerinin eserlerinin İslam'ın vahye dayalı kaynakları olan Kur'an ve sünnet ile “derûnî bağlatısı” giderek berraklaşan bir şekilde varlığını hissettirmektedir. Zira

²⁶ J. J. Brucker, M. Horten, A. Schmolders, T. J. de Boer ve D. B. Macdonald gibi İslam üzerine araştırmalarda bulunmuş diğer oryantalist yazarlar da İslam düşüncesinin özgün olmayan, taklitçi bir düşünce olduğu hususunda Vaux ile benzer görüşlere sahiptirler (Vural, 2009: 7, 8).

İslam düşüncesi kadim geleneklerin mirasından yararlanmakla birlikte temelde Kur'an'ın "felsefi bir yorumunu" ifade etmektedir. Dolayısıyla İslam düşüncesi oryantalist yazarların iddiasının aksine yalnızca İslam toplumlarında Müslümanlarca ortaya konan bir düşünce olması nedeniyle değil, aynı zamanda prensiplerini, esin kaynağını ve ilgilendiği meselelerin çoğunu vahye dayalı iç kaynaklardan alması bakımından orijinal bir düşüncedir (Nasr, 2007b: 49, 59-60).

Benzer bir görüşü dile getiren Vural'a göre İslam düşüncesini orijinal kabul etmememiz durumunda ilkesel olarak Yunan düşüncesini de özgün kabul etmememiz gerekmektedir. Zira özgün bir düşünce geleneği olarak kabul edilen ünlü Yunan felsefesinin arka planına bakıldığında, bu düşüncenin gelişiminde Babil, Mısır, Hint ve Fars düşünce geleneklerinin önemli katkılarının bulunması önemli bir hususa işaret etmektedir. Bu anlamda tüm düşünce gelenekleri kendi içlerinde eklektik bir yapıya sahip olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Fakat bu eklektizm, özgünlüğün zıttı olarak anlaşılan, teorik anlamından ziyade yaratıcı anlamıyla gerçek ifadesini bulan bir eklektisizmdir. Dolayısıyla İslam düşüncesinin ifade edilen eklektik yapısı, oryantalist yazarların iddia ettiklerinin aksine bütün bir insanlığın düşünsel mirasına orijinal katkılar sunan yaratıcı bir içeriğe sahiptir. Bahse konu yaratıcılığın arkasındaki temel kaynak ise, Müslüman âlimlerin vahiy ile kurdukları "derûnî" ilişkidir (Vural, 2009: 11).

Dünya medeniyet tarihi içinde İslam medeniyetinin ayrıcalıklı bir konumunun bulunduğunu ifade eden Sezgin'e göre İslam medeniyetinin gelişiminde, kendinden evvelki Fars, Yunan ve Hint medeniyetlerinin katkısı bulunmakla birlikte benzer bir durum Yunan medeniyeti için de geçerlidir. Zira tarihe damgasını vuran medeniyetler, bilimsel-düşünsel, sanatsal vb. gelişimi sıfırdan gerçekleştirmek yerine öteki medeniyetler tarafından kendilerine ulaştırılan gelişme düzeyinin üzerine koyarak ilerlemektedirler (Sezgin, 2008: 15-16). Bu anlamda İslam medeniyetinin, geçmiş medeniyetlerin mirasından yararlanmakla birlikte, özünde bulunan orijinalite ve yaratıcılığı kullanarak bahse konu mirası daha da geliştirerek muazzam bir noktaya taşıdığı söylenebilir. Bu katkının oluşmasında kuşkusuz İslam âlimlerinin kendinden evvelki bilim ve düşünce mirasını sahiplenmelerinin yanı sıra özgün eleştiriye tabi tutmalarının önemli bir rolü bulunmaktadır. Örneğin İbn Sînâ Aristo felsefesinden beslenmekle birlikte *el-Hikmetü'l Meşrikiyye* adlı eserinde, Aristo felsefesi ile fikir ayrılığı yaşadığı bütün konuları ele almış, Ebû Bekir Râzî, Galen tıbbından istifade etmesine karşılık *eş-Şükûk'alâ Câlînûs* adlı

eserinde Galen tıbbına ilişkin itirazlarını sıralamış, İbnü'l Heysem ise *eş-Şükûk'alâ Batlamyûs* adlı eserde Batlamyus astronomisine yönelik eleştirilerini toplamıştır (Alper, 2012: 48-49).

A. Arslan da İslam düşüncesinin orijinalliği üzerine yazan oryantalist bilim insanlarına birkaç eleştiride bulunmaktadır. Birinci eleştirinin temelinde, İslam düşüncesine ilişkin araştırmaların henüz başlangıç döneminde olduğu tespiti bulunmaktadır. Bu kapsamda Kindî, İbn Sînâ, Fârâbî, Ebû Bekir Râzî, İbn Rüşd ve İbn Bâcce gibi önde gelen İslam düşünürlerinin eserlerinin önemli bir bölümünün henüz yayınlanmamış olması dikkat çeken bir husustur. Yayınlanmış eserler üzerine yapılan yorum ve değerlendirmeler ise başlangıç aşamasındadır. Dolayısıyla İslam düşüncesinin orijinalliği üzerine oryantalistlerin ortaya koyduğu iddialar hiçbir temele dayanmayan peşin hükümler olarak görülmelidir. İkinci olarak, İslam düşüncesi üzerine yorum ve değerlendirme kaleme alan oryantalist yazarların meseleyi ele aldıkları zaviye problemlidir. Zira bahse konu yazarlar İslam düşüncesini müstakil bir düşünce geleneği olarak değil, Batı dünyasına etkileri bağlamında ele almaktadır. Bu da haliyle İslam düşüncesinin özünde var olan özgünlüğün en başından göz ardı edilmesi sonucunu doğurmaktadır (Arslan, A., 1999: 83-84).

Watt, oryantalist bilim insanlarının “İslam dini ile İslam düşüncesinin orijinalliği” konusunda yaptıkları değerlendirmelerle ilgili aydınlatıcı bir itirafta bulunmaktadır. Ona göre oryantalistlerin İslam’ın epistemolojik kaynağının ne olduğuna ilişkin bitmek tükenmek bilmeyen ilgilerinin arka planında “Bir varlığın ardındaki kaynağa vakıf olursan, onun hakikatte ne olduğunu bilebilirsin” şeklinde özetlenebilecek Darwinci varsayım bulunmaktadır. Bu kapsamda genelleyici, indirgemeci ve hatalı olan bahse konu varsayımdan yola çıkan oryantalistlerin İslam dininin “orijinallik ve yenilikten yoksun, Yahudilik ve Hristiyanlığın kötü bir kopyası” olduğu yönündeki bıkkınlık veren yorumları ile İslam düşüncesinin “Yunan düşüncesinin üvey evladı” olduğuna yönelik önyargı içeren değerlendirmelerinin gerçekte hiçbir geçerliliği bulunmamaktadır. Watt’a göre bilimselliği ve tarafsızlığı en fazla gözeten oryantalistler dahi İslam’ın ortaya koyduğu teolojik doktrini yok saymış, Kur’an üzerine ortaya koydukları değerlendirmeler hatalı ve başarısız olmaktan kurtulamamıştır. Söz konusu değerlendirmeler o denli önyargılı ve objektiflikten uzaktır ki, Batı düşüncesinde Haçlı Seferleri döneminden kalma çarpıtılmış İslam yorumlarını anımsatmaktadır (Watt, 1969: 44; Watt, 1993: 13; Watt, 1986: 32).

Konuyla ilgili bir diğer itiraf Lewis'ten gelmektedir. Lewis'in İslam medeniyetinin orijinalitesinin nereye bakarak anlaşılabilceği konusundaki açıklamaları oryantalist bilgi sisteminin İslam'a dair oluşturmaya çalıştığı algının geçersizliğini ele vermektedir. Bu çerçevede Lewis'e göre İslam medeniyeti, oryantalist yazarların iddia ettiğinin aksine farklı medeniyetlere ait unsurların mekanik bir biçimde bir araya getirildiği basit bir sentez olmak yerine, bahse konu unsurların her alanda ve görünür bir biçimde İslam potasında eritildiği yeni bir yaratma süreci sonucunda zuhur eden orijinal bir medeniyettir (Lewis, 2009: 182).

3.5. “İslam’ın Altın Çağı” ve “İslam Rönesans’ı” Adlandırmalarının Arka Planı

Akademik oryantalist yazın, İslam’ın temel metinlerinin ve yarattığı medeniyetin orijinalliğini tartışmaya açmanın yanı sıra, onu tarihsel açıdan yargılamayı da ihmal etmemektedir. Bu amaçla İslam, ideoloji temelli kurgusal bir tarih anlatısı üzerinden dönemlendirmeye tabi tutulmakta, bu dönemlendirme işlemi kapsamında İslam medeniyetinin tarihsel gelişimi kabaca VIII-XII. yüzyıl gibi kısıtlı bir tarih aralığına sıkıştırılarak mahkûm edilmektedir.

İslam dünyasında bilim, düşünce, sanat gibi pek çok alanda değişim ve gelişimin yaşandığı VIII-XII. yüzyıl aralığı H.A.R. Gibb ve A. Mez ve J. L. Kramer, C. Cahen ve M. Arkoun, B. Lewis gibi oryantalist bilim insanları tarafından “İslam Rönesans’ı” olarak nitelendirilirken, G. Sarton, A. Segal, M. Lombard, E. G. Browne, A. L. Tibawi ve konuyla ilgili araştırma yapan pek çok bilim insanı tarafından “İslam’ın altın çağı” olarak adlandırılmış ve İslam medeniyet tarihinin bu kesiti oryantalist yazarlar tarafından çoğunlukla bahse konu başlıklar üzerinden ele alınmıştır. Bununla birlikte, Fuat Sezgin ve George Makdisi gibi bazı araştırmacıların tercih ettikleri “İslam’ın klasik çağı” adlandırması, bahse konu dönemin İslam medeniyet tarihi içindeki konumunu yansıtmaması açısından en doğru adlandırma olduğu düşünülmektedir (Gözütok, 2012: 15). Zira İslam medeniyeti, oryantalist bilim insanlarının iddia ettiği üzere yalnızca sözü edilen zaman aralığında değil, sonraki yüzyıllarda da gelişimini sürdürmeye devam etmiştir.

Bahse konu husus bir kenara bırakılacak olunursa, İslam düşüncesinin klasik çağının gerçekten de birçok düşünsel-bilimsel gelişmeye ve tartışmaya ev sahipliği yaptığı söylenebilir. Dahası, bu gelişmelerden kimileri yakın geçmişte halen tartışılmaya devam

eden konulara ilişkindir. Örneğin, G. Sarton'un, "insanlığın tanık olduğu en büyük kafalardan biri" olarak nitelendirdiği 27 yaşındaki Bîrûnî ile 18 yaşındaki İbn Sînâ'nın, yazdıkları eserler yoluyla ışık hızı üzerine yaptıkları bilimsel tartışmalar İslam düşüncesinin "altın çağı" olarak ifade edilen döneminde ulaşılan noktanın anlaşılması açısından çarpıcı bir örnektir. Ünlü Müslüman âlim Câbir bin Hayyân, hicri II. yüzyıl gibi oldukça erken bir dönemde deneye dayalı bir bilim olarak kimyayı²⁷ kurup bu ilimde o denli derinleşmiştir ki, ortaya koyduğu bilimsel çerçeve Batı'da XIX. yüzyıla kadar geçerliliğini korumayı başarmıştır. Müslümanların geliştirdiği bir diğer ilim alanı da coğrafyadır. Alman oryantalist Sprenger'in "insanlığın tanıdığı en büyük coğrafyacı" olarak nitelendirdiği Müslüman âlim Makdisî, beşeri coğrafya ilmini kurduğunda henüz X. yüzyıl idrak edilmektedir. Bu yüzyılda matematiksel coğrafya alanında Müslümanlar dünya ekseninin 2000 yılda bir derece azaldığını keşfetmişken, Batı biliminin bunu ispat etmesi ancak XIX. asırda mümkün olabilmış, dahası Batı toplumu kendi coğrafyasının haritasını çizme konusundaki yetersizliğinden ötürü XVIII. asra kadar Müslümanların haritalarını taklit etmek zorunda kalmıştır. Bir başka örnek de göz tıbbı üzerine verilebilir. Alman oryantalist J. Hirschberg, yaptığı araştırmalar sonucunda İslam'ın altın çağı olarak tarif edilen dönemde göz tıbbının XVIII. yüzyıl Avrupa'sı ile aynı düzeyde olduğunu keşfetmiştir. Astronomi alanında ilk gerçek gözlemevinin Müslümanlar tarafından kurulması ve başarılı ölçümler gerçekleştirmesi, meteoroloji alanında elde edilen bilgilere Batı biliminin ancak XIX. asırda ulaşmayı başarması gibi sayısız bilimsel gelişme ve başarı kuşkusuz tesadüflerle açıklanamaz (Sezgin, 2018: 25-26, 30-31, 51, 59, 77, 79, 82, 116).

Hoodbhoy, İslam düşüncesinin bu dönemdeki gelişmesinin tesadüfi bir durum olmadığını ifade etmektedir. Zira bu dönemde devlet yöneticilerinin bilim adamlarını ve düşünürleri himaye ve teşvik ettikleri bilinen bir gerçektir. Dönemin devlet yöneticileri görece açık fikirli, bilimsel gelişmeye önem veren özgürlükçü eğilimlere sahip kişilerdir. Diğer bir deyişle bilimsel faaliyetler devlet koruması ve teşviki altındadır. Dinî inancı ne olursa olsun, dönemin âlimleri halifenin sarayında büyük bir hüsnü kabul görmüş ve kendilerine büyük bir değer verilmiş ve ilmî çalışmalarına ilgi gösterilmiştir. Örneğin

²⁷ Müslümanların Kimya ilmindeki gelişimi Câbir'den sonra da devam etmiştir. VIII. yüzyıla gelindiğinde Müslüman kimyagerler arasında deney, gözlem ve ispat gibi müesseseler kurumsallaşma sürecine girmektedir. Örneğin çağdaşları arasında istisna bir isim olarak görülmeyen Müslüman bir kimyager, kimyada ispata dayanmayan iddia ve zannın hiçbir geçerliliğinin olmadığı, kanıtlarla ispat edilmemiş iddialar üzerine dair "doğru" veya "yanlış" şeklinde herhangi bir değerlendirmede bulunulamayacağı ilkelerini ortaya koyduğunda henüz XI. asır idrak edilmektedir (Pickthall, 2011: 45, 80).

Kindî ve Hârizmî Halife Me'mûn'un, Fahreddin Râzî Sultan Alâeddin Tekîş'in, İbn Sînâ Sultan Şemsüddeve'nin, İbn Rüşd ise Sultan Mansur'un sarayında himaye edilmiştir (Hoodbhoy, 2016: 138).

İslam toplumlarında bilim ve düşünce muazzam bir atılımda bulunurken, bu süreçte dinin oynadığı rolün ne olduğu sorusu önem kazanmaktadır. Oryantalist yazarların yukarıda üstünkörü bir özeti yapılan bilimsel gelişmeleri görmezden gelerek “İslamiyet”i benimsemiş toplumların geri kalmışlığı” söylemini sorgulamaksın kabul ettikleri ve bu geri kalmışlıktan birinci derecede din kurumunu sorumlu tuttıkları ifade edilmişti. Bu kapsamda İslam’ın gerek inanç ve ibadet, gerekse toplumsal hayata ilişkin ortaya koyduğu genel ve “zorlayıcı” çerçeve Doğulu toplumların Batı’ya nispetle geri kalmasının temel gerekçesi olarak gösterilmektedir. Bilimsel alanda ortaya konan ve istisnai olarak nitelenen keşif ve icatlar ise İslam dinine rağmen yürüten araştırma ve incelemeler sonucunda elde edilebilmiştir.

Bahse konu oryantalist iddiaya karşın örneğin bugün bilimsel ve fikrî gelişmenin temeli olarak görülen üniversitelerin tarihsel olarak İslam düşüncesinin bir ürünü olduğunu hatırlamakta yarar vardır. Daha da önemlisi bu üniversiteler, marjinal grupların üretiminin istisnai bir sonucu olarak ortaya çıkmamış, bizzat İslam dininin ibadetgâhı olan camilerin içinden neşet etmiştir. Bu kapsamda (Hz.) Peygamber’in Medine’ye hicretinin hemen sonrasında inşa edilen Mescid-i Nebi’nin bir bölümü eğitim ve öğretim faaliyetlerine ayrılmış, Suffa ismi verilen bu kurum, sahip olduğu sistemli eğitim müfredatıyla İslam üniversitesinin temelini oluşturmuştur. Bu okulun Ehl-i Suffa/Ashab-ı Suffa adı verilen çoğu bekâr ve evsiz öğrencilerinden hiçbir ücret talep edilmemiş, aksine ihtiyaçlarına binaen yatakhaneler oluşturulmuş ve her türlü ihtiyaçları karşılanmıştır. Okulların sayısının hızla artmasıyla birlikte, bir asır önce dünyanın en geri kalmış coğrafyası olarak kabul edilen bir bölgede örneğin okuma yazma bilenlerin sayısının, hicri I. yüzyılın sonlarına doğru tüm dünyada okuma yazma bilenlerin sayısını aşması İslam dininin bilimsel gelişmeye etkisini gözler önüne sermektedir. Nitekim J. M. Robert’in ifadesiyle Avrupa’da krallar dahi okuma yazma bilmezken, Müslüman çocuklar rahatlıkla okuyup yazabilmektedir. Hicri II. yüzyıldan itibaren ise İslam coğrafyasındaki birçok camide ilim kürsüleri kurumsallaşmış, bu kürsüler bilimsel eğitim ve öğretim faaliyeti görevlerini üzerine alarak âlim yetiştiren bilim merkezlerine dönüştürülmüştür. Bu camilerdeki âlimler, dünyanın değişik bölgelerindeki eski bilim merkezleriyle temasa geçmiş, derin

bilgiye sahip gayrimüslim ilim adamlarına hürmet göstererek²⁸ eserlerini büyük bir dikkat ile tetkik etmişlerdir. Camiler, hicri V. asırda ilk devlet üniversiteleri, diğer bir deyişle medreseler kurulana dek çalışmalarını kendiliğinden sürdürme başarısını göstermiş, sonuç olarak İslam'da bilim ve bilimsel düşünce, oryantalist yazarların iddia ettikleri gibi dinî düşünceye rağmen değil, bizzat dinî mekânların içinden ve kendiliğinden ortaya çıkmıştır (Hamidullah, 2003: 767-773; Sezgin, 2018: 120-121; İsa ve Ali, 2012: 27).

Söz konusu hususu doğrulayan Alman yazar J. Hell, İslamiyet'in dinî bilginin yanı sıra beşeri bilimler ve bilimsel bilgiye olan yaklaşımının da son derece olumlu olduğunu vurgulamaktadır. Öyle ki, dinî ibadet mekânı ve eğitim kurumu olarak teşkilatlanan cami kurumunun çatısı altında ilahiyat eğitimi kadar beşeri bilimler eğitimi de verilmektedir. İslam dünyasında hicri V. asra dek cami, aynı zamanda resmi eğitim kurumudur. Bu husus, İslam kültüründeki en çarpıcı ilke ve pratiklerden biri olan “bilimsel eğitimin gerçekleştirilmesi için tam hürriyetin tesisi” anlayışının doğal bir sonucudur. Bahse konu eğitim kurumunda ders verecek müderristen beklenen diploma ve benzeri formaliteler değil, uzmanlık alanına tam hâkimiyet ve üretkenlik gibi ehliyeteye dayalı yeterliliklerdir (Hell, 1926: 79).

Batı toplumları uzun Ortaçağ sessizliğini deneyimledikleri sıralarda, İslam coğrafyasında Kurtuba'dan Semerkand'a kadar binlerce caminin her birinde zengin içerikli kütüphaneler ve sayısız bilim adamı bulunmakta, ilmî derinlikleri ve hitabet yetenekleri ile bulundukları bölgeyi birer cazibe merkezine dönüştüren bilim adamlarının ilahiyat, gramer, filoloji, belagat, fesahat, edebiyat, tarih, coğrafya, mantık, matematik ve astronomi üzerine verdikleri halka açık ve ücretsiz dersler büyük bir ilgi ile takip edilmekte, cami avluları dolup taşmaktadır. Meslek olarak bilim o denli prestijli bir alandır ki, Bağdat, Kahire, Şam, İskenderiye, Kudüs, Baalbek, Musul, Tus, Nişapur, Medine, Semerkand, Kurtuba ve Mekke gibi önde gelen İslam şehirleri, bahse konu dersleri takip ederek bilgisini, ilmini ve irfanını artırmak için uzak yoldan gelen sayısız ilim talebesi ile dolmakta, bahse konu kişilerden eğitim ücreti alınmadığı gibi konaklama ve yeme-içme gibi insani ihtiyaçları da karşılanmaktadır (Ahmed, A., 1969: 15-20).

²⁸ Örneğin, İslam düşüncesi, Yunan düşüncesinin önde gelen düşünürü Aristo'ya “muallim-i evvel” unvanını vererek İslam düşüncesi üzerindeki hakkını teslim etme cesaretini göstermiştir.

Klasik çağın ortaya çıkışında en önemli gelişmelerden biri de hiç kuşkusuz başta Yunanca, Hintçe, Farsça ve Süryanice, Sanskritçe ve Pehlevice olmak üzere birçok dilden yapılan bilimsel çeviri faaliyetleridir. Böylece bilimsel, felsefi ve edebi eserlerin çevirisi, Müslümanları Yunan, Hint, Sasani, Mısır ve Çin bilimleriyle buluşturmuştur. Emeviler döneminde çeviri faaliyetleri yetersiz ve sistemsiz iken, Abbasiler devrinde bu tür çalışmalarda kayda değer bir artışın meydana geldiği görülmektedir. Bu durumun nedenini, Abbasi halifesi Me'mûn tarafından Bağdat'ta kurulan *Beyt'ül Hikme* (813-833) adlı kurumda ilk sistemli çeviri faaliyetlerinin başlatılmasına bağlamak yanlış olmayacaktır. Başlangıçta Müslümanların azınlıkta, Yahudi, Hristiyan ve Süryani mütercimlerin çoğunlukta olduğu *Beyt'ül Hikme* (Lewis, 2009: 184), Müslümanların düşünsel zeminde dünyaya açılmasını sağlamış, başlangıçta ağırlıklı olarak çeviri faaliyetleri yapmasına karşın bünyesindeki kütüphane ve daimi personeliyle ilerleyen yıllarda bilimsel faaliyetlerin merkezi konumundaki bir akademiye dönüşmüştür. Kendi döneminin ünlü matematikçilerini, astronomlarını, tabiplerini bir araya getiren, Hârizmî, Fadl İbn Nevbaht gibi önemli âlimlerin müdürlüğünü yaptığı *Beyt'ül Hikme*'de İslam halifesinin başkanlığında her hafta felsefi ve ilmî toplantılar yapılmakta, tercüme faaliyetlerini gerçekleştiren isimlerden biri olan Huneyn İbn İshak'a çevirdiği eserlerin ağırlığı kadar altın ödemesi yapılmaktadır (Tekeli vd, 2018: 124-125).

İslam medeniyetinin filizlendiği sıralarda Kadim Mısır, Mezopotamya, Fenike, Grek ve Yahudi medeniyetlerinin bilim ve felsefe birikimi toprağa gömülmüş bir hazineyi anımsatmaktadır. Batı'da Hristiyan dinsel geleneği bu birikimle karşı karşıya kalmamak adına onun üzerini örtmüş ve manastır kütüphanelerinin tozlu raflarına sürmüştür. Bu nedenle bahse konu dönemde Batı'da kullanıma hazır bir bilim ve felsefe geleneği mevcut değildir. Dolayısıyla İslam medeniyetinin başarısı, kadim bilim ve düşünce mirasını Arapçaya çevirmekle sınırlı değildir. Zira yalnızca basit bir çeviri faaliyeti, böylesi bir atılımı ortaya çıkarmaya yeterli olamaz. İslam medeniyetinin temel başarısı, dört bin yıllık bu mirası yeniden canlandırması ve insanların zihinlerine taşımasını sağlamasıdır. Böylece bu birikim İslam medeniyeti dairesinde olduğu gibi Batı medeniyetinde de büyük bir bilimsel ve düşünsel üretim sürecinin başlamasına vesile olmuştur (Fazlıoğlu, 2018: 75-76).

İslam medeniyetinde gerçekleşen bilim ve düşünce üretimi o denli güçlüdür ki, Batı dünyası buna uzun süre kayıtsız kalmayı başaramamıştır. Böylece İslam düşüncesi, Batıyı

oldukça erken sayılabilecek bir dönemde IX. asırdan itibaren etkilemeye başlamıştır. Bu etkinin doruğa çıktığı coğrafya ise Endülüs'tür. Dönemin Kurtuba Baş Piskoposu Alvaros, 854 tarihinde yazdığı satırlarda Hristiyan din kardeşlerinin Arap diline hâkim olabilmek için yüklü bedellerle satın aldıkları İslam düşünürlerinin eserlerini büyük bir heyecan ve dikkat ile okuduklarını ve İslam medeniyetine övgüler yağdırdıklarını derin bir serzenişle ifade etmektedir. İslam düşünce ve bilim geleneğini ilk araştıran kişiler arasında Papa II. Sylvester da bulunmaktadır. XI. ve XII. asırla birlikte İslam düşünce ve medeniyetine ait metinler Latinceye çevrilmeye, şerh ve haşiye edilmeye başlamış, bu süreç XIII. asırda doruk noktasına ulaşmış, XVI ve XVII. asra kadar devam etmiştir. Dönem içinde Thomas Aquinas gibi Avrupalı yazarlar Fârâbî, Kindî, İbn Fâtik, Gazzâlî, İbn Sînâ, İbn Rüşd, İhvân-ı Safâ, İbn Tufeyl, İbn Bâcce, İbn Tûmert ve Ebû Bekir Râzî gibi düşünürlerin Latinceye çevrilmiş eserlerini dikkatle okumaktadır. Aquinas, yalnızca *Summa Theologia* adlı eserinde İbn Rüşd ile İbn Sînâ'ya adlarını belirterek 200'den fazla yerde referansta bulunmaktadır. XVI. asrın ortalarına kadar dünyanın en önemli ilim ve fikir merkezleri Müslümanların çoğunlukta olduğu topraklardadır. Bu asırda Endülüs'teki ünlü medreselerde yalnızca Müslüman ailelerin çocukları değil, Hristiyan ve Yahudi ailelerin çocukları da eğitim görmekte, Arap dili Hristiyanlar ve Yahudiler arasında bir bilim dili olarak kabul edilmekte, dönemin ünlü Yahudi din bilimcilerinden İbn Meymûn gibi şahsiyetler kitaplarını Arapça yazmayı tercih etmektedir. Müslüman bilim adamlarının matematik, cerrahi, astronomi ve optik gibi alanlarda ortaya koydukları bilimsel çalışmalar XVI ve XVII. asırlarda Batı'da ortaya çıkan bilimsel devrime belli ölçülerde kaynak teşkil etmiş, örneğin Nasîrüddin Tûsî ve İbnü's-Şâtır tarafından geliştirilen ve Arap dilinde "zîc" adı verilen tablolar J. Kepler'e ait ünlü astronomik tablolara temel oluşturmuştur (Kalin, 2018: 68-70, 137-139).

Batılı yazarların İslam düşüncesinden etkilendiklerini ortaya koyan örneklerin sayısını artırmak mümkündür. Endülüslü filozof İbn Tufeyl'in doğal ilahiyat alanının ilk ürünü olarak kabul edilen felsefî romanı *Hay bin Yakzân* döneminin Batılı yazarları arasında önemli bir yankı uyandırmış, İngiliz yazar E. Pococke, romanı *Kendi Kendine Öğrenen Filozof* başlığıyla Latinceye çevirmiş, roman Batılı düşünürlerden özellikle T. Hobbes'u etkilemiş, kimi tarihçilere göre eser daha sonraları İngiliz edebiyatçı Daniel Defoe tarafından kaleme alınan ünlü roman *Robinson Crusoe*'ya da ilham kaynağı olmuştur. J. J. Rousseau'nun *Emile* adlı romanında da *Hay bin Yakzân*'dan izler bulabilmek mümkündür. Benzer İslam etkileri Dante'nin *İlahi Komedya* adlı eserinde de

mevcuttur. Sahip olduğu kurgunun ana çerçevesini yine bir İslam düşünürü olan İbnü'l Arabî'nin *Fütûhâtu'l Mekkiye* isimli esere borçlu olan *İlahi Komedya*'da, İslam dininde (Hz.) Muhammed'in göğe yükselişini konu alan miraç hadisesinden izler bulunmaktadır. Bu gibi tespitlerden yola çıkan İspanyol din âlimi A. Palacios, *İslam ve İlahi Komedya* adlı eserinde Dante'nin eserini İslami kaynaklardan ilham alarak kaleme aldığını ileri sürmektedir. Dönemin İslam düşüncesinden Ortaçağ Yahudi düşüncesi de derinden etkilenmiştir. İbn Kemmûne, Bahya İbn Pakuda, İbn Cebiol, Saadia Gaon ve İbn Meymûn gibi Yahudi kelimci ve düşünürler, dönemin İslam düşünce geleneğinden önemli ölçüde beslenmişler, bu kapsamda İbn Kemmûne, Sühreverdî'nin *Hikmet'ül İsrâk* adlı eserine değerli bir şerh kaleme alma ihtiyacı hissetmiştir (Kalin, 2018: 70-72; Tekeli vd, 2018: 163).

Özellikle erken dönem (XII yüzyıl) Avrupa Rönesans'ının düşünsel kaynaklarına göz gezdirildiğinde İslam düşüncesine ait eserlerin güçlü etkisini görebilmek mümkündür. Bu durumun oluşmasında en önemli pay yukarda da ifade edildiği üzere Arapçadan Latinceye yapılan yoğun ve yaygın tercüme faaliyetleridir. Örneğin yalnızca J. Hispanus'un, İbn Sînâ'nın *Kitâbü's-Semâ ve'l-Âlem*, *Kitâbü's-Şifâ* ve *Kitâbu'n-Nefs* adlı eserlerini, Fergânî'nin astronomi ilmine dair eserini, Gazzâlî'nin *Makâsıdü'l-Felâsife* adlı eserini, yazarı meçhul *el-Medhal ilâ İlmi Ahkâmi'n-Nücum* adlı astroloji eserini, Hârizmî'nin matematiğe dair eserini ve Râzî'nin *Sırrü'l-Esrâr* adlı eserini Arapçadan Latinceye çevirdiğini söylemek mümkündür. D. Gundissalvi, İbn Sînâ'nın *el-Necât* adlı eserini çevirirken G. Cremonesis ise Hârizmî'nin *Kitâbü'l-Cebr ve'l-Mukâbele* adlı eseri ile İbn Sînâ'nın *el-Kânûn fî't-Tıbb* adlı eseri başta olmak üzere bilim ve felsefe alanında kaleme alınmış yetmiş aşkın Arapça eseri Latinceye tercüme etmiştir. Bu kadar örnek dahi İslam medeniyetinin bilim ve felsefe alanında ürettiği eserlerin Hristiyan Avrupa toplumu tarafından ne denli ciddiyle takip edildiğini ortaya koymaktadır. XII. yüzyıl Avrupa Rönesans'ının XV. yüzyıl Rönesans'ından ayıran en önemli nitelikler bu uyanışın ağırlıklı olarak Arapçadan çevrilen eserlere dayanması ve sanattan çok bilim ve felsefe ağırlıklı olmasıdır. Nitekim bahse konu çeviriler olmasa, Hristiyan Avrupa'nın Orta Çağ zihniyetini aşması ve Bilim Devrimini gerçekleştirmesi mümkün olamazdı. Dolayısıyla İslam medeniyeti yalnızca bilimsel düşünce geleneğini korumak, sürdürmek ve daha da geliştirmekle yetinmemiş, bu birikimin Batı dünyasında da ortaya çıkmasında önemli bir rol oynamıştır (Tekeli vd, 2018: 115, 203). Bu çerçevede R. Walzer, İslam düşüncesinin “altın çağını”, Batı düşünce tarihine dâhil etmekte ve IX-XI yüzyıllar arasındaki zaman

dilimini Batı uygarlık tarihinin göz ardı edilemeyecek bir dönemi olarak takdim etmektedir (Timur, 1986: 31).

Buna karşın akademik oryantalist yazının, “Müslümanların altın çağı” olarak adlandırdığı dönemdeki başarılarını dahi bariz bir biçimde küçümsemediği, sıradanlaştırdığı ve uzunca bir müddet inkâr ettiğini ifade etmek gerekmektedir. Örneğin, Hoodbhoy’a göre oryantalist yazında İslam medeniyetinin ilk dönemlerindeki düşünsel ve bilimsel başarılarına övgüler yağdırılmasının tarihi oldukça geç bir tarih olan XX. yüzyıla başlamaktadır. Bu tarihten önce Batı’da İslam bilim ve düşüncesine yönelik müspet bir değerlendirmeye rastlamak neredeyse imkânsızdır. Zira XVIII. ve XIX. yüzyıllarda Avrupa’nın İslam dünyası üzerinde mutlak bir üstünlüğü bulunmamakta ve İslam düşüncesi halen Batı düşüncesine alternatif oluşturabilecek potansiyele sahip bir düşünce geleneği olarak telakki edilmektedir. Rakip bir düşünce geleneğine karşı mutlak üstünlüğün henüz tüm açıklığıyla sağlanamadığı bu dönemde İslam düşüncesinin tarihindeki başarıların (zorlama yorumlarla) zorbalıklar sayesinde elde edildiği iddia edilmektedir. Nitekim XX. yüzyıl öncesi kaleme alınan oryantalist metinlere bakıldığında İslam medeniyetinin VIII-XI. yüzyıl aralığındaki erken başarısının kadim Hristiyan geleneğin argümanlarıyla açıklanmaya devam edildiği görülmektedir. Bu bakış açısında İslam’ın yayılışı ağırlıklı olarak despotizm, düzenbazlık ve şehvet düşkünlüğüyle ilişkilendirilmekte, İslam’ın “altın çağı”, tanrının Hristiyan Avrupa’ya kestiği en büyük ceza olarak düşünülmektedir. Hoodbhoy’a göre oryantalist yazında ancak XX. yüzyıla birlikte “bilimsel” kıstaslar çerçevesinde İslam düşünce ve medeniyetinin erken dönemdeki başarıları kısmen de olsa kabul edilebilmiştir (Hoodbhoy, 1992: 132).

Örneğin Lewis’e göre İslam medeniyetinde ilk olarak şiir ve hitabet alanında başlayan gelişmeler zamanla diğer edebi alanlara yayılarak merkezde Kur’an’ın bulunduğu ve Hadis gibi ilimlerle devam eden teolojik edebiyatı geliştirmiş, bahse konu edebi kaynak tercüme faaliyetleri ile birlikte felsefe, coğrafya, tarih, astronomi, matematik, tıp, fizik ve kimya gibi disiplinlerin gelişmesine temel teşkil etmiştir. Klasik çağda tarih ve tarih felsefesinde İbn Haldûn, tıpta Ebû Bekir Râzî, felsefede Fârâbî, İbn Rüşd (Averroes), tıp ve felsefede İbn Sînâ (Avicenna), tıp, astronomi, matematik, fizik, kimya, coğrafya ve tarih alanlarında Bîrûnî ilk akla gelen isimlerdir. Lewis’e göre Müslümanlar tıpta Yunanlıların görüşlerini değiştirmek yerine bu teorik birikimi klinik tecrübe ve pratik gözlemler üzerinden geliştirmiş, mimaride Greko-Roman geleneğini zenginleştirerek devam ettirmiş,

sanatta Fars, Bizans ve Çin'den etkilenmesine karşın örneğin el sanatları ve süslemede orijinalitesini ortaya koymuş, fizik, kimya ve matematikte orijinal katkılarda bulunmuş, felsefede ise Yunanlıların etkisinde kalmıştır (Lewis, 2009: 182-186).

C. Vaux, “Yunanlıların taklitçisi” olmakla suçladığı Müslümanların “altın çağ”da fen bilimlerindeki başarılarını kabul etmekte, onların rakamları günlük hayat pratiğine aktararak aritmetiği kurucusu olduklarını, cebiri bir bilim dalına dönüştürerek geliştirdiklerini, analitik geometrinin temellerini attıklarını, düzlemsel ve küresel trigonometrinin kurucuları olduklarını, gökbilim alanında önemli gözlemler gerçekleştirdiklerini, antik Yunan eserlerini koruduklarını, Hristiyan Batı dünyasını tercümeler yoluyla etkileyerek Avrupa Rönesans’ına katkıda bulunduklarını ifade etmektedir (Vaux, 1931: 376-377).²⁹

Tüm bu övgülere karşın oryantalistlerin Müslümanların klasik çağına yönelik değerlendirmelerinde önemli sınırlılıklar göze çarpmaktadır. Örneğin B. Russell, Batı felsefe tarihi üzerine kaleme aldığı bir eserinde İslam düşüncesinin İbn Sînâ ve İbn Rüşd’ün felsefi metinlerinin yanı sıra kimya, matematik ve güzel sanatlar örneklerinde olduğu üzere “yorum/şerh” eksenli tüm başarılarına rağmen teorik konular üzerine bağımsız düşünebilme ve özgün düşünce üretme kapasitesinin bulunmadığını, mantık ve metafiziği Aristoteles ile Yeni Platoncular üzerinden, tıbbı Galen’den, astronomiyi ise Hint ve Yunan kaynaklarından aldığını, bu nedenle bahse konu medeniyetin öneminin eski (antik Yunan) ve modern Batı medeniyeti arasında aktarım yapmakla sınırlı olduğunu ifade etmektedir (Russell, 1972: 195).

A. Segal, İslam coğrafyasında düşüncenin altın çağını 900-1200 yıllarını kapsayan üç yüzyıllık zaman dilimi ile sınırlamakta, İslam toplumlarının bu dönemde matematik, fizik, astronomi, felsefe, tıp, kimya, botanik, tarım bilimi alanlarında gelişim kaydettiğini kabul etmekte, bu zaman zarfında Bağdat, Şam, Kahire ve Kurtuba gibi İslam şehirlerinin dünyanın önde gelen bilim, sanat ve felsefe merkezlerine dönüştüğünden söz etmektedir. XIII. yüzyıla gelindiğinde İslam düşüncesinde belirgin bir gerileyiş başladığı ve bu sürecin günümüze kadar geldiğini öne süren Segal, bahse konu gerileyişin nedenleri olarak İslam

²⁹ İslam’ın klasik çağında gerçekleşen bilimsel, düşünsel, sanatsal vb. gelişmeleri oryantalist yazarların bakış açısıyla daha geniş bir okuma için W. Durant’ın *İslam Medeniyeti*, H.A.R. Gibb’in *İslam Medeniyeti Üzerine Araştırmalar*, Sir T. Arnold’un *Legacy of Islam* ve C. Cahen’in *İslamiyet* adlı eserlerine bakılabilir.

düşüncesinin felsefi sorgulamayı dışlaması ve kendisini dış dünyadaki (bilhassa Avrupa'daki Rönesans, Reform ve Aydınlanma gibi) gelişmelere kapaması olduğunu iddia etmektedir (Segal, 1996: 61-70).

G. Sarton'a göre ise VIII. yüzyılın ikinci yarısından XI. yüzyılın sonlarına kadar İslam coğrafyası dünyada bilimsel düşüncenin merkezi konumundadır. Avrupa, 750-1100 yıllarını kapsayan bu dönemde düşünce açısından oldukça kısır olan karanlık Ortaçağ'ını yaşarken, İslam dünyasında Kindî, Câbir bin Hayyân, Fergânî, Hârizmî, Ebû Bekir Râzî, İbn Sînâ, Fârâbî, Bîrûnî, Gazzâlî, Ömer Hayyâm gibi isimler dinî, bilimsel ve felsefi düşüncenin gelişmesine önemli katkılar sağlamaktadır (Sarton, 1975: 17).

İslam düşünce tarihini hicri takvim üzerinden dönemlendiren Gibb'e göre ilk yüzyılda düşünce adına herhangi bir gelişme mümkün olmamış, bu yüzyıl ibadet ve politik çatışmalarla, ikinci ve üçüncü yüzyıllar ise fıkıh ve kelâm tartışmalarıyla geçmiştir.³⁰ İslam düşüncesinin altın çağı üçüncü ve altıncı yüzyıl aralığındadır. Edebiyat ve bilimin geliştiği bu dönemde İslam düşüncesi Helenizm'in etkisi altındadır. Altıncı ve yedinci yüzyıllara gelindiğinde ise İslam düşüncesinde gerileyiş belirginlik kazanmaktadır. Gibb'e göre bu gerileyişin ardında iki neden bulunmaktadır. Bunlardan ilki, sufi mistisizminin toplumsal yaşama egemen olması, diğeri ise Moğol istilasıdır (Gibb, H. A. R., 1985: 8).

Gibb, İslam medeniyetinin klasik çağını “İslam Rönesans'ı” olarak adlandırmaktadır. Meseleye bilgi sosyolojisi perspektifinden bakıldığında, İslam medeniyetinin klasik çağını ifade etmek üzere Batı zihniyet dünyasının ürettiği bir kavram olan “Rönesans” teriminin tercih edilmesi oldukça dikkat çekicidir. Bahse konu adlandırma bilimsel açıdan zaten hatalı (anakronik) olmasına karşın esas sorun burada değil, İslam medeniyet tarihinin belirli bir dönemini ifade ederken, “Rönesans” gibi Avrupa düşünce tarihi ile bütünleşmiş bir terimin tercih edilmesinde kendisini göstermektedir. Bu husus, oryantalist yazarların İslam düşüncesi üzerine değerlendirmede bulunurken sahip oldukları zihni arka planın belirleyici etkisini ortaya koyan önemli bir gösterge olarak görülmelidir. Gibb, bu “küçük” dokunuşuyla yalnızca sahip olduğu düşünsel arka planı ifşa etmekle kalmamakta, okuyucuyu Avrupa'nın merkezde olduğu bir

³⁰ Sezgin, İslam'ın ilk üç yüzyılını Gibb'in bahsettiği gibi savaş, ibadet ve tartışmalarla geçirdiği yönündeki düşüncelere katılmamaktadır. Sezgin'e göre Müslümanlar VII. yüzyıldan itibaren Yunanlılardan ve Hintlilerden bilim almaya başlamışlardı. İki yüzyıl sonra IX. yüzyıldan itibaren Müslümanlar yaratıcılıklarını ortaya koyarak bilime katkı sunmaya başlamışlardı (Sezgin, 2018: 24).

medeniyet tarihi tasavvuruna ikna etmeye çalışmakta ve her medeniyetin değerinin onunla kıyaslanarak ölçülebileceğini ima etmektedir. Bahse konu arka plan üzerinden Gibb, İslam düşüncesini yargılamakta, “İslam Rönesans’ını” oryantalist bilgi sisteminin ürettiği argümanları kullanarak eleştirmekte ve onun kanıtlanmış tüm başarılarına rağmen derinlere kök salmayan, yüzeysel, devamlılık arz etmeyen, zayıf bir düşünce dönemi olduğunu ileri sürmektedir (Gibb, H. A. R., 1991: 29-34).

Gibb’e göre “İslam Rönesans’ının silik başarısının” arka planındaki temel itici güç dogmatik ve merkezi Sünni dinî gelenek değil, periferide konumlanan ve düşünsel-bilimsel gelişmelere görece açık Şii politik örgütlenmedir. Zira yaratıcı-bireyci düşüncüyü kendisine yönelik bir tehdit olarak algılayan Ortodoks Sünni dinî gelenek başından beri kolektif düşünceden yana tavır alırken, politik ve dinî açılardan muhalif bir duruş sergileyen ve ilerleyen süreçte iktidarı ele geçiren Şii bloku, bir süreliğine de olsa bireyci-yaratıcı düşüncüyü görece desteklemektedir. Nitekim altın çağda İslam toplumlarının önemli bir bölümü Şii hükümdarların egemenliği altındadır. Gibb’e göre “İslam Rönesans’ının silik başarısının” arka planında Şii muhalefet olsa da, temelde Sünni geleneğin yönetim ile ilişkisinden türeyen bir şehir kültür ve medeniyeti olarak ortaya çıktığından, küçük bir şehir sosyetesinin lokal ve geçici düşünsel-bilimsel açılımını ifade eden İslam Rönesans’ının “zayıflığı ve yüzeyselliğini”, onun ortadoks-kurumsal Sünni köklerinde aramak gerekmektedir (Gibb, H. A. R., 1991: 29-38).

B. Lewis de “İslam Rönesans’ı” ifadesinden yana oryantalist yazarlar arasındadır. Bu dönem tarihsel olarak Müslümanlar tarafından antik bilimin yeniden canlandırılması ve yayılması süreçlerine karşılık gelmektedir. Kabaca X ve XI. yüzyıllarda yaşanan “İslam Rönesans’ı” Lewis’e göre İslam coğrafyasında hiçbir etki yaratmamış, bilimsel gelişmeler ilahiyat ve fikhın bariyerlerine çarparak dağılmıştır (Lewis, 1996: 16). İslam medeniyetinin klasik çağını Rönesans dönemi olarak adlandıran bir diğer oryantalist C. Cahen’dir. Avrupa tarihiyle bir koşutluk kurmak için bu adlandırmayı tercih ettiğini ifade eden Cahen’e göre İslam medeniyetinin Rönesans’ı, klasik İslamiyet’in kültürel doruğu olan IX. yüzyılın ikinci yarısından başlayarak XI. yüzyılın ortasına dek devam eden 200 yıllı sınırlı bir süreci ifade etmekte, hemen ardından “kocamış, kaskatı kesilmiş ve yeni bir çığır açamamış olan” İslamiyet’in “kaçınılmaz” gerileme ve çöküş dönemleri gelmektedir (Cahen, 2000: 252, 315).

A. Mez de tıpkı Gibb, Lewis ve Cahen gibi, “İslam Rönesans’ı” adlandırmasını tercih ederek bilimsel açıdan anakronizme düşmekte, bilgi sosyolojisi açısından oryantalistlerin ve dolayısıyla Batı toplumunun zihin kodlarını ele vermekte ve okuyucusunu Avrupa merkezli bir tarih ve medeniyet okumasına zorlamaktadır. Nitekim Mez’in *İslam’ın Rönesans’ı* adlı eserinin İngilizce çevirisinin önsözünü kaleme alan İngiliz oryantalist D. S. Margoliouth, Mez tarafından bahse konu dönemin “Rönesans” olarak adlandırılmasını doğru bulmadığını, bu terimin Avrupa tarihinde yitirilmiş bazı unsurlar üzerinden bir yeniden yapılanma sürecini ifade etmesine karşılık, İslam medeniyetinin yükselişinin yitik unsurlar üzerinden bir yeniden yapılanmaya karşılık gelmeyeceğini ifade etmektedir. Mez’in konuya ilişkin oryantalist bakışı bu hususla sınırlı kalmamaktadır. Mez ayrıca, kaleme aldığı bahse konu eser üzerinden İslam dünyasının “Rönesans’ını” miladi X. yüzyılla sınırlandırmak suretiyle İslam medeniyetinin sahip olduğu ve oryantalist yazarların küçümsediği tarihsel mirası daha da güdükleştirmeye çalışmaktadır (Yıldız, 2002: 91-94; Mez, 2014: 7-8).

Yukarıdaki paragraflarda İslam’ın klasik çağının Rönesans dönemi olarak ifade edilemeyeceği yönündeki görüşün mantık temelli gerekçelerinden birkaçı ifade edildi. Oryantalist bilim insanlarının “İslam Rönesans’ı” adlandırmasının oluşturduğu önemli bir mantık hatası daha bulunmaktadır. Bunun için bilgi sosyolojisi perspektifinden oryantalist düşüncenin zihin dünyasına yönelik iddia ve eleştirileri göz ardı edip, İslam medeniyetinin klasik çağı için “Rönesans” adlandırmasını bir an için kabul etmiş olalım. Bu kapsamda “Rönesans”, bir medeniyetin tarihsel açıdan yeniden doğuş, yapılanma süreci ve pratikleri bütününe ifade ediyorsa, bu demlenme sürecinin sonunda varılacak aşama Avrupa örneğinde olduğu üzere Aydınlanma, bilimsel ve endüstriyel devrim gibi daha ileri aşamalar olması gerekmektedir. Bu durumda oryantalist yazarlar, “İslam Rönesans’ının” ardından İslam medeniyetinde daha gelişmiş bilinç düzeyine ulaşıldığını kabul etmeleri gerekirken, bilinçli bir mantık hatası yaparak gerçeklikten kopuk, ani bir gerileme ve çöküş senaryosunu devreye koymaktadır.

İfade edilmesi gereken bir diğer husus, oryantalist bilim insanlarının İslam medeniyetinin “altın çağı” veya “Rönesans’ı” vurguları ile “İslam dininin düşünsel ve bilimsel gelişmelere karşı duran bir cehalet dini olduğu” yönündeki iddiaları arasında önemli bir mantıksal çelişki olduğu gerçeğidir. Zira “İslam’ın terakkiye mani bir din olduğu” kabul edilir ise, bu kabulün zorunlu bir sonucu olarak İslam medeniyetinin

düşünsel ve bilimsel anlamda bir “altın çağ” yaşamamış olması gerekir. Oysa İslam medeniyetinin tarihsel süreç içindeki gelişimi kanıtı ihtiyaç duymayacak bir açıklıkla ortadadır. Nitekim oryantalist yazarlar dahi bu gerçeği yok sayamamakta, bunun yerine ait olduğu zaman aralığını alabildiğine daraltmaya çalışmaktadır. Dolayısıyla İslam dininin düşünsel ve bilimsel gelişmeye kapalı olduğu yönündeki oryantalist iddia, esasen hiçbir karşı argüman geliştirmeye gerek kalmaksızın, yine oryantalist düşüncenin “İslam medeniyetinin altın çağı” söylemi tarafından çürütülmektedir.

3.6. İslam Medeniyetinin “Gerileyiş ve Çöküş” Tezi

Oryantalizmin İslam medeniyetinin klasik dönemini “altın çağ” adı altında “ululaştırma” çabasının arka planında, ardından gelen bin yıllık zaman dilimini gerileme ve çöküş dönemi etiketi ile mahkûm etme arzusu bulunmaktadır. Bu kapsamda oryantalist yaklaşım, İslam düşüncesinin VIII-XII. yüzyıllar arasında kısmi de olsa belirli bir gelişim kaydettiğini ancak XII. yüzyıla birlikte ani bir gerileme dönemine girdiği ve bu gerileyişin günümüze kadar geldiğini iddia etmektedir. Bu görüşün ileri sürdüğü teze göre, İslam düşünce dünyasında Gazzâlî’nin düşüncelerinin etkisiyle bilimsel ve felsefî yaklaşım büyük bir darbe almış, yeni fikirler üretmek yerine tekrar ve ezbercilik döngüsüne girerek zaten tartışmalı olan üretkenliğini İbn Rüşd’ün 1198 yılındaki ölümüyle tamamen yitirmiştir. Bu sebeple İbn Rüşd’ün cenaze töreni, oryantalist bilim insanları arasında aynı zamanda İslam düşüncesinin cenaze töreni olarak da kabul edilmektedir (Corbin, 2015: 23-24).

Oryantalist görüşün İslam medeniyetinin gerileme savında XII. yüzyılı önemli bir dönüm noktası kabul etmelerinin sebepleri nelerdir? Bir görüşe göre İslâm düşüncesi tarafından üretilen metinler arasında Batı düşüncesini etkileyen ürünlerin hemen hepsinin XII. yüzyıla kadar yazılmış metinler olması bu bakımdan tesadüfî bir durum değildir. Sonraki dönemlerde İslam düşüncesinde ortaya koyulan çalışmaların Batı dünyasında bilinmemesi, oryantalist görüşün bu konuda ortaya koyduğu tezin örtük gerekçelerinden birini oluşturmaktadır. Bahse konu duruma ilişkin bir başka önemli tespit ise gerek İslam dünyasında gerekse Batı dünyasında son iki asırdır İslam düşüncesi üzerine yapılan çalışmaların gerçekte pek azının XII. yüzyıl sonrası döneme ilişkin olduğu gerçeğidir. Bu hususun da oryantalist çevrelerin konuya ilişkin temel yaklaşımını etkileyen durumlardan biri olduğu söylenebilir (Anay, 1996).

Bununla birlikte bilimsel oryantalist yaklaşımın İslam medeniyet tarihine yönelik geliştirdiği çarpık çerçevenin gerekçesini iyi niyetli bir bilgisizliğe bağlamanın meseleyi doğru bir biçimde anlamlandırmanın imkânlarını ortaya koymayacağını ifade etmek gerekmektedir. Zira bilgi sosyolojisi perspektifinden buradaki temel sorun, en basit haliyle bir cehalet sorunu değil, aksine bilinçli, planlı ve kolektif bir çarpıtmanın yarattığı illüzyona bağlı bir cahil bırakma sorunudur. Diğer bir deyişle İslam medeniyet tarihine yönelik yaygın cehalet, bahse konu tarihe çarpık bakışın nedeni değil, yalnızca bir sonucudur. Bu nedenle İslam’a dair menfi bakışın kök nedenini oryantalist bilgi sistemi içinde şekillenen modern Batı toplumunun zihin dünyasında aramak gerekmektedir.

Bu kapsamda S. H. Nasr sosyal bilimcileri bilimsel oryantalist düşüncenin ortaya attığı “gerileme ve geri kalma” kavramlarını sorgulamaya davet etmektedir. Bu kavramlar ifade edilirken zihinlerde beliren ilk sorular “Neye ve kime göre?” sorularıdır. Bu noktada ölçümüzün ne olduğu önem kazanmaktadır. Kimilerine göre bu ölçüt, İslam’ın ilk dönemlerinde idrak edilen toplumsal, siyasal ve bilimsel tecrübe iken, kimilerine göre modern/Batılı norm ve değerlerdir. Gerileme ve geri kalma kavramlarının modernliğin ortaya çıkışıyla birlikte üretilen kavramlar olduğu hatırlandığında, oryantalist bilgi sisteminin bu konudaki ölçüt tercihi daha da anlaşılır olmaktadır. Zira oryantalist zihin “İslam’ın gerilemesi veya geri kalmasından” söz ederken, bu düşüncesinin arka planında Batılı norm ve değerler bulunmaktadır. Nasr’a göre eğer İslam düşüncesi ve medeniyeti oryantalist yazarların ifade ettikleri gibi erken dönemlerde gerilemeye başlasaydı, bugün İslam ile anılan bir medeniyet ve düşünceden söz edilemez, İslam düşüncesi ancak arkeolojik bir çalışma alanı olarak kabul edilirdi (Nasr, 1979: 35-37). Oysa bugün İslam düşüncesinden söz edildiğinde karşı karşıya kaldığı türlü problemlere rağmen marjinal bir çalışma alanından değil, derinlikli bir düşünce külliyyatından söz edilmektedir.

Turner’a göre bilimsel oryantalist düşüncenin İslam düşüncesinin gerilemesine ilişkin temel önermesinin arkasındaki epistemoloji, İslamiyet’in atıl bir karaktere sahip olduğu yönündeki varsayımdır. Diğer bir deyişle oryantalist düşünce İslam’da fetih hareketlerinin hemen ardından süreklilik arz eden bir durağanlığa geçişin yaşandığını varsaymaktadır. Bahse konu durağanlık, İslam düşüncesinin gerileyişinin arkasındaki temel neden olarak görülmektedir. Buna göre İslam düşüncesinin yükselişi, aynı zamanda gerileyişinin başlangıcını oluşturmaktadır. Durağanlığın nedenleri konusuna gelince, oryantalist yaklaşım, özel mülkiyetin ve özerk yapıların olmayışı, kölelik düzeninin ve

despotik idarenin varlığı, orta sınıfın gelişmemesi gibi gerekçeler öne süren oryantalizm, ortalama Müslüman'ın psikolojisinin de, bu gerileyişi kolaylaştıran ve hızlandıran bir etkiye sahip olduğunu ileri sürmektedir. Bu çerçevede İslam inancının etkilerine maruz kalan Müslüman, itaat etmeye, kadere boyun eğmeye ve sorgulamamaya eğilimli ve rahatına düşkün biri olarak kurgulanmaktadır (Turner, 1991: 17-19).

Bauer de, oryantalist bilim insanlarının İslam medeniyet tarihini ele alırken kültürel müphemliğin hoşgörüsüne sığınarak bahse konu tarihi çoklu okuma biçimlerine tabi tutmak yerine modernliğin kesinlik takıntısına uygun tek boyutlu ve ufku alabildiğine daraltılmış Avrupa-merkezci bir İslam tarihi okumasına giriştiklerini ifade etmektedir. Bahse konu çerçeve, A. Mez, J. L. Kramer ve H.A.R. Gibb gibi isimlerin “İslam Rönesans'ı” olarak adlandırdıkları ve takriben IX. yüzyıla karşılık gelen “altın çağ” söylemi ile bütünleşmiş vaziyettedir. Bu Avrupa-merkezci söylemde İslam medeniyetinin dünya medeniyet tarihine yaptığı hatırı sayılır yegâne katkısı, antik Yunan bilim ve felsefe mirasını çevirip Batı dünyasına aktarmakla sınırlandırılmakta, bahse konu aktarma işleminin hemen ardından İslam medeniyetinin bin yıl boyunca devam eden bir gerileme ve çöküş dönemine girdiği ifade edilmektedir. Söz konusu oryantalist okuma tarzının sağlam bir temele dayanmayan tek boyutluluğunu, dar görüşlülüğünü, kesinliğini ve keskinliğini eleştiren Bauer, farklı okuma biçimleri üzerinden meselenin ele alınması durumunda “İslami ortodoksinin özgür zihniyeti boğduğu, din adamlarının akıl ve mantık düşmanı fıkıh doktrinleri üzerinden İslam toplumuna baskı uygulayarak felsefeyi ortadan kaldırdığı” yönündeki oryantalist iddiaların geçersizliğinin kolaylıkla fark edilebileceğini ifade etmektedir (Bauer, 7-21, 283-284, 361).

İslam düşüncesini kabaca iki döneme ayıran Renan'a göre ilk dönem XII. yüzyıla kadar devam ederken, ikincisi ise XII. yüzyıl sonrasını kapsamaktadır. Bu kapsamda İslam düşüncesi; Kindî, Fârâbî, İbn Sina, İbn Rüşd gibi önder şahsiyetlerin ortaya çıktığı 775'ten XII. yüzyıla dek Hıristiyan düşüncesini geride bırakarak büyük bir gelişim sağlamıştır. Renan'a göre bahse konu İslam düşünürlerini değerli kılan husus, Antik Yunan düşüncesine yönelerek bilim ve felsefeyle ilgilenmeleridir. Bununla birlikte, İslam düşüncesi XII. yüzyıldan itibaren Batı'ya karşı olan üstünlüğünü hızla kaybetmiştir. Renan, bu gerilemeyi tuhaf bir biçimde betimlemekte, Arap ilminin tohumunu Batı'ya bırakır bırakmaz kendisini hızla yok ettiğini iddia etmektedir. Renan'ın bahse konu iddiaları kuşkusuz yeni değildir. İngiliz tarihçi E. Gibbon, Renan'dan yaklaşık bir asır önce

Batı’da bilimin gelişmeye başlamasından bu yana Doğu’da bilimin gerilediği ve yok olduğunu ifade etmektedir. Bu yok oluşun en önemli nedeninin İslam’ın bilim ve felsefeyi dışlaması olduğunu iddia eden Renan’a göre tanrı, Müslümanlara felsefe namına hiçbir şey öğretmemiş, ayrıca bu alanda yetenekli de kılmamıştır. 1200’lü yıllardan itibaren İslam coğrafyasında felsefenin yok edilmesi sonucu Müslümanlar arasından bu tarihten itibaren ünlü bir filozof çıkmamıştır (Said, 1998: 92; Renan, 1946: 186, 195, 198).

Görüldüğü üzere oryantalist gerileme teorisinin temeli, Müslümanların Hristiyan Batılılara karşı mutlak zayıflığı iddiasını dayanmaktadır. Buna göre “altın çağ” olarak nitelenen Abbasiler döneminden sonra İslam toplumunda yenilikçi araştırma ve entelektüel merak ortadan kaybolmuş, İslam düşüncesi o tarihten itibaren herhangi bir yenilenme çabası içine girmemiştir. İçeride kapanma, toplumsal yaşamı ele geçirdiğinde din, ekonomi, kültür ve bilimde günümüze dek uzanan bir gerileme dönemi başlamıştır (Shefer-Mossensohn, 2018: 9). Nitekim bilimsel oryantalist yazında Abbasilerin yıkıldığı tarih olan 1258 yılı, aynı zamanda İslam medeniyetinin çöküşünü de sembolize etmektedir. Bu oryantalist tezin bir an için doğru olduğu varsayıldığında, Moğolların Bağdat’ı ele geçirerek Abbasi hanedanlığına son verdikleri 1258 yılının, aynı zamanda İslam medeniyet tarihinin sona erdiği tarih olduğu kabul edilmiş olmaktadır. Oysa 1258, gerçekte İslam medeniyetinin değil, yalnızca bir İslam devletinin yıkılış tarihidir. Bu tarihten itibaren İslam medeniyeti, pek çok devlet ve toplumun himayesinde yalnızca varlığını sürdürmemiş, aynı zamanda gelişmeye de devam etmiştir. Bu kapsamda Sezgin, uzun yıllar İslam bilimi ve medeniyet tarihi üzerine gerçekleştirdiği bilimsel araştırmaların sonuçları üzerinden oryantalist yazarların “altın çağ” ve “İslam Rönesans’ı” gibi başlıklar altında İslam medeniyet tarihinin gelişim döneminin XI. yüzyıla dek yaşanan gelişmeler ile sınırlandırmalarına ve Abbasilerin yıkıldığı 1258 tarihi ile birlikte ani bir gerileme ve çöküş sürecine girdiği yönündeki iddialarına karşı çıkmaktadır. Gerçekte İslam dünyasında düşünsel-bilimsel yaratıcılık ve gelişme (yeni buluş ve icatlar ile yeni bilim dallarının kurulması) zannedilenin aksine XI. yüzyılda aniden sona ermemekte, XVII. yüzyılın başlarına dek devam etmektedir (Sezgin, 2008: 161-162).

Hoodbhoy’a göre erken dönem İslam düşüncesinin gerileyişinin nedenleri olarak Moğol istilasını, Bağdat’ın yağmalanması, Haçlı Seferleri, İslami değerlerin kaybolması gibi pek çok başlık altında onlarca gerekçe üretilmesine karşın, bu liste gerileyişin ardında yatan dinamiği açıklamaktan son derece uzaktır. Buna göre İslam düşüncesinin

gerileyişinin temelinde, bilimde laik yaklaşımın geriletilmesi bulunmaktadır. Abbasi döneminden itibaren Yunan eserlerinin çevirisi yoluyla iktisap edilen bilim, laik ilkelere dayalı, özgür iradeye vurgu yapan bir bilim tarzıdır. Erken dönem İslam düşüncesinin başarısı, bu hareketin gelişimiyle görünür olmaktadır. Bahse konu başarının kısa süreli olmasının ana nedeni ise özgür insan iradesini hiçe sayan katı tutuculuğun ve dinî fanatizmin gelişmesidir (Hoodbhoy, 1992: 145-146). Rodinson da benzer biçimde erken dönem başarısının mimarı olan İslam filozoflarının, Müslüman dünyadaki resmi din ile bir şekilde çatışma içinde olduklarını savunmaktadır. Ona göre erken dönem İslam düşüncesinin başarısının temelinde yatan neden tam da budur. İslam dünyasında halk cahil ve barbar iken, bahse konu filozoflar bu kültürel etkiden bütünüyle bağımsız eserler ortaya koymuşlardır (Rodinson, 2003; Hentsch, 2016: 76).

Grunebaum ise İslam dünyasındaki ileri sürdüğü çözülmeyi şu şekilde açıklamaktadır: İslam toplumunda erken bir zamanda -IX. yüzyılda- başlayan gerileme, Müslümanların gücünün tükenmesiyle sonuçlanmış ve X. yüzyıla gelindiğinde merkezi idarenin otoritesi ortadan kalkmıştır. Grunebaum'a göre kısa bir zaman içinde, İslam'ın vaat ettiği düzen ile politik gerçekler arasındaki mesafenin devasa boyutlara ulaşması oldukça çarpıcıdır. İslam'ın vaadini yerine getiremediğini, dar ve kısır bir alana hapsedildiğini gören Müslümanlar, bu sebeple XI. yüzyıldan itibaren artık İslam dininin gerçekte var olup olmadığı tartışmalı olan halifesine değil siyasi gücü elinde bulunduranlara itaat etmiştir (Grunebaum, 1969: 167-168).

Oryantalist bilim insanlarına göre İslam düşüncesi, bizzat kendisini oluşturan toplum tarafından geride en küçük bir iz bile bırakılmadan yok edilen ve unutilan yüksek bir kültürün yegâne örneğidir. Böylece onun ruhunda saklı olan “muazzam sıgılık” ortaya çıkmıştır. Bu sıgılığın temelinde İslam düşüncesinin akla dayanan her türlü yaklaşımı dışlayan tavrı olduğunu ileri süren Renan, İslam düşüncesinin varlık alanı, Arap ve Farslarla sınırlıyken bu tavır ile kısmen de olsa mücadele edildiğini fakat Türklerin İslam'ın liderliğini ellerine geçirmeleriyle birlikte bu mücadele tümüyle akamete uğradığını iddia etmektedir.³¹ Renan, temelsiz ve önyargılı değerlendirmelerden hareketle İslam düşüncesinin eksik bir ırkın ürünü olduğu yönünde etno-merkezci bir anlayışa

³¹ XX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren yapılan araştırmalarda İslam bilim ve düşüncesinin “altın çağının” Türklerle birlikte başladığı şeklindeki görüşler ortaya çıkmaya başlamıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz. (Fazlıoğlu, 2018: 76-77)

kendisini teslim etmekte ve bu düşüncenin ölü doğduğu sonucuna ulaşmaktadır (Hentsch, 2016: 190-191).

R. Arnaldez, oryantalist söylemin ileri sürdüğü İslam düşüncesinin gerileyişi ve kendi deyimiyle “hiçliğe irca etmesi” tezini Renan’a benzer bir şekilde felsefi düşünmenin dışlanması üzerinden açıklamaya ve savunmaya çalışmaktadır. Ona göre İslam düşüncesinin tekâmül edemeyişinin sebeplerini felsefenin gereken itibarı göremeyişinde aramak gerekmektedir:

Asıl anlamında felsefenin İslam'da her zaman için ancak eğreti bir varlığa sahip olmuş olduğunu ve çok erkenden, filozofların, ilimlere veya mistisizme veya her ikisine dönmek üzere ondan uzaklaşmış oldukları doğrudur. Şu halde felsefe, İslam uygarlığının ilk zarara uğrayan organlarından biri olmuştur. ... [Arap düşünürler] gerçekten felsefi bir genişliği olan bir problemi belirlemeksizin ayrıntı noktaları, ikinci dereceden meseleler, öğreti ve kavramların düzeltilmesi veya yeniden düzeltilmeleri ile meşgul olmuştur. En emin vaidleri hiçliğe irca etmekle sona eren bir kötülüğün nedeni işte budur. Genel cinsten tarihsel nedenler, dinsel ortodoksinin kapalı çevresi bu gerileme hareketini desteklemiş, hızlandırmıştır (Arnaldez, 1970: 231, 241).

Lewis, İslam düşüncesindeki gerilemeyi Grek mirasına yönelik yaklaşımın değişmesi üzerinden ele almakta ve esas nedenin İslam düşüncesi içinde yer alan iki ekolün mücadelesinde aranması gerektiğini düşünmektedir. Grek mirasının tercüme eserler vasıtasıyla İslam düşüncesine girmesinden sonra bu alanda iki farklı ekolün geliştiğini ifade eden Lewis, bunlardan ilkinin, kaynağını Grek akılcılığından aldığını diğlerinin ise sezgisel ve ferdi kaynaklara dayandığını ileri sürmektedir. İki ekolün birbiriyle olan fikrî mücadelesi başlangıçta İslam düşüncesinde bir zenginlik vücuda getirmesine rağmen Lewis’e göre saf İslami görüşün zaferiyle birlikte akılcı görüşün bastırılması gerileyişin temel gerekçesini oluşturmuştur (Lewis, 2009: 187).

Lewis’in akılcı olarak nitelendirdiği ve İslam tarihinde *Mutezile* olarak bilinen düşünce ekolü ile “İslam ortodoksis” arasında kurgusal bir karşıtlık inşa eden oryantalist bilgi sisteminin, Mutezili görüşün bastırılmasını gerilemenin temel nedeni olarak sunma çabasına karşılık meselenin farklı okunma biçimlerinin bulunduğunu ifade etmek gerekmektedir. Nitekim T. Bauer’e göre Mutezile’yi İslam dogmatizminin karşısında konumlandıran ve neredeyse bir klişeye dönmüş bu oryantalist anlatı ile Mutezile gerçekliği arasında herhangi bir bağ bulunmamaktadır. Zira Mutezileci hakikat radikalizmi, sahip olduğu dar görüşlü, dogmatik düşünce yapısı nedeniyle gerçekte klasik İslam’ın en fanatik ve hoşgöründen uzak biçimini temsil etmekte, bir karşı reformasyon

hareketi ile bastırılana dek Abbasiler devrindeki iktidarını Ortaçağ engizisyonunu andıran baskı ve terör yöntemleri ile korumaya çalışmaktadır. Dolayısıyla oryantalist düşüncenin gerileme ve çöküş söylemine bir dayanak olarak öne sürdüğü Mutezile anlatısının bütünüyle kurgusal olduğu söylenebilir (Bauer, 2019: 370-371).

Goldziher de oryantalistlerce iddia edilen gerileyişin sorumluluğunu antik bilimlere husumet beslemekle suçladığı İslam ortodoksisine yüklemekte ve bu konudaki tezini kanıtlamak üzere bilime yönelik eleştirel görüşler ortaya koymuş İslam âlimlerinin ifadelerine yer vermektedir. Alman oryantalist M. Plessner de benzer biçimde İslam toplumlarında İslamlaşmanın en az nüfuz ettiği alanın bilim olduğunu iddia etmekte, İslam'da hâkim ortodoksinin antik bilimlere karşı devamlılık arz eden güçlü nefretinin oluşturduğu etki nedeniyle vahiy ve geleneğe dayanmayan bilginin ehemmiyetsiz sayılmakla kalmadığını, ayrıca sapkınlığa giden yolda atılan ilk adım olarak görüldüğünü iddia etmektedir. Ancak Bauer, Goldziher'in İslam medeniyetinin XIII. yüzyılına ait olduğunu öne sürdüğü örnek ifadeler ile bu ifadeler üzerine İslam medeniyetine dair ortaya koyduğu yargılarda bazı tuhaflıklar bulunduğunu tespit etmektedir. Örneğin Goldziher, Hadis âlimi İbnü's-Salâh'ın mantık karşıtı metnini, İslam dünyasının genelinde ortodoksiye egemen olan zihniyetin ete kemiğe bürünmüş ifadesi olarak takdim etmesine karşılık, bu yüzyılda yine İslam coğrafyasında mantık ilmini temel alan hukuk metodolojisine, diğer bir deyişle usûl-i fıkıha dair çok sayıda eser kaleme alınmıştır. Böylece Goldziher'in yalnızca bir metinde yer alan değerlendirmeyi esas alarak İslam düşüncesinin bütün bir XIII. yüzyılını mahkûm etme çabasını ifşa eden Bauer, bu ve benzeri tespitler üzerinden Goldziher'in, incelemesinin odağına bulunan ve her türlü bilimsel gelişmeye karşı konumlanan "İslam ortodoksisini"nin gerçekte bir grup fanatik azınlıktan öteye gitmediği, sahip olduğu münferit görüşleri İslam toplumuna kabul ettiremediği, İslam medeniyetinin ana çizgisinin gayri Ortodoks bir seyirde yol aldığı sonuçlarına ulaşmaktadır (Bauer, 2019: 188, 206-208).

3.7. "Gazzâlî" İddiası Üzerine Bazı Sorgulamalar

Bilimsel oryantalist düşüncenin İslam düşüncesi ve bilimine yönelik "Gazzâlî" iddiasını Goldziher'in görüşleri üzerinden ele almak mümkündür. Nitekim Goldziher'e göre İslam düşüncesinde İbn Sînâ tarafından geliştirilen felsefî düşüncenin, bir asır sonra Gazzâlî'nin yoğun eleştirilerine maruz kalmasıyla birlikte Gazzâlî ve İbn Sînâ üzerinden

başlayan felsefî tartışmanın seyri, İslam düşüncesinin kaderi (gerileyişi) açısından belirleyici bir rol oynamıştır. Bununla birlikte Gazzâlî'nin, Aristo felsefesine yönelik eleştirilerini kaleme almadan evvel filozofların ilâhî, mantıkî ve tabîî ilimlerdeki amaçlarını özet olarak ifade ettiği *Makāsıdü'l-Felâsife* adlı bir eser telif ettiğini, daha sonra kaleme aldığı *Tehâfütü'l-Felâsife* adlı eserinde İslam filozoflarının düşüncelerinde var olduğunu düşündüğü tutarsızlıkları ortaya koymaya çalıştığını not etmek gerekmektedir. Goldziher'e göre İbn Rüşd, Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-Felâsife*'sinde yer alan görüşleri eleştirmek üzere *Tehâfütü't-Tehâfüt* adlı bir eser kaleme almasına rağmen İslam dünyasında Gazzâlî'nin “ortodoks, felsefeye imkân tanımayan, içe kapanmacı yaklaşımı” genel kabul görmüş, bu nedenle İslam düşüncesinde felsefe eksenli yaklaşım büyük bir yıkım yaşamış ve felsefe ile mantık üzerinden düşünme XII. yüzyıldan itibaren büyük bir gerileme³² ile karşı karşıya kalmıştır (Goldziher, 1993: 69, 110; Gazzâlî, 1981: XXII).

Buna karşın Cündioğlu ise Gazzâlî'nin, *Tehâfütü'l-Felâsife*'yi Fârâbî ve İbn Sînâ tarafından aktarılan Aristoteles felsefesinin fizik ve metafizik alanlarındaki yorumlarının kesin olmadığını ortaya koymak üzere kaleme aldığını ifade etmektedir. Bu bakımdan eleştirisi, oryantalist bilim insanlarının iddia ettiği gibi aklın ve düşünmenin eleştirisi değil, aksine belirli bir akıl ve düşünme biçiminin, o da tamamının değil yalnızca bir bölümünün yorumlarının eleştirisinden ibarettir. Buna karşılık oryantalist bilim insanları Gazzâlî'yi akıl, mantık ve eleştiriye İslam düşüncesinden dışlayan kişi olarak gösterme gayreti içindedirler. Oysa Gazzâlî'ye göre örneğin mantık bilmeyenin ilmine dahi güvenilmez. Tam da bu sebeple Aristoteles felsefesinin eleştirisini kaleme almadan evvel bu felsefeyi idrak için *Makāsıdü'l-Felâsife*'yi kaleme aldığını söylemek mümkündür (Cündioğlu, 2012: 62, 136, 172; Gazzâlî, 1981: 230).

Gencer de modern zamanlarda siyasi gerekçelerle kendisinden “felsefenin katili” olarak söz edilen Gazzâlî'nin gerçekte felsefenin kendisine değil, (eserinin adından da anlaşılacağı üzere) İslam filozoflarına, onların felsefeyi antik Yunan'dan aktarma ve kullanma tarzına karşı çıktığı tespitinde bulunmaktadır. Gencer'e göre Gazzâlî'nin amacı “felsefeyi ve dini istismar eden” İslam filozoflarının metodolojik tutarsızlıkları ile ulaştıkları sonuçların içerdiği hataları ortaya koymaktı. Bu çerçevede Fârâbî ve İbn Sînâ, Aristocu kavramları işlerine geldiği gibi yorumlamak suretiyle “âlemin yaratılışında

³² Bu konuda Goldziher yalnız değildir. De Lacy O'leary de Goldziher'e benzer biçimde Gazzâlî sonrası İslam düşüncesinin orijinalitesini yitirerek gerilemeye yüz tuttuğunu iddia etmektedir (O'leary, 1971: 137).

Tanrı'nın rolü"ne ilişkin ortaya koydukları felsefi tezlerini din üzerinden doğrulamaya çalışırken esasen hem dinin hem de felsefenin sınırlarını zorlamışlardır (Gencer, 2014: 83-84).

Gerçekten de Gazzâlî'nin tehâfütüne göz gezdirildiğinde, öncelikle onun eleştirisini yönlendirdiği muhatabın felsefi düşünme tarzı, bütün filozoflar ya da bütün İslam filozofları olmadığı ve filozofların görüşlerini tümünden reddetmek gibi radikal bir tavır geliştirmediği görülmektedir. Bu hususu eserin başlığı üzerinden dahi anlamak mümkündür. Zira yazar felsefi düşüncenin doğrudan kendisini muhatap alan "felsefenin tutarsızlığı" ifadesi yerine tercihin "filozofların tutarsızlığı" ifadesinden yana kullanmıştır. Nitekim eserin mukaddimesinde de ifade ettiği üzere Gazzâlî'nin eleştirilerini yönelttiği muhataplar, yalnızca Aristo felsefesinden etkilenen İslam filozofları Fârâbî ve İbn Sînâ'dır. Filozofları dehrîler (materyalist filozoflar), tabîîler (doğa filozofları) ve ilâhiler (Sokrates, Platon ve Aristo'dan oluşan grup) olmak üzere üç gruba ayıran Gazzâlî, Aristo'dan etkilenen ilâhiler grubunun temsilcileri Fârâbî ve İbn Sînâ'nın, ahlak, riyaziye, siyasiye, mantık ve tabîîye alanlarına ait görüşlerini incelerken³³ bu alanlardan dördünü (ahlak, siyasiye, riyaziye ve mantık) "inkârı icap etmeyen" ve "bid'at" kategorilerinde değerlendirerek bu konulara ilişkin tartışmaları gereksiz görmekte, ilâhiye ve tabîîye konularında ise filozofların görüşlerinin İslam inancı ile çatıştığı kanaatine varmaktadır. Dahası Gazzâlî, eserinde tartışma konusu ettiği yirmi kadar meselenin on yedisinde filozofları "iptal etmek/çürütmek" ve/veya "aciz bırakmakla" yetinmekte, yalnızca üç konuda İslam inancının esaslarına muhalefet ettikleri gerekçesiyle "küfre girdiklerine" kanaat getirmektedir (Gazzâlî, 1981: 5-6, 14-16, 212; Gazzâlî, 1948: 26-43).

Dolayısıyla Cündioğlu'nun yukarıda ifade ettiği şekliyle Gazzâlî'nin eleştirisinin "oryantalist bilim insanlarının iddia ettiği gibi aklın ve düşünmenin eleştirisi değil, aksine belirli bir akıl ve düşünme biçiminin tamamının değil yalnızca bir bölümünün yorumlarının eleştirisinden ibaret" olduğunu ifade etmekte hiçbir mahzur bulunmamaktadır. Antik Yunan felsefesi modern dönemden itibaren günümüze değin birçok Batılı düşünür tarafından çok çeşitli açılardan sayısız eleştirinin konusu olduğunda bahse konu eleştiriler felsefi düşüncenin zenginliği açısından memnuniyetle karşılanırken,

³³ Gazzâlî, *İhyâü Ulûmi'd-Dîn* eserinde de felsefeyi matematik, mantık, ilahiyat ve fizik olarak dörde ayırmakta ve felsefecilerin ilahiyat ile fizik alanına dair düşüncelerinin bir kısmının İslam inancı ile çatıştığını ifade etmektedir (Gazzâlî, 2015: 62-63).

İslam dünyasından bir ismin Aristo felsefesinin “İslami” bir yorumunu din eksenli bir eleştiriye tabi tutmasını İslam medeniyetinin gerilemesi ve çöküşü retoriğine bağlamanın geçerli bir açıklaması bulunmamaktadır. Meseleyi başka bir açıdan ele aldığımızda, “karanlık” olarak nitelendirilen Ortaçağ Batı dünyasında Hristiyan ilahiyatı ile harmanlanmış Aristocu felsefeden türetilen sonuçlar düşünme ve bilmenin neredeyse tek geçerli formu görülürken, aynı dönemde İslam dünyasından bahse konu düşünme tarzına yönelik eleştirilerde bulunulmasını İslam medeniyetinin gerilemesi ve çöküşünün nedeni olarak sunmanın da geçerli bir açıklaması bulunmamaktadır.

Öte yandan Gazzâlî, Batı düşüncesinde “felsefe düşmanı” olarak yaftalanmasına karşın ele aldığı konularda geliştirdiği mantıkçı yöntem, filozoflarla olan tartışmalarında kullandığı dil nedeniyle geniş anlamda “filozof” tanımı içinde dahi değerlendirilebilir. Gazzâlî’nin kendini tanımlarken bu tarz bir ifade kullanmamış olması da, “filozoflara yönelik menfi bakışı” da bu hususu yanlışlamaz. Zira bir âlimin “kendini nasıl tanımladığı” değil, “kendini nasıl inşa ettiği” önemlidir. Diğer bir deyişle âlime esas kimliğini kazandıran husus, onun metodolojisidir (Cengiz, 2018: 153). Bu çerçevede kalamcı kimliği, mantıkçı metodolojisi ve döneminin felsefi tartışmalarına yönelik katkıları ile Gazzâlî’nin (sözcüğün geniş anlamında) “filozofluğunda” bir “mahzur” bulunmadığı söylenebilir. Öte yandan Gazzâlî’nin ele aldığı konuları din zaviyesinden değerlendirmesi de “filozofluğuna” engel değildir. Zira Albertus Magnus, Aurelius Augustinus, Thomas Aquinas gibi Ortaçağ Batı dünyasının en ünlü filozofları, aynı zamanda dönemlerinin önde gelen Hristiyan din âlimleridir. Dolayısıyla Gazzâlî gibi önemli bir yazarın din âlimi kimliği, onun “filozof” olmasının önündeki bir engel sayılmamalıdır.

Tehâfütü’l-Felâsife’nin sayfalarına göz gezdirildiğinde Gazzâlî’nin matematik, fizik, geometri bilimleri ile düşüncenin aracı olarak gördüğü mantık ilmini İslam’dan dışlamadığı, aksine mantık ilmini tartışma konusu etmenin dahi yersiz olduğunu, bunu tartışma konusu edinenlerin dine hizmet etmek şöyle dursun dine yönelik en büyük cinayeti işlediklerini açıkça beyan etmektedir. Gazzâlî ayrıca İslam filozoflarının mantık ilminin ortaya koyduğu hükümlerin zarureti ve mutlaklığına ilişkin ifadelerini alıntılarla onaylamakta, fakat mantığın filozofların tekelinde olan bir bilim olmadığını, konuya dair malumatı olmayan kişilerin ise “mantık” ilmini duyduklarında bunun yabancı bir şey olduğunu ve filozoflar dışında kimsenin bu ilme dair bilgisinin olmadığını zannettiklerini, oysa İslam âlimlerinin Kelâm ilminde “Kitâbü’n-Nazar”, “Medârikü’l-Ukûl” ve “Kitâbü’l-

Cedel” gibi adlar altında mantık ilminden zaten yararlandıklarını, zira bu ilmin İslam dininin esasları ile çatışmadığını, bu eserde (*Tehâfütü'l-Felâsife*) filozoflarla onların dili olan mantık üzerinden tartışarak onların çelişkilerini ortaya koyduğunu, bu eserde filozoflara yönelik eleştirilerini anlamayanların mantık ilmi üzerine kaleme aldığı *Mi'yârü'l-İlm* adlı eserini okumaları gerektiğini ifade etmektedir (Gazzâlî, 1981: XXV, 7-8, 14).

Gazzâlî'ye göre akıl, doğru ve yanlış birbirinden ayırt etmeye yarayan bir insani donanım olduğundan dinî bilgi, kendisinin en büyük destekçisi olan akıl ile anlaşılır olmaktadır. Akıl ve nakil arasında herhangi bir öncelik sıralaması bulunmadığını ve her iki kaynağın gerçekte birbiri ile uzlaşım halinde olduğunu ifade eden Gazzâlî, dinin hakikatinin akıl ile sabit olduğunu, bu nedenle din adına akli reddetmenin mümkün olamayacağını, zira akli delili inkâr edenin esasen dinini de inkâr etmiş olacağını ortaya koymaktadır (Gazzâlî, 2000: 522-523; Alper, 2012: 30). Görüldüğü üzere Gazzâlî'nin filozoflara yönelik eleştirilerinde ne bir yöntem taassubuna girmesi ne de akıl ve mantık gibi kaynakları dışlaması söz konusudur. Bu kapsamda filozofların İslam inancına aykırı olduğunu düşündüğü görüşlerini çürütmek üzere klasik ehl-i Sünnet âlimlerinin olumsuz gözle baktığı, itikadî konuların yorumunda insan aklına öncelik tanıyan kelâm mezhebi Mu'tezile'nin görüşlerine dahi zaman zaman dayandığını yine kendisi ifade etmektedir. Zira Gazzâlî'ye göre Mu'tezile, Kerrâmiyye ve Vâkıfîyye gibi mezhepler İslam inancının ayrıntıları konusunda ehl-i Sünnet anlayışına muhalefet ederken, İslam filozofları İslam dininin temellerine saldırmaktadır (Gazzâlî, 1981: 11).

Bir an için “Gazzâlî'nin felsefî düşünme biçimi ile bütün filozofları İslam dairesinden dışladığı” yönündeki iddia kabul edilse dahi, bu kabul “İslam dünyasının felsefeyi tümüyle reddettiği” şeklindeki oryantalist sonuca varmamızı gerektirmemektedir. Zira her iki durum arasında nedensellik ilişkisi kurmamızı gerektirecek bir zorunluluk bulunmamaktadır. Gazzâlî, İslam düşüncesinde oldukça önemli bir şahsiyet olmakla birlikte İslam düşüncesi Gazzâlî'nin düşüncelerinden ve ürettiği metinlerden ibaret değildir. Aksini savunmak İslam düşüncesine yönelik bir tespit ya da eleştiri değil, bir çarpıtma ve hakaret anlamına gelecektir. Nitekim *Tehâfütü'l-Felâsife*'nin eleştirisini konu alan *Tehâfütü't-Tehâfüt* de İslam düşüncesine ait bir metindir. Ayrıca *Tehâfütü'l-Felâsife*'yi İngilizceye tercüme eden M. E. Marmura, Gazzâlî'nin “felsefî düşünce ile dinî inanç arasında çatışma bulunduğu tespitinden hareketle Müslüman filozofları İslam

dairesinden dışlama girişimi” ile esasen felsefi metinlerin İşlam toplumu tarafından anlaşılmasına, filozofların da tanınmasına önemli bir katkı sağladığı tespitinde bulunmaktadır. Öyle ki, İşlam dünyasında Gazzâlî’den sonra Müslüman âlimler felsefi teorileri öğrenip tartışmaya daha fazla ehemmiyet atfetmiş, böylece kelâm ilmi ile felsefe giderek birbirine yakınlaşmış, dahası iç içe girmiştir (Mossensohn, 2018: 54-55). Nitekim Corbin, oryantalist yazarlar arasında popüler olan Gazzâlî iddiasına dair önemli bir itirafta bulunarak “Gazzâlî ile birlikte felsefenin İşlam dünyasında öldürücü bir darbe aldığı” iddiasının gerçeklikten kopuk olduğunu, zira söz konusu eleştirinin İşlam dünyasında felsefenin kaderini olumsuz bir biçimde etkilemediğini, aksine örneğin İbn Sînâ felsefe ekolünün varlığını koruyarak bugüne kadar geldiğini ifade etmektedir (Corbin, 2015: 327).

Tasavvuf, kelâm ve felsefe ana kollarından gelişen İşlam düşüncesinde örneğin kelâm ilmi Gazzâlî’ye dek yöntem olarak bilinmeyenin bilgisini, bilinenle karşılaştırmak suretiyle elde eden “fıkî kıyas”ı kullanmakla yetinmiş, Aristo mantığına mesafe ile yaklaşmış, dahası bu yöntemi zaman zaman eleştirmiştir. Gazzâlî’nin bahse konu eserleri (*Makâsıdü’l-Felâsife* ile *Tehâfütü’l-Felâsife*) bu açıdan klasik kelâmcıların yöntemsel yetersizliklerini ifşa etmenin yanı sıra Aristo mantığının İşlam dini açısından hiçbir mahzur taşımadığını, aksine dinin kaidelerini temellendirme ve onu savunmada faydalı ve gerekli olduğu yargılarını içermektedir. Gazzâlî, kelâmda mantığın en güvenilir yöntem olduğu tespitiyle İşlam düşüncesinde yeni bir dönemin kapılarını aralamış, bu tarihten itibaren kelâm yalnızca Aristo mantığını kullanmakla yetinmemiş, aynı zamanda felsefi problemlerle de ilgilenmeye başlamıştır. Benzer süreçler diğer alanlara da sıçramış, Gazzâlî’nin *Mişkâtü’l-envâr* adlı eserinin etkisiyle tasavvuf da felsefi bir derinlik elde etmiş, böylece İşlam düşüncesinin felsefileşme süreci de hızlanmıştır (Sarioğlu, 1999: 218).

Ahmed’e göre akademik oryantalist yazında Gazzâlî’ye karşı İbn Sînâ ile İbn Rüşd’ün parlatılmasının farklı tarihsel nedenleri bulunmaktadır. Bunlardan ilki her iki yazarın da eserlerinin erken dönemlerde Latinceye çevrilerek Thomas Aquinas gibi Batılı düşünürlerce değerlendirilmesidir. İkinci neden ise İbn Sînâ ve İbn Rüşd’ün Gazzâlî’den farklı olarak Grek felsefesini/düşünme biçimini benimsemeleri ve Grek felsefesi ile filozoflarına dair metinler kaleme almalarıdır (Ahmed, A. S., 1995: 100-102). Dolayısıyla oryantalist düşüncenin İşlam düşüncesine verdiği değer yine Batı’ya benzerliği ve etkisi bağlamlarıyla sınırlı kalmaktadır.

Cündioğlu, İslam düşüncesinin Gazzâlî ile birlikte düşüşe geçtiği iddiasını Goldziher, Arnaldez ve Sachau gibi oryantalist bilim insanlarının ittifak ettiği hakikati çarpıtma girişiminin tipik bir örneği olarak görmektedir. Bu iddianın hakikatten hiçbir değer taşımadığını ifade eden yazar, iddianın arka planında İslam düşüncesinde Selçuklu ve Osmanlı dönemini itibarsızlaştırma girişimi bulunduğunu ortaya koymaktadır. Nitekim oryantalist düşünce Gazzâlî sonrası Selçuklu ve Osmanlı düşüncesini şerh ve haşiye edebiyatı kalıbına sıkıştırarak karikatürize etmeye çalışmakta, bu dönem dâhilinde hatırı sayılır hiçbir âlim yetişmediğini, ortaya konan bütün eserlerin öncekilerin taklidî olduğunu iddia etmektedir. Oysa İslam düşüncesi dikkatle tetkik edilecek olursa, Gazzâlî sonrasının birçok açıdan öncesinden daha gelişmiş olduğu ve İslam düşüncesinin en büyük âlimlerinin bu dönemde yetiştiği görülecektir. Gazzâlî öncesi dönemi İslam düşüncesinin çocukluk/emekleme dönemi olarak ifade eden Cündioğlu, Gazzâlî sonrasının bilim ve düşünce alanında zirve dönem olarak nitelendirirken onun göz ardı edilen Selçuklu ve Osmanlı dönemlerine işaret etmektedir (Cündioğlu, 2012: 11, 32, 34, 37, 89).

Oryantalist bilgi sisteminin Gazzâlî etiketli ve XI. yüzyıla endeksli “gerileme ve çöküş” tezine karşılık İslam bilim ve düşüncesinde matematik, astronomi, mantık ve optik, haritacılık, kartografya, kelam, tasavvuf gibi birçok alanda “altın çağın” Gazzâlî sonrası döneme rast gelmesi gerçekten de dikkat çekici bir durumdur. Zira oryantalist düşüncenin İslam medeniyetinin çöktüğünü iddia ettiği yüzyıllarda gerçekte İslam bilimi ve düşüncesi tekâmül etmeye devam etmektedir. Nitekim XVI. yüzyılın sonlarına dek Doğu ve Batı medeniyetleri arasında düşünce ve bilimsel gelişme açısından niteliksel bir fark bulunmamaktadır (Demir, 2014: 50). Nitekim Sezgin’in de belirttiği üzere İslam bilim ve düşüncesinde yaratıcılık XVI. yüzyılın sonlarına dek devam etmekte, Avrupalı bilginlerin İslam kültür çevresinin ürettiği çalışmalara olan bağımlılığı XVII. yüzyıla dek kendini açık bir biçimde hissettirmekte, kartografya ve matematiksel coğrafya gibi alanlarda söz konusu bağımlılık XVIII. yüzyılın sonlarına, hatta daha ileri tarihlere dek devam etmektedir (Sezgin, 2008: 161-162, 166).

Oryantalist bilgi sisteminin İslam medeniyetine dair iddialarını boşa çıkaran tüm karşı argümanlara rağmen bahse konu iddialar halen Batılı bilimsel, akademik ve entelektüel çevrelerin yanı sıra İslam dünyası tarafından da önemli ölçüde kabul görmektedir. Bu kabulün en önemli sonuçlarından biri, İslam medeniyetinin Gazzâlî sonrası bilimsel-düşünsel pek çok alanda gerçekleştirdiği gelişmelerin incelenmeye bile

gerek görülmeyerek nazar-ı itibara alınmamasıdır. Dolayısıyla oryantalizmin Gazzâlî sorunu, bir şahısla sınırlı bir iddia değil, İslam medeniyet tarihini ve bu tarihin itibarını ilgilendiren oldukça büyük ve önemli sorundur. Oryantalist bilgi sisteminin, kimilerine geçmişte kalmış sıkıcı bir konu olan İslam medeniyet tarihi üzerinde gerçekleştirdiği muazzam tahrifat ve çarpıtma işleminin en önemli nedenlerinden biri bu noktada açığa çıkmaktadır. Zira İslam medeniyetinin bugünkü motivasyonu ve gelecek vizyonu, bir ölçüde İslam medeniyetinin tarihinin doğru anlaşılmasına bağlıdır. Bu çerçevede oryantalist bilgi sisteminin “Gazzâlî iddiasının” kabul etmek, İslam medeniyet tarihinin geçmişini mahkûm etmenin yanı sıra geleceğini de tehlikeye atmak anlamına gelmektedir. Bu nedenle oryantalizmin, daha somut bir ifadeyle oryantalist metinlerin İslam dünyasına yönelik etkisi tek kelime ile yıkıcıdır. Fazlıoğlu’na göre (Fazlıoğlu, 2015a: 17) özellikle XIX. ve XX. yüzyıl oryantalizminin bu yıkımda payı büyüktür. Öyle ki Gibb, İslam dünyasına yönelik olarak “Onların her şeyini mahvettik; felsefelerini, dinlerini ... Artık hiçbir şeye inanmıyorlar. İçlerinde sonsuz bir boşluk açıldı. Anarşinin ya da intiharın eşşindeler.” ifadelerini kullanmaktadır.

Bölümü sonlandırırken oryantalistlerin İslam’a dair gerçekleştirdikleri çalışmalar ve bu çalışmaların ulaşmayı amaçladığı nihai hedefi özetle ifade eden Kara’nın ilgili açıklamalarına yer vermekte yarar bulunmaktadır:

Oryantalistler dilden teolojiye kadar varan çalışmalarında İslâm dünyasındaki mezhep ayrılıkları, akıl-nakil/din-ilim çatışması, devlet din ilişkileri üzerinde titizlikle durdular, daha doğru bir ifade ile bu tür problemler icad ettiler; ictihat kapısının kapalı olmasını gündeme getirdiler; hadislerin sahihliği, hatta Kur’an’ın mevsukiyeti konularında şüpheler ortaya attılar; Hz. Peygamber’in hayatı üzerinde özellikle durarak O’nu değil bir peygamberde, mükemmel bir insanda bile bulunmaması gereken basit, hafif davranışlara sahip bir “kişi” olarak takdim ettiler; Cahiliye devri Arap kültürüne ağırlık verdiler, İslam hukuku ve tasavvuf başta olmak üzere İslâmî ilimlerin kültür unsurlarının orijinallik taşımadığını, Roma’dan, Bizans’tan, İran’dan, Hint’ten alındığını ileri sürdüler; naslara bağlı kalınmasını söz konusu ederek İslâm’ın genel olarak statik bir yapıya sahip olduğunu iddia ettiler... Son söz olarak da mevcut şekliyle “İslâm’ın mâni-i terakkî olduğunu”, Müslümanların bu vasıflarıyla terakkî edemeyeceklerini, “tek medeniyet” olan batı medeniyetini bu kafa ile anlamayacaklarını savundular. Çare Müslümanların kendilerini, inanç ve düşüncelerini değiştirmelerinde, yenilemelerindeydi; bazı şeylerden vazgeçmeleri gerekiyordu... (Kara, 2017: 21).

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

BİLGİ SOSYOLOJİSİ PERSPEKTİFİNDEN HAYALİ OSMANLI İMGESİNİN TARİHSEL ARKA PLANI

4.1. Avrupa Toplumunun Zihin Dünyasında Osmanlı İmgesinin Gelişimi

Said'in oryantalizm kavrayışının en büyük eksikliklerinden birinin Doğu'yu fiziksel olarak dar bir Ortadoğu coğrafyasına sıkıştırdığı, kimliksel olarak da Arap toplumu ile sınırladığı hususu önceki bölümlerde ifade edilmişti. Oysa Doğu ne tarihsel, ne coğrafi ne de toplumsal olarak Araplarla sınırlı dar bir anlam alanına sahiptir. Bu çerçevede Araplar, Doğu'nun yalnızca ayrıcalıklı olmayan bir unsurunu oluşturmaktadır. Dolayısıyla Batı'nın yalnızca Araplara bakışını baz alarak gerçekleştirilecek istisnasız tüm oryantalizm araştırmalarının en hafif tabirle “eksik” kalacağını ifade etmek yanlış olmayacaktır. Dahası, tıpkı Samanyolu galaksisinde bulunan Güneş Sistemi üzerine kapsamlı bilimsel değerlendirmelerde bulunulurken tüm konsantrasyonun Merkür gezegenine, Jüpiter'in uydusu Europa'ya ya da Dünya'ya verilmesi durumunda oldukça hatalı genellemelere ulaşma riskinin mevcut olması gibi, oryantalizm üzerine kapsamlı değerlendirmelerde bulunulurken tüm konsantrasyonun Araplara verilmesi durumunda eksik anlamının yanı sıra hatalı genellemelere ulaşma riskinin de oluşacağını ifade etmek gerekmektedir.

Meseleyi bu açıdan ele aldığımızda oryantalizmin bütünlüklü bir biçimde anlaşılmasında “modern Batı'nın Osmanlı toplumuna bakışı” konusuna öncelik verilmesi gerekliliği, dahası zarureti ortaya çıkmaktadır. Zira Osmanlı toplumu hem coğrafi olarak Batı dünyasının en yakınında (sınırında) bulunan Doğu toplumudur hem de tarihsel olarak Batı dünyası ile yüzyıllar boyu en yoğun ilişkiler geliştiren Doğu toplumudur. Dolayısıyla Batı toplumunun zihin dünyasında Doğu, hem tarihsel hem coğrafi hem de kültürel olarak Osmanlı ile adeta bütünleşmiş vaziyettedir. Bu sebeple oryantalist bilgi sisteminin ürettiği Doğu imgesini doğru bir biçimde anlamının en esaslı yollarından biri, tarihsel süreç içinde modern Batı toplumunun zihin dünyasında şekillenen Osmanlı imgesini ortaya çıkartmaktan geçmektedir.

İmge, bir bilgi formu olarak canlı bir varlığın algıladığı “şeylere” dair zihin dünyasında oluşturduğu anlamlı ifadelerin genel adıdır. Bilgi sosyolojisi perspektifinden

bakıldığında, bir toplumun zihin dünyasında bir başka topluma ilişkin oluşturduğu imgeler kümesinin arka planında tarihsel ve kültürel süreçlerin önemli bir etkisinin bulunduğu söylenebilir. Bu kapsamda mevcut imgeler, toplumun zihin dünyasına ışık tutmanın yanı sıra toplumlar arasındaki “alışverişe” dair de önemli ipuçlarını içermektedir.

Toplumların zihin dünyaları karmaşık yapılardır. Bu sebeple bahse konu dünyalarda birbiriyle çelişik gibi görünen yargılar ya da imgeler bir arada ve eş anlı varlık gösterebilir. Örneğin bir toplumda, başka bir topluma veya birden fazla toplumu içine alan bir kümeye ilişkin oluşturulan en az iki farklı imgeden söz edilebilir. Bunlardan ilki, iki toplum arasında belirli bir dönemde gelişen düşmanlık, dostluk ya da soğukluk gibi konjonktürel eğilimlerin oluşturduğu *ortamsal imgedir*. Bahse konu imgenin en önemli özelliği gelip geçici olmasıdır. Dolayısıyla iki toplumun birbirleriyle olan ilişkilerinin zihin dünyalarına yansıyan tarihine esas teşkil edemezler. İkincisi ise bahse konu toplumun kolektif bilincinde öteki toplum hakkında yer edinmiş *esas imgedir*. Asıl imge, iki toplum ilişkilerinin tarihinde etkisini her dönem hissettiren uzun vadeli imgedir. Batılı zihin dünyasında Osmanlılar hakkında gelişen asıl imge, türlü olumsuzluklarla dolu olan imgedir. Bununla birlikte kimi yazarlar bu imgeyi göz ardı ederek belirli konjonktürel durumların etkisiyle oluşan olumlu etkilere dikkat çekerek Batılıların Osmanlı’ya dair yaklaşımının tümüyle olumsuz olmadığını savunmaktadırlar. Buna örnek olarak da kimi Avrupalı yazarlara ait Osmanlılar hakkında yazılan olumlu yargılara referans vermektedirler. Oysa bu asıl olmayan, yanıltıcı bir gözlem ve değerlendirmedir. Gerçekte Batı’nın Osmanlı’ya dair geliştirdiği asıl imge bütünüyle olumsuzluklardan oluşmaktadır (Akşin, 2004: 23, 26).

Kuhncu bilgi sosyolojisi perspektifinden bir toplumun bir başka topluma dair ürettiği temel yargılara ders kitapları üzerinden erişilebileceği ifade edilmişti. Zira Kuhncu perspektifte örneğin tarih ders kitapları, cari paradigmaya gömülü metinler olarak bir toplumun bir başka toplum hakkındaki tarihsel yargılarını ortaya koyduğu temel metinler olarak anlaşılmaktadır. Bu çerçevede Batılı ülkelerdeki okullarda okutulan tarih ders kitaplarına göz gezdirildiğinde ortaya çıkan Türk imgesi hayli ürkütücüdür. Bu kapsamda, *Dünyada Türk İmajı* adlı editoryal eserde İngiltere’den Avusturya’ya, Fransa’dan İspanya’ya 20 civarında Batı ülkesinin okullarında okutulan ders kitaplarında Osmanlılara ilişkin bilgiler incelenmiş, iki ülke dışında tüm ülkelerin ders kitaplarında Osmanlılara ilişkin verilen bilgilerin ülkelerin kolektif tarihsel belleğinden derin izler taşıdığı ve

Osmanlılara yönelik yoğun olumsuz ifadeler içerdiği tespit edilmiştir (Şimşek, 2018: IX). Bu durum Batı'daki olumsuz Osmanlı imgesinin tahlilinde tarihsel sürece yönelmeyi zorunlu kılmaktadır.

Batı toplumunun ürettiği Osmanlı imgesi, ağırlıklı olarak Doğu ve İslam imgelerinin bir yansıması olmakla birlikte tarihsel süreçten kaynaklanan birtakım ikincil farklılıklar içermektedir. Bunun belki de en önemli nedeni, XV. yüzyılın ikinci yarısından XVII. yüzyılın sonlarına kadar devam eden yaklaşık iki yüz elli yıllık süreçte Osmanlı'nın Batılı devletler için oluşturduğu özel tehdittir. Bahse konu tehdit sebebiyle Avrupa toplumunun Osmanlı'ya bakışına, diğer Doğu/İslam toplumlarından farklı olarak uzunca bir süre “korku” ve ondan türeyen duygu, düşünce ve inanışlar egemen olmuştur. Üstelik bu süre zarfında Avrupa'yı tehdit eden ikinci bir İslam toplumu bulunmamaktadır. Bu nedenle Avrupa toplumunun zihin dünyasında Osmanlı imgesinin ne zaman oluşmaya başladığı sorusuna net bir yanıt vermek gerekiyorsa, 1453 tarihi bu konuda ideal bir seçim olarak düşünülebilir. Zira İstanbul'un bu tarihte Osmanlılar tarafından fethedilmesi Avrupa toplumunda adeta bir şok etkisi yaratmıştır. Öyle ki, Konstantinopolis'in “düşüşü” haberi alındığında Papa II. Pius haberi, bu hadiseyi “kendi evlerinde saldırıya uğradıkları” şeklinde yorumlamış, Türklerin “barbar, rezil ve cahil bir millet” olduklarını, “kadınlarının o..., erlerinin ise tecavüzcü olan” bu milletin buğday, tuz ve üzüm gibi yiyeceklerden bihaber olduklarını ve dünyanın en pis şeylerini tükettiklerini iddia etmiştir (Tez, 2015: 35; Balcı, 2019: 356).

Batı'daki siyasi ve dinî aktörlerin, Osmanlılara karşı nüfuzları altında bulunan Avrupa kamuoyunu etkilemeye yönelik geliştirdikleri kara propaganda bununla sınırlı değildir. Örneğin İstanbul'un fethinin hemen ardından kaleme alınan bir İngiliz kroniğinde “acımasız paganlar” olarak nitelendirilen Türklerin, İstanbul'un “düşüşü” esnasında “çocukları gaddarca kılıçtan geçirerek katlettiği ve utanç verici bir şekilde bakire kadınların ırzına geçtiği” (Kumrular, 2016: 38), Fatih'in “Bizans İmparatoru'nun kafasını kestiği ve imparatorun aile fertlerinin ırzına geçerek onların da kafasını kestiği” yönünde yalan haberler verilmektedir (Schwoebel, 2013: 37-38). Dönemin Batılı hükümdarları ile dinî liderlerin İstanbul'u fetheden II. Mehmed'e yönelik yorumları ise bir hayli ilgi çekicidir. Norveç ve Danimarka ülkelerinin hükümdarı I. Kristiyan, Fatih'i dinî metinlerde kıyametin habercisi olarak denizden çıkacak olan canavara benzetmektedir. Papa V. Nikol, 30 Eylül 1453 tarihli mesajında Fatih'in, “Hıristiyanlığın kanına susamış en zalim

düşmanı, ölümün, cehennemin ve şeytanın oğlu, Aziz Yahya'nın bahsettiği 10 boynuzlu, 7 başlı ve 7 taçlı büyük ejderha" olduğunu iddia etmiştir. 1455 yılında Floransa'dan yeni Papa'yı tebrik etmek için gelen Başpiskopos F. Antonious da Osmanlıları "İsa düşmanı kâfirler" olarak nitelerken, Fatih'in V. Nikol'un iddiasına benzer biçimde "şeytanın oğlu" olduğunu ileri sürmüştür (Akşin, 2004: 24-25, 28).

II. Mehmed ve Osmanlıların üzerine gerçekleştirilen kara propaganda o denli yoğun ve süreklidir ki, herhangi bir coğrafi sınır tanınamaktadır. Öyle ki, Osmanlı topraklarından fersah fersah uzakta bulunan İzlanda'da dahi halk "korkunç Türk"ün dehşetinden korunmak amacıyla kiliselerde dua etmektedir (Özsüer, 2019: 83). Dahası söz konusu oryantalist çarpıtmanın etkilerini XX. yüzyıl oryantalistlerinde dahi görebilmek mümkündür. Oryantalist yazarlar tarafından hazırlanan *İslam Ansiklopedisi*'nde Türklerle ilgili pek çok maddenin yazarı olan Alman tarihçi F. Babinger'in, bahse konu etki altındaki oryantalistlerden biri olduğu söylenebilir. Babinger, İstanbul'un fethinin 500. yılı dolayısıyla kaleme aldığı eserde herhangi bir kaynak gösterme ihtiyacı duymaksızın Fatih'e ve Osmanlılara dair 500 yıl önceki kara propagandayı birebir tekrarlamakta, dahası bu içeriğe yeni söylentiler eklemektedir. Bu satırlarda Fatih; "İblisçe bir kişiliğe sahip, Doğulu bir despot, sapkın fikirli, iğrenç görünüşlü, eşcinsel, korku ve dehşet salan, despot, intikamcı, kinci, sağı solu belli olmayan, merhametsiz, insafsız, acımasız, güvensiz, otokrat, zalim, vahşi, hayvansı pisboğaz, kana susamış, adaletsiz, tiran" ve benzeri sıfatlarla nitelendirilmekte, eşcinsellikle itham edilen Osmanlı askerinin fetihle birlikte şehirde katliam, kadın ve çocuk tecavüzü, yağma, talan ve benzeri cürümler işledikleri iddia edilmektedir. Babinger'in eserinin dayandığı kaynaklar eserde yer almadığı gibi ayrı bir cilt halinde basılması vaat edilmesine karşın bu da gerçekleştirilmemiştir. İstanbul'un fethi hadisesini "kan gölü" olarak nitelendiren ve bibliyografya referanslarını da işine geldiği şekilde kullanan Babinger'in ilim ahlakına aykırı yönleri Osmanlı tarihçisi P. Wittek tarafından da teyit edilmiştir (Babinger, 2003: 96, 351-369, 401; Eyice, 1991: 390-392).

Dönemin Batılı yazarlarının eserlerinde Osmanlıların İstanbul'un fethi esnasında Ayasofya'yı yıktığı, sunak ve süslemelerini ateşe verdiği, kilisenin olduğu yere atlarını ve koyunlarını bağladığı iddia edilebilmektedir (Kula, 2011b: 182-183). Batı'dan Osmanlı'ya yönelik gerçekleştirilen yoğun kara propagandaya karşın Fatih'in, İstanbul'un fethinde teslim olan Galata zimmilerini koruması altına alarak Rumca kaleme alınan bir ahitnameye

tuğrasını çekerek takdim ettiği gerçeği göz ardı edilmekte, dahası Schwoebel'in de ifade ettiği üzere “Galata'nın tüm halkının katledildiği” yönünde Venedikliler tarafından servis edilen yalan haberler bütün bir Avrupa'ya yayılmaktadır (Schwoebel, 2013: 17). Diğer bir deyişle Fatih'in üzerinde mührü bulunan yazılı emânnâme vermek suretiyle bizzat kendi koruması altına alarak şereflendirdiği Galata halkı, hayallere dayalı uydurma Batılı kaynaklara göre tümünden katledilmişti.

Ahitnamede Fatih, Galata zimmilerinin canlarını, mallarını, namuslarını, rızıklarını mutlak koruması altına aldığını, gayrimüslim halkın kiliselerindeki dinî ayinlerini diledikleri gibi yerine getireceklerine, dinî geleneklerini yaşatmaya devam edeceklerine, İstanbul'da diledikleri gibi yaşayabileceklerine, ticari faaliyetlerini serbestçe yapmaya devam edeceklerine, kendi cemaatleriyle ilgili meselelerle ilgilenmesi için kendi kethüdalarını kendilerinin seçeceğine, yeniçeri olarak kendilerinden oğlan alınmayacağına, angaryaya tabi tutulmayacaklarına, avarız vergisinden muaf tutulacaklarına, hiçbirinin zorla Müslüman edilmeye çalışılmayacağına dair Allah, (Hz.) Muhammed, yedi mushaf, 124 bin peygamber, dedesi Çelebi Mehmed, babası II. Murad, kendi başı, çocuklarının başı ve kılıç hakkı üzerine yemin etmiştir. Dahası, bahse konu emânnâme taht değişikliklerinde yeni gelen padişahlar tarafından yenilenmeye devam etmiş, böylece Galata zimmileri imparatorluğun içinde imtiyazlı bir statü elde etmiştir. Bununla birlikte ahitnamede yer alan hak ve ayrıcalıkların önemli bir bölümü imparatorlukta bulunan diğer zimmi gruplara da verilmiş, böylece Osmanlı topraklarında yaşayan gayrimüslimler yüzyıllar boyu Osmanlı'nın dinsel hoşgörüsü, sağladığı barış ve güvenlik ortamında huzur içinde yaşamıştır (Araslı, 2019: 93-94; Bulunur, 2010: 64-68).

Osmanlı siyaseti, dinsel hoşgörü politikasını tüm incelikleriyle imparatorluğun en ücra köşelerine varana dek yürütürken, Hristiyan Avrupa siyaseti Yahudilerin kitlesel katli ve sürgün edilmeleriyle uğraşmaktadır. İspanya'dan, Sicilya'ya, Napoli'den, Fransa ve Almanya'ya kadar geniş bir coğrafyada yerleşik bulundukları topraklardan kaçan Yahudilerin iltica için her seferinde Osmanlı topraklarını tercih etmeleri elbette ki bir tesadüf değildir. 1394 yılında Fransız Krallığı'nın Yahudilerin bu topraklardaki ikametini yasaklayan kararnamesi ile Yahudiler orta Avrupa'da kitlesel katliamlara uğramış, bu katliamlardan kurtulabilenler ise çareyi Fatih'in babası II. Murad'ın idaresi altındaki Osmanlı topraklarına sığınmakta bulmuştur. 1492'de bu kez İspanyolların Kovma Fermanı sonucunda İspanya ve Sicilya topraklarından kaçan 100 bini aşkın Yahudi'nin tamamına

yakını yine Osmanlı topraklarına iltica etmiştir. Yüzyıllar boyu devam eden Yahudi sürgünlerinde her defasında iltica edilen coğrafyalar Osmanlı idaresi altındaki topraklardır. Fatih döneminde Isaak Sarfati adlı bir Alman Yahudi'si, 1454 yılında Almanya, Avusturya ve Macaristan topraklarında bulunan Yahudiler için açık bir mektup kaleme alarak Hilal'in egemenliği altındaki topraklarda Yahudilerin içinde bulundukları insancıl koşullardan büyük bir övgü ile söz ederek Türkiye'nin yolunun hayat yolu olduğunu ifade etmekte ve Yahudilere işkence hücresi olarak nitelendirdiği Avrupa topraklarından Osmanlı'ya iltica etmeleri tavsiyesinde bulunmaktadır. Nitekim Fatih, Moşe Kapsalı adlı bilge bir Yahudi din adamını hahambaşı olarak atayıp üst düzey yetkiler vererek onu divan üyeliğine getirmiştir. İmparatorlukta Yahudi cemaatinin dinî lideri olan hahambaşının statüsünün daha iyi anlaşılması açısından onun protokolde şeyhülislamın hemen yanında olduğunu ifade etmek dahi yeterlidir. Tarihçi Fairfax Downey'in de belirttiği gibi yalnızca Yahudiler değil, birçok Hristiyan topluluk da adalet sistemi işlemeyen yurtlarını terk ederek adalet içinde yaşayacaklarına emin oldukları Osmanlı topraklarına yerleşmektedir. Bu çerçevede despot Alman efendilerinin zulme dayalı egemenliği altındaki Hristiyan Macar köylüsü savaş dönemlerinde Osmanlı askerlerine yiyecek temin etmekte ve Osmanlılar için istihbarat toplamaktadır (Araslı, 2019: 86-88, 97).

Osmanlıların Hristiyan Avrupa'nın korkunç uygulamalarına karşı Yahudileri himaye etme politikasının sonuçları dikkate değerdir. Zira 1477 gibi oldukça erken bir tarihte dahi 70.000 nüfuslu Osmanlı payitahtında 10.460 Yahudi'nin ikamet ettiği görülmektedir. Yahudi toplumu, Batı'da ödemek zorunda bırakıldıkları türlü vergileri arkalarında bırakmanın verdiği rahatlıkla Osmanlı'da para alım ve satımı, ticaret, tıp ve ilaç sektöründe önemli bir konuma gelmiştir. Öyle ki, Yahudiler ile Osmanlılar arasındaki yakınlaşma, Batı'da her iki topluma dair düşmanlığı daha da artırmıştır. Bu nedenle XV. yüzyıldan itibaren Batılı dinsel metinlerin ağırlıklı bir bölümünde Osmanlılar ile Yahudiler özdeşleştirilerek dünyada var olan her türlü kötülüğün kaynakları oldukları iddia edilmiştir (Kula, 2011b: 65-73).

Fatih'in şahsında Osmanlılara yönelik oryantalist ithamlara en erken karşı çıkışlardan birini Voltaire'de görmek mümkündür. Voltaire, Osmanlılar üzerine kaleme aldığı eserde Osmanlılar ve Fatih hakkındaki Batılı iddiaları alfabetik yalanlar ve gülünç masallar olarak nitelemekte, asılsız iddiaların kaynağı olarak da Batılı dinî otoriteleri işaret etmektedir. Ona göre Osmanlı sultanının yirmi ayrı dine mensup bir halkı barış ve sükûnet

içinde idare etmesine karşın Osmanlıların Avrupa'daki ilerleyişini durduramayan Batılıların çareyi Osmanlılar aleyhine baştan ayağa yalanlarla dolu çok sayıda kitap yazmakta bulmuş, sayısal olarak yeniçeri ordusundan fazlaca olan Avrupalı yazarların baştan ayağa yalanlara dolu yazılarına bütün bir Avrupa inanmıştır (Voltaire, 2008: 16, 45). Osmanlıların Avrupa topraklarındaki fetih siyasetinin en temel motivasyonlarından biri de Avrupa kıtasındaki Batılı Hristiyan sosyal yapıya karşı karşı bölgede güçlü bir “Müslümanlaştırma” siyasetini desteklemektir. 1071'den itibaren Anadolu'da gerçekleştirilmeye çalışılan ve belirli ölçülerde başarı elde eden Müslümanlaştırma siyasetinin ileri bir aşamasına karşılık gelen bu sürecin araçlarından biri fethedilen bölgelerde gerçekleştirilen imar ve iskân faaliyetleri iken, ikincisi yerel halkın Müslümanlaşmasını teşvik programıdır. Din eksenli kadim Avrupa kıtasındaki Batılı Hristiyan sosyal yapının değişmezliğini “tehdit eden” bu siyasete karşı Osmanlılar hakkında Voltaire'nin de dediği gibi yalanlarla dolu büyük bir külliyat oluşmaya başlamış, çoğu Osmanlı idaresine girme “tehdidi” altındaki Balkan topraklarında üretilen uydurma bilgiler üzerine yapılan eklemelerle Batılı iktidarlar ve Papalığın da desteği ile bütün bir Avrupa'ya yayılmıştır.

Fethe dek eski adıyla Konstantinopolis, Doğu Roma İmparatorluğu'nun başkenti olarak bin yılı aşkın bir süredir Batılıların elinde bulunmaktadır. Osmanlılar, Konstantinopolis'i fethederken aynı zamanda bin yılı aşkın mazisi bulunan bir Avrupa imparatorluğunu da ortadan kaldırmış, çok geçmeden bahse konu şok etkisi, yerini korku ve nefret gibi uzun vadeli duygulara bırakmıştır. Zira Papa V. Nicolaus'un fethin gerçekleştiği tarihten üç ay sonra yayınladığı papalık fermanında Avrupa'yı Osmanlı'ya karşı savaşa çağırmasına karşılık (Kumrular, 2012a: 22), bu çağrıya herhangi bir olumlu yanıt gelmediği gibi Osmanlıların Avrupa içlerindeki ilerleyişi bu tarihten 250 yıl sonraya kadar devam etmiş, Avrupa toplumlarının zihnindeki Osmanlı imgesi bu “tehdidin” güncel etkisi altında şekillenmiştir.

Batı toplumu, Osmanlı toplumunu tarihsel süreçte “Türkler” olarak adlandırmıştır. Ancak buradaki “Türklük” sıfatı çoğu kez etnik bir aidiyete referansta bulunmak yerine Osmanlı sultanına biat eden Müslüman halkı tarif etmek üzere kullanılmıştır. Dolayısıyla çeşitli ırklara mensup olmakla birlikte Osmanlı idaresi altında hayat süren Müslüman ahalie kabaca “Türk” denilmiştir. Diğer bir deyişle Türklük, toplumun etnik kökeninden ziyade dinî aidiyetine referansta bulunan bir adlandırmadır. Böylece Türklük şemsiyesi

altında bir bütün olarak ifade edilen Osmanlı toplumu ile İslam dini arasında sarsılmaz bir ilişki bulunduğu ve Osmanlı toplumunun XV. yüzyıldan itibaren İslam dininin yetkin temsilcisi olduğu kabul edilmektedir. Batılı kaynaklarda Osmanlılar, “Türkler” başlığı altında homojen bir toplum olarak gösterilmekte, yalnızca dönmeler ile sınır boylarında yaşayan ahali bu homojenliğin dışında tutulmaktadır. Dolayısıyla Türklük, sahip olduğu merkezî siyasal güç ile dinî aidiyeti üzerinden tanınmaktadır. Bu kapsamda Türkler siyasi açıdan düşman, dinî açıdan ise günahkâr-sapkın bir toplum olarak görülmektedir (Lanza, 2005: 95). Özetle Avrupa zihin dünyasında özelde Osmanlı’yı tarif eden “Türk” sözcüğü, yazılı ve sözlü dilde çoğu kez Müslüman ve Doğu sözcüklerinin ikamesi olarak kullanılmıştır.³⁴ Nitekim Kur’an’ın XVIII. yüzyılın sonlarına dek “Türk İncili” olarak bilinmesi bu anlayışın bir sonucudur (Kreiser, 1999: 98).

Bilgi sosyolojisi perspektifinden bakıldığında bir toplumun dilinde yer edinen sözcüklerin etimolojisi ile o toplumun bahse konu sözcüklere dair geliştirdiği kolektif zihinsel çağrışımlar arasında güçlü bir ilişkinin bulunduğu söylenebilir. Bu kapsamda Batı dillerinde “Türk” sözcüğünün etimolojik karşılıkları önem kazanmaktadır. Örneğin Alman *Önyargılar Sözlüğü*’nde “Türk” kelimesi “öngörülemeyen”, “kötülükle tehdit eden”, “ilkel”, “sahtekâr”, “öfkeli”, “canî”, “pis kokulu” vb. sıfatlarla nitelendirilirken *Fransız Larousse du e Siecle* sözlüğünde “acımasız”, “sert”, “kötü” gibi ifadelerin karşılığı olarak kullanıldığı görülmektedir (Akşin, 2004: 26-27). Bu kapsamda Batı toplumunun zihin dünyasını saran Türk korkusunun, Türk nefretine dair manipülatif bilgi, duygu, düşünce, inanışlar ile bastırılmaya çalışıldığı söylenebilir.

G. Ricci’ye göre “Türk” sözcüğü Avrupa dillerine zor yoluyla girmiş bir kelimedir ve Avrupa tarihinde yeniçağdan itibaren yalnızca Osmanlı uyruğuna mensup Müslümanları değil, çoğu kez tüm Müslümanları ifade eden bir anlam genişliğine sahiptir. XVII. yüzyıl İtalyan coğrafyacılarından V. Coronelli, Türklüğü bahse konu anlamıyla 1691 yılında İtalyan edebiyat akademisi *Crusca*’ya getirmiş ve sözcük Avrupa dillerinde yüzyıllarca bu anlamıyla karşılık bulmuştur (Ricci, 2005: 10). Avrupa’da “Türk” imgesi çok çeşitli amaçlarla kullanılmasına karşın çoğunlukla gelişmekte olan dinî, etnolojik ve milli

³⁴ Örneğin Alman seyyah ve din adamı Salomon Schweigger’in, Sultanlar Kentine Yolculuk eserinde, maiyetlerinde yer alan yardımcılardan birinin Müslüman oluşunu anlattığı bölümün başlığını “Uşaklarımızdan Birinin Din Değiştirerek Türk Olması” şeklinde oluşturması oldukça dikkat çekicidir (Schweigger, 2004: 104). Bu kapsamda Müslüman olan bir Avrupalının “Türk olduğu” kabul edilmektedir.

kimliklerin ötekisi/düşmanı olarak üretilmiştir. Buna bağlı olarak bahse konu üretimin ürünü olan tüm imgeler ideolojik bir içeriğe sahiptir (Kuran-Burçoğlu, 2012: 77).

XVI. yüzyıl İspanyol oyun yazarlarından V. D. Tanco “Türk” isminin (Turco) etimolojik kökeni işkence (a tortura) ve acı çektirme (a torquendo) anlamlarına gelen sözcüklerle yakın ilişkide olduğunu, bahse konu sözcüklerden “Türk” kelimesinin türetilmesindeki maksadın bu “belalı toplumun” eline düşenlerin acı çektiklerini ifade etmek olduğunu iddia etmektedir (Lanza, 2005: 88). Benzer biçimde Sloven tarihçiler A. Hozjan ve D. Potocnik, “Türk” sözcüğünün atalarının kolektif belleğinde nesiller boyunca kundakçılar, hırsız kuşlar, kuduz-kana susamış köpekler, vahşi zorbalara, ezeli düşmanlar gibi isimlerle ikame edildiğini, dolayısıyla bu sözcüğün insanlık adına kötü ve korkunç olan isim ve fillerin eş anlamına dönüştüğünden söz etmektedir (Simonic, 2012: 94). Çağdaş Yunancada ise “çabuk çabuk” demek için kullanılan “prin na erthoun oi Torurkoi” ifadesi aynı zamanda “Türkler gelmeden önce” anlamına gelmektedir. Yine bu dilde ağır bir cezayı ifade etmek için kullanılan “tourkopaidevo” sözcüğü, “Türk işkencesi” anlamına gelmektedir. “Türk’ün bastığı yerde ot bitmez” ifadesi ise hemen hemen bütün Avrupa dillerine girmiş basmakalıp bir sözdür (Kumrular, 2016: 33-34; Balcı, 2019: 361).

Fetihle birlikte Avrupa’da Osmanlılar aleyhine bir yüzyıllar boyu çeşitli biçimlerde devam edecek olan bir propaganda sürecinin başladığı ifade edilmişti. Ortaçağ Avrupa’sında İngiltere ve Fransa’da “Türk” sözcüğü Hristiyan fanatizmi ve Haçlı ruhunun şekil verdiği bir kelimedir. Bu ruhun zihniyet dünyasında Türk, “şeytanın çocuğu ya da bir düzenbaz olarak görülen (Hz.) Muhammed’in müridi” anlamlarına gelmektedir. Osmanlı İmparatorluğu’nun Avrupalı devletlerle olan münasebeti geliştikçe bahse konu yargılar küçük çaplı değişikliklere uğramış (Parla, 1985: 17), fakat ruhunu asla kaybetmemiştir. Değişmeyen hususlardan bir diğeri de dinin etkisinden kurtularak sekülerleşen Batı toplumunun Osmanlıların sonu üzerine ortaya attıkları kehanetlere dairdir. İstanbul’un fethinden itibaren Avrupa coğrafyasını baştan aşağıya dolaşan sayısız kehanet içeriğinde uydurma haberlerle desteklenen Türklerin sonunun yakın olduğu müjdesi geçici psikolojik rahatlamalar sağlamaktadır (Kumrular, 2012a: 26-27, 80, 119-125). Örneğin bir İngiliz ajanın İngiliz Kralı V. Henry’e ulaştırdığı istihbarata göre Osmanlılar sahip oldukları toprakların beş yıl içinde Hristiyanlar tarafından ele geçirileceğine ya da Hristiyanlık dinini kabul edeceklerine ikna olmuşlardı. Giovanni Nanni de 1480’den itibaren defalarca basılan ünlü eseri *Hristiyanların Sarazenlere Karşı Gelecekteki Zaferine Dair*’de yaptığı

astrolojik hesaplar sonucu Osmanlı İmparatorluğu'nun çok kısa bir zaman içinde kesinlikle çökeceğini öngörmüş fakat ortaya attığı kehanet gerçekleşmemiştir. (Schwoebel, 2013: 41). Bu ve benzeri sayısız kehanet gerçekleşmeyince dua ve temennilerle desteklenmekte, örneğin Gerlach, *Türkiye Günlüğü* adlı eserini “Tanrı’nın da Türk devletini sona erdirmesi” dilekleriyle tamamlamaktadır (Araslı, 2019: 18). İşin tuhaf yanı, Osmanlı’nın Avrupa’daki ilerleyişinin tersine döndüğü dönemlerde de tekrarlanmaya devam eden kehanetler bu kez “bilimsel” kanıtlarla desteklenecektir.³⁵

XVI. yüzyıla gelindiğinde Avrupalıların zihin dünyasındaki hayali Osmanlı imgesi daha da belirginlik kazanmıştır. Bu durumun oluşmasında en büyük rollerden biri matbaaya aittir. XVI. yüzyılda bütün bir Avrupa’ya yayılan matbaa ile birlikte Osmanlılar üzerine çok sayıda kitap, afiş, broşür vb. materyalin basılması sonucu olumsuz Osmanlı imajı Avrupa’nın en ücra bölgelerine kadar hızla ve kolaylıkla yayılmıştır. Örneğin Fransa’da 1480-1609 tarihleri aralığında basılan yaklaşık 560 eserden 80’i doğrudan Osmanlılarla ilgilidir. Aynı dönemde Fransa’da Amerika üzerine yazılmış eser sayısı ise 40 civarındadır. 1501-1550 yılları arasında Avrupa genelinde Osmanlılara dair yayınlanmış eser sayısının 1000 civarında, İnebahtı Deniz Savaşının da etkisiyle 1570-1572 yılları arasında yazılan eser sayısının 360 civarında olduğu tespit edilmiştir. XVI. yüzyıl genelinde bu sayı, künyesi tespit edilemeyen eserler hariç 2463’tür. Aynı yüzyılda Amerika kıtasına ilişkin yayın sayısı bu rakamın yarısı kadardır. Amerika ve Osmanlı’ya ilişkin yayın sayılarının karşılaştırılmasına bir örnek daha vermek gerekirse, XVI ile XIX. yüzyıl aralığında İspanya’da Amerika kıtasına dair yalnızca 52 belge bulunurken, Osmanlılara dair 186 belge tespit edilmiştir. Burada yer alan rakamlar bir araya getirildiğinde Osmanlılara yönelik artan ilginin yoğunluğuna ilişkin bir fikir edinilebilir. Bununla birlikte yazılan eserlerin birçoğu ortak düşman olarak görülen Osmanlıları

³⁵ XIX. yüzyılın sonlarına doğru, Avrupalı yazarlar arasında oryantalizmin yanı sıra sosyal Darwinizmin de etkisiyle zaten “hasta adam” ilan edilmiş olan Türk devletinin yakın bir gelecekte onu oluşturan toplumla birlikte yok olacağını iddia eden görüşler daha da keskinleşmektedir. Bu görüşler arasında en ilgi çekici olanlarından biri de Charles Darwin’in kendisinden gelmektedir. Yayınlanmış bilimsel çalışmalarında sosyal Darwinizmi savunmamasına karşın 1881 yılında yakın bir arkadaşına yazdığı mektupta Darwin, “birkaç yüzyıl öncesine dek Avrupa toplumlarının Osmanlı egemenliğine girme tehlikesi bulunmasına karşılık bugün daha uygar olan Kafkas ırklarının daha düşük bir ırk olan Türkleri büyük bir mağlubiyete uğrattığı” tespitinde bulunmaktadır. Zihninde kurguladığı “gelişmiş ırk” ile “aşağılık ırk” arasındaki farkı askeri üstünlüklere indirgeyen sığ bir bakış açısından hareketle yakın bir gelecekte dünya genelinde tüm gelişmemiş insan ırklarının daha uygar ve gelişmiş ırklar tarafından yok edileceği kehanetinde bulunan Darwin’in, konu Osmanlılar’a geldiğinde kendisinin de tuhaf bir biçimde sosyal Darwiniste (dahası oryantaliste) dönüştüğü görülmektedir. Bununla birlikte Darwin, Osmanlılarla ilgili yukarıda yer alan ırkçı kehaneti ortaya atmasının üzerinden bir buçuk asra yakın bir zaman geçmiş olmasına rağmen ne Batılıların gözündeki Türk imgesi değişmiş ne de Türkler diğer “uygar” ırklar tarafından yok edilmişlerdir (Margulies, 2016: 21).

tanıtmaktan ziyade Osmanlılar aleyhine propaganda yapma amacı taşımaktadır (Göyünç, 1999: 134, 137, 139; Kumrular, 2012a: 318; Kumrular, 2007: 7; Arıkan, 1993: 24; Balcı, 2019: 355, 359).

Batı toplumunu Osmanlı aleyhtarlığı temelinde birleştirme ve Osmanlılara karşı verilecek savaşlara seferber etme girişimleri kapsamında G. B. Agricola adlı Alman yazarın Osmanlıların Viyana'yı ilk kuşattıkları tarih olan 1529'da yayımlan *Türklere Karşı Savaşın Gerekliliği* adlı eserinin ayrı bir önemi bulunmaktadır. Aslen Latince yazılan eser, önemine binaen 1531 yılında Almancaya çevrilerek Batı kamuoyuna tanıtılacak, çeviriyi yapan Agricola'nın yakın arkadaşı Werrman dahi eserin propagandasının etkisiyle Osmanlılara karşı verilen savaşlara katılıp yaşamını yitirecektir. Matbaanın etkisiyle Almanya ve Avusturya coğrafyasının dört bir yanına yayılan, eser dolayısıyla Felemenk filozof D. Erasmus'un övgülerine mazhar olan Agricola, 1538 yılına gelindiğinde artık Avrupa çapında ünlü bir yazar olmuştur. Eserde Osmanlılara yönelik basmakalıp yargılarını tekrar eden Agricola, Batı toplumunu Türklere karşı savaşmaya davet etmektedir. Temelsiz yargılar ve uydurma örnekler üzerinden okuyucusunun zihninde olumsuz bir Osmanlı imgesi yerleştirmeye çalışan yazara göre Osmanlı idaresi bilim ve felsefenin parıltısından korktuğundan öğretilmesini engellemekte, bu sebeple Batılılar akıl bakımından Doğululara daima üstün gelmektedir. Dahası “gözü pek, dayanıklı savaşçılar” olan Avrupalıların girişilecek bir savaşta “aptal ve korkak Türklere” galip gelmemesi için hiçbir neden bulunmamaktadır. Okuyucularına “büyük bir utançla yitirilen ülkeleri büyük bir gururla geri alacakları” vaatlerinde bulunan Agricola, ayrıca “İstanbul'u geri alacakları ve Doğu'nun imparatoru olacakları” öngörülerinde bulunmaktadır (Kula, 2011b: 31-63).

Batı'da olumsuz Osmanlı imgesinin belirginleşip güçlenmesinde bir diğer faktör işkence ve fanatik hoşgörüsüzlüğün simgesi olan ünlü engizisyon yargılamalarıdır. Bu kapsamda İspanya'da XVI. yüzyılın başlarında çıkarılan yasa Granada ve Kastilya'daki Müslümanları sürgün, din değiştirme ve ölüm tercihlerinden birine zorlamakta, XVII. yüzyılın başlarında çıkarılan yasa ise Hristiyanlığa geçmiş eski Müslümanların (Moriskolar) da sürülmesi kararını içermektedir. Yargılamaların sorgu safhasında sanığa “suçunu itiraf etme” adına uygulanan işkence, Papa VII. Innocentius tarafından insanlık dışı tekniklerle zenginleştirilerek (kurbanın bedenini kızgın demirle dağlama, dil ve cinsel organlar gibi bedenin çeşitli uzuvlarını koparma, bedenine demir şiş geçirme, “La Turka” adlı alet ile tırnaklarını sökme, kafatasını sıkıştırıp kırma vd.) adeta cezai bir yaptırıma

dönüştürülmüş ve başını İspanyol Engizisyonu'nun çektiği bu insanlık dışı uygulamalarda İsviçre, Almanya, İtalya ve Fransa gibi Batılı ülkeler önemli roller oynamıştır. Suçluları yakalamak maksadıyla görevlendirilen ve doğrudan cennete gideceklerine inanılan yirmi bin kişilik *familiarın*, ülkenin (İspanya) dört bir yanında yürüttüğü kurban avı öylesine tuhaftır ki, herkes kendine düşman gördüğü insanları “Müslüman” ithamıyla hedef almakta, böylece süreç familiarların birbirlerini ihbar etmelerine kadar varmaktadır. Dümece iddialar ve işkenceli sorgulamalar sonucunda engizisyonun Müslüman olduğuna kanaat getirdiği kişiler diri diri yakılmak da dâhil olmak üzere birçok yaptırım ile karşı karşıyadır. Nitekim 1502-1570 yılları arasında Engizisyon kayıtlarında en sık görülen üç suçlama “Türklerin zaferlerine sevinmek”, “sadakatsizlik” ve “küfür”dür. Engizisyonunun elindeki bir diğer yaptırım matbaa üzerindeki sansür yetkisi olduğundan engizisyon korkusu kalem ehlinin kâbusuna dönüşmüş ve tüm bu olan bitenler yazıya aktarılamamıştır. Bahse konu süreçlerle eş zamanlı olarak Albaicın Camisini kiliseye çeviren Kardinal Cisneros, aynı zamanda başta Kur'an olmak üzere İslam dünyasına ait bütün kitapların yakılmasını emretmiş, böylece İslam medeniyetinin Endülüs mirası, İspanyol engizitörlerin Granada meydanında yaktığı büyük ateşte adeta kül olmuştur (Kumrular, 2012a: 28-74). Sonuçta tüm bu engizisyon süreçlerinin, Avrupa toplumunun zihin dünyasında Türkler/Müslümanlar/Osmanlılar hakkındaki olumsuz düşünceleri daha da pekiştirdiği söylenebilir.

Hallaq'a göre modernleşen Avrupa'daki tahakküm ve onunla bağlantılı olan soykırımın tarihsel kökenlerini Hristiyan dinsel geleneğin “kan saflığı” öğretisi ve bu öğreti ile ilişkili uygulamalarda aramak gerekmektedir. Zira modern Avrupalı mekanik filozoflarının, aydınlanma düşünürlerinin, deistlerin dillerinde sekülerleşmiş bir formda bulunan “tahakküm”, kavram olarak esas itibarıyla Hristiyan köklere sahiptir. Nitekim E. Dussel, Batılı bilincin kendi varlığından emin oluşunun temellerine referansta bulunan “Düşünüyorum, öyleyse varım.” mottosunun arka planında Hristiyan Avrupa düşünce geleneğinden türeyen “Fethediyorum, öyleyse varım.” ve “Yok ediyorum, öyleyse varım.” zihniyetinin bulunduğunu ifade etmektedir. Bu kapsamda özellikle uzun XVI. yüzyıl boyunca Avrupalıların gerçekleştirdiği tam dört soykırıma (Endülüs Müslümanları ile Yahudilere, Amerika'daki yerlilere, Afrikalılara ve “cadılara”) daima dinsel gerekçeler üretilmiştir. Öyle ki, Amerikalı yerlilere yönelik soykırım dahi Hristiyanlık öğretisinin “dinsiz halk” yaftası üzerinden meşrulaştırılmıştır (Hallaq, 2020: 150-155).

Avrupalı yazarlar, Osmanlı-Avrupa ilişkilerini dinsel bir gerilim üzerinden ele alma eğilimindedir. J. Milton, *Kayıp Cennet* adlı eserinde Hristiyan dünyasını fethetme arzusuna sahip Osmanlı Sultanını “şeytan” ile kıyaslarken (Curtis, 2015: 42), İspanyol yazar P. Salazar, 1570’te yayımladığı *Hispania Victrix* adlı eserin hemen girişinde Osmanlı’nın Avrupa’ya yönelik düşmanlığının arka planında Avrupa’nın Osmanlı ve İslam düşmanlığının bulunduğu söz ederek “kâfir Türklerin” Hristiyanlara yönelik düşmanlığının giderek arttığını, bunun temel nedeninin onların “sahte”, “yalancı” ve “ıffetsiz” Kur’anlarına ilgi göstermemeleri ve “kahrolası peygamberleri” (Hz.) Muhammed’e küfretmeleri olduğunu ifade etmektedir (Kumrular, 2012a: 320). Batılı yazarlar, din adamları ve devlet yöneticilerinin temel korkularının başında Osmanlılar üzerinden Avrupa’ya yayılma “tehlikesi” bulunan İslamiyet gelmektedir. Osmanlı’nın Akdeniz ve Balkanlar üzerinden Avrupa coğrafyasına yayılışı, bahse konu korkunun yüksek olduğu bölgelerde Osmanlılardan söz eden eserlerin hızla kaleme alınıp çoğalmasına neden olmakta, bu çerçevede XVI. yüzyıldan itibaren özellikle İber Yarımadası’nda piyasaya sürülen vaka anlatıları, sonsuz hayal gücünden yararlanılarak Osmanlılara dair oluşturulan uydurma hikâyelerin bir araya getirildiği olarak karşımıza çıkmaktadır (Kumrular, 2012a:77-78).

Batılı metinlerde Osmanlı’dan her söz edildiğinde bir hakaret edebiyatına giriş yapıldığı fark edilmektedir. 1532 yılında Avrupa’da yayınlanan *Kur’an Karşıtı Kitap* adlı eserde Osmanlılar “kan ve savaş dostu”, “iman yoksunu”, “bilimden ve edebiyattan yoksun”, “kanunsuz”, “kibirli”, “tanrı korkusu olmayan”, “barbar”, “dürüst bir hayat ile sanattan ve yoksun”, “şehvetli/sapkın”, “hayvani”, “acımasız”, “hırsız” ve “katil” nitelermeleriyle tanıtılmaktadır. İspanyol vakanüvis V. Roca’nın, XVI. yüzyılda kaleme aldığı satırlarda ise Osmanlılar “hayatın ahenginden ve düzenden anlamayan, mağaralarına kapanarak orada hayvanlar gibi yaşayan, avcı-toplayıcı vahşiler olarak ya avlanarak ya da ağaçlardaki meyveleri toplayarak beslenen ilkel bir toplum” olarak tasvir edilmektedir. Bu sebeple Avrupa toplumlarında halk arasında Türklerden söz edilirken, bu anlatıma çoğu kez “köpek” nitelmesi eklenmektedir. İtalyanlar ve İspanyollar “köpek”, Almanlar ise “kan köpeği”, “kahrolası köpek”, “Türk köpeği” ve “kana susamış köpek” gibi nitelermelerini tercih etmektedir. Bununla birlikte Türkleri aşağılamak üzere kullanılan “köpek” sıfatı yalnızca halk arasındaki gündelik dile değil diplomatik evraklardan edebiyat eserlerine kadar geniş bir alana yayılmıştır. Örneğin, Alman İmparator Şarlken’in, Portekiz Kraliçesi Isabel’e yazdığı mektuplarda ya da Kastilya Amiralî F. Enriquez’in Şarlken’e

hitaben kaleme aldığı mektuplarda “Türklerin hayvanlaştırılması” amacıyla bahse konu alçaltıcı sıfatların çokça kullanıldığı, “o köpeğin mahvedilmesi için tanrının yardımını esirgememesi” dileğinin tekrarlandığı görülmektedir. 1452 yılından İstanbul’un fethine kadarki dönemi kişisel günlüğüne kaydeden Venedikli asilzade N. Barbaro, Osmanlılardan her bahsedişinde “dinsiz” sıfatının yanı sıra “köpek” sıfatını da kullanmayı ihmal etmemektedir. İnebahtı Deniz Savaşı’nı anmak üzere kaleme alınan şiirlerden oluşan seçkide “Türk”, “sapkın”, “katil” ve “köpek” gibi kelimeler aralarında kafiye oluşturacak şekilde kurgulanmakta, XVI. yüzyıl Alman yazarlarından Buchmann’ın dizelerinde “Alman kahramanlarına” hitaben kılıçlarını almaları ve “kan köpeği” olarak nitelendirilen Türkleri kesmeleri çağrısında bulunmaktadır. Bu ve benzeri birçok örnek Avrupa’da Türklere yönelik hakaret edebiyatının ürünleri arasındadır (Kumrular, 2012b: 54-55; Kumrular, 2016: 52-56; Barbaro, 1953: 36, 43-44, 65, 67, 77; Araslı, 2019: 14).

Hentsch, XVIII. yüzyıla dek Avrupa’da Türklere karşı bir üstünlük duygusunun bulunmadığını, bunun yerine korku, nefret ve saygı karşımı bir duygunun Avrupa’ya hâkim olduğunu ifade etmektedir. Üstünlük duygusu ancak XVIII. yüzyıldan itibaren belirginleşmeye başlayacak, bu duyguya küçümseme duygusu da sonradan eşlik edecektir (Hentsch, 2016: 189). Diğer bir deyişle XVIII. yüzyıla kadar Türkler Avrupa’da “Tanrı’nın cezası” olarak görülmektedir. Bu sebeple başta Kutsal Roma Germen İmparatoru V. Karl’ın kiler olmak üzere dönem içinde yazılan birçok mektupta Osmanlıların Avrupa’daki ilerleyişinin sebebi olarak Avrupa toplumunun günahkârlığı gösterilmektedir. XVI. yüzyıl İngiliz tarihçilerinden R. Knolles’in *Türklerin Genel Tarihi* eserinde Osmanlıları “kalleş, kurnaz, tembel, vurdumduymaz, gaddar, şehvet düşkün, insanlıktan nasibini almamış, riyakâr, despot, baş belası ve Hristiyanların kırbağı” olarak nitelemekte, sahip oldukları dinin “sahte ve iğrenç bir taassuptan ibaret” olduğunu savunmaktadır. Gerçekte Knolles tek bir kelime Türkçe bilmeden Osmanlı tarihini yazan Avrupalı yazarlardan biriydi. Türkçeyi bilmemesi bir yana, bırakın Osmanlı topraklarını görmeyi, o güne dek yaşadığı adayı dahi terk etmemişti. Yine de Bizans kaynakları ile Batılı seyahatnamelerden derlediği ve Osmanlılara dair uydurma bilgilerle dolu 1200 sayfalık dev eseri 1603-1638 yılları arasında tam beş kez basılmıştı. Reform hareketinin lideri ünlü din adamı Martin Luther de Tanrı’nın Türkler aracılığıyla Avrupalıları cezalandırdığı iddiasındadır. Buna göre “Tanrı’nın gazabı olarak Osmanlılar”, Papalık tarafından yoldan çıkarılan ve dünyevi çıkarlara zaafı bulunan Hristiyan toplumunun cezalandırılması maksadıyla gönderilmiş bir “musibet” olarak tasvir edilmektedir. Osmanlı’ya dair yaklaşımını “Türklere Karşı Duaya

Çağrı”, “Türklere Karşı Askeri Vaaz” ve “Türklere Karşı Savaşa Dair” başlıklı vaazlarında ortaya koyan Luther’e göre Türk, Deccal’in ta kendisidir. Deccal’in bedeni Türk, ruhu ise Papa’dır. Biri kiliseye fizikî olarak, diğeri ise ruhen saldırmaktadır. Luther’in Osmanlılara yönelik dinî gerekçelere dayandırdığı yargıları o kadar keskindir ki, 1529’a dek (on iki yıl boyunca) Türklerin katlanılması kaçınılmaz bir ceza olduğunu, bu sebeple kendileriyle savaşmanın dahi günah olduğu görüşünde ısrar edecektir (Kuran-Burçoğlu, 2012: 73-74; Kumrular, 2005b: 119; Kumrular, 2012a: 321; Kumrular, 2012b: 54; Barbour, 2003: 22-27; Curtis, 2015: 65-66; Akşin, 2004: 25).

Riccollo’nun İslam dini ile Müslümanlara ilişkin gerçekliği çarpıtmayı amaçlayan *Kur’an’ın Çürütülmesi* adlı eserini Almancaya çeviren Luther’in, Batı’da Türk ve İslam imgelerinin oluşumunda önemli bir rol oynadığı söylenebilir. Eserde türlü olumsuzluklarla anılan Türk ve İslam kimlikleri birbirini tamamlamakta ve adeta birbiriyle özdeşleşmektedir. Böylece Luther, İslam’a dair oluşturduğu menfi söylemlerini Türkler üzerinden somutlaştırmakta, sözelimi “Muhammed’in yalanları” olarak ifade ettiği İslam inancını “Türklerin dini” şeklinde formüle etmektedir (Özsüer, 2019: 92). “Hristiyanlığın baş düşmanı olan Türkler” teması Avrupa’nın her yerinde kendisini göstermekte, Viyana İskoçlar Kilisesinin sunağında yer alan çarmıha gerilen İsa tablosundaki cellatlar dahi Türk kılığında tasvir edilmektedir. “Korkunç Türk” tasvirleri yalnızca kiliselerde değil, mümkün olan her yerde (anıt mezarlarda, anıt sütunlarda, dörtyol ağızlarında bulunan işaret levhalarında vb) kendisine yer bulmaktadır. Nitekim şövalyelerin silah eğitiminde kılıçlarını saplayacakları ya da mızraklarını geçirecekleri tahtadan yapma kafalar, sarığı ve sakalıyla Osmanlıları temsil ederken, kılıç ve mızrakla yapılan askeri eğitimlerde XIX. yüzyıla dek bahse konu Osmanlı kafaları kullanılmaktadır (Araslı, 2019: 14-15).

Batılı yazarların Osmanlı’ya dair oluşturduğu literatüre göz gezdirildiğinde, bu literatüre “korku ve endişenin” damgasını vurduğu söylenebilir. Bu sebeple bahse konu külliyat için “Türk korkusu” literatürü ifadesini kullanmak yanlış olmayacaktır. Yazılan eserler analiz ve değerlendirme amacıyla değil, “düşmanı” tanımlama dürtüsüyle yazılmıştır (Mardin, 2000: 384). XV. ve XVI. yüzyıldan itibaren “kıtasal bir hastalığa” dönüşen ve Ricci tarafından “Türk saplantısı” olarak formüle edilen bu bakış açısı, Akdeniz’in Doğu kıyılarından Batı sınırlarına dek uzanan bir mesafeyi kat ederken, bu yolculukta kendisine eklenen hayali ve fantastik hikâyelerle her seferinde daha da güçlenmiştir. Türk imajının güç, vahşet, erotizm ve egzotizm gibi kavramlar ekseninde

gelişmesinde ve kökleşmesinde seyahatnamelerin yanı sıra Avrupa coğrafyasında üretilen kilise kitapçıkları, şiirler, romanlar, kronikler, novellalar, oyunlar ve operaların önemli katkıları bulunmaktadır. Pejoratif Türk imajı, bu ölümsüz kaynaklardan aldığı güçle Avrupa coğrafyasından Yeni Dünya'ya (Amerika) yayılmıştır (Kumrular, 2005a: 7-8).

Avusturya yayın tarihinin XVI-XVIII. yüzyıl aralığında Osmanlılara ilişkin olarak gazete, anı, el ilanı, gezi yazısı, rapor ve broşür tarzı metinlerden oluşan zengin bir yazılı külliyatı bulunmaktadır. “Osmanlıların zalimliği” ve “korkunç Türk” temalarıyla oluşturmuş bu yazılı kaynakların içeriği tamamen Türk tehdidine ayrılmakta, zengin bir görsel içerik oluşturmak amacıyla Osmanlılara dair gerçek dışı olayları konu alan bakır ve ahşaptan yapılmış gravürler bu yazılı kaynaklarda resmedilmektedir. Bahse konu görsel ürünlere örnek vermek gerekirse, ahşap oyma baskı yöntemiyle oluşturulan resimlerden oldukça ünlü olanlarından birinde iki Osmanlı erkeği tasvir edilmekte, bu erkeklerden ilki bir bebeği kazıktan geçirmiş diğerini de geçirirken resmedilmekte, ikincisi de elindeki kılıçla bir bebeği ikiye ayırmaktadır. Yerde ise bir kadın sırtına ok saplanmış bir halde yatarken, yanında yatan bir diğer kadının ise az önce tecavüze uğradığı anlaşılmaktadır (Zeki, 2015: 180-181).

Alman yayıncılığında da durum bundan farklı değildir. Yayınlarda sıklıkla kullanılan Türk sözcüğü Doğu ve İslam ile ilişkilendirilmekte ve söz konusu sözcük kullanılarak “Türk sıkıntısı”, “Türk savaşları”, “Türk korkusu”, “Türk tehlikesi”, “Türk vergisi” gibi sayısız kalıp ifadenin yanı sıra olumsuz içerikli kavram ve deyimler de üretilmektedir. Bahse konu çaba Batı'nın ortak belleğinde “barbar Türk” imgesinin oluşması ve Osmanlılara karşı ortak bir Batılı tavrın gelişmesi adına gerçekleştirilmektedir. Böylece karşıtından beslenen Avrupa kimliği daha da belirginleşmekte, Doğu'ya, İslam'a ve Osmanlılara yönelik oryantalist tavır daha da görünür olmaktadır (Kula, 2011b, 1-2).

Bilgi sosyolojisi perspektifinden edebiyat metinleri, bir toplumun zihin dünyasını ve zihin dünyasında algıladığı nesnelere dair gerçekleştirdiği üretimi yansıtma açısından oldukça önemli kaynaklardır. Bu kapsamda örneğin XVII. yüzyılda Osmanlı ile Batılı devletler arasındaki siyasi ilişkilerin Avrupa sanatı ve edebiyatındaki yansımaları oldukça hızlı ve çarpıcıdır. Fransa'ya verilen kapitülasyonların 1660'lı yıllarda yenilenmesi ile başlayan süreçte 15-20 yıl içinde Türklere dair edebi eserler en az dört kat artmıştır. Racine'nin *Bayazıt* trajedisi ile Moliere'nin Türk tarzı töreniyle *Kibarlık Budalası* adlı

komedisinin kaleme alınması bu döneme rastlamaktadır. Her iki eser, Bab-ı Âli'de elçilik vazifesinde bulunmuş olan Cesy, La Haye ve d'Arvieux'nün hatıralarından yararlanılarak yazılmıştır. Yine bu yüzyılda P. Rycout, V. Stochove, M. Baudier, F. E. Mezeray, F. Chassepol gibi Batılı yazarların Türk tarihine dair eserleri ile J. B. Tavernier, J. Thevenot ve L. d'Arvieux gibi birçok seyyahın seyahatnamesinin yanı sıra Doğu'yu (sözde) Doğu'dan gelen mektuplar üzerinden anlatan ve G. P. Marana imzası taşıyan *Letters Writ by a Turkish Spy/Bir Türk Casusun Mektupları* adlı sekiz ciltlik eseri yayınlanmış, eserde oryantalist anlatıya uygun bir biçimde Mahmut adlı bir Osmanlı casusunun hayali mektuplarına yer verilmiştir. Paris'te Osmanlı Sultanı'nın casusluğunu yapan Mahmut'un mektupları aynı zamanda Montesquieu'nun Doğu'ya dair oryantalist görüşlerini yansıtan ünlü *İran Mektupları* adlı eserin ana esin kaynağı olmuştur (Parla, 1985: 31-32, 36; Curtis, 2015: 109).

Diğer taraftan Avrupa salonlarında birçok Türk temalı opera sahnelenmekte, bu oyunlardan yalnızca Kanunî'yi konu alan 25'in üzerinde eser bulunmaktadır. Büyük bir bölümü komedi türünde olan bu operalarda oyuna renk katmak üzere yararlanılan Türk tipi sürekli bir biçimde yerilerek ve küçük düşürülerek Avrupa toplumunun kolektif belleğinin derinlerine işlemiş Osmanlı korkusu bastırılmaya çalışılmakta ve izleyiciler eğlendirilmektedir. G. Verdi, J. B. Lully, C. W. Gluck, W. A. Mozart, G. F. Haendel, F. J. Haydn, G. Rossini gibi birçok opera bestecisinin egzotik Doğu imgesinin zengin fantezi dünyasından yararlanarak kurguladığı Türk tipi zaman zaman rejisörler tarafından yakın ikame tipler olan “Yerli”, “Zenci” ve “Arap” tiplerine dönüştürülmüştür (Tez, 2015: 195, 203).

Bestesini W. A. Mozart, librettosunu C. F. Bretzner'in yazdığı ünlü *Saraydan Kız Kaçırma* operasında basmakalıp Türk karakter Osman, Doğulu kimliğiyle ön plana çıkarken, İspanyol soylusu Constanze aydınlanmış Avrupalı kadını temsil etmektedir. Bu bağlamda Osman abartılı bir öfkeye sahip, işkenceci, oç alıcı, kaba güç yanlısı ve gülünç kimliğiyle cehaletin simgesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Burada Türk kimliği acımasızlık, tahammülsüzlük, ikiyezlülük ve bağımlılıkla özdeşleştirilirken, bunun karşısında konumlandırılan Avrupa kimliği özgürlük ve bağımsızlığı simgelemektedir (Kula, 2011b: 113, 133-145). Öte yandan A. Gryphius'un *Gürcistanlı Katerina* adlı tiyatro eserinde, D. C. V. Lohenstein'in *İbrahim Sultan* adlı dramasında, J. Ayres'in *İstanbul'u Alan Türk İmparatoru Mehmet'in Yönetimi ve Utanç Verici Ölümü* adlı eserinde, F.

Schiller'in *Maltalılar* adlı eserinde, Lord Byron'un *Gâvur* adlı yapıtında, V. Hugo'nun *Oryantaller* adlı eserinde, G. E. Lessing, J. W. V. Goethe, F. V. Hebbel ve birçok Batılı yazarın yapıtlarında Doğu ile özdeşleşmiş olumsuz Türk imgesine ait sayısız örnek bulunmaktadır³⁶ (Kula, 2011b: 171-579).

Shakespeare'in eserlerinde de Batı toplumunun Osmanlılara yönelik bakış açısının yansımalarını görebilmek mümkündür. Nitekim Othello, V. Henry, Windsor'un Şen Kadınları ve Kral Lear gibi birçok oyununda karakterlere söylediği “Yalan söylüyorsam Türk olayım”, “Onları hadım etsin diye Türk'e yolladım”, “Neden barbar Türkler gibi kavga ediyorsunuz”, “Sünnetli köpeğin (Türk) boğazını kestim”, “Metreslerimin sayısı Türklerinkini aştı” gibi ifadelerle doludur. Bu oyunlarda Osmanlı toplumu ve devletine dair bilgilerin tamamına yakınının seyahatnamelere dayanması, Avrupa toplumunun seyyah aktarımlarına yönelik güvenini ortaya koymaktadır. Shakespeare'in “Kimi aptallar onları itham etse de seyyahlar hiçbir zaman yalan söylemediler.” ifadesi bahse konu güvenin ifadesi olmanın yanı sıra Batılı oyunlarda Osmanlı ve diğer Doğulu toplumlara ilişkin bilginin ana kaynağının seyahatnameler olduğuna yönelik tespiti de doğrulamaktadır (Curtis, 2015: 98, 100; Balcı, 2019: 368-369).

4.2. Osmanlı'ya Cinsel Bakış

Oryantalist bilgi sisteminin ürettiği Osmanlı imgesi, zalimliğine eklenen sapkın cinsel nitelikleriyle ön plandadır. Osmanlıları ahlaksız bir toplum olarak gösterme gayretindeki bu oryantalist anlatılar esasen, Osmanlı'daki cinsellik anlayışını ya da Osmanlı'da cinsel hayatı değil, Batı dünyasının kendi ötekisi olarak belirlediği bütüne dair bilinçaltında ürettiği cinsel fantezileri temsil etmektedir. Bu itibarla Batı'nın Osmanlı'ya cinsel bakışının, Doğu'ya ve İslam'a yönelik çarpıtılmış cinsel bakışın bir uzantısı olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

Batılılara göre Osmanlıların dini olan İslam, her türlü cinsel eyleme serbestiyet tanımakla kalmamakta, aynı zamanda bu cinsel eylemleri övmektedir (Wheatcroft, 2004: 208). Osmanlıların cinsel açıdan sapkın bir toplum oldukları iddiasını güçlendirmek üzere Batılı yazarlar tarafından uydurulan pek çok hikâye bulunmaktadır. Bu hikâyeler arasında

³⁶ Söz konusu eserlerde Osmanlılara yönelik oryantalist bakışı daha açık ve ayrıntılı biçimde görebilmek için O. B. Kula'nın ilgili eserine müracaat edilebilir.

en uç örneklerden biri de Habsburg hanedanlığının elçilik heyeti ile birlikte Osmanlı payitahtı İstanbul'a gelen Protestan din adamı Schweigger'a aittir. Zira Schweigger, Osmanlı toplumunda erkek erkeğe ve kadın kadına cinsel arzu ve ilişkinin oldukça yaygın bir vaka olduğu hususunda ısrar etmektedir. Ona göre Osmanlılar ve diğer Doğu toplumlarının sahip olduğu bu kadim alışkanlık, cesaretleri sayesinde kazandıkları saygınlığı gölgelemeye yetmektedir (Schweigger, 2004: 91).

1660 yılında Nové Zámky seferi esnasında Osmanlılara esir düşen Hristiyan din adamı S. Pilarik da, 1666'da yayımladığı *Pilarik'in Kaderi* adlı hatıratında Osmanlıları “zalim ve cinsel günahkâr” olarak nitelemekte ve bu kapsamda Osmanlılara “şehvet, zina, aldatma, ensest ilişkiler ve daha bir dolu utanmazlık” isnadında bulunmaktadır (Özsüer, 2019: 112). J. Thévenot ise konuyu doğrudan Osmanlıların “eşcinselliğine” getirmekte ve Osmanlıların bunu gizlemek şöyle dursun şarkılarının konularından birinin bu eğilimleri olduğunu, padişahın çıplak denizcilerin bedenlerini seyretmekten büyük bir haz aldığını iddia etmekte, H. Blount Osmanlı paşalarının eşlerinin yanı sıra cinsel tatmin adına sayıları en az onlar kadar olan genç erkekler bulundurduklarını ve bunları gerçek bir sevgili olarak kullandıklarını ileri sürmekte, A. Bobovius ise eşcinselliğin Osmanlı toplumunun geneline yayıldığını, özellikle padişahın sarayının bu uygulamanın dünyadaki en parlak ve güçlü mekânı olduğunu, toplumda hiç kimsenin bu alışkanlıktan vazgeçemediğini, herkes tarafından kanıksanması nedeniyle Osmanlı toplumunda böylesi suçlardan kimsenin cezalandırılmadığını savunmaktadır (Kumrular, 2012a: 378).

Batılı yazarlar da zaten “lanetli bir toplum” olarak tasavvur ettikleri Osmanlıların seyyahlardan edindikleri bilgiler neticesinde “eşcinsel eğilimlerinin” olduğuna inanmakta hiç de zorlanmamaktadır. Örneğin İslamiyet'e dair ağır ithamları ile tanınan Fransız tarihçi M. Baudier, başta O. Bon olmak üzere Osmanlılar üzerine seyahatname kaleme almış Batılı yazarlar ile misyonerlerden derlediği, hiçbir tenkit sürecinden geçirilmemiş uydurma bilgiler üzerinden kaleme aldığı üç farklı eserinde “Osmanlıların ahlaksız bir şehvet ile eşcinselliğe batmış bir toplum olduklarında” ısrar ederken, söz konusu eserler Batı dünyasının Osmanlılar hakkında edindiği cinsel içerikli çarpıtılmış bilgilerin temel kaynakları arasında yer almaktadır (Curtis, 2015: 44; Ferferda, 1992: 211-212).

Oryantalist anlatıda çok eşliliğin hüküm sürdüğü cinsel bir hapishaneye kapatılan Osmanlı harem kadını, hayali Doğu'nun sapkın cinsellik anlayışının yanı sıra despotik

Osmanlı yönetiminin acınası ve iç gıcıklayıcı bir simgesidir (Görgün, H., 2011: 314). Bu kapsamda oryantalist yazarlar Osmanlı toplumunun “cinsel sapkınlığı” ile “despotik” yönetim anlayışı arasında tuhaf bir ilişki kurgulamaktadır. Bahse konu ilişkinin ipuçlarını Lord Byron ve Hobhouse’nin Sadrazam Tepedelenli Ali Paşa tasvirlerinde görebilmek mümkündür. Bu tasvirlerde Paşa bir taraftan zalim ve despot bir hükümdar olarak gösterilirken, diğer taraftan gizli cinsel merak ve sapkınlıklarının bulunduğu söz edilmektedir (Parla, 1985: 46-49). Dolayısıyla kendisinden nefret edilen “despot Türk” imgesi meşrulaştırılmak adına, çoğu kez “sapkın” nitelenmesi ile desteklenmektedir. Nitekim XIX. yüzyılın başlarında Osmanlı devlet adamlarından Hâlet Efendi, Paris’e oraelçi olarak gönderildiğinde, Avrupa toplumunun kolektif belleğine kazınmış bu uydurma suçlamanın muhatabı olacak ve bu duruma önce çok şaşırıp daha sonra da öfkeleneyecektir. Zira Paris halkının şahsında bütün bir Avrupa’nın gözlerinde Osmanlılar genel itibarıyla eşcinsel bir toplumdur. Oryantalizmin cinsel bakışı, Osmanlı’yı ifşa etmek yerine Batı toplumunun bilinçaltındaki cinsel fantezilerini deşifre etmektedir. Nitekim Parisliler eşcinsel olduğundan emin oldukları Hâlet Efendi’ye “beğenisine uygun olarak” şehrin göbeğinde, içinde 1500 genç erkeğin bulunduğu bir genelev merkezini tavsiye etmektedir (Wheatcroft, 2004: 208).

Avrupa’da şehvet düşkünü Türk imgesi o kadar güçlü bir imgedir ki, XIX. yüzyıl oryantalist ressamlarının Osmanlı hamamı ile haremine yönelik özel bir ilgi geliştirdikleri görülmektedir. Osmanlı kadını sokakta dış kıyafetleri haricinde görüntülenemediğinden çoğu çıplak ve yarı çıplak tasvir, egzotik Doğu imgesinin sağladığı fantezilerden yararlanılarak oluşturulmuştur. Hayali tasvirlerden yola çıkılarak oluşturulan tabloların Osmanlı kadının dünyasını açıklama ve temsil gücü bulunmamasına rağmen uzunca bir zaman Avrupa sergi salonlarının duvarlarını süslemeye devam etmesi izahat gerektiren bir husustur. Bu anlamda J. A. D. Ingres’in, tablolarını “süsleyen” Osmanlı harem ve hamamındaki çıplak kadın tasvirlerini Osmanlı topraklarına adımını dahi atmadan Paris’teki atölyesinde oluşturmuş olması Osmanlı imgesinin kurgusalılığına işaret eden oldukça anlamlı bir örnektir (Kabbani, 1993: 103). Batılı zihin dünyasındaki hayali Osmanlı imgesinin şehvete ve erotizme bulanmasının gerekçeleri konusunda ufuk açıcı bir yorum ortaya koyan karşılaştırmalı edebiyat uzmanı C. Kleinlogel’e göre, Avrupa toplumunun Osmanlı’daki hamam ve harem hikâyelerine yönelik ilgisinin temelinde Avrupa’da bastırılmış olan şehvetin yansımaları bulunmaktadır. Diğer bir deyişle hayali

Osmanlı erotizmini temsil eden bahse konu harem sahneleri, Batılıların bastırılmış fantezilerinin tatmini işlevini görmektedir (Kuran-Burçoğlu, 2012: 76-77; Tez, 2015: 142).

Oryantalist ressamın Avrupa'daki atölyelerinde ürettikleri Osmanlı harem ve hamam tabloları, düş gücünün yanı sıra seyyah anlatılarından da güçlü bir biçimde beslenmekte, seyahatnamelerde yer alan Osmanlı haremi ve hamamına ilişkin bilgiler tablolarda yer alan tasvirlerin kaynaklarından birini oluşturmaktadır. Bu nedenle bir an için tabloların tümüyle düş gücünün ürünü olmadığı ve Osmanlı kadını, haremi ile hamamına dair gerçekliği temsil gücüne sahip olduğu düşünülebilir. Oysa gerçek bundan oldukça farklıdır. Ezici bir çoğunluğu erkek olan seyyahların "Osmanlı kadını" tasvirleri tümüyle ham hayalden ibarettir. Zira Avrupalı bir erkeğin bırakın hareme/hamama girerek çıplak vaziyetteki Osmanlı kadınlarını gözlemlemesi, çarşafsız ve peçesiz bir Osmanlı kadını görebilmesi mümkün değildir. Nitekim H. Blount bu gibi durumlarda öngörülen cezanın ölüm olduğunu itiraf etmektedir. Böylesi bir durumda 1560 yılında Ramazan ayının ilk günü kadınlar hamamına gizlice girmeye çalıştığı tespit edilen bir papaz dövülerek dışarı çıkarılmış ve bizzat padişah fermanıyla şeriatı göre yargılanıp cezalandırılmasına hükmedilmiştir (Kumrular, 2012a: 367-368). Dolayısıyla seyahatnamelerde yer alan Osmanlı kadını, hamamı ve haremi gibi tasvirlerin de ressamın tablolarındaki tasvirleri gibi Batı toplumunun Doğu üzerine yoğunlaştırdığı düş gücünün ürünü oldukları söylenebilir.

Kabbani de benzer biçimde seyyahların Topkapı Sarayı'nın harem dairesine ilişkin kendini tekrar ederek çoğalan hayali tasvirlerinin Batı toplumunun fantezi beklentilerini karşılamak üzere kurgulandığını, bu kapsamda örneğin XVII. yüzyıl seyyahlarından İngiliz yazar ve politikacı Sir G. Courthope'nin eserinin Topkapı Sarayı bahçelerinde çıplak vaziyette bulunan cariyeler ile onları izleyen Sultan tasvirleriyle dolu olduğunu ifade etmek gerekmektedir. Courthope, Sultan'ın eğlenmek üzere cariyeleri önce soyduğunu, ardından ya kurşunlayarak ya da havuzda boğarak öldürmeye çalıştığını iddia etmektedir. Bir başka anlatıda cariyesine âşık olan Türk Sultanı, cariyesini herkesin gözü önünde önce kucaklamakta, ardından kılıcını çekerek kafasını gövdesinden ayırmaktadır. Diğer bir anlatıda Sultan saraydaki herkesi yatak odasına çağırarak önce çıplak cariyesini teşhir ettirmekte, ardından hançerleyip savaşa gitmektedir. Bu çerçevede R. Burton, T. Gautier, J. F. Lewis ve O. Goldsmith gibi çoğu erkek olan seyyahların Osmanlı'ya dair yukarıda ifade edilen hikâyeleri dahi geride bırakan hayali ve müstehcen aktarımlarının temelinde gözlem

değil Batı toplumunun zihin dünyasındaki fanteziler bulunmaktadır (Kabbani, 1993: 28-30).

Osmanlıları tarif etmek üzere kullanılan “şehvetli Türk” nitelemesi aynı zamanda 1828 yılında Batı’da basılan müstehcen içerikli bir romanın adıdır. Söz konusu roman, hayali Osmanlı tasvirleri üzerine XVII. yüzyıldan beri kendisini sürekli bir biçimde geliştiren Fransız romancılığının XIX. yüzyıldaki yetkin bir ürünüdür. Osmanlıların “despotluğu, şiddeti ile sapkınlık ve şehvetini” kusursuz bir biçimde bir araya getiren eserde yüzyıllardan beri kendini tekrar eden cinsellik meselesi yeniden ve ayrıntılarıyla işlenmekte, böylece eser Avrupa toplumunun Osmanlılar hakkında oluşturdıkları hayali imgeyi yansıtmanın yanı sıra bu toplumun kolektif bilinçaltında bulunan cinsellik düşüncesini de ifşa etmektedir (Wheatcroft, 2004: 211, 213).

Osmanlı’daki sözde cinsel dehşet ve sapkınlık Batı’da kamuoyu oluşturma amacının en etkili araçlarından biri konumundadır. Sultan Süleyman’ın nikâhlı zevcesi Hürrem Sultan, 1756 yılında Fransa’da yayınlanan bir kitapta okuyucuya Roxelane adıyla Avrupalı bir esir olarak tanıtılmaktadır. 1761 yılında bu kez oyun olarak sahneye konulduğunda Roxelane aniden bir Fransız’a dönüşmekte, 1775 yılında İngiltere’de gösterime girdiğinde ise Roxelane bir İngiliz olarak karşımıza çıkmaktadır. 1794 yılına gelindiğinde oyun New York’ta gösterime girince Roxelane tahmin edileceği üzere bu kez bir Amerikalı olarak Batılı izleyenlerin karşısına çıkmaktadır. Görüldüğü üzere Osmanlı padişahının nikâhlı eşi Hürrem Sultanı temsil etme gücü bulunmayan “zavallı Türk esiri” Roxelane motifi, bukalemun misali farklı zamanlarda farklı şekil ve görünümelerde dolaşıma sokularak Batı dünyasının güncel meselelerinde kamuoyu oluşturma olukça kullanışlı bir aracına dönüşmektedir (Araslı, 2019: 17).

Alman edebiyatının barok oyunlarında da olumsuz Türk tipi, kendini tekrar eden basmakalıp bir tip olarak karşımıza çıkmakta, bu oyunlarda iffetli Hıristiyan kadınlar, şehvet düşkünü bir karaktere sahip Osmanlı Sultan’ının cariyesi olmak ya da idam edilmek arasında bir tercih yapmaya zorlanmış bir biçimde betimlenmektedir. Diğer bir deyişle “vahşi, barbar, kâfir Türk” imgesinin yanı sıra “şehvet düşkünü Türk” imgesi de ön plandadır (Kuran-Burçoğlu, 2012: 76).

Sahne sanatlarına gelindiğinde, çarpıtılmış Osmanlı tarihini bir kaynak olarak kullanan İngiliz Elizabeth tiyatrosunun sahnelediği oyunlarda Hristiyan-Türk mücadelesinin ana çatışma olarak her zaman ön planda yer aldığı, Türklük kavramının sürekli bir biçimde şiddet, entrika ve intikam temalarıyla birlikte kullanıldığı görülmektedir. Örneğin J. Mason'un *Türk*'ü, C. Lodowick'in *Büyük Türk Osman*'ı, F. Greville'nin *Mustafa*'sı ve C. Marlowe'nin *Malta Yahudi*'sinde Türk tipi şiddetten beslenen, acımasız, zorba, ihtiras sahibi, entrikacı, şehvetli, aşırı kıskanç özellikleriyle resmedilmektedir. "Altın çağ" İspanyol yazarları da benzer Türk temalarını odağa alan oyunlar kaleme almaktadır. Bu dönemin en önemli yazarlarından L. Vega'nın, tek başına Türk imgesini konu alan 30 oyun kaleme aldığı bilinmektedir (Parla, 1985: 21; Tez, 2015: 195).

Görüldüğü üzere oryantalizmin Osmanlı'ya cinsel bakışı, Doğu'ya cinsel bakışının bir uzantısı olarak kendisini göstermekte ve "despot Osmanlı" imgesi ile bir bütünlük arz etmektedir. Seyahatnamelerden romanlara, resim sanatının örneklerinden tiyatro yapıtlarına kadar geniş bir literatüre konu olan bu imge Batılı bilincin kendi ötekisine dair zihinsel kurgusunun yanı sıra bilinçaltı fantezilerini de içeren bir derinliğe sahiptir.

4.3. Batılı Düşünürlerin Zihin Dünyalarındaki Türk Despotizmi

Batı'da Doğu despotizmi, Osmanlı'yı canlandıran güçlü bir imge olarak çokça kullanılmakla birlikte (Mardin, 2002: 114), tarihte Osmanlı yönetimini "despot idare" olarak tanımlayan ilk Batılı toplum, Osmanlılarla ekonomik, diplomatik ve askeri ilişkiler geliştiren Venediklilerdir. Venediklilerin öne sürdükleri kavramın temelinde de bahse konu ilişkilerin araçları olarak Osmanlı diyarına gelerek gözlemlerde bulunan Batılı diplomat, asker, din adamı, tüccar, bilim adamı, maceracı, esir vb. seyyah anlatıları bulunmaktadır. Rönesans ve Aydınlanma dönemi düşünürleri de, Osmanlılara yönelik yaygın nefretin bir ifadesi olarak seyyahlardan ödünç aldıkları kavramı kuramsallaştırarak sistemli bir hale getirmişlerdir (Kazancıgil, 2010: 21-22). Osmanlılar aynı zamanda "Batı'nın en yakındaki Doğu" olma ayrıcalığına sahip bir toplum olduklarından, Avrupalı yazarların metinlerinde "Doğu despotizmi" ve "Türk despotizmi" kavramları sıklıkla birbiri yerine kullanılan ve aynı anlama gelen kavramlar olarak kullanılmıştır. Rönesans'tan bu yana Batı siyasal söyleminin bir parçası olan "Türk despotizmi" kavramsallaştırmasının arka planında ise ideolojik temelli bir Doğu-Batı karşılaştırmasının bulunduğu, bu çerçevede bahse konu

kavramın Avrupa monarşilerinin antitezi olarak kurgulandığı söylenebilir (İslamoğlu-İnan, 1991: 17).

Oryantalist düşüncenin en eski ve temel varsayımlarından biri olan “Türk despotizmi” tezinin arka planında Avrupalıların Türklere yönelik yukarıda ifade edilen tarihsel yaklaşımı bulunmakta, bahse konu yaklaşımın oluşmasında da modern dönem Avrupalı düşünürlerin eşsiz katkıları bulunmaktadır. Örneğin, XVIII. yüzyılın ikinci yarısında D. Diderot’un öncülüğünde dönemin ünlü Fransız aydınları tarafından yazılan *“Bilimlerin, Sanatların ve Zanaatların Açıklamalı Sözlüğü”*nde *“Muhammetçilik”* maddesini kaleme alan C. Joukourt, İslam inancına ve tarihine dair çoğu uydurma olan tespitlerini sıralarken sözü “Muhammedîlerin fanatizmine” getirmekte, iki Müslüman toplum olan Türkler ile Arapları kıyaslayarak Türklerin fanatizmi dahi aşan bir ihtirasla sahip oldukları değerli şeyleri yok eden bir toplum oldukları sonucuna ulaşmaktadır. Arap İmparatorluğunu yıkan “vahşi Türkler”, bu sebeple “Muhammetçi tiranlar” olarak adlandırılmış, bu sıfat da zaman içinde “Doğu/Türk despotizmi” kavramına temel teşkil etmiştir (Kula, 2010: 36-40).

Batılı yazarların “Türk despotizmi”ne ilişkin bilgi kaynaklarına bakıldığında, bu kaynağın önemli ölçüde Batılı seyahatnamelerden oluştuğu ifade edilmişti. Bu konuda birkaç örnek vermek gerekirse, Flaman asıllı Avusturya elçisi O. G. Busbecq, mektuplarında Osmanlı Sultanı’nın mutlak gücünü, sarayın savurganlığını, taht için yapılan entrikalar ile “işlenen cinayetleri” eleştirmekte, Cizvit rahibi G. Botero Osmanlı’da halkın tebaa değil, “despot Büyük Türk”ün sömürdüğü köleler olduğunu, bu despotik yönetim altında kimsenin hayatının güvence altında olmadığını “despot Türk”ün keyfine herkesi öldürebildiğini, düzen ve disiplin mantığının aşırılaştırılmasının adaletsizlikleri teşvik ettiğini ve acziyete yol açtığını iddia etmekte, J. B. Tavernier imparatorluğun tam anlamıyla despotik bir yapıya sahip olduğunu, halkın yaşam hakkı ile ölüm kararı arasındaki tercihin hükümdarın elinde olduğunu, hükümdarın gücünü sınırlandıracak hiçbir kişi, makam, yasa veya grubun olmadığını ileri sürmekte, P. Rycaut ise Osmanlı İmparatorluğu’nu kölelerin tutulduğu bir hapishane, erdem ve mantıktan mahrum, zorba, yozlaşmış, zalim, vahşi ve despotik bir rejim olarak tasvir ederek bu kötücül varlığın zehirli mizacının etkisiyle infilak edeceği öngörüsünde bulunmaktadır. İngiliz seyyah F. Moryson Osmanlı İmparatorluğu’nun tebaanın köle olarak kullanıldığı, gaddar, barbar, zalim tembel bir yönetim anlayışına sahip olduğunu dile getirmekte, bir diğer seyyah G.

Sandy de Osmanlıları vahşi canavar, amansız, barbar bir toplum olduklarını ve bu toplumun, şiddet ve korkunun gölgesindeki bir tiran tarafından yönetildiğini ifade etmektedir. Sir W. Eton ise Osmanlı'daki yönetimin tam anlamıyla bir despotizm olduğunu ifade ederek bu yönetim anlayışının niteliklerini zor kullanma, mantığı dışlama, keşif ve araştırma faaliyetlerine yasak getirme, aklın enerjisini bastırma, insanların yeteneklerini yok etmek için planlama yapma, fanatizm olarak belirlemektedir (Curtis, 2015: 58-69).

Batılı düşünürler arasında oryantalist zihin kodları üzerinden Doğulu ve Batılı rejimleri kıyaslayan çalışmaların en eskisi N. Machiavelli'dir. Machiavelli, bir klasiğe dönüşmüş olan *Prens* adlı eserinde, Batılı rejimi temsilen Fransa Krallığını, Doğulu rejimi temsilen ise Osmanlı İmparatorluğu'nu analiz etmekte, bu kapsamda Fransa'yı, "aristokrat köklere sahip bakan düzeyindeki baronların bir araya gelerek yönettikleri bir krallık" olarak takdim ederken, Osmanlı İmparatorluğu'nu "bir prensin diğer tüm insanların efendisi olduğu bir idare" olarak tanımlamaktadır. Bu çerçevede Fransa Kralı, yönetimdeki diğer soylularla birlikte yönetsel faaliyetlerde bulunurken "yasalara bağlı" olarak gösterilirken, Osmanlı İmparatorluğu'nun, bakanlarının da hizmetkâr konumunda olduğu, tek bir kişinin keyfi idaresine dayalı, tebaanın köle sınıfında olduğu politik bir rejim olduğu algısı yerleştirilmeye çalışılmaktadır. Bu kıyaslamada Fransa, Avrupa'daki "özgürlük geleneğini" temsil ederken Osmanlı, "hükümdar gücünün sınır tanımadığı Doğu"yu temsil etmektedir. Machiavelli'den yaklaşık yarım asır sonra bu konuda fikir üreten bir diğer Avrupalı düşünür olan J. Bodin de Osmanlı yönetimini analiz ederken benzer bir kıyaslamada bulunarak "Osmanlı derebeylik monarşisini Fransız tarzı monarşik yönetimden" ayırmakta, Avrupa monarşilerinde halkın kutsal kanun ile doğa kanunları tarafından gücü sınırlandırılan krala tabi olduğunu, Osmanlı tarzı derebeylik monarşisinin ise tebaanın hayatı ve menfaatleri üzerinde kurulmuş keyfi bir idareye karşılık geldiğini iddia etmektedir. Buna göre Avrupa'da kral, tebaasının özgürlüğünü ve mülkiyet haklarını tanırken, Osmanlı derebeylik monarşisinin başındaki "Büyük Türk", tüm tebaanın ve onlara ait mülkün yegâne sahibi olmanın yanı sıra insanların hayatları ve malları üzerinde sınırsız bir tasarruf yetkisine sahiptir. Bununla birlikte ifade etmek gerekir ki, ne Machiavelli ne de Bodin Osmanlı rejimini tanımlamak üzere doğrudan "despotizm" kavramına müracaat etmemiştir. Zira despotizm kavramını siyaset analizlerinde kullanan ilk kuramcı T. Hobbes'tur. Bu nedenle ancak Hobbes'tan sonraki Batılı düşünürler Osmanlı ve diğer Doğulu rejimleri tanımlamak üzere doğrudan "despotizm" kavramına müracaat edecektir (Curtis, 2015: 80-82; Hentsch, 2016: 162).

Örneğin Herder Osmanlı'yı Avrupa ile kıyaslayarak bu toplumun hoyrat bir despotizm ile idare edildiğini, despotik yönetimin hiçbir Batılının tasavvur edemeyeceği korkunç etkilerinin olduğunu, buna karşın Avrupa'nın özgürlük, yenileşme ve dengenin coğrafyası olduğunu ileri sürmektedir. Türklerin üç asırdır Avrupa'da bulunduğunu, aradan geçen bu süreye rağmen hala yabancı bir ırk olduklarını ifade eden yazar, bu süre zarfında Avrupa coğrafyasının en güzel bölgelerini çölleştiren, sanat yapıtlarını yok eden, Batı medeniyetinin temelini oluşturan Yunan toplumunu güven vermeyen, “aşağılık ve barbar kavme” dönüştüren bu ırkın hala Avrupa'da ne işinin olduğunu sormakta ve bu toplumun kurduğu devletin yakında çökeceği öngörüsünde bulunmaktadır (Kula, 2010: 77-98).

Avrupalı yazarlara göre Türk despotizminin temelinde Osmanlı toplumunun “ilkel düşünce ve inanç pratikleri” bulunmakta, bu kapsamda Leibniz Avrupalı aklın üstünlüğü karşısında “Türk kaderciliği ve despotizmi ile dinî radikalizminin sefaletine” işaret etmektedir (Yanık, 2016: 363). Osmanlı'nın tarihsel geri kalmışlığı iddiasının oryantalist gerekçelerinin başında da Osmanlı toplumunun despotik bir anlayışla yönetilmesi tezi gelmekte (Kreiser, 1999: 95), böylece Osmanlı'da despotizm, ilkel düşünce ve inanç pratikleri, kadercilik, dinî radikalizm ve tarihsel geri kalmışlık gibi olgular arasında birbirini besleyen kısır bir döngünün olduğu iddia edilmektedir.

İslam inanişında “irade, tevekkül ve tedbir” gibi kavramların varlığından habersiz olan Leibniz'e göre kaderlerinin ezelde yazılı olduğuna inanan, bu nedenle onu değiştirmenin sonuçsuz bir çaba olduğunu düşünen Osmanlılar irrasyonel olanın temsilcisi olarak belirirken onun hemen karşısında rasyonel Batı toplumunu konumlanmaktadır. Toplumların tutarlı ve bütünlüklü bir ontolojiye sahip olmasının ancak geniş kapsamlı bir tarih bilincinin varlığıyla mümkün olabileceğini savunan Leibniz, tarih bilincinin oldukça yüzeysel, muğlak ve tutarsız bir görünüm arz ettiğini ileri sürdüğü Osmanlıları bahse konu tahayyülden mahrum olmakla suçlamaktadır (Kalın, 2018: 318-319). Osmanlıların bilime dair yaklaşımlarını ifade ederken İngiliz seyyahlardan P. Rycaut'a ait Osmanlı tasvirlerini kopya eden Leibniz, Osmanlı toplumunun ve devletinin mevcut durumundan Türk nazırların dahi haberinin olmadığını, her tarafına barbarlık ile cehalet yayılmış bu toplumun en basit tarihi ve coğrafi kavramlardan habersiz olduğunu, öyle ki Osmanlılara ait gemilerde usta bir denizcinin güvenebileceği tek bir harita dahi bulunmadığını iddia etmektedir (Hentsch, 2016: 145).

Leibniz'in Osmanlı toplumu üzerine gerçekleştirdiği zihniyet analizine yakından bakıldığında, onun buradaki değerlendirmelerinde Batı toplumunun İslam'a yönelik geliştirdiği önyargılı bakışın etkili olduğu görülmektedir. Zira yazara göre İslam toplumunun zihin dünyasını şekillendiren olgu olan "Muhammed kaderciliği (fatum Mahometanum)", akla ve mantığa muhalif, katlanılması mümkün olmayan, körü körüne bağlılığı esas alan kaderci bir anlayıştır. Bu tür bir düşüncenin iyi ve kötü eylemlerin önceden belirlendiği ilkesine dayandığından iyi ve kötü kategorileri arasında herhangi bir ayırimda bulunamayacağını, Osmanlı kaderciliğinin de mevcut etik değerleri felsefi anlamda sorgulamaya tabi tutmadığını ve yeni etik değerler üretmediğini savunan Leibniz'in İslam ve Osmanlı arasında kurduğu bağ bu noktada açığa çıkmakta, zira düşünür, Muhammed kaderciliğini bizzat Osmanlılar üzerinden örneklendirmektedir. Ona göre Muhammed kaderciliğinin ürünü olan Türk kaderciliğine sahip akıl dışı bir toplum olarak Osmanlılar, nedenlerle ilgilenmeyi gereksiz bulmakta, olası felaketlerden kaçınmanın beyhude olduğunu düşünmekte, veba salgının kol gezdiği muhitlerden kendilerini sakınmamakta ve hiç düşünmeden kendilerini tehlikenin kollarına atmaktadırlar. Leibniz'e göre Türk kaderciliği, Osmanlılar tarafından Tanrı'nın lütfu ve keremine duyulan güvenin bir ifadesi olarak gösterilmeye çalışılsa da gerçekte onun temelinde tembelliğe bağlı boş inançtan başka bir şey bulunmamaktadır (Leibniz, 2009: 24-26; Kula, 2010: 11-19).

Volney de Osmanlıların bir imparatorluk kurup zenginleştiklerini, fakat sonrasında despotizm ile "kayıtsızlık çukuruna gömüldüklerini", böylece mahvettikleri hiçbir şeyin yerine başka bir şey koyamadıklarını, Osmanlı'nın sahip olduğu kayıtsız despotizmin ürünü olan "barbarlığın" geleceği tümüyle göz ardı ettiğini, böylece Osmanlıların "ahlaksız bir despotizm" ve onun sonucu olan bir yoksulluğa maruz kalarak karanlığa gömüldüklerini iddia etmektedir. "Azametinin büyüüne kapılmış Osmanlı sultanının" sahip olduğu keyfi yönetim nedeniyle "zayıf bir karaktere sahip, ahlaksız ve kibirli" bir kişiliğe sahip olduğunu ileri süren Volney, böylesi bir kişi için dünyada var olmanın yegâne amacının daha fazla kadın, çocuk ve köle edinerek sahip olduğu doyumsuz hırs ve arzularını tatmin etmek olduğunu ileri sürmektedir (Curtis, 2015: 86-87; Volney, 1787; 198-198).

Hegel'e göre orta çağın karanlık Avrupa'sı gücünü papalığın tetikteki ordusu olan rahiplere borçlu iken Osmanlı'nın dayandığı temel güç, "dehşet saçan bir kalabalık" olan

yeniçerilerdir. Zira “İslam fanatizmini benimseyen, gelişmiş bir akıldan mahrum ve iğrenç ilkelere sahip kaba saba bir toplum” olan Osmanlıların sahip oldukları korkunç güç, bilim, teknik, düşünce vb. unsurlara dayanmak yerine yeniçerinin kapısını açtığı fetihlere dayanmaktadır. “Buluntu bir akla” sahip olan Türklerin usu ve duygusu ölçü alınırca buradan ancak iğrenç ilkeler türer (Kula, 2010: 135-140). Hegel’in zihin dünyasında Osmanlıların düşünsel ve bilimsel geriliği fikrinin gelişimine bakıldığında, bu sürecin oldukça erken bir zamanda başladığı görülmektedir. Henüz 18 yaşını doldurduğu 1788 yılında Stuttgart Gymnasium’dan mezun olurken, bitirme tezini “Osmanlı’da bilim ve sanatın geriliği” üzerine yazan genç Hegel, bu “gerilikte” “despotik Osmanlı devlet idaresinin” önemli bir sorumluluğunun bulunduğunu dile getirmekte, Osmanlı eğitim sistemi ve yönetim anlayışı ile Alman eğitim sistemi ve yönetim anlayışı arasında oryantalist bilincin ürünü olan basmakalıp bir kıyaslamaya girişerek idaresi altında bulunduğu Alman prensine methiyeler dizmektedir (Kreiser, 1999: 94; Timur, 2014: 131).

Marx da oryantalist düşünürlerin Osmanlı’ya yakıştırdıkları despotizmin (sözde) ekonomik analizini yaparak arka planda yer alan Doğu-Batı karşıtlığını ATÜT (Asya Tipi Üretim Tarzı) kavramı üzerinden temellendirmeye çalışmaktadır. Kavram, toprak mülkiyetinin devlete ait olduğu, kapitalist ekonomiye geçiş yapamamış, geleneksel-tarımsal üretime dayalı ağırlıklı, servet birikimine açık olmayan ilkel bir üretim tarzını ifade etmektedir. ATÜT kavramı çerçevesinde Osmanlı ekonomisi iklim şartlarının tarımsal verimliliğe elverişli olmamasından ötürü devasa sulama sistemlerine ihtiyaç duymasına karşılık devlet dışında bahse konu altyapıyı inşa edebilecek birikime sahip özel teşebbüsün bulunmadığı gelişmemiş bir ekonomidir. Ekonominin geri kalmasının temel sebebini özel mülkiyet hukukunun gelişmemesi ile bireyi devletin gadrinden koruyarak siyasal iktidarı sınırlandırabilecek sivil toplum benzeri ara sosyolojik yapıların bulunmayışına bağlayan bu anlayışa göre Osmanlı toplumu da diğer Asya tipi üretim gerçekleştiren toplumlar gibi ekonomilerinde artık değer oluşmadığı, toplumsal sınıflar ile onlara ait mücadelelerin bulunmadığı, ekonomik ve toplumsal durgunluğun egemen olduğu, geri kalmış bir toplum görünümündedir. Böylesi bir toplumda tüm ekonomik ve dolayısıyla siyasal gücün devlet iktidarında toplanması ve bu iktidara karşı hiçbir alternatif sınıfsal gücün bulunmaması nedeniyle despotik bir yönetim anlayışı gelişmiştir. Tüm bu özellikleriyle Marx’ın ATÜT kavramının oryantalist bilgi sisteminden türeyen, Batı toplumunun Doğu’dan üstün olduğunu kanıtlamanın ideolojik bir aracı olarak, özcü bir bakış açısıyla Doğu toplumlarının değişime kapalı oldukları iddiasını gündeme getiren,

Osmanlı ve diğer Doğu toplumlarını despotluğa mahkûm ederken sömürgeciliği meşrulaştırmaya çalışan, kuramsal açıdan yetersiz, ampirik açıdan ise geçersiz olduğu kanıtlanmış klasik oryantalist bilgi sisteminin bir argümanı olarak karşımıza çıktığı söylenebilir (İslamoğlu-İnan, 1991: 18-24).

Osmanlı toplumuna hayatı boyunca temas etmemiş, Osmanlı'ya ilişkin bilgileri Batılı seyyahların yazdıkları gezi notlarından ibaret olan Montesquieu'ya göre ise “Doğu despotizmi” kavramının tarihteki en açık örneği olan Osmanlı İmparatorluğu, bu karakterinden ötürü düşünsel alanda varlık gösterememiştir. Osmanlı'da padişahın gücünü sınırlandıran şer'i hukuk, halk, meşâhiy, divan, ordu, ulema gibi unsurların sahip oldukları dengeleyici güçten söz etmeyen ve Osmanlı düşünce mirasının varlığından habersiz olan Montesquieu, kendinden oldukça emin bir tavırla halkın, putperest inançlara benzer biçimde padişahı bir ilah olarak görüp ona taptığını iddia etmekte ve bu toplumun sahip olduğu despotik idare nedeniyle bilim, düşünce ve sanat alanlarında üretim yapamadığını ileri sürmektedir. Montesquieu'nun bahse konu iddiasına en erken ve güçlü eleştirilerden biri, sanılanın aksine Osmanlı ya da Doğu dünyasına mensup yazarlardan değil çağdaşı olan Avrupalı düşünür Voltaire'den gelmektedir. Voltaire, *Kanunların Ruhu* eserinin ilk basımından sekiz yıl sonra 1756 tarihinde yayımladığı *Törelere Üzerine Deneme* adlı eserinde “Türk despotizmi” ifadesine güçlü bir biçimde karşı çıkmakta ve Montesquieu'nun, bahse konu eseri Osmanlılar hakkında işittiği her bilgiyi doğrulama gereksinimi duymadan, olduğu gibi kaleme alan cahil seyyahların güçlü etkisi altında kaleme aldığını tespit etmektedir. Montesquieu'nun keskin yargılarının seyyahlara ait hatalı genellemeler, dayanaksız ve çürük bilgiler ile yanlış anlatılar üzerine kurulu olduğunu fark eden Voltaire, Osmanlı toplumunda din kurallarının, miras hukukunun ve özel mülkiyetin padişahın yetkilerine önemli sınırlamalar getirdiğini, Osmanlı kanunlarının sultana keyfi öldürme yetkisi vermediğini, zaten otuzdan fazla halka ev sahipliği yapan koca bir imparatorluğun despotik bir idare ile yönetilmesinin mümkün olmayacağını, böylesi bir sistemin kendi kendine çökeceğini ifade etmektedir. Montesquieu'nun takip ettiği seyyahların Osmanlı coğrafyasındaki tüm toprakların sultana ait olduğunu sanmalarına karşılık, Osmanlı sultanının tıpkı Avrupa kralları gibi ömür boyu geçerlilikleri bulunan tımar ve zeamet dağıttığını ifade eden yazar, bahse konu seyyahların bu tür hatalı değerlendirmeler yapmadan önce Osmanlı veraset kanunlarını dikkate almaları gerektiğini vurgulamaktadır (Kalin, 2018: 244; Kula, 2010: 97; Timur, 2014: 93-100).

Avrupalı yazarların Osmanlılara ilişkin bakış açılarının sorunlu olduğunu fark eden ve bu duruma itiraz eden ilk yazarlardan biri olan Voltaire'e göre Avrupalıların Türkler hakkındaki iftiraları o kadar fazladır ki, bunların tümü kaleme alınsa hacimli bir kitap ortaya çıkar. Osmanlılara yönelik sarf edilen iftiralardan öğrendiğini ifade eden yazara göre Osmanlı toplumunda birbirine zıt özellikler göze çarpmakta, buna göre Osmanlılar cesur, soyluluk taslamayan, hoşgörü sahibi, sözüne sadık, merhametli bir yapıya sahip olmalarına karşın gururlarına düşkün, açgözlü ve cana kıyıcı bir toplum görünümündedir (Voltaire, 2008: 59, 123, 129).

Batılı oryantalist seyyahların Osmanlılara dair “Türk despotizmi” ithamına karşı çıkan isimlerden bir diğeri 1717-1718 yılları arasında İngiltere'nin İstanbul Büyükelçiliği görevini yürüten E. W. Montagu'nun eşi Lady Montagu'dur. Üstelik Montagu, bu tespiti Voltaire gibi Osmanlılar üzerine alternatif metinler üzerine yaptığı incelemeler üzerinden değil, bizzat Osmanlı payitahtı İstanbul'da gerçekleştirdiği incelikli gözlemlerine dayanarak yapmaktadır. Buna göre Osmanlılar, Rycout, Dumont, Gemelli gibi Batılı seyyahların onlara yakıştırdığı “gaddar” ve “merhametsiz” gibi sıfatların hiçbirini hak etmemektedir. Öte yandan Osmanlı sultanının tüm siyasi gücüne rağmen sahip olduğu konum tebaasının konumundan pek de farklı değildir. Zira bu sistemde yeniçeri teşkilatı, başkent ahalisi gibi güç unsurlarının siyaset kurumunun gücünü dengeleme, sınırlandırma işlevi bulunmaktadır. Bu sınırlama sadece sultan için değil, aynı zamanda diğer üst düzey devlet görevlileri için de geçerlidir. Montagu, seyyahların yanıltıcı bilgiler verdikleri hususuna ve kendi yaptığı gözlemlerin sonuçlarına o kadar güvenmektedir ki, İngiliz parlamentosuna, İstanbul'a bir gemi dolusu insan göndermesini, bu insanların Osmanlı sultanı, üst düzey devlet görevlileri ve tebaa arasında kimin en sefil olduğuna ilişkin zor kararı kendilerinin vermesini teklif etmektedir (Montagu, 2018: 36, 120, 125-126).

Oryantalist bilgi sisteminin ürettiği “Türk despotizmi” kavramının gerçekliğini sorgulayan yazarlardan bir diğeri de Fransız yazar Abraham-Hyacinthe Anquetil-Duperron (1731-1805)'dur. Nitekim Montesquieu'nun Doğu analizlerini eleştiren Voltaire'nin bu konudaki temel kaynaklarından biri de Anquetil-Duperron'dur. Yazdığı eser bilim camiasında sınırlı bir etki oluştursa da, ortaya koyduğu somut gerçeklerle Doğu'ya siyasal açıdan saygınlığını yeniden kazandırmayı başaran Anquetil-Duperron, Osmanlı, İran ve Hindistan coğrafyalarını bizzat gezerek bu toplumların siyasal kurumları üzerine yaptığı *Doğu Hukuku* adlı incelemede oryantalist zihin dünyasının kurguladığı Doğu algısını adeta

ters yüz etmektedir. Zira bu toplumlarda iddia edildiği gibi hükümdarın keyfi yönetimi değil, hükümdarın da uymak zorunda olduğu yazılı hukuk kurallarının egemenliği mevcuttur. Yine iddia edilenin aksine bu toplumlar özel mülkiyet hakkına sahip olup, aynı zamanda bu hakka konu mülkler üzerinde özgürce tasarruf yapma imkânına sahiptir. Yaygın oryantalist söylemin dışına çıkarak Avrupalıların Doğu toplumlarından öğrenebilecekleri pek çok şey olduğunu kanıtlayan Anquetil-Duperron, oryantalist yazarları Doğu toplumlarını barbar kategorisine sokan sözde bilimsel terminolojiyi terk etmeye davet etmektedir. Bu kapsamda, Said'e göre Anquetil-Duperron'un eserleri kısa süre zarfında o güne dek hiçbir sorgulamaya tabi olmayan oryantalist metinlerin eleştirilmesinin yolunu açan metinler arasındadır (Said, 2013: 86; Hentsch, 2016: 168-170).

1755 yılında Fransa'yı terk edip Hindistan'a gelerek burada tam yedi yıl yaşayan Anquetil-Duperron'un konuya ilişkin en çarpıcı tespiti, "Türk despotizmi" kavramının düşsel bir varsayım, ihtiyati bir kurgu ve hayali bir güç olduğu ve gerçekte var olmadığı tespitidir. Anquetil-Duperron'a göre Avrupalı yazarlar ile siyasilerin Türkiye, İran ve Hindistan rejimleri için kullandığı "Doğu despotizmi" kavramının arka planında, Batı'nın bu coğrafyalarda gerçekleştirmeye çalıştığı tahakkümün meşrulaştırılması bulunmaktadır. Bu çerçevede Osmanlı devlet rejiminin "şeytanın ete kemiğe bürünmüş bir formu" olarak suçlanması gerçeklikle bağı olmayan haksız bir ithamdan ibarettir. Zira Osmanlı rejimi, yukarıda da ifade edildiği üzere basitçe keyfi bir yönetim değil, aksine Montesquieu'nun aktarımından çok daha karmaşık, kamusal bir niteliğe sahip, köklü bir rejimdir. Tebaanın dilekçelerini kabul eden sultanın verasete dair hakları herhangi bir Avrupa kralından ne eksik ne de fazladır. Ayrıca Batı'da olduğu gibi Osmanlı rejiminde de kölelik hukuku bulunmasına karşın tebaanın köle olması söz konusu değildir. Anquetil-Duperron gibi "Türk despotizmi" kavramına itiraz eden bir diğer Batılı yazar, 1786 yılında İstanbul'a gelen Fransız büyükelçisi C. K. Gouffier'dir. Gouffier, Osmanlı idaresini kralın tek otorite olduğu Fransa ile karşılaştırarak Osmanlı Sultanı'nın tasarruflarını hayata geçirmek için muvazzaf ve görevden çekilmiş bürokratlar, hukukçular ile ulemayı ikna etmesi gerektiği tespitinde bulunmaktadır. Gouffier'in Osmanlı-Fransa kıyaslaması ise oldukça çarpıcıdır. Zira bu karşılaştırmanın sonuçları Machiavelli'nin yukarıda ifade edilen sonuçları ile taban tabana zıttır. Yine İngiliz donanma komutanlarından A. Slade de "Doğu despotizmi" kavramının gerçekliğine itiraz etmese de Osmanlı İmparatorluğu'nda siyasi gücün tek bir

merkezde veya kişide toplanmadığı tespitinden hareketle bu idarenin despotik bir yönetim anlayışına sahip olmadığını ifade etmektedir (Brewer, 2008: 75; Curtis, 2015: 92-93).

“Türk despotizmi” kavramının uygun bir kullanım olmadığını ileri süren görece bağımsız yazarlardan bir diğeri de G. Toderini’dir. İstanbul’da beş yıla yakın bir süre bulunan Toderini’ye göre Rycout gibi seyyahlar ile Montesquieu gibi teorisyenlerin “Doğu despotizmi” kavramını doğrulamak üzere ortaya attıkları “sultanın, tebaanın bütün mülkünün sahibi olduğu” şeklindeki iddia hakikatten bir değer taşımamaktadır. Zira bilim adamı düzeyindeki bu yazarlar bahse konu alanda maalesef yanlış kavramlar ileri sürmektedir. Osmanlı hukuku hakkında sahih bilgi kaynağı olarak Anquetil-Duperron’un eserini dile getiren Toderini, Osmanlılarda yalnızca Müslümanların değil, gayrimüslim tebaanın da hakkının kanunlarla korunduğunun altını çizmektedir (Toderini, 2018: 23, 39-40, 44-45).

Doğu ve Türk despotizmi kavramlarına yönelik oldukça ciddi fakat az sayıdaki itiraza karşılık Batılı zihnin Osmanlı’ya bakışında bahse konu kavramların merkezi/belirleyici bir etkisinin bulunduğunu ifade etmek gerekmektedir. Nitekim Anquetil-Duperron, Gouffier, Lady Montagu, Slade ve Toderini gibi az sayıdaki ismin itirazlarına karşılık Batılı düşünürlerin ezici bir çoğunluğu Osmanlı dünyasına bu kavramın açtığı pencereden bakmaktadır. Avrupalı düşünürlerin Osmanlı’ya yönelik tüm olumsuz ve keskin değerlendirmelerine karşın K. Marx, (kendisinin de sahip olduğu oryantalist bakışa rağmen) *Şark Meselesi* adlı eserinde Avrupalılar ile Amerikalıların Osmanlılar hakkındaki yaygın cehaletini açıkça itiraf etmektedir. Öyle ki, Marx’a göre 1821 tarihli Yunan İsyanına dek Batı’nın Osmanlılar hakkında sahip olduğu bilgiler tarihe değil tümüyle *Binbir Gece Masalları*’nda yer alan fantastik ve egzotik Doğu tasvirlerine dayanmakta, öyle ki Osmanlılar hakkında bol miktarda malumat sahibi olduklarını iddia eden Batılı ülkelerin resmi elçileri dahi Türkçe öğrenme zahmetine katlanmadan Rum mütercimler ile Batılı tüccarların gerçeğe aykırı beyanlarını esas almaktadır. Dahası, Marx’a göre Osmanlılara dair ürettiği yalan, yanlış ve eksik bilgiler Batı’nın Osmanlı’ya dair oluşturduğu siyasi duruşun dayandığı temel olmaya devam etmektedir (Marx, 1966: 35).

4.4. Türk Despotizminin Politik Karşılıkları

L. Borges'e göre Avrupa, olumsuz Türk imajını yaratan, tüm dünyada güçlenmesini sağlayan ve bu imajı kendi politik çıkarları doğrultusunda bir propaganda unsuru olarak kullanan bir medeniyetin adıdır (Kumrular, 2005a: 7-8). Bu noktada en dikkat çeken hususların başında Avrupa'nın, Osmanlı'dan gelen askeri tehdidi bertaraf ettikten sonra bile, Türk'ü kültürel bir tehdit unsuru olarak kullanmaya devam ettiği gerçeğidir. Haçlı Seferleri'nden bu yana dinsel niteliği üzerinden inançsız - diğer bir deyişle "kâfir" - olarak adlandırılan gelen "Türk" imgesine, medeni açıdan geri kalmış olan "barbar Türk" kimliği eklenmiş, böylece Avrupa'da üretilen ve topluma pompalanan hayali Türk tehdidi yakın geçmişe dek varlığını sürdürebilmiştir. Bu haliyle Batı'nın Osmanlı'ya bakış açısında zamansal ölçekte nitelikli bir değişiklikten söz edilememektedir. Zira Osmanlı, Avrupa toplumları için hala olumsuz bir dizi kavram ve sıfatla anılan bir toplumdur (Jezernik, 2012: 14).

Kafadar'a göre "Türk" imgesi olarak formüle edilen Osmanlı imgesi, "Doğu despotizmi" kavramı gibi Batı'daki iç politik çekişmelerde kamuoyunu yönlendirmenin bir argümanı haline dönüşmektedir (Kafadar, 2011: 148-148). Zira Avrupa devletleri için hayali Türk tehdidine karşı mücadele etmek, merkezi iktidarın siyasi meşruiyetinin güçlendirilmesi ve hâkimiyet alanının genişletilmesinin en işler aracı durumundadır. Türk tehdidinin boyutları büyüdükçe, Habsburg hanedanına mensup imparatorların toplum gözündeki rolü buna paralel olarak büyümektedir. Bu sebeple dönemin Avrupa kroniklerinde barbarlık ile kutsal değerlere saygısızlık gibi konular fazlaca işlenmiş, Avrupalının zihin dünyasında acımasız, vahşi, sebepsiz yere kan döken, şehvet düşkünü, insanların mülkünü gasp edip kendilerini köleleştiren, girdiği şehirleri harap eden bir "Türk" stereotipi geliştirilmiştir. Hayali Osmanlı yaratılırken gerçeklikle herhangi bir ilgisi bulunmayan basmakalıp tipler, kaynağını gerçek dışı olaylardan alan ürkütücü masallarla birleştirilmiş, Osmanlı-Avrupa mücadelesi, bir Doğu-Batı çatışması olarak gösterilmek suretiyle "yeni Haçlı Seferleri için" "meşru" gerekçeler üretilmiştir. Böylece merkezi krallıklar, Osmanlı korkusu ve nefretinden yararlanmak suretiyle bu "kâfir ve barbar" topluma karşı girişilecek kutsal savaş için yeteri kadar asker ve oldukça yüksek oranlardaki vergileri kolaylıkla toplayabilmiştir. Bu kapsamda Avrupa meclislerinde "Türk vergisi" adı altında yeni savunma/savaş vergileri getirilmiş, devletler toplumlarından bahse konu

vergileri bu adla toplamıştır (Jezernik, 2012: 18-19; Tez, 2015: 173, 242: Kumrular, 2012b: 44).

Gerçekte Osmanlılar Viyana ve ötesindeki Avrupa topraklarına hiçbir zaman adım atmamıştır. Bu sınırdan yalnızca dinlerinden dönen Hristiyanlar, düşman saflarına geçen “hainler” ve zincire vurulmuş köleler olarak “zararsız” formlarda geçmiş olmalarına rağmen Batı toplumunun zihin dünyasında Osmanlıların kendileriyle hiçbir ilgisi bulunmayan yeni anlamlar üzerinden devam eden hayali gelişleri engellenememiş ve Avrupa kolektif bilincinde psikolojik düzeyde derin etkiler bırakmıştır (Ricci, 2005: 14). Batı toplumunun zihin dünyasında kurgulanan Türk korkusu o denli güçlüdür ki, A. Sorel, yedi asır sonra dahi Avrupa’nın bu hastalıktan tamamen şifa bulamadığını ifade etmektedir (Yalçın, 2015: 76-77).

XVII. yüzyıl Fransa’sında kral XIV. Louis için yazılan seyahatnamelerde Osmanlı’daki adetler ve görgü kuralları betimlenirken kadınların denize atılması, şehzadelerin katledilmesi, hadım etme ve dil kesmeye dair abartılı hikâyeler üzerinden Türk despotizmi kavramı pekiştirilmekte, böylece XIV. Louis’in mutlak monarşisinin otoriterliği, hayali Türk despotluğuna varmayacak ölçüde kolaylıkla artırılabilir. Diğer bir deyişle hayali Türk despotizmi, Avrupa’daki merkezi krallıkların aristokrasi ile mücadelelerinin vazgeçilmez bir parçasıdır. Böylece kavram Avrupa monarşilerinin kendi toplumlarına yönelik gerçekleştirdikleri güç istismarının meşruiyet aracına dönüşmüştür (Servantie, 2005: 59).

Türk despotizmi, Avrupa tarihinde yalnızca aristokratik yönetimler döneminde başvurulan bir politika aracı değil, aynı zamanda modern Batılı devletlerin de sıklıkla başvurduğu işlevsel bir imge olarak Avrupalı devletlerin Osmanlı Devleti’ne yönelik gerçekleştirdiği siyasi-askeri hamlelerin kamuoyu nezdindeki meşruiyetine katkı sağlamaktadır. Bu kapsamda, İngiliz tarihçi E. A. Freeman’ın 1877 tarihinde yayınladığı *The Turks in Europe* eserinde Osmanlılara dair yüzyıllardır tekrarlanan gelen basmakalıp ifadelerin yinelendiği görülmekte, “despot Osmanlı idaresinin”, egemenliği altında bulunan milletleri köleleştirdiği, örgütlü eşkıyalık düzenini, zulmü ve sapkınlığı egemen kıldığı iddia edilmektedir. Freeman’a göre tüm dünya milletleri gelişirken Osmanlılar daha da geriye gitmeye mahkûm olduğundan, bu despot idareye yönelik tek geçerli çözüm, akıl, adalet ve insanlık adına onu yok etmektir (Margulies, 2016: 72).

Bahse konu eserin yayın tarihinin, 1878 tarihli ünlü Berlin Kongresi'nin hemen öncesinde olması, kuşkusuz tesadüfî bir durum değildir. Siyasi tarih açısından Berlin Kongresi'nin önemli sonuçlarından biri de, Kırım Savaşı'ndan bu yana stratejik gerekçeler dolayısıyla Osmanlı toprak bütünlüğünü savunan Birleşik Krallık'ın bu tarihten itibaren bu politikadan vazgeçerek Osmanlı topraklarını parçalama ve ele geçirme stratejisine yönelmesidir. Bahse konu değişikliğin hemen öncesinde yeni politikaya dair kamuoyu oluşturulması görevi de oryantalist yayınlara bırakılmaktadır. Bu durumda bahse konu politikayı İngiliz toplumuna benimsetecek olan yazarlardan biri olan Freeman'ın, İngiliz Başbakanı Gladstone'un politika ekibinin bir üyesi olması da tesadüfî bir durum değildir.

Osmanlılara yönelik yaygın korku ve nefret yalnızca devlet-toplum ilişkilerinde gündeme gelmemekte, Avrupalı devletlerin kendi aralarındaki ilişkilerin de önemli bir referansını oluşturmaktadır. Görece zayıf Orta ve Doğu Avrupalı devletler, emperyal Batı Avrupa devletlerinden siyasi, askeri ya da ekonomik destek talep ederken tuhaf bir biçimde “korkunç Türk” ve onun yarattığı tehdide referansta bulunma ihtiyacı hissetmektedir. Örneğin XIX. yüzyılın Hırvat din adamı ve politikacılarından J. J. Strossmayer, 1870'li yıllarda İngiliz Başbakanı Gladstone'dan destek talep ettiği mektubunda konuyu tuhaf bir biçimde Osmanlılara getirmekte ve bu noktadan itibaren Osmanlı toplumunun tarihini özetleme çabasına girişmektedir. Strossmayer'a göre Osmanlıların tarihi “budalaca bir kibir ve miskinlik”, “ahlaksız bir şehvet ve zulüm” ile “despotik yönetim” olmak üzere üç korkunç referansa dayanırken bu toplumda sağlıklı bir idare sistemi adına gerekli olan dürüstlük ve çalışkanlıktan eser yoktur. Onlar o kadar açgözlü ve zalimdir ki, istila ettikleri ülkelerde virane yapılar ile hastalıktan başka bir şey bırakmayan çekirge sürüsü gibidirler. Bu nedenle herhangi bir üretimde bulunma becerileri gelişmeyen bir toplum olarak yalnızca yakıp yıkmayı bilmektedirler (Margulies, 2016: 15-17). Strossmayer'in Gladstone'a hitaben yazdığı mektupta Osmanlılara yönelik sarf ettiği ırkçı iddiaların şüphesiz çıkara dayalı pratik nedenleri bulunmakta, “korkunç Türk”ün sinsî tehdidi gerekçe gösterilerek siyasi ve maddi yardım beklentisi dile getirilmektedir. Zira aktarılan Türk imgesi, nitelikleri karşı tarafça da onaylanmış ortak bir imgedir. Dolayısıyla Strossmayer'in şahsi görüşleri olarak sınırlandırılmayacak olan Osmanlı'ya dair bu ırkçı yargılar Batılı zihnin dünyasında yüzyıllardan beri şekillenen yerleşik ve yaygın Osmanlı imgesinin özet bir ifadesidir.

Nitekim Strossmayer'in hitap ettiği Gladstone da, İngiliz halkına hitaben kaleme aldığı bir metinde “insanlık düşmanı Osmanlıları” arkalarında daima kan izleri bırakan, despotik egemenliklerinin ulaştığı her yerde medeniyetin izlerini silen, her türlü kötü eylem ve suçla kirlenen bir toplum olarak takdim etmektedir. Gladstone Osmanlı'ya hayali cürümler atfetmesine karşılık Birleşik Krallık subaylarının örneğin, sömürge toprağı olan Hindistan'daki 1857-1858 ayaklanmasını bastırırken ele geçirdikleri herkesi sonsuz bir intikam şehvetiyle asarak devlet destekli açık bir etnik terör hareketi başlatmış olmalarını elbette ki görmezden gelmektedir. Açıkça ifade etmek gerekirse, İngilizlerin sömürge isyanlarındaki cezalandırma yöntemi tüyler ürperten cinstendir. Zira bahse konu talihsiz kurban bir topun önünde kayışlarla bağlı vaziyetteyken top patlatılarak havaya uçurulmakta, kurbanın paramparça bir halde etrafa saçılan ceset kalıntıları, idamı izleyen sıradaki kurbanların bedenlerine sıçramaktadır. Dolayısıyla Gladstone'un Osmanlılara yönelik hayali suçlamaları, esasen ellerindeki kan lekeleri henüz silinmemiş bir ulusa duyurulmaktadır (Wheatcroft, 2004: 221-223).

Bir başka örnekte üç kez art arda seçildiği Moskova Slav Cemiyeti Başkanlığı görevinin yanı sıra, Paris'teki Balkan Komitesi, ABD'deki “Freedom Comittee”, Latin-Slav Birliği ve Fransız Slav Birliği Başkanlığı görevlerini de yürüten, aynı zamanda Rus ordusunda Çar yanlısı bir general olan A. Tcherep Spiridovitch'in, I. Dünya Savaşı öncesinde kaleme aldığı *Türksüz Avrupa* adlı eseri dikkat çekmektedir. Vatikan tarafından kendisine “Kont” unvanı verilen general, eserinde Fransız ve İngiliz liderlere seslenerek “despot Osmanlıların” Avrupa'nın güvenliği ve barışı için büyük bir tehdit oluşturduğunu ileri sürmekte, İngiliz, Rus ve Fransız ittifakıyla bu “kangreni” Avrupa'nın bağrından söküp atmayı teklif etmektedir. Bahse konu üç ülkenin I. Dünya Savaşı'nda ittifak kurarak Osmanlıları tarihten silme girişiminde bulunacak olmaları göz önünde bulundurulursa, bu haliyle eserin söz konusu ittifakın oluşmasına küçük de olsa katkı sağlamış olabileceği, dahası İstanbul'un işgali ve devletin dağılmasıyla sonuçlanan felaketler silsilesini adeta önceden haber verdiği söylenebilir. Pierre Loti, J. Odelin, C. Farrere gibi Osmanlı yanlısı olduklarını öne sürdüğü Fransız yazarların Avrupa toplumunu Osmanlılar hakkında yanıltmakla suçlayan Spiridovitch, yüzyıllar boyu Avrupa'da Osmanlılar hakkında üretilen sabit imajı olduğu gibi tekrar ederek İngiliz ve Fransız dostlarına Osmanlıları, despot, cani, dehşet veren, vahşi, utanmaz, ahlaksız, sadist, işkenceci, merhametsiz, talancı, barbar, hırsız ve katliamcı bir toplum olarak yeniden tanıtmaktadır. Osmanlıların ıslah edilebilmesi için evvela “kazığa oturtulması” gerektiğini savunan general, Avrupa topraklarında halen

despotik bir Osmanlı idaresinin bulunmasının medeni dünya için büyük bir utanç kaynağı olduğunu, Osmanlılar Avrupa’da bulunduğu müddetçe bu kıtanın savaşlar, çatışmalar, kan ve gözyaşı selinde boğulmaya devam edeceğini, Fransızlar ile Slavların ortak düşmanlarına karşı birleşmemesi durumunda Osmanlıların yarım milyon askerle saldırıyla geçerek onları yok edeceğini iddia etmektedir (Spiridovitch, 2008: 15-163).

Görüldüğü üzere “Türk despotizminin” Avrupa’da birey-devlet, toplum-devlet ve devletlerarası ilişkilerde önemli bir geçerliliği ve işlevleri bulunmaktadır. Oryantalist bilgi sisteminin bir ürünü olan Türk ve Doğu despotizminin Avrupa iç siyaseti ile ilgili olmayan önemli bir işlevi daha bulunmaktadır. Bu işlev, özellikle XIX. yüzyıldan itibaren gelişen sömürgeci faaliyetlere sağladığı meşruiyettir. Buna göre despotizm, yoz bir idare anlayışı olarak yöneten/devlet ile yönetilen/toplum arasındaki kopukluğa, dahası karşıtlığa işaret eden bir kavram olduğundan, Osmanlı idaresi altında bulunan coğrafyaların despotizmden kurtarılacak daha “insancıl” bir yönetme tarzı olan sömürgecilik ile yönetilmelerinin sağlanması gerekmektedir (!) (İslamoğlu-İnan, 1991: 21). Böylece Batılı ülkeler, Doğu coğrafyasını işgal edip bu bölgelerde keyfi yönetimler kuran, bahse konu toplumların doğal zenginlikleri ile insan kaynaklarını sömürerek zenginleşen yönetimler olarak anılmak yerine, kendilerini Doğu toplumlarını “despot Osmanlı idaresinin sonu gelmez zulmünden” kurtaran “uygar kahramanlar” olarak takdim etmişlerdir.

4.5. Batılı Seyyahlardan Örneklerle Osmanlı’da Bilim, Düşünce ve İnanç

Batılı seyyahlara göre “Türk despotizminin” nedeni olarak ortaya çıkan Osmanlı’da bilim, düşünce ve inanç konularındaki gerilik/ilkellik, oryantalist bilgi sisteminin Osmanlı medeniyetine yönelik menfi bakışının arka planındaki temel gerekçelerinden birini oluşturmaktadır. Bu kapsamda oryantalizmin Osmanlı medeniyetine bakışını bütünlüklü bir perspektiften ele almak adına onun arka planında bulunan seyyah aktarımlarına göz gezdirmekte yarar bulunmaktadır.

Osmanlı toplumu üzerine kaleme alınmış Batılı seyahatnamelere göz gezdirildiğinde, bahse konu metinlerin öncelikle Osmanlı toplumu ile Batı toplumu arasındaki zıtlıkları derinleştiren bir epistemolojiye sahip olduğu görülmektedir. “Biz nasıl görünüyorsak Türkler tam tersi görünüyor, biz ne düşünüyorsak Türkler tersini düşünüyor, biz ne yapıyorsak Türkler tersini yapıyor, elhasıl biz nasılsak Türkler tam tersi...”

şeklindeki uzayan kıyas dolu tasvirler Batılı seyyahların Osmanlıya bakan gözlerinin her şeyi garip ve tuhaf görmeye endekslendiklerini ortaya koymaktadır. Bu anlamda seyahatnamelere göre Batı'nın ötekisini temsil eden Osmanlı imgesi, sahip olduğu Doğulu kimliği ve dinî inanışın etkisiyle “gerici, durgun, cahil, tembel, iradesiz, taasupkâr, despot, düşünce ve bilime önem vermeyen, rüşvetçi, kadercı ve batıl inançlara kapılmış yozlaşmış bir toplum” görüntüsü vermektedir (Erdoğan, 2011: 120-121; Kumrular, 2012a: 326-328).

Seyahatnamelere göre Osmanlı coğrafyasında adalet her zaman güçlüden yanadır. Rüşvet verilmeden devlet dairelerinde hiçbir iş görülmediği gibi ticaret hayatında da karşılıklı güvenden eser yoktur. Osmanlı insanı “zamanın değerinden bihaber aylağın teki” olduğundan ülkedeki para ekonomisini büyük oranda Rumlar, Yahudiler ve Ermeniler yönetmektedir. Ağırlıklı olarak tarımla geçinmeye çalışan Osmanlılar, ellerine geçen parayı büyük bir müsriflikle tükettiklerinden kıtlık dönemlerinde de açlık riski ile karşı karşıya kalmaktadırlar (Şahin, 2007: 322-338).

Osmanlı topraklarına gelen diplomat, din adamı/misyoner, tüccar, esir, hacı, bilim adamı ve maceracılarından oluşan yedi farklı seyyah türü bulunduğu ifade edilmektedir (Tekin, 2017: 27-28). Bu yedi grubun metinlerinde Osmanlı'da sosyal, siyasal, dinî, iktisadî ve kültürel hayat, şehirler ve sosyal yaşam alanları, toplumsal yapı ve kurumlar ile daha pek çok başlık altında ifade edilebilecek hususlara dair ayrıntılı tasvirler bulunmaktadır. Çalışmanın kapsamı ve sınırlılığı dikkate alınarak XVI. yüzyıldan XIX. yüzyıla dek uzayan dört asırlık zaman diliminde Osmanlı topraklarına gelerek Osmanlı toplumu hakkında gözlemlerde bulunmuş 30'u aşkın Batılı seyyahın [*L. Bassano (1510-1552), O. G. de Busbecq (1522-1592), S. Gerlach (1546-1612), M. Heberer (1560-1623), W. Lithgow (1585-1645), S. Schweigger (1551-1662), J. Thévenot (1633-1667), G. J. Grelot (1630-1680?), H. Blount (1602-1682), J. B. Tavernier (1605-1689), P. Rycaut (1629-1700), J. P. de Tournefort (1656-1708), T. Smith (1638-1710), G. F. Gemelli (1651-1725), C. Brun (1652-1727), J. B. Dumont (1667-1727), A. Motraye (1674-1743), A. Hill (1685-1750), W. Hunter (1718-1783), Sir J. Porter (1710-1786), C. Fonton (1723-1793), G. Casti (1724-1803), G. A. Olivier (1756-1814), J. R. Durdent (1776-1819), C. F. Chassebœuf, Volney (1757-1820), J. Pardoe (1806-1862), A. D. Mordtmann (1811-1879), M. A. Ubicini (1818-1884), A. William Kinglake (1809-1891), E. Amicis (1846-1908), C. White (1841-1917) ve L. M. J. Garnett (1849-1934)] Osmanlı toplumunda bilim, sanat,*

felsefe ve dine dair bir kısım gözlem ve değerlendirmelerine odaklanılacak, diğer konulara dair gözlem ve değerlendirmelerine yer verilmeyecektir.

Önceki alt bölümlerde ifade edilen Gardet, Renan ve Gibb gibi Batılı oryantalistlerin Osmanlıların düşünce dünyası üzerine geliştirdikleri olumsuz fikirlerinin nüvelerini Batılı seyyahların kaleme aldıkları metinlerde görebilmek mümkündür. Örneğin Alman seyyah A. D. Mordtmann'a göre Osmanlılar, Arapların her alandaki bilimsel gelişmişliği mümkün olan en üst noktaya çıkardıkları düşüncesinden yola çıkarak kendilerine Abbasiler devrindeki bilimsel yaşamın gelişmişlik düzeyini referans almışlar (Kreiser, 1999: 109), böylece düşünsel ve bilimsel anlamda herhangi bir şekilde gelişme ihtiyacı duymamışlardır.

XVII. yüzyıl İngiliz seyyahlarının Osmanlı'da bilim ve düşünce konusundaki gözlem ve değerlendirmeleri Avrupa'nın Osmanlı'ya dair oryantalist bakış açısını ortaya koyması açısından önemli bir örnek teşkil etmektedir. İngiliz aristokrasisine mensup XVII. yüzyıl seyyahlarından Blount, bilgi ve bilimin kişiliği yumuşatarak gaddarlığı önlediği değerlendirmesinde bulunarak tarihte yer alan hiçbir imparatorluğun bilgi ve bilimden nasiplenmediğini, kendisi de bir imparatorluk olan Osmanlı'da da düşünce ve bilimin hiçbir zaman talep edilen bir uğraş olmadığını, kılıcın etkisinin bu talebi oldukça zayıflattığını iddia etmektedir. Osmanlı medeniyetinin genişlemesi ve güçlenmesini zorlama bir “kılıç metaforu” ile açıklayamaya çalışan Blount, Osmanlıların sahip oldukları gücü düşünce ve bilime değil savaşlarda elde ettikleri başarılarına borçlu olduklarını ileri sürmektedir³⁷ (Blount, 2010: 73; Baktır, 2010: 879; Tekin, 2017: 151).

Blount'un çağdaşı İngiliz seyyah ve din adamı T. Smith'in iddiasına göre de Osmanlılar bilimsel aletler, merak uyandıran tablolar, ayrıntılı kara veya deniz haritaları ya da basılı kitaplara ilgi duymalarına rağmen bu türden nesnelerden korunmak için onlardan uzak durmak gerektiğini düşünmektedirler. Bir diğer XVII. yüzyıl İngiliz seyyahı P. Rycaut da benzer şekilde Osmanlı'da edebiyat ve felsefeye merakı olanların “Talib-ül ilim”, diğer bir deyişle “felsefe dostu” olarak adlandırılmalarına rağmen bu toplumda hiç kimsenin böylesi bir yetkinliğe sahip bir unvanı alacak birikime erişemediğini, sarayda

³⁷ Hentsch'e göre Batılı seyyahların bilim konusunda Osmanlılara dair kanaatleri söz birliği etmişçesine birbirini doğrular mahiyettedir. Bu seyyahların modern paradigmadan beslenen bir dil kullanmaya başladıklarını belirten yazar, bilim derken kasıtlarının modern anlamıyla bilim ve teknik olduğunu gözden kaçırmamak gerektiğini ifade etmektedir (Hentsch, 2016: 138-139).

verilen matematik, mantık, fizik ve coğrafya gibi derslerin oldukça yetersiz olduğunu iddia etmektedir (Ricaud, 2004: 41; Araslı, 2019: 23). Zira seyyaha göre Osmanlı toplumunda bu türden ilgilerin erkeklerin zihnini yumuşattığı ve askerlik mesleğine olan ilgilerini azalttığına inanıldığından bir Osmanlı erkeği için askerlik mesleği yaşamını idame ettirme ve sona erdirme bakımından en ideal tercihtir. Dolayısıyla Osmanlılar, askerlik dururken hakiki ve saf eğitimi tercih etmemekte, kaynağı yabancı olan bu türden eğitimlere karşı belirli önyargılar, dahası yaygın bir nefret beslemektedirler (Smith, 1678: 2-3).

Benzer bir değerlendirmede bulunan XVII. yüzyıl Fransız seyyahı G. J. Grelot'a göre kaba mizaçları nedeniyle yalnızca zaruri/hayati ihtiyaçlarını karşılayabilen Osmanlılar bilim ve sanatın amansız baş düşmanıdır. Dolayısıyla topraklarını gasp ettikleri Araplar, Mısırlılar ve Yunanlıların bilimini araştırmaktan oldukça uzaktadırlar. Dahası Osmanlılar, bahse konu milletlerin bilim ve sanata dair sahip oldukları mirası kullanmalarını ve onu geliştirme çabalarını da engellemektedirler. Örneğin Osmanlı'da bir doktor, bilimsel araştırma yapmak amacıyla ölü bir insan ya da hayvanın bedenini açarsa, yıllar boyu toplumda elde etmek için çabaladığı saygınlığını bir anda kaybetmektedir (Araslı, 2019: 23).

Batılı seyyahlara göre Osmanlı toplumunda kitaba, bilime ve sanata değer verilmemektedir. Bir diğer XVII. yüzyıl Fransız seyyahı J. Thévenot, Türklerin kendilerini ilmî çalışmalara vermediklerini, deneysel bilimleri ve tekniği bütünüyle ihmal ettiklerini iddia etmektedir (Thévenot, 1978: 96-97). 1532-1540 arasında Osmanlı İmparatorluğu'nda yaşayıp Osmanlıların gündelik yaşamları ile geleneklerine odaklanan bir seyahatname kaleme alan İtalyan seyyah L. Bassano da, Osmanlıların çok az kitaba sahip olduğunu, yalnızca Kur'an, birkaç tefsir kitabı, sınırlı sayıda astroloji ve felsefe kitabı³⁸ ile Farslardan alınan şiir kitaplarının bulunduğunu iddia etmektedir. Osmanlı âliminin Kur'an bilgisi dışında yalnızca sınırlı miktarda astroloji ve tıp bilgisinin bulunduğu söz eden Bassano, Osmanlıların felsefe ve diğer bilimler ile güzel sanatlarla ilgilenmediklerini, Osmanlı âlimlerinin kitap basmanın günah olduğuna inandıklarını, bu sebeple Osmanlılarda kitap basımı faaliyetinin hiç yapılmadığını, dahası buna gerek dahi duyulmadığını ifade etmektedir (Bassano, 2015: 79, 161-162). Benzer açıklamalarda bulunan Ricaud da Osmanlıların kendi devlet felsefeleri ile çelişen tehlikeli fikirlerin

³⁸ İtalyan yazar F. Sansovino da L. Bassano'ya benzer görüşleri benzer ifadelerle okuyucusuna aktarmaktadır. Ona göre Osmanlıların az kitapları vardır ve bunlar; Kur'an, yorum kitapları, astroloji ve felsefe kitaplarıdır (Tekin, 2017: 70).

yayılmasını engellemek ve geçimlerini kaleminden sağlayan insanların (hattatlar) ekonomik kaynaklarını korumak adına matbaayı kesin olarak yasakladıklarını ifade etmektedir (Ricaud, 2004: 42).

C. F. C. Volney, Osmanlı toplumunda mevcut yozluğun temelindeki iki dinamikten birinin matbaanın olmaması nedeniyle ortaya çıkan yaygın toplumsal cehalet olduğunu, öteki dinamiğin ise din ve yönetimdeki taassupçu tutum olduğunu savunmaktadır (Servantie, 2005: 58). Bu kapsamda Osmanlı’da tıptan hukuka, hukuktan matematiğe tüm bilimsel disiplinler Kur’an “engeli” ile karşılaşmaktadır (Kreiser, 1999: 104). Volney’in çağdaşı olan Macar asıllı Fransız yazar B. Tott da zihninde “zor öğrendiği” Osmanlı Türkçesi ile bilim ve düşünce arasında bir ilişki kurgulamaktadır. Buna göre Türk dili öğrenmesi ve anlaşılması zor, karmaşık ve fakir bir dildir. Bu dil ile okuma ve yazmayı iyi derecede başarabilen kimseler, bu işe hayatlarının tamamını adadığından bu dilde yetkin eserler vermeye ömürleri vefa etmemektedir. Bu nedenle Osmanlı dilinde yetkin eserler bulunmamaktadır. Okuma ve yazma sorunları yüzünden Türkler cehaletin pençesine düşmüş ve soyut düşünebilme becerileri gelişmemiş bir toplum görüntüsündedir (Tott, (?): 16).

Seyyahların Osmanlı müziği konusundaki değerlendirmeleri de benzer bir içeriğe sahiptir. Osmanlı müziği üzerine keskin değerlendirmelere sahip olduğu ifade edilen XVIII. yüzyıl Fransız seyyahı C. Fonton, Osmanlı müziği ile antik çağ müziğini kıyaslamakta ve bu iki müziğin birbirine oldukça benzer olduğu sonucuna varmaktadır. Fonton, bahse konu değerlendirmesine Osmanlı coğrafyasında hemen hiçbir şeyin ilerleme ve gelişme kaydetmemesini, başlangıçtaki konumu neyse onu önemli ölçüde korumasını gerekçe göstermektedir. Osmanlıların sanatkâr bir toplum olmadıklarını ve Osmanlı müziğinin antik Yunan ile Bizans müziğinin kötü bir kopyasından başka bir şey olmadığını iddia eden yazara göre antik çağın bilim ve sanatı Türk egemenliğinin hükümlerliği altında adeta yok olmuştur (Aksoy, 2012: 196, 197, 200).

Fonton’un çağdaşı Fransız seyyah ve botanik bilimci G. A. Olivier ise Osmanlıların “dış dünyaya ve yeniliğe kapalı tavrını” ön plana çıkarmaktadır. Olivier’e göre Osmanlılar “kâfir” olarak adlandırdıkları gayri Müslimlerin buluş ve keşiflerini günah saymakta ve bu sebeple kabul etmeye yanaşmamaktadır (Gürer, 2010: 136). Bir diğer XVII. yüzyıl Fransız seyyahı Aubry de La Motraye de Osmanlıların zihinsel meraktan mahrum, ilgisiz ve

gevşek bir toplum olduğu görüşündedir. Öyle ki, Osmanlılar dünyanın en meraksız insanları olarak dış dünyada gelişen olayların yanı sıra iç meselelere karşı da kayıtsız, her şeyi olurluna bırakan, genel gidişata müdahil olmak yerine seyirci olmayı tercih eden, yazmayan, konuşmayan, durağan, duyarsız ve boş vermiş toplum görüntüsü vermektedir (Motraye, 2007: 195-197).

Seyyahların metinlerinde Osmanlıların atletik, aktif ve çalışkan olduklarına dair herhangi bir kayıt bulunmamaktadır. Bu çerçevede Osmanlı figürü görsel düzeyde bir elinde bir tespih ya da çubuk, diğer elinde içeceği, kahvehanedeki sedire bağdaş kurarak oturup bütün vaktini burada geçiren ve düşünmek gibi bir derdi olmayan insandır. Güzel eşleri, besili atları ve sadık hizmetçileri bulunduğu sürece geri kalan sorunlar üzerine kafa yorma zahmetine girişmez. Tütün sarmak, nargilesini tütürmek, uyumak, yemek yemek, eşleriyle oynamak ve tekdüze eğlencelerle vakit geçirmek dışında bir meşgalesi bulunmayan bu insan tipi her açıdan çalışkan Avrupalının karşıtını temsil etmektedir (Kumrular, 2012a: 327, 332). Nitekim Fransız yazar H. Mathieu, Osmanlıların sahip oldukları bütün düşüncelerinin tütürdükleri çubukların kendilerine sunduğu hayallere dalmaktan ibaret olduğunu ifade etmektedir. Dolayısıyla bağdaş kurarak geçirdikleri bitkisel hayat, vücutlarının biçimini de bozmuş ve kendilerini hantallaştırmıştır (Araslı, 2019: 25).

XVII. yüzyılın bir diğer Fransız seyyahı doğa bilimci J. P. Tournefort'a göre Osmanlılar aylak bir toplumdur. Oysa örneğin denizciliğe önem vermeleri durumunda bunda başarılı olmamaları gibi bir ihtimal görünmemektedir. Zira Osmanlılar Akdeniz'in en iyi limanlarına sahiptirler. Elllerinde bulunan Kızıldeniz sayesinde Çin, Hindistan ve Japonya'ya dek uluslararası deniz ticaretini egemenlik altına alabilme imkânına sahip olmalarına rağmen memleketlerinde oturup bütün bir dünyanın ticaret yapmak üzere kendi ayaklarına gelmelerini beklemektedirler. Buna karşın Batılılar bu coğrafyalara ulaşabilmek adına Afrika'nın kuzeyinde bulunan Ümit Burnu'nu dahi geçmeyi göze almaktadırlar (Tournefort, 2013: 29).

XVIII. yüzyıl İtalyan seyyahlarından G. Casti, Osmanlıların insanlık tarihi, toplumsal gelişim, toplumsal diyalog gibi konularda evrensel çapta herhangi bir katkı sunabilecek yeterlilikte ve yetenekte bir toplum olmadıklarını, dahası bu alanlarda oluşturulan evrensel düzenin varlığına yönelik en büyük tehditlerden birini oluşturduklarını

iddia etmektedir. Casti, Osmanlıları ilmî ve sanatsal çalışmaların yanı sıra ziraat ve ticaret gibi faaliyetleri de ihmal eden, şöhrete teşvik etmeyen, vatan, özgürlük ve zevk anlayışından yoksun, açgözlü ve cahil bir idarenin zulmü altında eziyet görmeye alışkın, işsiz, uyuşuk ve gevşek bir toplum olarak tasvir etmektedir (Şahin, 2007: 105).

XIX. yüzyıl İtalyan seyyahlarından edebiyatçı E. Amicis'e göre Osmanlı toplumuna mensup bireylerin kendi aralarındaki konuşmalarının neredeyse tamamı yüzeyseldir. Toplumda edebiyatla ilgilenen yalnızca birkaç kişinin bulunduğu Osmanlılarda bilim bir efsaneden, siyaset ise isimlerden ibarettir. Çalışma ise günlük hayatlarının yalnızca küçük bir bölümünü doldurmaktadır. Amicis'e göre Osmanlı zihin dünyası soyut meseleleri asla tartışamaz. Zira Osmanlılar yalnızca gördükleri ve dokundukları somut şeyler hakkında yargı ortaya koyabilmekte, soyut konulardan söz açıldığında ise söyleyecek söz bulamamaktadırlar. Bu sebeple aralarından tahsilli olanlar böyle durumlarda Arapça, Farsça ve Batı dillerine başvurmak durumunda kalmaktadır. Dahası Osmanlılar sahip oldukları arzular ve kendi hayatları dışındaki hiçbir şeyi anlamak zorunluluğu hissetmeyen bir kayıtsızlığa sahiptirler. Öyle ki, bu topluma kıyasla Araplar ve Farslar daha araştırmacı bir yapıdadırlar ve zihinsel merak sahibidirler. Tüm bu sebeplerden ötürü Amicis'e göre Batı'nın Osmanlıları medenileştirme çabası içine girmesi de tümüyle beyhudedir (Amicis, 1993: 383-384).

XV. yüzyıldan itibaren çok sayıda Batılı diplomat Osmanlı sarayına gelmiş, bunların bir bölümü seyahatname kaleme almış ya da almış gibi görünmüştür. Bahse konu diplomatların en ünlülerinden biri de Kanuni'nin vezirlerinden Rüstem Paşa ile ahabplık kurabilecek kadar yetenekli Avusturya elçisi Flaman asıllı diplomat O. G. de Busbecq'tir (Faruqi, 2003: 179). Seyahatnamesinde Osmanlı kimliğini yabani, konformist ve oportünist gibi olumsuz nitelermelerle mahkum eden (Busbecq, 2011: 8, 26, 29, 42-43) Busbecq, Osmanlıların inanç esasları ile din adamlarının otoritesine zarar vereceği endişesiyle bilimsel buluşlara karşı çıkan, tarih ve kronoloji hakkında hiçbir fikre sahip olmayan bir toplum olduğu iddiasını gündeme getirmektedir. Yazara göre bu sebeple bahse konu toplumda gerçekleştiğine inanılan olağan üstü hadiselerde tarihi dönemler birbirine karışarak gülünç hikâyelere dönüşmekte, bu hikâyelerde dinî/manevi bir kişilik olan Hızır, ünlü kumandan Makedonyalı büyük İskender'in arkadaşlarından biri, İskender (Hz.) Süleyman'ın başkomutanı, (Hz.) Eyüp ise (Hz.) Süleyman'ın sarayındaki bir protokol görevlisi olarak takdim edilebilmektedir. Dahası, Busbecq'e göre Osmanlılar camilerin

çeşmelerinden akan suyun, Hızır'ın atının idrarı olduğuna, geçmişte Hızır'ın ayak bastığı herhangi bir taşın, diğer taşlarla birlikte bir içeceğe karıştırılarak içildiği takdirde baş ve göz ağrısı ile yüksek ateş rahatsızlığı olan kimselere şifa olacağına inanmaktadır (Busbecq, 2011: 60; Mossensohn, 2018: 21).

Seyyahlar Osmanlılardaki tarih bilgisinin zayıflığı iddialarını, toplumda tarih ile ilgilenen kişi sayısının azlığına bağlama eğilimindedirler (Ricaud, 2004: 42). Dahası, Osmanlılar tarih bilincinden mahrum bir toplum olduklarından imparatorluğun çeşitli coğrafyalarına yayılmış tarihi-mimari yapıların korunması gibi bir kültürel hassasiyete de sahip değildirler. Bu sebeple tarihi yapılara ait malzemeler ya tahrip edilmekte ya da yeni imar faaliyetlerindeki ihtiyaçların karşılanması amacıyla yağmalanmaktadır (Motraye, 2007: 57-58). Bu noktada birbirinin halef-selefi olan XVI. yüzyıl Avusturya elçilik papazları S. Gerlach ile S. Schweigger, seyahatnamelerinde birbirini kopya derecesinde benzer ifadelerle Avrupa'da ünlü olan “Osmanlıların ayağının bastığı yerde ot bitmez” sözünü hatırlatarak bu toplumun yeni yapılar inşa etmek şöyle dursun ele geçirdikleri bölgelerde kadim medeniyetlerden kalma tarihi yapıları nasıl birer harabeye çevirdiklerinden söz etmektedirler (Gerlach, 2007a: 376; Schweigger, 2004: 157).

Seyyahlar tarafından Osmanlıların tarihi kalıntıları harap ettiklerine dair hikâyeler o denli çoktur ki, seyyahlar bu hikâyelerin doğruluğunu gözlemleriyle teyit etme gereği bile duymadan metinlerine eklemektedir. Örneğin XVII. yüzyıl İtalyan seyyahlarından G. F. Gemelli, seyahatnamesinde Osmanlıların İstanbul/Kadıköy'deki tarihi kalıntıları yok ettiklerini iddia ederken, kendisinden sonra Osmanlı topraklarına ayak basan Lady Montagu, Gemelli'nin, seyahatnamesinde yer alan Kadıköy'deki tarihi kalıntıların Osmanlılar tarafından yok edildiğine ilişkin gözleminin yanlış olduğunu, zira gondolla boğazı geçtiği esnada Gemelli'nin sözünü ettiği kalıntıları kendi gözleriyle gördüğünü ifade etmektedir (Montagu, 2018: 125-126). Bu husus Batılı seyyahların Osmanlı coğrafyası, toplumu ve kültürüne ilişkin ortaya koydukları yargıların temelinde doğrudan gözlem olmadığına ilişkin kanaatleri güçlendirmektedir.

XVI. yüzyılın sonlarına doğru Alman imparatorunun elçisi J. F. Sintzendorff'un yaveri ve sözcüsü olarak Osmanlı payitahtına gelerek burada yaklaşık dört yıl geçiren Alman seyyah ve misyoner Schweigger'un *Sultanlar Kentine Yolculuk* eserinde Osmanlı'da yerleşik olduğunu iddia ettiği gaddarlık ve korku kültürüne odaklanılmaktadır.

Bahse konu eserde Osmanlı toplumunda yasa yerine korkunun egemenliğinin bulunduğu iddia edilmekte ve Osmanlı padişahının sınırsız yetkilere sahip bir despot olarak tasvir edildiği görülmektedir. Türk kelimesinin etimolojik kökeninde vahşilik ve acımasızlık bulunduğunu ileri süren yazar, Osmanlıları herhangi bir dinî inanca ve görgüye sahip olmayan sürü olarak tarif ederek onların Avrupalı Hristiyanlara bir ders vermek üzere tanrı tarafından gönderilmiş bir cezadan başka bir şey olmadıklarını ileri sürmektedir (Kalın, 2018: 336; Tez, 2015: 65).

XVIII. yüzyıl İngiliz seyyahlarından A. Hill, 1709 tarihinde yayınladığı ve İngiliz kraliyet ailesine ithaf ettiği *Osmanlı İmparatorluğu'nun Tüm Kollarında Şimdiki Durumunun Tam ve Adil Bir Değerlendirmesi/Anlatımı* adlı eserinde Osmanlı din adamları ve yöneticilerinin, din ve politikayı kullanarak korku duydukları öğrenmenin gücünden sakınmaya çalıştıklarını, böylece toplum etrafında olup bitenden bihaber, büyük bir cehalet denizinde yitip gittiğini ileri sürmektedir. Yazarın iddiasına göre Osmanlılar astronomi biliminden büyük ölçüde bihaberdirler. Astronomik gözlem ve ölçümlere yabancı olduklarından batıl inançlara sarılmış toplumun ihtiyaç duyduğu bilgileri astrolojik şekil ve şemalar üzerinden temin etmeye çalışmakta, fakat bunu yaparken Batılı toplumların yerküre ve gökyüzüne ilişkin bilgilerini kullanma ayrıcalığından mahrum kalmaktadır. Hill'e göre Türk dili ile mantık yapılamayacağı gibi Osmanlılar metafizik ile geometriden de anlamamaktadırlar. Tıp bilimine çok fazla kutsallık karıştırdıklarından bu alanda da yaygın bir cehalet söz konusudur. Benzer bir cehalet coğrafya alanında da ortaya çıkmaktadır. Bu ve benzeri yargıları gözlemlerinden devşirdiğini ileri sürdüğü örneklerle desteklemeye çalışan Hill, Osmanlı diyarında kendisinin İngiltere'nin Akdeniz'in öbür ucunda olup olmadığı, Fransa'nın sınırlarının Hint adalarına dek uzanıp uzanmadığı gibi cehalet ürünü sorulara muhatap olduğunu iddia etmektedir (Tekin, 2017: 77, 146, 152).

1747 yılında İstanbul'a gelerek 15 yıl kadar İngiliz büyükelçiliği görevini sürdüren İngiliz diplomat Sir J. Porter, Osmanlı medrese âlimlerinin en temel coğrafya, tarih ve kronoloji bilgilerinden habersiz olduklarını, hükmetme biçimleri ile milletlerarası münasebetlere dair hiçbir malumatlarının olmadığını, tarih, yönetim ve siyasete dair sahip oldukları sınırlı malumatın kendi memleketlerinden ibaret olduğunu iddia etmektedir. Porter'dan yaklaşık bir asır sonra İstanbul'a gelen Fransız seyyah M. A. Ubcini de bu konuda Porter'ın iddialarını kopya derecesinde tekrarlamaktadır. Bu çerçevede Ubcini, Osmanlıların genel kronoloji, tarih, milletlerarası münasebetler, siyaset ve coğrafya

konularında en basit kavramlara dahi yabancı olduklarını, söz konusu alanlardan hiçbirini medrese müfredatına dâhil etmediklerini, dış memleketlerde gerçekleşen olaylara habersiz olduklarını, Batılıların askeri stratejileri ile silahlarını kabul etmektense ölmeyi yeğlediklerini, matematik ve fizik aletlerini boş merakın ürünü birer çocuk oyuncağı olarak gördüklerini ifade etmektedir (İzgi, 2019: 602).

Rycaut da Osmanlıların bilim konusundaki cehaletlerini konu alan iddiaları yinelemektedir. Ona göre Batı’da var olan matematik, fizik, metafizik ve mantık gibi ilimlerin Osmanlılarda hiçbir karşılığı bulunmamakta, devlet ileri gelenleri de dâhil herkes pozitif bilimlerden oldukça uzak kalmaktadır. Öyle ki, dünyanın önemli bir kısmı kendi siyasi hâkimiyetleri altında olmasına karşın içlerinde komşu devlerin coğrafi konumlarını bilen kişi sayısı dahi çok azdır. En ünlü subaylar ile devlet adamları da dâhil olmak üzere kimsenin dünya coğrafyası ve üzerinde yer alan toplumların yapısı hakkında herhangi bir nitelikli bilgisi bulunmamaktadır. Bu sebeple Osmanlılar örneğin denizcilikte karanın gözden kaybolmasını nadiren göze alabilmektedir. Ellerindeki haritalar kötü hazırlanmış ve özensiz olduğundan bir Türk kaptanı İstanbul’dan İskenderiye’ye gideceği zaman haritaya bakmak yerine tecrübelerine ve gözlerine güvenmeyi tercih etmektedir (Ricaud, 2004: 41-42).

Osmanlıların bilim, sanat ve edebiyata olan ilgileri ile zihinsel kapasiteleri üzerine değerlendirmelerde bulunan seyyahlara dair örnekleri artırmak mümkündür. XVII. yüzyılın İskoç seyyahlarından W. Lithgow, Osmanlıların ayrıntılı düşünme yeteneğine sahip bir millet olmadıklarını, edebiyat ve sanat üzerine hiçbir etkili çalışmaya imza atmadıklarını, Osmanlı medreselerinde talebelere aklî ilimlerin öğretilmediğini ifade ederken, XVIII. yüzyılın İskoç seyyahlarından bilim insanı W. Hunter, komşu toplumların aydın ve medeni duruşu ile Aydınlanma’nın üzerinden onca yıl geçmesine karşın, Osmanlıların cahil ve tembel bir toplum olarak kalmaya devam ettiklerini ileri sürmekte, bu karakterlerinin arka planında da Osmanlılar arasında yaygın olan ve insan enerjisini sömüren kader inancı ile despotik yönetim anlayışının bulunduğunu dile getirmektedir (Karademir, 2013: 86-89) Görüldüğü üzere seyyahların yaptıkları aktarımlarda Osmanlılarda bilim, sanat ve edebiyata olan “bariz ilgisizlik ile zihinsel kapasite eksikliği” despotik bir idare anlayışının yanı sıra sahip olunan inanç yapısı ile de açıklanmaktadır.

Thévenot'a göre Osmanlıların dininde sınırsız sayıda saçma ve aptalca fikir bulunduğundan bu dine inananların sayısal çokluğu insanı hayli şaşırtmaktadır. Eğer Türkler sağduyunun sesine kulak vermek isterlerse onları bu dinin bağlarından kurtarmak hiç de zor olmayacaktır. Fakat ne yazık ki onlar kulakları olmalarına rağmen işitmek arzusunda olmayan gönüllü sağırlardır. Thévenot devamında, (Hz.) Muhammed'in akıllı bir insan olduğundan kendi dininin tartışma konusu edilmesi durumunda tümüyle yıkılacağını öngörerek Müslümanlara sorgulanması yasak bir düzen kurduğunu ve bahse konu düzene muhalefet eden herkesin öldürülmesini emrettiğini iddia etmektedir (Thévenot, 1978: 101). Bu kapsamda Batılı seyyahların Osmanlılara dair ortak vurguları arasında kader konusu önemli bir yer işgal etmektedir. Seyyahların iddiasına göre Osmanlılar yangın, hastalık vb. sorunlarla başa çıkmak yerine bu felaketleri kaderci bir anlayışla kabul etmektedirler. Zira Osmanlılar hayatın ve ölümün Allah'ın elinde olduğu, insan hayatında Allah'ın iradesi dışında hiçbir şeyin gerçekleşmeyeceği, insanın geleceğinin önceden belirlendiği ve alınına yazılı olduğu öngörülerine dayanan kör bir kaderci anlayışa iman etmektedirler. Bu yaygın inanış sebebiyle sayısız vakada birçok Osmanlı yurttaşı canından olmaktadır. Gayrimüslim vatandaşlar meselenin bilincinde olduğundan tedbir almakta, bu sebeple salgın, yangın vb. vakalarda daha çok Müslümanlar hayatlarını kaybetmektedirler. Seyyahlara göre Osmanlı toplumunda Müslümanların sahip oldukları bu yaygın inanç onların zihin dünyalarını küçülterek hayatlarında onulmaz zararlara yol açmaktadır (Gürer, 2010: 139).

Osmanlı'ya esir düşmüş XVI. yüzyıl Alman seyyahlarından M. Heberer'in iddiasına göre inançları dolayısıyla basiretsiz ve zavallı insanlar olan Osmanlılar, hayatlarını büyük bir içtenlikle ibadete vermektedir. Kendilerine neye inandıkları ve Tanrı hakkında ne bildikleri sorulduğunda, yalnızca "O tektir ve her şeye gücü yetendir" cevabını verebilen Osmanlılar Tanrı'ya inandıklarını dahi söyleyememektedirler. Zira gerçekte Tanrı'yı tanımamakta ve onun tam olarak ne olduğu konusunda hiçbir fikre sahip değildirler. Oysa inanç Heberer'in ifadesine göre işitmekle başlamakta ve Tanrı'nın sözleri insanın duyma yetisi zamanla geliştirmektedir. Fakat Osmanlılar Tanrı'nın sözlerini hayatlarında hiç işitmediklerinden ve almayı talep etmediklerinden ötürü bu sözlere tamamen yabancı kalmışlar, dolayısıyla Tanrı'yı bildiklerini sanmalarına rağmen gerçekte onu tanımadıklarından ötürü esasen inançlı da sayılamazlar (Heberer, 2003: 313).

XIX. yüzyıl Fransız seyyahlarından P. J. R. Durdent'e göre Osmanlıların kaza ve kadere ilişkin inancı, onları büyük bir hareketsizlik ve ihmal içinde bırakmaktadır. Bir diğer XIX. yüzyıl seyyahı A. Jaubert de Osmanlıların kadere ve kazaya inanmalarından ötürü atıl kaldıklarını ve hareketsiz kaldıklarını iddia etmektedir (Araslı, 2019: 21). XVII. yüzyıl Fransız seyyahlarından J. B. Tavernier de, seyahatnamesinde Osmanlıların kader inancına yönelik yaklaşımlarını eleştiri konusu edinmektedir. Buna göre Osmanlılar kadere çok büyük bir imanla sarılmış bir toplumdur. Bu sebeple veba salgını da dâhil olmak üzere hiçbir ölümcül salgından asla sakınmamakta, hastalanan kişi hekime görünmek yerine hocaya götürülmekte, hoca tarafından hasta kişiye iyileşmesi için Kur'an okunmakta, hastanın kazara iyileşmesi durumunda bu durum hocanın değeri ve şöhretini bir anda artırmaktadır (Tavernier, 2006: 117, 326-327).

Her ne kadar Lady Montagu, Osmanlıların maruz kaldıkları veba salgınlarına dair uydurulan korkunç Batılı masalların gerçeklikle bir ilişkisinin bulunmadığını açık bir dille ifade etmesine karşın (Montagu, 2018: 51) Batılı seyyahlar oryantalist anlatıda artık bir klişeye dönüşmüş bu konuya değinmeden yapamamaktadır. Tournefort da benzer şekilde Osmanlıların zihin dünyalarının kaderci bir anlayışla yoğrulduğunu, sık sık ortaya çıkan yangın ve veba gibi salgınlarla başa çıkma ihtiyacı hissetmediklerini, bu sebeple esasen yaşamayı dahi hak etmediklerini ifade etmektedir. Hastalıkları önlemek ve hastalıklarla mücadele etmek gibi bir dertleri olmayan Osmanlılar özellikle veba salgınından her gün yüzlerce insanın ölmesine seyirci kalmakta, bu sayı ancak günde iki bini aştığında müdahale etmek için harekete geçmektedirler (Tournefort, 2013: 15). Tournefort, Osmanlıların sahip olduğunu iddia ettiği kaderci anlayışı kavrayış fakirliği ve tembellikleri ile açıklamaktadır. Ona göre Osmanlılar tüm günü yemek, içmek ve tembellik üzerine kuruludur. İçlerinde bulunan az sayıdaki yetenekli kimse ise yalnızca Kur'an, tefsir ve imparatorluğa ait yıllıklarla ilgilenmektedir (Tournefort, 2013: 57).

J. Grelot da Osmanlıların kadere inanmakta hayli inatçı bir toplum olduğu görüşünde diğerleriyle hemfikirdir. Bu sebeple Grelot'a göre Osmanlılar salgın bölgelerinden gelen kimselerin karantina uygulamasından geçirilmelerine ve sağlık hizmetlerinden yararlanmalarına asla müsaade etmemekte, aksine vebalı bir kimse öldüğünde kurbanın başına gelenlerin nedenleri üzerine düşünmek ilk iş olarak eşyalarını satışa çıkartmaktırlar. Bir başka XVII. yüzyıl Fransız seyyahı C. le Brun ise Osmanlıların veba salgınından ölen kimselerin giysilerini kullanmakla yetinmediklerini, aynı zamanda

onların beslendiği kaplardan yiyip içmeye de devam ettiklerini ve bu salgına karşı tedbir almayı dinen günah olarak gördüklerini iddia etmektedir. Gayrimüslimler, bu sürecin mantıksız olduğunun farkında olmasına rağmen, efendileri olan Müslümanların düşünce ve uygulamaları sebebiyle ne yazık ki onlar da zarar görmektedirler (Gürer, 2010: 138-139). XVII. yüzyıl Fransız seyyahı ve resmi tarihçisi J. B. Dumont'a göre bu durumun oluşmasının temel nedeni, Müslümanların gayrimüslimlere kızarak onların da kendileri gibi bu konuda önlem almamalarını sağlamaya yönelik gayretleridir (Dumont, 1696: 258).

XIX. yüzyıl İngiliz seyyahlarından, devlet adamı ve tarihçi A. Kinglake ise Türk kaderciliğinden söz ederken veba hastalığını zihinlerdeki Osmanlı imgesinin metaforik bir unsuru olarak kullanmakta ve bu imgeleme işleminde Osmanlı'yı vebaya yakalanmış ölü bir imparatorluk olarak tasvir etmektedir. Yazarın iddiasına göre Müslümanların veba mikrobuna karşı geliştirdikleri tavır doğrudan onların zihniyet dünyalarını deşifre etmekte, zira Osmanlı dünyasında veba, öteki Doğulu unsurlarla birlikte bulunmaktadır. İstanbul'un en dindar kesimlerinde ikamet eden Müslüman halkın önemli bir bölümünün vebalı olduğunu ileri süren Kinglake, bir Türk öldüğünde üzerinde veba mikrobu bulunan giysileri imha edilmek yerine parçalara ayrılıp her bir parçası hatıra olarak dostlarına taksim edildiğini, Batılılara göre ise bunun ancak ölümcül bir armağan olabileceğini ifade etmektedir (Erdoğan, 2011: 121).

Kinglake'nin çağdaşı İngiliz kadın seyyah J. Pardoe, Osmanlıların vebadan ölenlerin sorgusuz sualsiz cennete gideceğine inandıklarını, bu sebeple Avrupa'da veba salgının yaygın olmayışından tuhaf bir biçimde memnun olduklarını dile getirmektedir. Zira yazara göre Osmanlıların inancında Allah, veba mikrobu üzerinden Müslümanları Hristiyan Avrupalılardan daha fazla sevdiğini ortaya koymaktadır. Yazar ise Osmanlıların böylesi felaketleri bu şekilde yorumlamalarının ve körü körüne boyun eğmelerinin şaşılacak bir durum olduğu görüşündedir (Şirin, 2013: 41).

Busbecq de Osmanlıların sahip oldukları kader inancı konusunda benzer fikirlere sahiptir. İstanbul'da dostları ile bir araya geldiği sıralarda veba salgının azalıp azalmadığını sorduğu dostundan azaldığı yanıtını aldığını, bu sayının kaçta düştüğünü sorduğunda ise "1200'lerden 500'lere" cevabını alarak dehşete düştüğünü ifade etmektedir. Osmanlıların ölüm vakitlerinin önceden alınlarına yazıldığına inanmaları sebebiyle vebadan korunma ihtiyacı hissetmediklerini iddia eden yazar, bu salgından ölenlerin üzerindeki elbiselerin

teri henüz kurumadan sağlıklı insanlar tarafından rahatlıkla giyilebildiği ve yatak çarşaflarına dokunulabildiğinden söz etmektedir (Busbecq, 2011: 203-204).

İngiliz kadın seyyah ve folklorist M. J. Garnett, seyahatnamesinde Osmanlıların düşünce dünyası ve eylemleri üzerinde önemli bir etkiye sahip olduğunu iddia ettiği kaderci anlayışı “kısmet” kavramı üzerinden açıklamaya çalışmakta, bu inanış uyarınca Osmanlıların başlarına gelen her şeyin Allah’tan geldiğine inandığından hastalık ve diğer felaketlere karşı tedbir alma gereksiniminde bulunmadıklarını iddia etmektedir. Zira kısmette bir felaketle karşı karşıya kalmak varsa bu noktada alınabilecek tüm tedbirler fayda vermemekte, dahası hastalığa karşı koymak ile felaketlerden kaçınmak Allah’ın iradesine büyük bir saygısızlık anlamına gelmektedir. Seyyahın iddiasına göre Osmanlılar, “kendine yardım edene kader de yardıma bulunur” ilkesini bir saçmalık olarak gördüğünden kişinin çabası ne olursa olsun, kaderin bu çabaya açık bir üstünlük kurduğuna inanmaktadır. Örneğin salgın hastalıklara karşı karantina uygulaması İstanbul ve öteki liman şehirlerinde kâğıt üzerinde icra ediliyor gibi görünse de durum resmîyette görüldüğü gibi değildir. İç kesimlerde ikamet eden Müslüman ahali, Allah’ın iradesine saygısız bir müdahale olarak gördükleri karantina uygulamasından büyük bir rahatsızlık duymakta ve bu tedbirin uygulanmaması için ellerinden gelen çabayı harcamaktadır (Garnett, 1909: 119-120).

Osmanlı’da kader konusunun yanı sıra batıl inançlar bahsi de, seyyahların abartılı ölçüde üzerinde durduğu konular arasındadır. Seyyahlara göre Osmanlı toplumunun bilmediği konular hakkında malumat aldığı ve güvenilir olarak nitelediği kaynaklar bilimsel değil, kehanet sanatı ve falcılık benzeri batıl kaynaklardır. Osmanlılar hastalandıklarında tıbbî tedavi talep etmek yerine büyü, sihir ve nefesi kuvvetli hocaların yardımından medet ummaktadır. Garnett’in iddiasına göre Osmanlılar yaşamlarında batıl inançların önemli bir yer tutmakta, zira onlar başlarına gelen kötülüklerin nazar ya da büyüden kaynaklandığına inanmaktadır. Nazar, kem gözlünün bakışı ile gerçekleşen olumsuz bir etkiyi ifade ederken büyü, büyücüler tarafından yapılan ve bilimsel bir faaliyet alanı olarak görülen bir işlemdir. Herhangi bir hastalık veya felaketle karşılaşıldığında, başa gelen kötülüğün büyüden kaynaklandığı düşünüldüğünden, büyüü bozması için nefesi güçlü olduğuna inanılan din adamlarına müracaat edilmekte, bu kişiler yaptıkları işlemlere karşılık ücret ve benzeri şeyler talep ederken, kötülüğün yok olması ya da

hastalığın iyileşme sürecinin öngörülenden daha hızlı gerçekleşmesi durumunda bahse konu karşılık daha da artmaktadır (Garnett, 1909: 130-131).

Busbecq'e göre Osmanlılar dinden kaynaklanan batıl inançlara o denli bağlıdır ki, bir Müslüman'ın örneğin kutsal kitabı olan Kur'an'ın üzerine bilmeden oturması dahi büyük bir günah kabul edilmekte, bu eylemi bir Müslüman değil de gayrı Müslim yapması durumunda bahse konu suç katlanarak artmaktadır. Busbecq'e göre Osmanlı'da Müslümanların sahiplendiği bir başka batıl inanç ise gülün peygamberin (Hz. Muhammed) terinden oluştuğu inancıdır. Bu sebeple Osmanlılar gül yapraklarının yere saçılmasından asla hoşnut olmazlar. Osmanlıların fala ve kehanete büyük bir değer atfettiklerinden söz eden yazar, ismini vermediği bir Osmanlı paşasının at sırtında iken atının tökezlemesi sonucu azledildiğini, zira bu hadisenin devlet idaresi tarafından olası bir felaketin göstergesi olarak yorumlandığını, paşanın azledilerek devletin başındaki uğursuzluğun ortadan kaldırdığına inanıldığını iddia etmektedir (Busbecq, 2011: 29, 55).

Gerlach da Osmanlıları tasvir ederken “fal bakma tutkusuna” vurgu yapmakta, Osmanlıların her sabah güne başlarken fal kitapçığına başvurarak geleceği öngörme çabasına giriştiklerini, geleceği öngördüklerinde güne mutlu başladıklarını, buna karşın fal kitapçığında kötü bir işarete rast geldikleri takdirde ne denli önemli olursa olsun o gün hiçbir iş yapmadıklarını ileri sürmektedir (Gerlach, 2007a: 123). Bassano da Osmanlılar arasında (Hz.) Muhammed'in şefaatinin parayla satıldığını, Sultan da dâhil olmak üzere herkesin “Kemâliye” adı verilen bir kehanet kitabına inandığını, bu sebeple ortalıkta çok sayıda falcı/dalavereci bulunduğunu, Sultan'ın da özel bir falcısının (müneccimbaşı) olduğu ve kendisine sık sık danıştığını, bu falcının sultana geleceğe ilişkin kehanetlerde bulunduğunu, savaş vb. önemli siyasi kararların falcının onayı olmaksızın alınamadığını ifade etmektedir (Bassano, 2015: 159-160). XIX. yüzyıl İngiliz seyyahlarından C. White ise devlette müneccimbaşına danışılmadan alınan hiçbir önemli kararın olmadığını, Osmanlı Sultanı'nın yanı sıra zengin kimseler evlerinde de müneccim bulundurduklarını, bahse konu şahısların günlük yaşantılarını müneccimlerine danışarak düzenlediklerini ve müneccime danışmadan hiçbir karar almadıklarını ifade etmektedir (Araslı, 2019: 21).

Tavernier de Osmanlıların tuvalet ihtiyacını gidermede kâğıt kullanımının günah sayılması konusuna değinmekte, Osmanlıların kullanılacak kâğıdın üzerinde herhangi bir Kur'an ayetinin ya da Allah'ın adının yazılı olması ihtimaline karşılık bu eylemin

kaçınılması gereken bir küfür olduğuna inandıklarını iddia etmektedir (Tekin, 2017: 94). Busbecq de Osmanlıların kâğıda gösterdikleri hürmete bir anlam veremediğini, yerde bir kâğıt parçası gördüklerinde kimse üzerine basmasın diye hemen alıp bir deliğe yerleştirdiklerini, kıyamet günü arafta bulunanların cennete davet edildiklerinde kızgın bir demir parçasının üzerinden yalınayak geçeceklerine iman ettiklerinden, dünya hayatında yerde kâğıt bulup kenara koyanların ayak tabanlarının bu kâğıtlar ile kaplı olacağını, böylece hiçbir yara almadan yolu tamamlayacaklarına inandıklarını dile getirmektedir (Busbecq, 2011: 27-28).

Yukarıda verilen örnekler üzerinden anlaşılaçağı üzere seyyahların Osmanlı toplumuna ilişkin yer alan gözlem ve değerlendirmelerinin kopya derecesinde birbirine benzediğı ve birbirini tamamladığı söylenebilir. Diğer bir deyişle Batılı seyyahlar, isim, milliyet ve yüzyıl ayırımı olmaksızın, ağız birliğı etmişçesine Osmanlı toplumunda bilim, düşünce, sanat ve inanç gibi konularda Osmanlı gerçekliğini temsil etme kapasitesi bulunmayan ve bol miktarda hakaret içeren menfi görüşler bildirmektedir. Bu husus, metinlere egemen kolektif bir ruhun varlığı konusunda bizlere ikna edici deliller sunmaktadır. Bahse konu Avrupa-merkezci kolektif ruh, oryantalist düşünce ve yazına önemli ölçüde kaynaklık etmekte, zira Batılı seyyahların Osmanlı toplumunda bilim, düşünce ve inanç gibi konularda yukarıda yer alan ve almayan menfi gözlem ve değerlendirmeleri, oryantalist yazarların bu konudaki kanaatlerinin örtük kaynaklarından birini oluşturmaktadır. Diğer bir deyişle, seyyahların bahse konu menfi değerlendirmeleri, oryantalist yazarların Osmanlı toplumunda bilim ve düşünce üzerine araştırma yapmayı dahi gereksiz görmelerinin adı konulmamış gerekçelerinden birini oluşturmaktadır. Bu temel üzerinden oryantalist yazarlarca Osmanlı medeniyet tarihi kolaylıkla mahkûm edilebilmiştir. Bir sonraki bölümde seyyahların menfi görüşlerinin oryantalizmin hayali Osmanlı imgesinin oluşmasındaki rolü ele alınacaktır.

4.6. Seyahatnamelerin “Hayali Osmanlı” İmgesinin Oluşmasında ve Yeniden Üretilmesindeki Rolü

Batı düşününde olumsuz bir içeriğe sahip Osmanlı imgesinin oluşmasında tarihsel açıdan birincil sorumluluğun Osmanlı diyarını gezerek gözlemlerde bulunan ve yaptıkları gözlemleri kişisel değerlendirmelerin süzgecinden geçirerek kayıt altına alan seyyahlara ait olduğu söylenebilir. Nitekim Faruqi, Osmanlı toplumuna yönelik oryantalist yaklaşımın

Batılı seyyahların eserleri ile şekillenmeye başladığı tespitinde bulunmaktadır (Faruhi, 2003: 15). Said de benzer şekilde seyahatnamelerin oryantalist söylemin inşası ve oryantalist yaklaşımın karakterini ifşa etmesi açılarından zengin içeriğe sahip metinler olmalarına karşılık bahse konu eserlerin bu açılardan büyük bir ihmale uğradığını ifade etmektedir (Said, 2013: 109).

Batılı seyyahların kaleminden çıkan gezi yazıları, mektuplar ve seyahatnamelerin, Avrupa’da Osmanlı toplumunun sosyoloji, antropoloji, tarih, filoloji, folklor, iktisat, sanat, siyaset, hukuk vb. alanlarına ilişkin temel bilgi kaynakları arasında yer aldığı söylenebilir. Her Batılı araştırmacının Osmanlı coğrafyasına yolculuk yaparak bizzat incelemelerde bulunması mümkün olmadığından³⁹ seyyahların bu noktadaki önemi daha da artmaktadır. Zira yakın tarihe dek Batı dünyasının Doğu hakkında edindiği neredeyse tüm bilgi ve tecrübe seyyahların aktarımlarına dayanmaktadır. Öyle ki, Doğu üzerine metin kaleme alan birçok Batılı düşünür ve bilim adamı, seyyahların gözlerinden Osmanlı toplumunu gözlemlene imkânı elde etmekte, seyyahların eserlerinde yer alan bilgilerden yola çıkarak “bilimsel” analiz ve değerlendirmelerde bulunmaktadır. Bu anlamda Leibniz, Montesquieu, Herder ve Hegel gibi öncüler ile ikinci kuşak yazarların Osmanlı’ya ilişkin yargılarının arka planında seyahatnamelerden elde edilen bilgilerin önemli bir etkisi bulunduğu söylenebilir.⁴⁰ Örneğin önceki bölümlerde de ifade edildiği üzere Montesquieu’nun “Doğu despotizmi” tezinde başta Tavernier olmak üzere G. Butero, J. Chardin gibi seyyahların etkisi muazzam önemdedir. Dahası seyyah metinlerinin oluşturduğu etki Montesquieu ile sınırlı kalmamakta, Avrupa’nın hayali Doğu ve hayali Osmanlı kurgularını doğrudan beslemektedir. Nitekim XVIII ila XIX. yüzyıl arasını kapsayan 200 yıl boyunca Doğu üzerine yazılmış ansiklopediler en önemli bilgi kaynaklarından biri olan Tavernier’den alıntı yapmadan geçmemektedirler (Özsüer, 2019: 117).

³⁹ Avrupa’dan Doğu’ya seyahat son derece pahalı bir seyahat türüdür. Nitekim Chateaubriand ile Volney, bahse konu seyahati gerçekleştirmek adına neredeyse bütün kişisel servetlerini harcamıştır (Behdad, 2007: 64).

⁴⁰ Seyahatnameler yalnızca modern Avrupalı düşünürler için değil, sanayileşmenin etkisiyle okur-yazarlık oranında önemli bir artış yaşayan Batılı okurlar için de oldukça çekici, egzotik bir yazın alanına dönüşmüş, buhar gücü ile çalışan gemiler ile demiryolu hatları yaygınlaştıkça bahse konu pazarın taleplerini karşılamak üzere Osmanlı’ya gelen seyyah sayısı yıllar geçtikçe artmıştır (Mazower, 2002: 59-60). Öyle ki, yalnızca XIX. yüzyıla gelindiğinde, Osmanlı coğrafyasını konu alan 5000’i aşkın seyahatname yayınlandığı tahmin edilmektedir (Ortaylı, 2006: 86). Oysa XVII. yüzyılda bütün bir Doğu coğrafyasını kapsayan seyahatname sayısının 200 civarında olduğu tahmin edilmektedir (Hentsch, 2016: 130).

Bir başka örnekte Francis Bacon, “acımasız insanlar” olarak nitelendirdiği Osmanlıların sanatı, bilimi, eğitimi olmayan, ahlak yoksunu, zamanı ve toprağın genişliğini ölçemeyen, üretken olmayan, pasaklı ve adi, insanlık için utanç kaynağı bir toplum olduklarını ifade ederken (Curtis, 2015: 43; Wheatcroft, 2004: 218), ileri sürdüğü keskin ve mahkûm edici yargılarına karşılık elbette ki Osmanlı coğrafyasına adını dahi atmadığı gibi Osmanlı toplumunun bir mensubu ile de karşılaşmamıştı. Sahip olduğu tüm bilgilerin kaynağı seyyah anlatılarıydı. Zira Osmanlılar ve diğer Doğu toplumlarına ilişkin kaleme alınan eserlerin ezici çoğunluğunun seyyahların kaleminden çıkan metinler olduğunu hatırlatmak gerekmektedir (Curtis, 2015: 98). Dahası, Fransız seyyah J. Thévenot’un “Seyahatnamelerin öğrettiklerinden etkilenmeyecek hiç kimse yoktur.” şeklindeki ifadesi de Avrupa toplumunun, seyyah aktarımlarının doğruluğuna yönelik inancına işaret etmektedir. Seyyahların metinlerinde yer alan gözlem ve tasvirlerin Avrupalı yazarlar tarafından sorgulanmadan kabul edilmesi, Said’in de ifade ettiği oryantalizmin Doğu’ya ilişkin takındığı tarih dışı yaklaşımı daha da güçlendirmiştir (Faruqi, 2003: 16).

Said, Batılı seyyahlar tarafından Avrupa’ya parça parça aktarılan bilginin bir araya getirilerek “bilimsel” oryantalist yazının ana malzemesine dönüşme sürecini ifşa etmekte, bu kapsamda oryantalizme ait kavramlar, kütüphaneler ve arşivlerin bu yolla elde edildiği tespitinde bulunmaktadır. Oryantalist yazarlar, seyyahlara ait edebi malzemeyi süzüp işlemekte ve oryantalist bilgi sisteminin öngördüğü çerçevede dâhilinde işe yarar bir biçime dönüştürmektedir. Said bu işlemi eski resimleri yeniden düzenleyerek uygun tablolara dönüştürmeye benzetmektedir. Dolayısıyla eski metinler onararak yeniden yazılmakta, yeni oryantalistler eskilerin metinlerini düzenleyerek yeniden üretmekten başka bir şey yapmamaktadırlar (Said, 1998: 233, 245-246).

Osmanlı tarihi çalışmalarının bir bölümü özellikle XVI ve XVII. yüzyıllarda kaleme alınan Batılı seyahatnamelerin nesnellik ve objektiflik kriterlerine uygun metinler olduğu görüşünde olup bu görüşün iddiasına temel oluşturan iki farklı gerekçeden söz edilmektedir. Birincisi, XVI ila XVII. yüzyıllarda Avrupa devletleri ile Osmanlı arasında siyasi ve iktisadî ilişkiler oldukça yoğundur. İkinci olarak evrensel hümanist anlayışla yetişen Avrupalı aydınlar aldıkları eğitim ve sahiplendikleri kültür nedeniyle yazılarını “doğru ve tarafsız” yazmaktadır. Buna göre bilimsel düşüncenin ürünü olduğu kabul edilen

seyahatnamelerden yola çıkılarak Osmanlı İmparatorluğunun toplumsal ve iktisadî tarihine ışık tutulabilir (Üçel-Aybet, 2010: 16).

Yukarıda sözü edilen tez bir bütün olarak değerlendirildiğinde Osmanlı İmparatorluğu ile Avrupa ülkeleri arasında XVI ve XVII. yüzyıllarda yoğun ilişkiler olduğunu savunan ilk iddiasının doğruluğu su götürmez bir gerçek olarak karşımızda bulunmaktadır. Bununla birlikte bahse konu iddianın, bizleri bu dönemde yazılan seyahatnamelerin “doğru ve tarafsız” olduğu sonucuna götürecek herhangi bir argümanının olmadığı görülmektedir. Diğer bir deyişle, Osmanlı-Avrupa ilişkilerindeki yoğunluk ile Batılı seyahatnamelerde yer alan bilgilerin doğruluğu arasında *ceteris paribus* durumunda değil pozitif bir ilişki, herhangi bir ilişki kurgulamak yorumu da aşan bir zorlamanın konusu olabilir. Dolayısıyla yalnızca iki taraf arasında yoğun ilişkiler gerekçe gösterilerek seyahatnamelerin içeriğinde yer alan bilgilerin “doğru ve tarafsız” etiketleri ile aklanabilmesi mümkün görünmemektedir. Dahası, yoğun ilişkiler gerekçe gösterilerek bahse konu iddianın zıttı bir görüşü savunmak mantıksal açıdan çok daha kolaydır.

İkinci iddiaya gelindiğinde, “evrensel ve hümanist anlayışlarla” yetiştikleri gerekçe gösterilerek Avrupalı seyyahların Doğu’ya dair metinlerine kefil olmak ancak abartılı bir iyimserlikle açıklanabilir. Zira bahse konu değer kurucusu ve savunucusu olmakla iftihar eden Avrupa’nın, aynı zamanda modern ırkçılık ve sömürgecilik, oryantalizm ile emperyalizm gibi karanlık fikir ve faaliyetlerin kurucusu ve yürütücüsü konumunda bulunduğu herkesin malumudur. Bu anlamda hümanizm, pratikte yalnızca Avrupa toplumuna mensup bireyler arası dünyaya ait bir değer olarak işlem görürken evrensellik, modern Batı düşüncesi olarak ifade edilen söylemin, dünyanın geri kalanına dayatılması sürecinin bir parçası olarak işlev görmektedir. Dolayısıyla bu değerler üzerinden Avrupalı seyyahların XVI ve XVII. yüzyıllardaki metinlerinin sahihliğine peşinen kefil olmak mantıklı görünmemektedir.

Batılı seyahatnamelerin sözde doğruluk ve tarafsızlıklarını XVIII. yüzyılın sonlarından itibaren neden koruyamadıklarına yönelik soruya cevap olarak Fransız İhtilali’nin yaydığı milliyetçi duygular gerekçe gösterilmektedir (Üçel-Aybet, 2010: 16). Oysa Batı’da Haçlı Seferleri ile birlikte ortaya çıkan ve günümüze kadar gelen Türk saplantısının temelinde Fransa’dan Avrupa ve tüm dünyaya yayınlan modern milliyetçilik akımının etkisinin bulunması kronolojik açıdan olanaksız bir durumdur. Dahası, Batı’da

modern milliyetçiliğin ortaya çıkışı ile eş anlı gelişen ve bilimsel anlayışın temelini oluşturduğu savunulan pozitivist akımın dönem içinde Avrupalı yazarlarca kaleme alınan metinlerin bilimsellik ölçülerini ve kalitesini geliştirmesi beklenirken böylesi bir eğilim ortada görünmemektedir. Gerçekte modern oryantalist bilgi sistemini tahkim eden seyahatnameler, aralarında göz ardı edilebilecek birtakım dönemsel/geçici ve kişisel farklılıklar dışında Avrupa'nın Osmanlı'ya yönelik pejoratif bakış açısını korumaları ve geliştirmeleri bakımından “doğruluğu ve tarafsızlığı” oldukça tartışmalı benzer içerikteki metinlerden oluşmaktadır.

Ortaylı'ya göre Batı'nın Osmanlı imgesi tıpkı Doğu imgesi gibi üretilmiş bir imgedir. Hayali Osmanlı olarak ifade edilebilecek bu imgenin yaratılma sürecinin ilk aşamasına da seyahatnameler damgasını vurmuştur. Bu metinlerin içeriğine bakıldığında, önemli bir bölümünün Osmanlı toplumunu kötüleyen, küçümseyen, onun üzerinde üstünlük kurmayı arzulayan, kısacası ötekileştiren kolektif bir bilinç dışının ürünü olduğu görülmektedir. Bu kapsamda Osmanlı toplumu ve kültürü tasvir edilirken XVI. yüzyıldan itibaren sistematik bir biçimde olumsuz kalıp yargılar kullanılmaya başlanmış ve XVII. yüzyıldan itibaren bu Avrupa-merkezci zihniyet belirgin bir biçimde kendisini hissettirmiştir (Ortaylı, 2010: 76-77).

Kafadar'a göre çok eski zamanlardan beri -Venedik ve Raguzalılar'dan itibaren- Osmanlı topraklarına diplomatik misyon temsilcileri olarak gelen Batılı devlet görevlilerinin Osmanlı toplumu üzerine ürettikleri bilgilere bakıldığında, çoğunun çarpıtılmış bilgiler olduğu görülmektedir. Ayrıca bu çarpık bilgiler üzerine yapılan yorum ve değerlendirmelerde de tarafgirlik ağır basmaktadır (Kafadar, 2011: 145). Bahse konu çifte çarpıtma işlemi göz önünde bulundurulduğunda, hangi yüzyıla ait olursa olsun Batılı seyahatnamelerin Osmanlı'ya dair içerdikleri bilgilere temkinle yaklaşılması gerektiği ortaya çıkmaktadır.

Seyahatnamelere ilişkin birtakım yüzeysel değerlendirmelere göre, bu metinler yazarlarının seyahat ettikleri coğrafya ve gözlemledikleri toplumlara dair kişisel görüşlerini içeren öznel metinlerdir. Buna göre seyahatnamelerde yer alan yorum ve yargılar tümüyle seyyahlara ait olduğundan onların aiti oldukları toplumları hiçbir biçimde bağlamamaktadır. Dolayısıyla bu metinlerden yola çıkarak toplumların birbirleri hakkında ürettikleri yargılara ilişkin değerlendirmelerde bulunmak olanaksızdır. İnsanın sosyolojik

boyutunu tümüyle ihmal ederek seyahatnamelerin bilimsel/akademik değerini alabildiğine sınırlandıran bu yaklaşım bahse konu metinleri kişisel gözlem ve düşüncelerin ürünü olan edebiyat metinleri olarak takdim ederken gerçekte seyahatname külliyyatını, “seyahatname edebiyatı” şemsiyesi altında karikatürize etme çabası içindedir. Özellikle Doğu üzerine kaleme alınmış seyahatnamelerin tarihsel, siyasal ve sosyolojik bağlamının göz ardı edilmesine neden olan böylesi bir bakış açısı nedeniyle bu metinler egzotik ve fantastik içeriklere sahip popülist metinler olarak algılanmaktadır. Oysa seyahatnameler, tam da Fransız seyyah Constantin François Volney’in de itiraf ettiği üzere romanlara değil tarihe konu metinlerdir (Uygur, 2015: 55-56).

Zihniyet tarihçiliğinin kurucusu olarak kabul edilen ve Annales okulunun kuruluşunda önemli bir rol oynayan L. Febvre, aşk, zulüm, ölüm, acıma ve sevinç gibi duygu ve durumların tarihinden bihaber olduğumuzu, bu sebeple bahse konu duygu ve durumların tarihinin yazılması gerektiğini vurgulamaktadır. Seyahatnamelerin üzeri örtük rolü tam da bu noktada ortaya çıkmaktadır. Zira bu metinler Febvre’nin de belirttiği üzere duygu ve tutkuların tarihinin ortaya çıkarılabilmesi için gerekli olan içeriğe sahiptir (Şirin, 2013: 39). Bununla birlikte Braudel’in de ifade ettiği üzere, seyahatnameler bizatihi tarih değildir (Braudel, 1992: 38). Dolayısıyla seyahatnamelerde kayıt altına alınan hususlar esasen objektif tarihçilik değil, zihniyet tarihçiliği açısından önemlidir.

Ortaylı’ya göre seyahatnameler yalnızca geçmişteki birtakım maddi olayları ve varlıkları tespit etmek açısından değil, tarihçiler için daha zor bir amaca ulaşmak için de kullanılan kaynaklardır. Bu amaç, insanların zihin dünyaları ile toplumların zihniyet haritalarını ortaya çıkarmaktır. Bu anlamda Osmanlı toplumu üzerine kaleme alınan seyahatnameler zihniyet tarihçiliği perspektifinden ele alındığında, yalnızca o döneme ilişkin birtakım veriler elde edilmemekte, ayrıca Batı toplumunun yarattığı “Osmanlı” kavramı ve medeniyeti ile bu kavram ve medeniyete yönelik bakış açısı da açığa çıkmaktadır (Ortaylı, 2006: 87, 90). Dolayısıyla bahse konu metinler, ait oldukları toplumların düşünsel ve kültürel arka planını ifşa ettiklerinden, farklı kültürlerin birbirleri hakkında sahip oldukları fikirleri içeren tarihi belgeler oldukları söylenebilir (Stein, 2004: 11).

Benzer bir görüşü dile getiren Kabbani’ye göre seyahatnameler, seyyahların kişisel eğilimlerinden ziyade onların aldığı eğitim ile içine doğduğu toplumda edindiği sosyal,

politik ve dinî yargıların bir aynasıdır. İçine doğdukları tarihsel dönemin canlı birer tanığı olarak seyyahlar, metin üretirken kendi toplumlarının ortak dünya görüşünü, inançlarını, tutumlarını, beklentilerini ve davranış kalıplarını kullanmaktadır. Belki de bu sebeple seyyahlar aiti oldukları toplumların/devletlerin maddi ve manevi destekleri ile yola çıkmakta ve onların çıkarlarını temsil etmektedir. Örneğin Napolyon, 1798 yılında Osmanlı toprağı olan Mısır'ı işgal girişiminde bulunduğunda Fransız ordusunun ana rehberi, Volney'in 1787 yılında yayınlanan *Mısır ve Suriye'ye Yolculuk* adlı seyahatnamesidir. Bahse konu eser, tuhaf bir biçimde Mısır'ın toplumsal yapısına dikkat çekmek yerine Fransız ordusunun işine gelecek şekilde ülkenin politik durumuna odaklanmaktadır. Nitekim Said'e göre bu eser edebi açıdan oldukça kişiliksizdir. Zira Volney kendini Mısır'da gördüğü her şeyi Napolyon'a haber vermekle yükümlü bir ajan olarak görmektedir. Volney'in bir diğer eseri ise doğrudan Osmanlılar üzerinedir. Osmanlı-Rus savaşını konu alan ve 1778 yılında yayınlanan *Türklerle Yapılan Güncel Savaş Üzerine Düşünceler* adlı eserinde Osmanlılar hakkında menfi yargılarda bulunup askeri zayıflıklarına vurgu yapan Volney, Rus tarafına ise övgüler dizmektedir.⁴¹ Bu eser de temelde Fransa'ya olası bir Mısır seferinde Osmanlıların askeri durumlarına yönelik bilgi vermeyi amaçlamaktadır. Her iki eseri de bizzat Napolyon tarafından takdir gören Volney'in işgal başladığında Fransız ordusunun her bir başarısında memnuniyetini coşkulu bir dille ifade ettiğinden söz etmeye dahi gerek yoktur. Seyyahın kendi ülkesinde kutsal bir kahraman görülmesinin arka planında tam da bu ilişki bulunmaktadır. O, bir kahraman olarak ülkesindeki diğer sıradan insandan üstün, bilgi sahibi bir kişiliktir. Öyle ki Batı kamuoyunda seyyahları eleştirenler kolaylıkla hain olarak damgalanabilmektedir. Seyyahlar Batı toplumunun zihin dünyalarında Doğu'ya dair geliştirdikleri düşünceleri gözlemleriyle doğrulayan yüce kişiliklerdir. Bu çerçevede Volney'den çok daha önce Osmanlı topraklarına adımını atmamış Leibniz'in kaleme aldığı eserde Osmanlı İmparatorluğu'nun Mısır topraklarına saldırması için Kral XIV. Louis'i ikna etmeye çalıştığı bilinmektedir (Said, 1998: 121-122; Kabbani, 1993: 9-10, 16-17, 21, 141, 145; Hentsch, 2016: 176-177; Curtis, 2015: 42; Uygur, 2015: 35).

Fransızların Mısır'ı işgali sonrasında da seyyahların meseleye bakışı değişmemektedir. Nitekim Osmanlı coğrafyasına yaptığı seyahatleriyle tanınan Fransız

⁴¹ Volney ve diğer Fransız yazarların metinlerinde Rus hayranlığı öylesine açık ve güçlü bir biçimde işlenmiştir Dışişleri Bakanlığı'nın engelleme girişimlerine rağmen kimi Fransız asker ve aristokratlar Osmanlı Devleti'ne karşı savaşmak üzere Rus ordusuna gönüllü olarak yazılmıştır (Uygur, 2016: 128).

yazar A. Lamartine de benzer bir yaklaşıma sahiptir. Lamartine, Doğu'ya seyahati iç dünyasına ait bir sahneye benzetmekte, hiçbir güvence ve sığınağa sahip olmadığını iddia ettiği Doğu'yu kendi özel mülkiyetine dâhil etmekte ve bu coğrafyaya seyahatin gerekçesini, Batı'nın Doğu'ya üstünlük ve kontrol sağlaması olarak tarif etmektedir. Bu tarif esasen Napolyon'un Doğu rüyasından başka bir şey değildir. Kamuoyunda "Türk dostu" olarak bilinen Lamartine, 1830'lu yıllarda Mehmed Ali Paşa isyanı ile birlikte Osmanlı'nın Doğu'daki topraklarını koruma aciziyetine düştüğü sıralarda bu soruna ilişkin bir yazı kaleme almakta, yazıda Osmanlı sonrası Doğu topraklarının Avrupalılar tarafından nasıl paylaşılması gerektiğine ve bu topraklarda kurulmasını öngördüğü kolonilere ilişkin bir projeyi ortaya koymaktadır. Osmanlı toplumunun yönetim alanındaki "kabiliyetsizliği ile kültürsüzlüğü" nedeniyle yok oluşunun yakın olduğunu "hatırlatan" Lamartine, Batı kamuoyuna Osmanlı topraklarında kurulacak sömürge idareleri üzerinden Avrupa'daki mevcut ekonomik sorunların aşılabileceğini ileri sürmekte ve dikkatleri Osmanlı'nın çöküşüne çekerek Fransız hükümetine Osmanlı mülkü üzerine Fransız kolonileri kurulması için çağrıda bulunmaktadır (Said, 1998: 246-249; Parla, 1985: 46, 49, 54).

Bu konuda bir diğer önemli örnek XIX. yüzyılda İngiltere'den yola çıkarak Osmanlı topraklarına seyahatlerde bulunan İngiliz seyyah A.W. Kinglake'ye aittir. Kinglake'nin İstanbul, İzmir, Çanakkale, Kudüs, Gazze, Nablus ve Şam gibi Osmanlı şehirlerini gezerken tuttuğu notlardan oluşan *Eothen* adlı seyahatnamesinin görünürdeki amacı, okuyucuda seyahat etmenin insan karakterini değiştireceği yönünde oldukça iyimser bir kanaat oluşturmak iken gerçekte Batı'nın Doğu'ya dair etno-merkezci yaklaşımını değiştirmek bir yana korumak ve güçlendirmek amacıyla olduğu görülmektedir. Zira esere yakından bakıldığında dikkati çeken temel hususlar mumyalaştırılmış Doğu'nun yetersizliği ve yetkinsizliği karşısında Batılı ırkın yüceliği, politik gücü ve yabancı düşmanlığıdır. Said'e göre Kinglake, tüm kişisel eğilimlerine karşın seyahatnamesinde Doğu hakkında ulusal ve genel bir düşüncüyü yeniden ifade etmektedir. Karakteri ise bahse konu düşüncenin bir ifadesidir. Bu sebeple metninde sürekli bir biçimde İngiltere ile kendi gücünü kusursuz bir biçimde birbirine karıştırmaktadır. Dolayısıyla amacı Doğu üzerine yeni bir fikir ortaya koymak değildir. Nitekim ilmî derinliği ve karakteri de buna uygun değildir (Said, 1998: 266-267).

Bir başka İngiliz seyyah Lane'nin bir Osmanlı eyaleti olan Mısır üzerine kaleme aldığı *Manners and Customs of the Modern Egyptians* adlı kitabın kültleşmesinin sebebi,

bu metnin Batılılara, özellikle de İngilizlere Doğu hakkında kalıcı ve sistematik bir düşünce metodu üzerinden bilgiler sunmasıdır. Kitapta Doğulular batıl inançlara sahip, dinî açıdan radikal, tembel ve zevkine düşkün olarak resmedilmektedir. Lane, eserinin tarafsızlığı, kapsamlılığı ve uzmanlığı konusunda oldukça iddialı olmasına karşın bahse konu eser incelendiğinde önyargılı, ruhsuz ve dogmatik bir yapıya sahip olduğu görülmektedir. Lane, Lord Cromer’e yazdığı bir mektupta Mısırlıların entelektüel ve ahlaki açılardan eksik olduklarını, onların düzeltilmesi için ellerinden geleni yapmaları gerektiğini ifade ederken oryantalist zihin dünyasının Doğuya yönelik bakışını en açık bir biçimde özetlemektedir (Kabbani, 1993: 52-54, 58).

Hentsch’e göre ötekine dair hakiki bilginin neyden ve nasıl oluştuğunu ifade etmenin imkânsızlığı ve seyyahın aiti olduğu toplumun kolektif bilincini yansıtmaları sebepleriyle “Doğu seyahati” olarak ifade edilen eylem, yalnızca bahse konu kolektif kimliğin kendini bilinçli bir biçimde doğrulatma amacına hizmet etmektedir. Diğer bir deyişle bu eylem, kendi kimliğinden emin olmak adına farklı olana doğru yol almak, arada bulunan kültürel mesafeyi daha da görünür kılmak, bahse konu mesafenin onu inşa eden bilinç dünyasına faydalı olduğunu, Batı’nın önde olduğu ve ilerlediğini kanıtlamak üzere yapılmaktadır. Örneğin Osmanlı topraklarına seyahatleriyle tanınan Fransız seyyah J. Chardin, okuyucusunu Asya’nın Avrupa gibi olmadığı hususunda uyarmakta ve Doğu’da neredeyse iki bin yıldır hiçbir şey değişmediğini, her şeyin sabit kaldığını ifade etmektedir. Öyle ki, bilim, moda, mimari vb. birçok alanda zaman içinde ancak yok denecek kadar az bir değişim yaşanmıştır. Chardin ve diğer seyyahların yaklaşımı ve ifadeleri üzerinden Batılı zihin dünyasına ışık tutmaya çalışan Hentsch, Batı’nın Doğu’yu, diğer bir deyişle donmuş ve geri kalmış bir varlık âlemini seyahat ederek kendi dünyasının canlılığından ve gelişiminden emin olduğu tespitinde bulunmaktadır (Hentsch, 2016: 139-140).

Said’e göre Homeros dâhil Doğu üzerine metin kaleme alan bütün Batılı yazarlar önyargılarıyla yola çıkmaktadır. Bu sebeple dayandıkları temel referans kaynağı hayalleridir (Said, 1998: 37). Dolayısıyla Avrupalı yazarlar Osmanlı topraklarına henüz adımlarını atmadan zihinlerindeki hayali Osmanlı ete kemiğe bürünmüştür. Bu konudaki en çarpıcı örneklerden biri İskoç edebiyatçı ve seyyah Lord Byron’a aittir. Gençliğinden itibaren kendisi için muazzam çekiciliği olan korku ve benzeri duygular ile suç ve şiddet gibi olguları zihnindeki Osmanlı miti ile adeta özdeşleştiren Byron’un henüz Osmanlı topraklarına varmadan kaleme aldığı eserlerde dahi bu özdeşlikten türeyen unsurlara sıkça

rastlanılabilmektedir. Dahası, İtalya’da M. Shelley ile girdikleri korku öyküleri yarışmasında Byron, kurguladığı vampir öyküsüne ana mekân olarak İzmir’i seçmektedir. Bu husus, Byron’un zihin dünyasındaki Osmanlı mitinin şiddet, korku, suç ve benzeri olumsuz çağrışımlar yapan kelimelerle nasıl mükemmel bir özdeşlik kurduğunu ortaya çıkarmakta, dolayısıyla masalsı Osmanlı miti, seyyahın zihninde henüz yolculuk başlamadan gelişmektedir. Böylece Byron böylece yolculuk başladıktan sonra zihnindeki mevcut Osmanlı mitine uygun kişiler, olaylar ve durumlar üretmekte zorlanmamaktadır. Nitekim daha sonra *Childe Harold’s Pilgrimage* ve *Turkish Tales* adlı eserlerinde yer alan olayları zalim ve despot Türk mitine uygun olarak oluşturmuştur (Parla, 1985: 28-29, 43).

Bir başka örnek de XVI. yüzyıl Alman seyyahlarından H. Dernschwam’a aittir. Dernschwam, M Luther’e sadakatle bağlı bir Protestan olarak İstanbul’daki Osmanlı imajını ortaya koyarken kendi gözlemlerinden yola çıkmak yerine tuhaf bir şekilde hayatında İstanbul’a adımını dahi atmamış Luther’in Osmanlılar üzerine verdiği vaazlara dayanmaktadır. Diğer bir deyişle Dernschwam, salt kişisel gözlemlerine dayanması gereken Osmanlı seyahatnamesini Luther’in etkisi altında ve onun kalıp yargıları üzerinden oluşturmaktadır. Luther’in karanlık gölgesi altında gerçeklik algısını yitiren ve Osmanlıları yağmacı, pis, ahlaksız, tembel, ilkel, cahil, rüşvetçi, sanat ve incelikten anlamayan insanlar olarak niteleyen Dernschwam’ın sözde gözlemlerinde Luther etkisi o kadar güçlüdür ki seyyah metninde Luther’den doğrudan alıntı yapmaktan dahi çekinmemektedir (İnce, 2008: 114, 119-120). Bu noktada seyyahın amacının yeni yerler keşfetmek ya da başka insanlar tanımak değil Luther’den bu yana var olan hayali Osmanlı imgesini doğrulayarak mevcut önyargıları pekiştirmek olduğu açığa çıkmaktadır (Bayraktar, 2011: 72).

Diğer taraftan seyyahların bahse konu menfi gözlemlerinin hayali olmasının temelinde yine Avrupa toplumunun Osmanlı hakkında ürettiği kolektif bilgilerin ağırlıklı etkisi bulunmaktadır. Bu hayali ve yaygın Osmanlı imgesinin etkisi altındaki seyyahlar daha yola çıkmadan yazacakları metinleri zihinlerinde kurgulamaktadır. Bu sebeple kimileri seyahatname yazmak için yola çıkmayı dahi gereksiz görürken kimileri Pera’dan çıkmadan Osmanlı’ya dair hayali gözlem ve taraflı değerlendirmelerde bulunmuştur. Dolayısıyla seyahatnamelerin, Avrupa-merkezci kolektif bilincin ürünü olan hayali Osmanlı’nın varlığını kanıtlama ve ete kemiğe büründürme işlevi gördüğü söylenebilir.

Hayali Osmanlı imgesinin yolculuk daha başlamadan Batı toplumunun zihin dünyasında belirgin olduğuna işaret eden örneklerden bir diğerini Elizabeth çağı İngiltere'sindeki seyyah geleneklerinde görebilmek mümkündür. Bu geleneklerden birinde, Osmanlı coğrafyasının Levant bölgesine gidecek seyyahın geri dönebilme ve dönememe ihtimalleri üzerine seyyah ve arkadaşları arasında bahisler açılmakta, seyyahın dönememe durumunda ortaya koyduğu para arkadaşları arasında paylaştırılırken, geri dönmesi durumunda ortaya koyduğu parayı üçe veya beşe katlayabilmektedir (Kumrular, 2012a: 150-151). Bahis oyunu geleneğinin ifade ettiği husus açıktır. Batı toplumunun zihin dünyasında Osmanlı topraklarına yolculuk yapmak ve Osmanlı toplumuna temas etmek ölümcül sonuçlar doğurması muhtemel bir iş olarak görülmekte, dolayısıyla seyyahın hayatta kalma ve geri dönebilme olasılığının çok düşük olduğuna (%17-%25 arası) inanılmaktadır.

Osmanlı'ya dair yazılı metinlerin yanı sıra görsel eserlerde de durum değişmemektedir. Nitekim Avrupa Rönesans'ından itibaren Osmanlı toplumunu tasvir eden ressamlardan birkaçı dışında büyük bir bölümünün tablolarında yer alan tasvirlerin dayanağının doğrudan gözlem yerine, hayal ve fanteziler olduğu görülmektedir. Öyle ki, hayallerde inşa edilen Osmanlı tasvirlerini tabloya aktaran Avrupalı ressamların büyük bir bölümü hayatlarında Osmanlı topraklarına adımını dahi atmamıştır. XVII. ve XVIII. yüzyılın Batılı ressamlarından J. E. Jeaurat, J. M. Nattier, C. N. Cochin, F. Boucher, N. Lancret, J. B. Prince, A. Watteau ve daha pek çok isim Osmanlı coğrafyasını görmeden hayalleri ve fantezilerinde canlandırdıkları Osmanlı tasvirlerini tablolarına aktarmışlardır (Tez, 2015: 120, 212, 222, 237). Bu açıdan seyyahların bir kısmı bakıp görmemekte, bir kısmı ise görmeden yazmaktadır (Kumrular, 2012a: 118).

Osmanlı düşünce dünyası oryantalist yazının kışkırtıcıdan kurtarıldığında onun oldukça derinlikli, üretken ve devingen bir yapıya sahip olduğu fark edilebilir. Sayıları az da olsa bu iddiayı savunan Batılı seyyahlar da bulunmaktadır. Örneğin yaklaşık on beş yıl Osmanlı topraklarında yaşayan İngiliz yazar T. Thornton, Batı'ya ait Osmanlı imajını eleştirmekte, Avrupalı seyyahların Osmanlı'ya ilişkin gözlemlerinin, tahminlere dayalı, yüzeysel ve hatalı olduğu tespitinde bulunmaktadır. Bu sebeple onların Osmanlı'ya ilişkin değerlendirmeleri gerçekçi analizler yerine zihin dünyalarında kurguladıkları Osmanlı imajına dayanmaktadır (Kalin: 2018: 335).

Osmanlı üzerine yazılan seyahatnamelerin uydurma bilgilerle dolu olduğunu ortaya koyan yazarlar arasında İstanbul'a İngiliz elçisi olarak atanan E. W. Montagu'nun eşi ve *Türkiye Mektupları*'nın yazarı M. W. Montagu da bulunmaktadır. Osmanlıların bulduğu ve kullanageldiği çiçek hastalığı aşısını iki İngiliz doktorun da yardımıyla İngiltere'ye getirtmeyi başaran Montagu (Curtis, 2015: 56), yolculuğa çıkmadan evvel çok sayıda Osmanlı seyahatnamesi okuduğundan farklı bir Osmanlı hayal ettiğini itiraf etmekte, fakat iki yıllık seyahat tecrübesi sayesinde okuduğu seyahatnamelerde anlatılan hemen her tasvirin uydurma olduğunu fark etmektedir. Öyle ki, Montagu'nun mektupları Osmanlı'yı kötüleyen uydurma seyyah gözlemlerini çürüten ifadelerle doludur. Yazar, seyyahların yalan söyledikleri ve taraf tuttuklarından oldukça emindir. Dahası, Batılı seyyahların birçoğu gözlemlerini İstanbul'u dahi görmeden, Pera (Beyoğlu)'da⁴² vakit tüketirken kaleme almaktadır (Montagu, 1975: 123).

Gözlemlerini imparatorluktaki Osmanlı kadınları üzerine yoğunlaştıran Montagu, Batılı seyyahların söylemlerinin yanlışlığına dikkat çekerek Osmanlı'da kadınların iddia edildiği gibi eve kapatılmadıklarını, aksine İmparatorluktaki tek özgür kesim olarak bu ayrıcalığın hazzını yaşadıklarını ifade etmektedir. Bu kadınların çalışmak ve para kazanmak gibi bir yükümlülükleri bulunmamakta, bütün hayatlarını kendi keyiflerine göre yaşamaları yetmezmiş gibi kocaların kadınlarının harcamalarını ve beklentilerini karşılama gibi bir zorunlulukları da bulunmaktadır. Öyle ki, karısından biraz olsun tasarruf yapmasını isteyen bir erkeğin çılgın olduğu düşünülmektedir. Söz konusu tespitini bir adım öteye götüren Montagu, Osmanlı hanımlarının dünyadaki diğer tüm hemcinslerinden daha özgür olabileceklerini düşünmekte, bu kadınların özgür oldukları kadar aynı zamanda akıllı ve terbiye sahibi olduklarını dile getirmektedir. Ayrıca saray kadınları ile ilgili olarak "sultanın onları bir mendil gibi kullanıp bir kenara attığı" şeklindeki hikâyelerin de herhangi bir aslı-astarı bulunmamaktadır (Montagu, 2018: 41, 85-86, 90, 100, 118-119).

Osmanlı üzerine kaleme alınmış Batılı seyahatnamelerin yazılma süreci kadar basım süreci de ilgi çekicidir. Zira ilk kez seyyahın kaleminden çıkan çarpıtılmış gerçeklik, yayıncı ve/veya editörler tarafından ikinci bir çarpıtma işlemine maruz kalmakta, çifte çarpıtmaya maruz kalan seyahatname metinlerinin içerdikleri bilgilerin böylece gerçeklikle

⁴² Tarihsel olarak Beyoğlu, İstanbul'da Avrupa devletlerinin elçilikleri ile gayrimüslim nüfusun yoğun bir biçimde bulunduğu bir bölgedir. Nitekim Beyoğlu ismi bir varsayıma göre Kanunî dönemi Venedik elçisinin oğlu L. Giritti'nin bu bölgedeki bir konakta ikamet etmesinden gelmektedir. Pera ise eski Yunancadan gelmekte olup Haliç'in karşı kıyısında gelişen "karşı yaka" anlamına gelmektedir (Gülersoy, 1994: 212).

herhangi bir bağı kalmamaktadır. Örneğin Fransız seyyah J. Tavernier'in *XVII. Asır Ortalarında Türkiye Üzerinden İran'a Seyahat* adlı eserinin editörlüğünden sorumlu olan yazar F. Breton, eserin önsözünde seyyah Tavernier hakkında tasavvur gücünü zorlayan kimi çarpıcı açıklamalarda bulunmaktadır. Buna göre Tavernier, gezdiğini iddia ettiği yerler hakkında bir asrı geçen eskimiş bilgiler vermekte, hiç gitmediği ve görmediği yerler hakkında hatalarla dolu gözlemler aktarmakta, yanlışlığı/sahteliği ispatlı ya da doğruluğu şüpheli gözlemlerde bulunmaktadır. Bahse konu çarpıcı açıklamaları oldukça rahat bir üslupla ifade eden Breton, seyyahın gizlediği günahları ortaya saçtıktan sonra editör olarak kendi cürümlerini sıralamaya geçmektedir. Buna göre Breton, Tavernier'in metnini hoş olmayan görünümünden kurtarmakta, can sıkıcı açıklamalarını kısaltmakta, üslubunu sadeleştirmekte, kimi olay ve gözlemleri metinden çıkarmakta, eğlenmekten başka bir amaçları olmayan Batı sosyetesinin, kadınlarının ve gençlerinin beklentilerine uygun bir şekle dönüştürmektedir (Breton, 1980: 11-13).

Osmanlı coğrafyası, toplumu ve kültürü üzerine yazılan Batılı seyahatnamelerin içeriklerinde bakıldığında uydurma tasvirlerin yanı sıra aynı zamanda belirgin bir orijinallik sorunu ile karşı karşıya kalındığı görülmektedir. Diğer bir deyişle Osmanlı ülkesi ve toplumu üzerine gözlemlerde bulunan seyyahlar, eserlerini kaleme alırken tuhaf bir şekilde birbirlerini kopya etmekten çekinmemektedir. Bu tespiti dair bir örnek vermek gerekirse, Osmanlı sarayı ve haremi üzerine yaptığını ileri sürdüğü ayrıntılı tasvirlerle okuyucuların takdirini toplayan XVII. yüzyıl İngiliz seyyahlarından R. Withers'ın, gerçekte Ottavia Bonn'un eserini hiçbir kaynak göstermeksizin kopya ettiği sonradan anlaşılmaktadır (Reyhanlı, 1983: 91, 94). Bu sebeple Batılı seyyahların Osmanlı toplumu üzerine yazdıkları metinlere bakıldığında birbiri ile aynı ya da benzer ifadelerle sıkça karşılaşılmaktadır.⁴³ Bu husus, seyyahların kolektif bir Avrupalı bilincinden beslendikleri yönündeki tezi doğrulayan güçlü bir argüman olarak ortada durmaktadır. Dahası kimi seyyahlar bu hususu ifade etmekten de çekinmemektedirler. Nitekim Fransız seyyah (ve siyasetçi) F. R. Chateaubriand, Osmanlı topraklarını da kapsayan Doğu seyahatine çıkmadan evvel 200'ü aşkın seyahatname okuduğunu itiraf etmekte (İldem, 2007), böylece daha Fransa toprakları dışına adımını atmadan yolculuğu tamamlamış sayılmaktadır (Kabbani, 1993: 20).

⁴³ Kabbani de bu hususu teyit eden açıklamalarda bulunmaktadır. Bkz. (Kabbani, 1993: 10, 107, 136)

Seyahatnamelerde Osmanlı'ya dair ortaya atılan iddiaların birbirini kopya derecesinde tekrar etmesinin temel nedeni, oryantalist söylem içinde Doğu üzerine yazı yazmanın kaçınılmaz bir biçimde metinlerarası bir ilişkiyi içermesidir. Zira Behdad'ın da ifade ettiği üzere oryantalist söylemin bir “dışarı” bulunmamaktadır. Bu nedenle bahse konu söylem içinde üretilen en yeni metinler kaçınılmaz olarak önceki metinlere bağlı kalmak durumundadır. Örneğin Nerval bir Osmanlı şehri olan Kahire'ye geldiğinde, gençlik yıllarından beri Doğu hakkında işittiği oryantalist rivayetler ile okuduğu anlatıları doğrulatma ihtiyacını ifade eden bir anlatıma müracaat ederek seyahat boyunca “kendisine ait eski ayak izlerini takip ettiğini” itiraf etmektedir. Diğer bir deyişle bu girişim, seyyahın edindiği seyahat tecrübesi üzerinden oryantalist metinlerin yanı sıra kendi zihin dünyasının derinliklerinde canlı duran hayali Osmanlı tasvirini doğrulatma çabasını ifade etmektedir (Behdad, 2007: 46-47, 52).

Bahse konu durumun neden olduğu konusunda Faroqhi, *Osmanlı Tarihi Nasıl İncelenir?* eserinde farklı bir değerlendirmede bulunmaktadır. Faroqhi'ye göre her şeyden önce, her Batılı seyyahta kendinden evvelki yazarların metinlerini kopyalama eğiliminin olduğunu kabul etmek gerekir. Fakat bu kopyalama eğiliminin altında yatan neden, bizim düşündüğümüzden oldukça farklıdır. Zira XVI-XVIII yüzyıl aralığında son derece yaygın olan kopyalama pratiği, intihal saiki ile değil, yazarların kendinden önceki çalışmalar hakkında bilgi sahibi olma sorumluluğunun doğal bir sonucudur. Diğer bir deyişle, bahse konu yüzyıllarda bilmek demek aynı zamanda kopya etmek demektir. Bu anlamda seyyahların kendinden öncekilerin metinlerini kopyalamalarının temel nedeni, yazma eylemine giriştiklerinde akıllarına gelen şeyin okudukları metinler olmasıdır. Batı'da yazarken yararlanılan eserlere referans verme âdeti ise XVIII. yüzyıldan itibaren yaygınlık kazanan bir ilkedir (Faroqhi, 2003: 23, 193).

Bahse konu tespit ve değerlendirme Batılı seyyahlarca Osmanlı coğrafyası ve toplumuna dair kaleme alınan metinlerin temel referansının doğrudan gözlem olmadığı yönündeki bilgi sosyolojisi perspektifi ile örtüşmektedir. Zira seyyahlar, seyahatleri öncesinde okudukları ve Avrupa'nın kolektif bilincini yansıtan metinleri merkeze alarak tasvir ve değerlendirmelerde bulunmakta, gerçeklikle teması olmayan ve Avrupa'nın Osmanlı'ya yönelik kolektif bakışını yansıtan hayali Osmanlı'nın inşa süreci bu noktadan itibaren başlamaktadır. Nitekim A. Servantie, Batılı seyyahların okuyucunun metne olan ilgisi artırmak için abartıya, gerçekliğin dışına çıkmaya ve hayal gücüne gereksinim

duyduklarını açıkça ifade etmektedir. Seyyahların çoğu kendilerinden önce kaleme alınan metinlerin kopyası üzerine birtakım eklemeler yaparak metinlerini yayınlamaktadırlar (Servantie, 2005: 68). Dolayısıyla aynı veya benzer ifadeleri içeren ve gerçeklikle herhangi bir teması bulunmayan metinler farklı seyyahlarca tekrar tekrar yayınlandıkça, Avrupa'nın zihin dünyasında kurguladığı Osmanlı imgesi giderek güçlenmekte, böylece Avrupa kendi ürettiği hayali Osmanlı'dan daha fazla emin olmaktadır.

XVIII. yüzyıldan sonra kaleme alınan Batılı metinlerde dahi bilinçli ya da bilinçsiz bir biçimde hayali Osmanlı'nın kopyalanma süreci devam etmekte, dahası Said'in de ifade ettiği üzere oryantalizm yazınında geçmiş yazarlara yönelik gelişen bağımlılık modern akademik metinlerde de karşımıza çıkmaktadır. Faruqi'ye göre oryantalist yazının tavrındaki bu tuhaflığın iki nedeni bulunmaktadır. Bunlardan ilki, düşünce tembelliği, ikincisi ise Doğu'da tarihin yavaş ilerlediği şeklindeki Avrupa-merkezci iddiadır. Bahse konu iddia, Batılı yazarlarca birbirinden farklı çağlarda Osmanlı üzerine yazılmış metinlerden edinilen bilgilerin hiçbir ilke veya kural gözetilmeden birleştirilmesi kolaylığını sağlamaktadır. Doğu özelinde tarih dışlanarak birbiriyle ilgisiz zaman, mekân, olay, şahıs ve kültürel yapılar bir arada sunulmakta, böylece örneğin Osmanlı'da XVI. yüzyılda mevcut olan sosyolojik bir durumun, XIX. yüzyılda da var olduğu şeklindeki mantığa aykırı yargılar kabul ettirilmeye çalışılmaktadır (Faruqi, 2003: 194).

Seyahatnamelerde dikkat çeken hususlardan bir diğeri de Osmanlılar tasvir edilirken tek tek ya da fırka fırka olarak değil, homojen bir toplum olarak değerlendirmeye tabi tutulmalarıdır. Diğer bir deyişle, kendi yurttaşlarına “birey” sıfatını uygun bulan Batı zihin dünyası, konu Batı dışı dünyaya geldiğinde toptancı bir yaklaşımı benimseyerek özelde Osmanlı'yı, genelde bütün bir Doğu'yu bireysellikten uzak bir topluluk damgası ile yaftalamaktadır. Oryantalist seyyahlar böylece birtakım bireysel olayları, durumları, tutumları genelleştirerek “Türkler”, “Osmanlılar”, “Doğulular” gibi başlıklar altında anonim bir kolektivitinin sabit karakterine dönüştürmektedir. Böylece Osmanlı toplumu, oryantalist zihin dünyasının ürünü olan kalıp imge ve yargılar üzerinden kolaylıkla mahkûm edilebilmektedir (Loomba, 2000: 162). Seyyahların Osmanlı insanını tasvir ederken genelleştirici ve tek tipleştirici tavrının arka planında ise Avrupalı bilincin zihin dünyasında hayali Osmanlısının tek boyutlu ve tek tip bir yapıda kurguladığı gerçeği bulunmaktadır. Bu basit tek tip zihinlerde kolayca canlandırılabilen, üzerine yapılan sayısız olumsuz içerikli yorum ve değerlendirme böylelikle kolayca kabul görebilmektedir.

BEŞİNCİ BÖLÜM

OSMANLI'DA DÜŞÜNSEL VE BİLİMSEL GERİ KALMIŞLIĞIN ORYANTALİST GEREKÇELERİ ÜZERİNE BAZI SORGULAMALAR

5.1. Oryantalist Bilgi Sisteminden Osmanlı Medeniyetine Bakış

Oryantalist bilgi sisteminin Osmanlı medeniyet tarihine yönelik tavrına kabaca göz gezdirildiğinde, bu tavrın büyük ölçüde İslam'a dair geliştirilen yaklaşımın doğal bir uzantısı olduğu fark edilmektedir. Zira Osmanlı medeniyeti, her şeyden önce İslam medeniyetinin bir parçası olarak ele alınmakta ve Osmanlı düşünme/bilme tarzı, İslam düşünme ve bilme tarzının bir kolu ve devamı olarak kendisini göstermektedir. Bu anlamda Osmanlı zihniyeti bir Müslüman zihniyeti, Müslüman zihniyeti ise (Hz.) Peygamber'in nübüvveti ile başlayan, tarih ve çeşitli toplumsal yaşayışların içinden süzülerek bu güne gelen bir mirastır. Bu mirasın tarih ve coğrafya ölçeğinde birbirinden farklılaşan görünümleri olmakla birlikte anlamlı bir bütün oluşturan çekirdek kimliği, bir ben idraki bulunmaktadır (Davutoğlu, 1996). Bununla birlikte Osmanlı düşüncesi müstakil, tek kaynaktan beslenen, zayıf ve dar görüşlü bir düşünce de değildir. Gerçekte klasik Osmanlı zihin dünyası, Bizans-Yunan, Türk-Moğol, Selçuklu-Fars ve Arap kültürlerinin özgün bir sentezi ve yeni bir yorumu olmakla birlikte bu düşüncenin oluşumu ve gelişiminde diğer unsurlara göre İslam dininin baskın bir rolü olduğu söylenebilir.

İslam, klasik Osmanlı düşüncesine istikamet tayin eden en temel hakikat ve ana kaynaktır. Bu anlamda her iki unsur birbiriyle mayalanmış, et ve tırnak gibi bütünleşmiş, örümcek ağı gibi iç içe geçmiştir. Osmanlı'da hayat İslam üzerine inşa edilmiş, inanç ve düşünce bu coğrafyaya has bir İslam yorumu üzerinden şekillenmiştir. Dolayısıyla Osmanlı tarihi aynı zamanda İslam tarihi, İslam dini ve onun oluşturduğu medeniyet çevresinin izdüşümünde gelişen Osmanlı düşüncesi de bir İslam düşüncesi olarak karşımıza çıkmaktadır (Şeker, 2015: 27-29; Kazancıgil, 2020: 15).

Osmanlı düşünce geleneğinin temellerinin oluşmasında Fârâbî (ö. 950), İbn Sînâ (ö. 1037), Gâzâlî (ö. 1111), Sühreverdî/Makdûl (ö. 1191), İbn Rüşd (ö. 1198), Fahreddin Râzî (ö. 1209), İbnü'l Arabî (ö. 1240), Hacı Bektâş Velî (ö. 1271), Mevlânâ Celâleddîn Rûmî

(ö. 1273), İmam Kurtubî (ö. 1273), Nasîrüddin Tûsî (ö. 1274), Sadreddin Konevî (ö. 1274), Kādî Beyzâvî (ö. 1286), Adudiddin İcî (ö. 1354), Sadeddîn Teftâzânî (ö. 1390), İbn Haldûn (ö. 1406), Seyyid Şerîf Cürcânî (ö. 1413) vd. pek çok İslam âliminin öncü katkıları bulunmaktadır. Bu anlamda Osmanlı düşüncesi, İslam düşünce tarihinde yer alan farklı yönelimleri kendi potasında bir araya getirmiş ve mezcederek kendine özgü yeni bir model geliştirmiştir (Bolay, 2018: 187).

Yukarıda izah edilen sebeplerden ötürü oryantalist bilgi sisteminin İslam medeniyetine dair menfi önyargıları, Osmanlı medeniyet tarihi için de önemli ölçüde geçerlidir. Dahası, bu bakış açısında Osmanlı toplumu, tarihsel olarak İslam medeniyetinin “altın çağından” sonraki bir dönemde vücuda geldiğinden İslam medeniyetinin altın çağındaki toplum profilinden “daha da geri, sığ ve yoz bir yapıya” sahiptir. Bu kapsamda oryantalizmin İslam medeniyeti araştırmaları içinde Osmanlı dönemine yer vermemesi dikkat çekicidir (Ocak, 1998: 159). Zira Osmanlı düşüncesi ve bilimi, zaten taklit olan bir medeniyetin (İslam medeniyeti) kötü bir kopyasından başka bir şey olmadığından kayda değer hiçbir yenilik ve orijinalite içermeyen, tarihin çöp tenekesine terk edilmiş bu medeniyete dair derinlikli araştırmalar yapmaya dahi lüzum bulunmamaktadır. Osmanlı medeniyeti ve düşüncesine ilişkin zaten az sayıdaki oryantalist metnin okuyucusuna verdiği ortak alt mesaj bu şekildedir. Osmanlı araştırmaları hakkında gelişen bu ve benzeri oryantalist önyargılar bu alana dair objektif metin üretmenin önündeki en büyük engellerden birini oluşturmaktadır. Nitekim literatüre göz gezdirildiğinde, 2000’li yıllara dek birkaç makale ve dolaylı değinme dışında oryantalist yazara ait Osmanlı bilim tarihini konu alan müstakil bir eserin yayınlanmadığı görülmektedir (İhsanoğlu, 1995).

Oryantalist bilim insanlarının İslam medeniyetine dair “gerileme ve çöküş” tezi, modernliğin mutlak ve doğrusal tarih tasavvurunun bir sonucudur. Bu çerçevede İslam medeniyetinin sırasıyla bir başlangıcı, altın çağı, gerileme ve çöküş dönemleri bulunmaktadır. Burada tarih, İslam medeniyetinin aleyhine işleyen bir kum saatini simgelemektedir. Oysa modernliğin varsayımının aksine tarih gerçekte düz bir çizgi üzerinde değil, karmaşık düzensizlikler ile paralellikler üzerinde bir seyir izlemektedir. Dolayısıyla İslam medeniyetinin tarihi, kaçınılmaz çöküşe doğru akan tek yönlü bir nehir değil, inişli çıkışlı bir sürecin ifadesidir. Bahse konu hususu göz ardı eden oryantalist bilim insanlarının bir kısmı İslam medeniyetinin “gerilemesi ve çöküşünün” sorumluluğunu bir önceki bölümde ifade edildiği üzere İslam dininin bilimsel ve eleştirel düşünce üzerindeki

“olumsuz” etkilerine yüklerken, kimi oryantalist bilim insanları ise, “gerileme ve çöküş” sürecini, Arap olmayan toplumların İslam’a “sızma” girişimine bağlama eğilimi bulunmaktadır. Buna göre İslam ve onun vücuda getirdiği medeniyet özünde Arap olduğundan, İslam medeniyetinin “altın çağı” da Arapların siyasal ve kültürel egemenliği dönemine karşılık gelmekte, Asya’dan gelen “barbar” Türklerin İslam dünyasına girerek egemenliği Araplardan devralması olayı ise gerileme ve çöküşün başlangıcına işaret etmekte ve onun başlıca nedeni sayılmaktadır (Mossensohn, 2018: 10-12). Bu nedenle bugüne kadar İslam medeniyet tarihinde Osmanlı biliminin yerini tayin etmeye yönelik herhangi bir ciddi girişim söz konusu olmamıştır (İnalçık, 2003: 181).

E. J. W. Gibb, Osmanlıların bireysel dehanın ürünü olan felsefe, edebiyat ve din gibi alanların hiçbirinde üretimlerinin bulunmadığını, bahse konu durumun nedeninin Osmanlıların eyleme dönük karakterinde aramak gerektiğini, bu toplumun bilim, felsefe ve edebiyat gibi alanlardaki yetersizliğini kendisinin de kabul ettiğini iddia etmektedir. Gibb’e göre bu toplum yapısının düşünceye değil, askerliğe eğilimli olmasından ötürü bahse konu alanlarda ortaya koyduğu az sayıdaki eser de özgünlük ile yaratıcılıktan yoksun taklit metinlerdir (Gibb, E. J. W., 1943: 6, 12-13).

L. Gardet ise İslam düşüncesinin gerileyişinden doğrudan Osmanlı’yı sorumlu tutmaktadır. Gardet’e göre İslam tarihinde meydana gelen Türk fetihleri Arap düşünce ve bilim faaliyetlerinin durmasına neden olmuş ve Osmanlılar, tarih sahnesinde “İslam’ın kılıcı” olarak kaldığı süre zarfında İslam toplumu geçmişi ile birlikte yaşamak durumunda kalmıştır. Osmanlıların İslam düşüncesinde *Muvahhidlerin*⁴⁴ bile sahip olduğu zihinsel meraka erişemediğini iddia eden Gardet, bu zihinsel merakın eksikliğinde Osmanlı sultanlarının, Abbasi ve Endülüs sultanları gibi bilim, düşünce ve sanatın hamiliği görevini üstlenmediklerini ileri sürmüştür (Gardet, 1970: 223-224).

Gardet gibi XX. yüzyıl oryantalist bilim insanları esasen XIX. yüzyıl oryantalistlerinin Osmanlılar hakkında ürettikleri retoriği tekrar etmekten başka bir şey yapmamaktadırlar. Nitekim XIX. yüzyılın en büyük oryantalistleri arasında yer alan E. Renan, Osmanlıların bilim ve felsefe hevesinden tamamen yoksun bir toplum olduklarını

⁴⁴ Yanlış gördükleri kimi dini uygulamaları sona erdirmek maksadıyla kurucuları İbn Tûmert’in öncülüğünde Muratıplar adlı yapının siyasi hâkimiyetine son vererek XII-XIII yüzyıl aralığında İspanya, Kuzey Afrika ve Batı Sahra gibi oldukça geniş bir coğrafyaya egemen olan İslam devleti. (Ayrıntılı bilgi için bkz. Özdemir, 2006: 410-412)

ileri sürmekte ve sahip oldukları dinin onların önüne koyduğu aşılmaz engeller nedeniyle Avrupa medeniyetine asla yetişemeyeceklerini iddia etmektedir. Renan’a göre uygarlık “bu yabani ırk”a göre değildir. Bu nedenle kendilerine Asya coğrafyasının kuzeyindeki ucu bucağı olmayan bozkırlarda yaşamak yakışacaktır (Araslı, 2019: 25).

Bilimsel oryantalist yazının Osmanlı düşüncesine yönelik ortak görüşlerini dile getiren Gibb, Gardet ve Renan’ın yukarıda yer alan ifadeleri tetkik edildiğinde, düşüncelerinin temelinde Osmanlıların yalnızca ok atmak ve kılıç sallamak gibi barbar Doğu toplumlarına has eylemleri gerçekleştirebildikleri, soyut düşünme, bilimsel çalışma ve felsefe yapma gibi yeteneklerinin olmadığı yönünde ırkçı bir fikir bulunmaktadır (Kara, 2010: 61). Ancak bu oryantalist tez Osmanlıların yüzyıllar boyu devam eden siyasi, askeri ve iktisadi gelişmesini açıklamakta aciz kalmaktadır. Osmanlı Devleti’nin hâkimiyeti altında geçen bu dönemin düşünsel anlamda zayıf olmasına karşın bu denli uzun sürmesinin nedenini “despotik bir yönetimin” varlığına bağlayan Babinger ve Gibbons gibi oryantalist yazarlar, Osmanlı düşüncesi ile onun ana dayanağı olan İslam düşüncesi arasındaki ilişkiselliğin son derece zayıf olduğu ortak vurgusu üzerinden İslam düşüncesinin tarihselliği ile devamlılığını da tartışmaya açmaktadır (Davutoğlu, 1999: 59-60).

Yaygın oryantalist sınıflandırmanın dışına çıkma cesaretine sahip nadir Batılı araştırmacılardan biri olan Hodgson, İslam tarihinin dönemlendirilmesinde diğer Batılı yazarlardan farklı bir yaklaşım benimsemektedir. İslam düşünce ve medeniyet tarihinin XI. yüzyıl ile birlikte gerilemiş ve yok oluş dönemine girdiğini savunan yaklaşımları eleştiren Hodgson, bu tarihi üç ana döneme ayırarak kendi alternatif yaklaşımını ortaya koymakta ve böylece Osmanlı düşüncesinin hakkını teslim etmektedir. Buna göre İslam’ın zuhuru ile Abbasi Devletinin yıkılışı arasındaki zaman dilimi “Teşekkül” (610-945), XI ile XVI yüzyıl aralığındaki zaman dilimi “Orta Zamanlar (945-1503)”, XVI. yüzyıldan sonraki dönem ise “Ateşli Silah İmparatorlukları ve Modern Zamanlar” olarak adlandıran Hodgson, yaygın oryantalist kanının aksine XI-XVI. yüzyıl arasını temsil eden *orta zamanları* İslam medeniyetinin çok önemli ilerlemeler kaydettiği bir dönem olarak görmektedir. Ona göre İslam medeniyeti, Arapların arka planda kaldığı bu dönemde Farslar ile Türklerin önemli katkılarıyla kozmopolit bir görünüm kazanmış, bilim, sanat, teknik ve kültürde zirve noktasına ulaşmıştır (Burke, E., 2001a: 22-23, Burke, E., 2001b: 467).

Hodgson'un ifade ettiği “Orta Zamanlar” kategorisi, oryantalist bilgi sisteminin Gazzâlî ile sonlandırılan “İslam'ın altın çağı” söylemine esaslı bir yanıt niteliğindedir. Nitekim İslam dünyasında daha önce de ifade edildiği üzere matematik, astronomi, matematik, optik, mimari, felsefe-kelam, tasavvuf gibi pek çok alanda “altın çağ” tabirinin, Gazzâlî öncesi değil, sonrası için kullanımı daha doğrudur. Bu çerçevede İslam medeniyeti için bir altın çağ kategorisi oluşturulacaksa, bu çağın oryantalist bilgi sisteminin öngördüğü IX ile XI. yüzyıl arasını kapsayan görece erken ve zaman olarak kısıtlı bir döneme değil, XII ila XVII. yüzyıl arasındaki 500 yıllık zaman dilimine karşılık geldiği değerlendirilmektedir. Öte yandan İslam medeniyetinin XV. yüzyılın ikinci yarısından XVI. yüzyılın sonlarına kadarki bir buçuk asırlık dönemin Osmanlı bilim ve düşünce tarihi açısından büyük gelişmelerin yaşandığı ve önemli atılımların gerçekleştirildiği en parlak dönem olarak karşımıza çıktığı, İslam dünyasının kadim bilim ve kültür merkezlerine ek olarak İstanbul, Bursa, Edirne, Saraybosna ve Üsküp gibi yeni bilim ve kültür merkezleri inşa ettiği, bu birikimle Osmanlıların İslam dünyasının kültürel ve ilmî yaşamına yeni bir dinamizm ile zenginlik kazandırdığı, öyle ki Osmanlıların klasik dönemde gerçekleştirdikleri bilimsel ve düşünsel üretimle 500 yıllık İslam medeniyetinin altın çağının son bir buçuk asrına damgasını vurduğu söylenebilir. Dahası, bu atılım ve gelişmelerden bazıları Batı bilimi ve düşüncesi üzerinde etki oluşturmuş dahi olabilir. “Olabilir” zira bu alandaki oryantalist kabuller nedeniyle bugüne dek ne Osmanlı bilim ve düşünce tarihinin ortaya koyduğu üretimin tam bir dökümü yapılabilmiş ne de Osmanlı biliminin Batılı âlimler üzerindeki etkileri henüz yeterince incelenebilmiştir (Demir, 2014: 43-44; Fazlıoğlu, 2020: 205; Kazancıgil, 2020: 63; Tekeli vd, 2018: 204).

Oryantalist bilgi sistemi, “bilim” kavramını XVI. asrın ikinci yarısından itibaren Batı Avrupa'da gelişen yeni teorik bilme biçimi ile sınırlandırarak Osmanlı tarzı gibi Batı coğrafyası ve modernlikle “ilişkisiz” olan tüm bilme biçimlerini yok sayma eğilimindedir. Dolayısıyla bahse konu dar teorik çerçeve üzerinden bilim tarihine göz gezdirildiğinde ne Osmanlı bilme tarzından ne de Osmanlı biliminden söz etmek mümkündür. Diğer bir deyişle, modern oryantalist bilgi sistemi ile klasik Osmanlı bilgi sistemi arasında paradigmatal bir ayırım bulunmakta, bu ayırımın zorunlu bir sonucu olarak oryantalizm Osmanlı bilimini gerçek bir bilim alanı olarak görmemektedir. Tarihe anakronik bir bakışla modern olmayan bir dünyada modern bilimin varlığı sorgulanmakta, bu temelden hareketle bahse konu dünyada bilim faaliyetinin olmadığı şeklinde hatalı bir genellemeye ulaşılmaktadır (Fazlıoğlu, 2018: 40, 46).

Osmanlılara ilişkin bir diğer oryantalist varsayım, bahse konu toplumun kuruluşundan yıkılışına dek geçen 624 yıl boyunca (kimi değerlendirmelere göre modernleşme süreçlerine dek) hiçbir değişim, gelişim ve dönüşüm geçirmediği yönündedir. Bu kapsamda oryantalist yazarların metinlerinde tek bir Osmanlı portresi bulunmakta, Osmanlı tarihi üzerine değerlendirmelerde bulunulurken zamana tayin edici bir rol verilmemekte, sözgelimi Osmanlı toplumun XV. yüzyıldaki portresi ile XVII. yüzyıldaki portresi arasında niteliksel bir fark olmadığı varsayılmaktadır. Diğer bir deyişle, modernlik dışı insanlık tecrübelerinden biri olan Osmanlı mirası “gelenek” etiketi ile tarihten dışlanarak yerine karikatürize edilmiş tek tip bir Osmanlı portresi ikame edilmeye çalışılmaktadır.

Gerçekte Osmanlılar öteki medeniyetlerdeki gelişmelere kendilerini kapatarak bilimsel düşünme ve faaliyette bulunmaya karşı bir tavır geliştirmedeği gibi kendine özgü nitelikleriyle çağdaşı olan öteki bilimsel sistemlerden net bir biçimde ayrılan çok katmanlı bir “Osmanlı bilimi”⁴⁵ olgusunun var olduğu söylenebilir. Mossensohn, İslam dünyasından Bizans’a, Türk-Moğol dünyasından Akdeniz ve Batı Avrupa’ya kadar çok çeşitli jeokültürel geleneklerden beslenmekle birlikte “Osmanlı bilimini” diğerlerinden farklı kılan özgün bir planlama, organizasyon ve işleyişin bulunduğunu, yeni düşünce ve teknolojilere açık olan, bahse konu yenilikleri kendi ihtiyaçlarına göre biçimlendiren, bilimsel bağımsızlığı ve ilerlemeci tutumu ile tanınan Osmanlı toplumu ve kültürünün de bu özgün bilim faaliyeti için mümbit bir zemin oluşturduğunu ifade etmektedir (Mossensohn, 2018: VII-VIII, 26).

⁴⁵ Osmanlı bilimi, Osmanlı İmparatorluğu’nun egemen olduğu zaman ve mekân boyutlarında gerçekleştirilen ilmi çalışmaları karşılamak üzere kullanılan bir terimdir. Diğer bir deyişle Osmanlı bilimi, XIII. yüzyılın sonlarından XX. yüzyıla dek süren 600 yıllık bir süreç içinde Anadolu, Balkanlar, Arap ülkelerinden birçoğu ile Avrupa’nın bir bölümünde sürdürülen ilmi faaliyetlerin genel adıdır. Bu itibarla pek çok bilim dalında kaleme alınan telif eserler, çeviriler ile bilim, teknik ve eğitim kurumlarını kapsamaktadır (İhsanoğlu, 1995: 47).

Tablo 5.1 Klasik Dönem Osmanlı Biliminin Bazı Dallarının Üretkenliğindeki Artış (Fazlıoğlu, 2020: 193)

YS: Yazar Sayısı – ES: Eser Sayısı			
İlimler	XIV. Asır	XV. Asır	XVI. Asır
Astronomi	YS: 0 - ES: 0	YS: 25 - ES: 52 YS Artışı: %2400 ⁴⁶ ES Artışı %5100	YS: 85 - ES: 300 YS Artışı: %240 ES Artışı %477
Matematik	YS: 0 - ES: 0	YS: 12 - ES: 28 YS Artışı: %1100 ⁴⁷ ES Artışı %2700	YS: 44 - ES: 81 YS Artışı: %266 ES Artışı %189
Coğrafya	YS: 1 - ES: 1	YS: 5 - ES: 4 YS Artışı: %400 ES Artışı %300	YS: 20 - ES: 42 YS Artışı: %300 ES Artışı %950
Tabii İlimler	YS: 2 - ES: 2	YS: 14 - ES: 19 YS Artışı: %600 ES Artışı %850	YS: 35 - ES: 61 YS Artışı: %150 ES Artışı %221
Tıp	YS: 9 - ES: 13	YS: 41 - ES: 88 YS Artışı: %355 ES Artışı %677	YS: 73 - ES: 170 YS Artışı: %78 ES Artışı %93
Askerlik	YS: 0 - ES: 0	YS: 1 - ES: 1	YS: 11 - ES: 14 YS Artışı: %1000 ES Artışı %1300

Osmanlı bilimi, başta İslam medeniyeti olmak üzere bahse konu kaynakların temelleri üzerinden yükselirken, belirli ölçüler dâhilinde hemen her dalda İslam medeniyetinin gelişmesine katkıda bulunmuş, fakat bu güne dek bahse konu bilim literatürünü oluşturan Arapça, Farsça ve Türkçe eserlerin çok azı yayınlanıp incelenmiştir. Bu literatüre göz gezdirildiğinde İslam medeniyetinin Osmanlı döneminde eser telif faaliyetlerinin sonlanmadığını, aksine canlılığını yitirmeden devam ettirdiğini söylemek mümkündür. Bu durumun en somut örneği XIV. yüzyıldan itibaren geliştirilen matematik-astronomi biliminde kendisini göstermektedir. Öyle ki yalnızca astronomi biliminde bugüne kadar altı yüz civarında Osmanlı bilim insanına ait yaklaşık üç bin eser tespit edilmiştir. Bir dönem Uluğ Bey Rasathanesi'nin müdürlüğü görevini yürüten ve XVII. yüzyıla dek hazırlanan astronomi katalogları arasında en mükemmeli sayılan *Zic-i Uluğ Bey*'in hazırlanmasına katkı sağlayan Bursalı Kadızâde-i Rûmî ile başlayan astronomideki gelişim süreci, Semerkand bilim havzasından transfer edilen ve aynı zamanda Rûmî'nin

⁴⁶ Bir önceki dönemin YS ve ES değerlerini (0) yerine (1) kabul etmemiz durumunda oluşacak sonuçtur.

⁴⁷ Bir önceki dönemin YS ve ES değerlerini (0) yerine (1) kabul etmemiz durumunda oluşacak sonuçtur.

talebeliğini yapmış olan Fethullah Şirvânî ve Ali Kuşçu gibi bilim insanlarıyla devam ettirilmiş, XVI. yüzyılda Osmanlı sarayı Münecimbaşı Takıyyüddin er-Râsîd'in çalışmalarıyla olgunluk çağını yaşamıştır (İhsanoğlu, 1998b: 363; İhsanoğlu, 1994: 21; Kahya, 1999: 28). Semerkand ile Şam astronomi-matematik geleneklerini şahsında birleştirmekle yetinmeyip Semerkand geleneğinin eksikliklerini tamamlamaya çalışan Takıyyüddin'in çalışmaları üzerinden özgün bir Osmanlı astronomi geleneğinin oluştuğunu söylemek mümkündür. Zira Takıyyüddin, bizzat Osmanlı sultanının desteğiyle İstanbul'da XVI. yüzyılın dünya çapındaki en önemli rasathanesinin kurulmasını sağlayarak bu rasathanedeki bilimsel faaliyetleri yönetmiş, yalnızca beş yıl gibi kısa bir süre gerçekleştirebildiği gözlem sonuçlarından hareketle özgün eserler üretmiştir. Takıyyüddin, orijinal katkılar sunduğu astronomi alanında yirmi, matematikte beş, fizik-mekanik alanında üç, tıp ve zoolojide ise birer eser telif etmiş, tartı ve ölçülerle ilgili olarak da bir risale yazmıştır (İhsanoğlu, 1998b: 398; Kazancıgil, 2020: 78; Tekeli vd, 2018: 262; Unat, 2013: 400-401).

Bir karşılaştırma yapılacak olursa, Takıyyüddin'in kullandığı astronomik aletler ile çağdaşı olan ve Batı'da kendi asrının en önemli birkaç astronomundan biri sayılan T. Brahe'nin aletleri arasında büyük benzerlikler bulunduğu, Takıyyüddin'in İstanbul'da kurduğu rasathanenin Brahe'nin Kopenhag'da kurduğu Uranienborg Rasathanesi ile yarışacak düzeyde olduğu söylenebilir. Örneğin Takıyyüddin eserlerinde zikrettiği ve İstanbul Rasathanesi'nde bulundurduğu saniyeyi gösteren astronomik gözlem saatleri ile duvar kadranını Brahe'nin rasathanesinden daha önce kullanmış, güneş parametrelerinin hesabında Brahe'nin de yararlandığı üç gözlem noktası yönteminden istifade etmiş ve güneş parametrelerine (apoje ile eksantrisite) dair hesaplamalarda Kopernik'ten de Brahe'den de çok daha isabetli ölçümler gerçekleştirmiştir. Takıyyüddin'in Güneş teorisine dair hesaplamaları XVI. yüzyılda dünya çapındaki en başarılı çalışmalardır. Ptolemaios'tan Kopernik'e kadar astronomik açılarda kırışlar kullanılırken, Takıyyüddin kırışlar yerine trigonometrik fonksiyonları kullanarak Kopernik'ten çok daha başarılı ölçümler gerçekleştirmiş, dahası Ptolemaios'tan XVI. yüzyılın sonlarına dek Avrupa'da trigonometrik ve astronomik hesaplamalarda kullanılan altmışlık kesirleri reddederek yerine Gıyasüddin el-Kâşî'nin *Miftâh el-Hisâb* adlı eserinden öğrendiği, çok daha basit ve kullanışlı olan ondalık kesirleri kullanmıştır. Batı'da trigonometrik fonksiyonların hesaplanmasında ondalık kesirler fikri XVI. yüzyılın sonlarına doğru Hollandalı matematikçi S. Stevin ile başlayacaktır. Takıyyüddin ile Stevin'in geliştirdikleri ondalık

sistemler karşılaştırıldığında, Takıyyüddin'in sisteminin sembollerden arındırılmış, daha sade ve kullanışlı olmanın yanı sıra yarılama, iki katını alma ve karekökünü hesaplama gibi ek işlemler yapmaya elverişli olduğu, Stevin'in ondalık kesirlerin trigonometriye nasıl uygulanacağını ifade etmemesine karşın, Takıyyüddin'in bahse konu uygulamayı ortaya koymakla yetinmediği, trigonometrik fonksiyonların tablolarını da hesaplayarak ortaya koyduğu yöntemi daha da olgunlaştırdığı görülmektedir. Takıyyüddin tüm bunları başarırken Batı'da XVI. yüzyılın en büyük astronomu olarak kabul edilen Kopernik ise bırakın sinüs fonksiyonu gibi trigonometrik hesapları, trigonometrik kavramlardan dahi söz etmemiştir. Takıyyüddin'in fark yaratan çalışmaları bunlarla sınırlı değildir. Batılı bilim insanlarından çok daha önce ışığın küresel yayılımından söz etmekte ve dünyanın ilk teleskopunu icat ederek neye yaradığı hususunda açıklayıcı bilgiler vermektedir. Takıyyüddin'in masa, cep, duvar, astronomik ve gözlem saatleri üzerine kaleme aldığı eseri XVI. yüzyılda Batı dünyası da dâhil olmak üzere bu konuda yazılmış en kapsamlı eserdir. İslam medeniyetinin sekiz yüzyıllık optik bilim tarihinde ulaşılan sonuçları matematiksel ve deneysel yöntemler üzerinden sınavarak yeniden değerlendiren Osmanlı bilim insanı, mekanik saatlerin yanı sıra, kaldıraçlar, su pompaları ve daha pek çok araç gerecin tasarımını gerçekleştirmiş ve eserlerinde bu tasarımları ayrıntılarıyla açıklamıştır (İhsanoğlu, 1999: 21; İhsanoğlu, 1998b: 399-400; Gökdoğan, 2010: 288; Demir, 1998: 191-198; Topdemir, 2010: 454-456; Unat, 2015: 6-9; Tekeli vd, 2018: 262, 268).

Astronomi tarihi açısından Takıyyüddin'in önemini ortaya çıkaran ilk araştırmacı, tahmin edileceği üzere bir oryantalist değil, "ilk bilim tarihçimiz" olan Salih Zeki'nin öğrencilerinden Kandilli Rasathanesi'nin kurucusu Fatih Gökmen'dir. Sonrasında Adnan Adıvar ve Adnan Saygılı bu konuya kısmen katkıda bulunmuş, ardından Türkiye'nin ilk kadın bilim tarihçisi Sevim Tekeli'nin doktora tezinden itibaren gerçekleştirdiği mukayeseli bilim tarihi araştırmaları bu konudaki bilgileri daha da artırmıştır. Nitekim Fuat Sezgin'in *İslam'da Bilim ve Teknik* adlı eserinin ikinci cildini oluşturan astronomi bölümünü kısmen A. Sayılı, ağırlıklı olarak ise Tekeli'nin araştırmalarının sonuçlarına göre oluşturulduğu, bahse konu eserin mekanik saatlerle ilgili olan üçüncü cildinde ise Tekeli'nin *On Altıncı Asırda Osmanlılarda Saat ve "Takıyyüddin'in Mekanik Saat Konstrüksiyonuna Dair En Parlak Yıldızlar"* adlı eserindeki tasvirler ışığında Takıyyüddin'e ait birkaç saat modelinin üretildiği ve çalıştırıldığı görülmektedir. Oryantalist bilgi sisteminin Osmanlı Müneccimbaşı Takıyyüddin'i görmezden gelen tavrını o dönem Osmanlı payitahtına gelen Avrupalı seyyahların metinlerinde de gözlemlemek

mümkündür. Örneğin Busbecq, ünlü mektuplarında Osmanlıların mekanik saatlere ilgi duymadıklarını, mekanik saatler yapacak olurlarsa müezzinlerinin otoritesinin sarsılacağını iddia ettikten yalnızca üç yıl sonra (1559 yılında) Takıyyüddin, *Mekanik Saat Konstrüksiyonuna Dair En Parlak Yıldızlar* adlı eserini kaleme almakla yetinmeyerek cep, duvar, masa saatleri ile astronomik ve gözlem saatleri de üretmiştir. G. Toderini gibi nispeten tarafsız nadir Batılı yazarlar Takıyyüddin'in rasathanesinden, astronomik gözlemlerinden ve icatlarından övgüyle söz ederken, Takıyyüddin'in çağdaşı Avusturya elçilik papazı S. Gerlach, 1300 sayfayı aşkın iki ciltlik Osmanlı seyahatnamesinde Takıyyüddin ve İstanbul Rasathanesine yalnızca küçük bir paragraf ayırmakta, Gerlach'dan sonra gelen elçi Schweigger ise kendisinden “sahte astronom”, “hiçbir sanatı ve marifeti olmayan” “uğursuz”, “düzenbaz” olarak söz ettiği Takıyyüddin'in inşa ettirdiği İstanbul Rasathanesi için “faydasız masraflar” tabirini kullanmaktadır (Kazancıgil, 2020: 17-18, İhsanoğlu, 2010: 110; 183-184; Demir, 2010: 5-6; Toderini, 2018: 99-100; Araslı, 2019: 61; Gerlach, 2007b: 677-778; Schweigger, 2004: 101-102).

İslam medeniyeti dâhilinde Osmanlı biliminin fark yarattığı bir diğer alan ise dilbilimidir. Örneğin dünya bilim tarihinin gramer düzeyinde ilk yapma dili olan *Bâleybelen* (hayat veren dil), XVI. yüzyılda bir Osmanlı âlimi olan ve hayatı boyunca iki yüz civarında eser telif etmiş Muhyî-yi Gülşenî tarafından oluşturulmuş, Muhyî, bahse konu dilin gramerini ortaya koymak üzere on civarında kitap ve risale ile üç ayrı sözlük kaleme almıştır. Aynı dönemde Avrupa'da benzer teşebbüslerde bulunan isimlerden biri olan G. Postel'in İstanbul ile kurduğu güçlü bağlantılar, bu alanda birtakım fikirlerin alışverişe konu edilmiş olabileceği ihtimalini akıllara getirmektedir. Yine de Avrupa'da yapay bir dil oluşturma yönündeki gayretlerin ancak üç asır sonra XIX. yüzyılın sonlarına doğru başarıya ulaştığı göz önünde bulundurulacak olursa, Osmanlı biliminin mütevazı başarısı daha anlaşılır olacaktır. Avrupa'da 1879 yılında üretilen Volapkü adlı yapma dilin kullanımı, üzerinden iki yıl geçmeden 283 dernek tarafından desteklenirken, Bâleybelen üzerine yalnızca oryantalist dilbilimci S. Sacy tarafından incelemelerde bulunulmuş, sekiz yıllık uzun bir “inceleme” (!) süreci sonucunda Sacy tahmin edileceği üzere bahse konu dilin ne oluşturulma devrini ne de yaratıcısını tespit edebilmiş, Doğu Kabalistlerine ya da kaybolmuş bir millete ait bir dil olabileceğini ileri sürmüştür. Sacy'den ancak bir buçuk asır sonra Devlet Arşivleri Genel Müdürü Midhat Sertoğlu'nun araştırmaları sonucu⁴⁸ dünya bilim tarihinin gramer düzeyinde ilk yapma dili olan ve oryantalist yazarlarca deyim

⁴⁸ Sertoğlu, M. (1966). “İlk Milletlerarası Dili Bir Türk İcat Etmişti”, *Hayat Tarih Mecmuası*, (1), (1), s. 67.

yerindeyse yok sayılan Bâleybelen yeniden keşfedilerek Osmanlı dilbilimci Muhyî'ye ait olduğu tespit edilmiştir. Buna rağmen bugün halen pek çok Batılı tasnifte dünyanın ilk yapma dilinin L. L. Zamenhof tarafından 1887'de oluşturulan Esperanto olduğu kabul edilmektedir (Fazlıoğlu, 2003: 162; Yazıcı, 2006: 79-81; Koç, M., 2007: 269; Koç, M., 2004: 212, 217-218).

Oryantalizmin Osmanlı bilim tarihine dair bahse konu “göz ardı” listesi daha da uzatılabilir. Fakat Hourani'ye göre Müslümanların Osmanlılar tarafından gelişimlerinin engellendiğine ilişkin önyargılı iddia Fransız düşünür Rousseau'dan (Rousseau, 2012: 127-128) bu yana o denli yaygın bir iddiadır ki Batılı oryantalistlerin yanı sıra çoğu Doğulu yazar tarafından da güçlü bir biçimde sahiplenilmektedir. Nitekim pek çok Orta Doğulu yazar, modern milliyetçiliğin de etkisiyle Müslüman dünyada başlayan Türk egemenliğinin, İslam'ın altın çağını sona erdirdiği konusunda hemfikirdir (Hourani, 2006: 94).

Benzer tavır alış, bilim ve düşünce alanlarının yanı sıra İslam sanatı üzerine yapılan değerlendirmelerde de kendisini göstermektedir. Örneğin İslam mimarisi üzerine kaleme alınmış klasik oryantalist metinlerde Türkler tarafından inşa edilen mimari yapılara Arap ve Fars eserlerine kıyasla daha alt bir statü verilmektedir. Zira oryantalist yazarlara göre Arap ve Fars mimari eserleri İslam mimarisinin otantik, üstün ve yerleşik yapılarını temsil ederken, Türk mimarisinin eserleri türev yapılar olarak kabul edilmektedir. Modern Arap ve Fars milliyetçi tarih yazımı, oryantalist tarih tasavvurunun bahse konu iddiasını da tahmin edileceği üzere büyük bir memnuniyetle kabul etmekte, içselleştirmekte ve yeniden üretmektedir (Bozdoğan ve Necipoğlu, 2009).

Klasik Osmanlı mimarisini karikatürize eden bu çarpık oryantalist yaklaşım ve onu destekleyen Müslüman milliyetçi yaklaşımlar, konu yarım asır boyunca Osmanlı Mimarbaşılığı görevini başarı ile yürüterek İslam mimarisine eşsiz eserler kazandıran Sinan'ın mimari anlayışını açıklamaya gelince bocalamakta, Sinan'ın mekân, yapı ve ışığın sınırlarını alabildiğine zorlayan kendine özgü mimari anlayışını “İslam mimarisinden kopuk, Ayasofya'dan türetilmiş çeşitlemeler” nitelemesi ile kolaydan mahkûm etme yolunu tercih etmektedir. İstanbul'daki bir kısım cami ile Ayasofya arasındaki birtakım yapısal benzerlikler bahse konu yüzeysel değerlendirmenin temelini oluşturmaktadır. Oysa C. Gurlitt'in de ifade ettiği üzere Rönesans'ta Roma biçimleri tümüyle yeni bir güç ve

anlayışla canlandırıldığı gibi İstanbul'da da Ayasofya'nın ilhamıyla aynı ölçüde özgün bir mimari anlayışın geliştirildiği söylenebilir. Osmanlı mimarisinin özgünlüğü ve kökeni üzerine Ayasofya'ya abartılı bir rol biçen söz konusu oryantalist spekülasyonlara karşılık Osmanlı'da yalnızca ayrıcalıklı bir statü ve anıtsal bir mimariye sahip selâtin camilerinin, din ve devletin ihtişamı ile sultani görkemin tecessüm ettiği simge eser olan Ayasofya ile biçimsel olmaktan çok bilinçli bir kavramsal ve ikonografik diyaloga girdiklerini ifade etmek gerekmektedir. Dolayısıyla sözü edilen benzerlik, taklit maksatlı bir girişimin sonucu olmak yerine Ayasofya'nın anıtsal değeri üzerinden ifadesini bulan tarihsel ve ideolojik temsile karşılık verilen bilinçli ve seçici göndermeleri barındırmakta ve Osmanlı hanedan mimarisinin sahip olduğu kimlik hakkında önemli ipuçlarını içermektedir. Dolayısıyla klasik Osmanlı mimarisinin, Batı mimarisi ile yapıcı bir diyalog/etkileşim geliştirmekle birlikte kendisinden kopuk olduğu iddia edilen İslam mimarisinin temelleri üzerine inşa edildiği, örneğin kendinden önceki Timur, Memlûk ve Selçuklu mimarisi ile arasında önemli bağlantılar bulunmakla birlikte İslam mimari geleneğinin özgün ve gelişmiş bir üslubunu temsil ettiği söylenebilir (Necipoğlu, 2013: 15, 16, 24, 27, 107).

Osmanlı'da cami ve saray mimarisinin yanı sıra darüşşifa mimarisine de özel bir önem atfedilmekte, böylece bahse konu yapılar sahip oldukları nitelikleriyle ilkleri barındırmakta ve Avrupa'daki hastane mimarisini etkilemektedir. Örneğin Mimar Hayreddin'in⁴⁹ 1488 yılında inşasını tamamladığı Edirne Darüşşifası, merkezi sistem hastane mimarisinin dünyadaki ilk örneği sayılmaktadır. Hastane mimarisinde hasta odaları ve/veya koğuşlar merkezde bulunan kapalı bir avluyu çevreleyecek şekilde tasarlanmış, böylece avluda sayıları sınırlı olan hasta bakıcılar ile diğer oda ve koğuşlarda bulunan kimseler pek çok odayı ve odada bulunan hastaları gözlemleme imkânı elde etmiştir. Yine bu darüşşifa, müzikle tedavinin başarılı bir biçimde yürütüldüğü, bünyesinde eczane bulunduran, haftada iki kez halka poliklinik hizmeti vererek maddi durumu elverişli olmayan hastalara ücretsiz ilaç sağlayan önemli bir sağlık kurumudur. Askeri tabip ve Osmanlı şehir tarihi araştırmacılarından Rifat Osman Bey, yabancı kaynaklara dayandırdığı tespitinde Edirne Darüşşifası'nın Avrupa'daki hastane mimarisini etkilediğini ilk kez ortaya çıkarmış, sonraki dönemlerde yapılan araştırmalarda Avrupa hastane mimarisi ve teknolojisinin Selçuklu Darüşşifalarından itibaren Türk hastanelerinden hem

⁴⁹ Burada bahsi geçen mimar, tarihi Mostar köprüsünün mimarı olarak tanınan ve Mimar Sinan'ın yetiştirmelerinden olan Mimar Hayreddin değil, İstanbul Beyazıt Camii'ni inşa eden Mimar Hayreddin'dir.

mimari hem de bilimsel açıdan etkilendiği kesin olarak ispatlanmıştır (Kazancıgil, 2020: 164-165).

Oryantalist bilgi sistemi tüm bu bilimsel-tarihsel gerçeklikleri görmezden gelmekte, dahası ileri sürdüğü basmakalıp iddialar üzerinden Osmanlı medeniyet tarihine ilişkin keşfedilmeyi bekleyen gerçeklerin ortaya çıkmasını da engellemektedir. Mimar Sinan'ın talebelerinden Hayreddin'e göre 1566 yılında inşa edilen ve uzun yıllar Sultan Süleyman Köprüsü olarak anılan “mucize eser” Mostar Köprüsünün yapılışı oryantalist siyasetin gücünün doruklarına ulaştığı XIX. yüzyılda Batılılarca Osmanlı öncesi dönemlere atfedilmeye başlanmıştır. Zira böylesi bir şaheser, “yeri yakıp yıkan, mimari eserleri talan eden barbar Osmanlılara” ait olamazdı. Öyle ki, bu oryantalist görüş, Avrupa’da uzunca bir dönem köprünün hangi döneme ait olduğu konusunda sonu gelmez tartışmaların başlamasına zemin hazırlamıştır (Özsüer, 2019: 23).

Oryantalizmin Osmanlı bilim, düşünce ve sanatını çarpıtma girişi, İslam dünyasına mensup birçok yazar tarafından modern milliyetçiliğin de etkisiyle bilinçli veya bilinçsiz, örtük veya açık bir biçimde desteklenmektedir. Osmanlı medeniyetine yönelik oryantalist anlatıya örtük milliyetçi desteklerden biri de İslam düşünce literatürü alanında yetkin isimlerden biri olduğu kabul edilen İranlı yazar S. H. Nasr’a aittir. Eserlerinde İbn Rüşd sonrası İslam bilim ve düşünce dünyasındaki gelişmeleri sıralarken bu alanı İran toplumu ve coğrafyası eksenini ile sınırlandırmaya gayret göstererek Anadolu coğrafyası ve Osmanlı mirasını önemli ölçüde görmezden gelen Nasr'ın bahse konu milliyetçi tavrı eserlerindeki başlık tercihlerden dahi anlaşılmaktadır. Editörlüğünü üstlendiği üç ciltlik *İslam Felsefesi Tarihi*'nde İbn Rüşd sonrası döneme ilişkin Ayn el-Kudât el-Hemedânî, Nasîrüddin Tûsî, Mir Dâmâd, Molla Sadrâ gibi İran coğrafyasının düşünce ikliminde yetişmiş düşünürlerle başlık düzeyinde yer verilirken Anadolu coğrafyasının düşünce ikliminde yetişmiş önemli düşünürlerden Dâvûd-i Kayserî, Molla Fenârî, Hocaşâde Muslihuddin Efendi, Kemâlpâşazâde Ahmed Şemseddin, Kınalızâde Ali Efendi, Taşköprülüzâde Ahmed Efendi ve Kâtib Çelebi gibi isimlerin hiçbirine yer verilmemesi dikkat çekmektedir. Bir diğer örnek olan *İslami Bilim* adlı eserinde yazar, “İslam Astronomisinin Büyük Simaları” başlığı altında İran'daki Semerkand astronomi ekolünü ve o ekole mensup âlimleri “yeni büyük eserler ortaya koyan İslam âlimleri” olarak yüceltirken, Takıyyüddin ve diğer Osmanlı âlimlerinden oluşan İstanbul ekolünün çalışmalarını Semerkand ekolünün çalışmalarıyla kıyaslanmayı hak etmeyen, küçük çaplı

ve “kısa süreli faaliyetler” olarak nitelendirmektedir. Yazar, bir başka eseri olan *İslam Sanatı ve Maneviyatı* adlı çalışmasının henüz girişinde de, İslam sanatının büyük ölçüde İran sanatından oluştuğunu ve İran sanatının hemen her alanda İslam sanatının zirvesi olduğunu ileri sürdükten sonra Mevlânâ Celâleddin Rûmî ve eserlerinden söz ettiği bölümün başlığını “Celâleddin Rûmî: *İranlı* Yüce Şair ve Bilge” olarak formüle etme gereksinimi duyması bahse konu milliyetçiliğin etkisini başka bir açıdan görünür kılmaktadır (Nasr, 2007a ve 2007b; Nasr, 2006: 98-105; Nasr, 2019: 7-8, 157-194).

Oysa Toderini’nin de belirttiği üzere kuruluşlarından itibaren ilme ve edebiyata verdikleri değerle bilinen Osmanlılar bu alanlarda ne Araplardan ne de Faraslardan geri kalmaktadır (Toderini, 2018: 10-11). Osmanlı-Türk karşıtlığının hâkim olduğu bir atmosferde yetişen Müslüman Arap ve Fars yazarların modern milliyetçiliğin de etkisiyle İslam dünyasında Türklerin hâkimiyetinden sonraki dönemler için olumsuz yargılar ileri sürmeleri psikolojik düzeyde açıklanması mümkün bir durum iken Müslüman Türk yazarların da aynı döneme ilişkin benzer yargılar ortaya koymaları izahı güç bir durumdur (Kara, 2010: 40; Fazlıoğlu, 2018: 15-16). Zira birçok Türk yazar İslam-Osmanlı düşüncesi üzerine metin oluştururken tuhaf bir biçimde oryantalist iddiaları temel alarak yola başlamaktadır. Bu noktada oryantalist bilgi sisteminin metinler yoluyla inşa ettiği Doğu tahayyülünün Doğulular üzerindeki güçlü etkisi ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla oryantalist bir metin üretilmesi için bu noktadan itibaren Batılı yazarlara gerek kalmamaktadır. Oryantalist düşünce de esas gücünü bu temelden almaktadır.

Oryantalizmin Osmanlı bilim ve düşüncesine yönelik mahkûm edici yargılarının yerli akademisyenler tarafından önemli ölçüde kabul gördüğünün en önemli göstergelerinden biri, Fazlıoğlu’nun da belirttiği üzere bugün halen 600 yılı aşkın bir süre Osmanlı medeniyet havzası içinde ortaya konmuş eserlerin dökümünü ortaya koyan bir envanter çalışmasının bulunmayışdır. Osmanlı bilim ve düşüncesine yönelik araştırmalar olmayınca bahse konu miras yalnızca sahipsiz kalmamakta, aynı zamanda kendisinden haberdar da olunamamakta, böylece oryantalizmin söz konusu alana dair ürettiği söylemler sorgulanmadan kabul edilmektedir.

Bahse konu önemli soruna dikkat çeken yazarlardan Faruqhi’ye göre Osmanlı tarihi araştırmacılarının düşebilecekleri tuzakların başında oryantalizm gelmektedir. Said ve ardıllarının oryantalizm üzerine yaptıkları çalışmalar sayesinde birçok Osmanlı tarihi

araştırmacısı, Batılı yazarların Orta Doğu üzerine kaleme aldıkları metinlerdeki oryantalist varsayımları, yüzeyselliği, sabit fikirliliği ve önyargıları fark etmiştir. Osmanlı tarihi araştırmaları yapmayı arzulayanlar için oryantalist kaynaklar yerine yerli kaynaklara yönelmeyi öneren Faruqhi, Batılı kaynakların göz ardı edilemeyeceği durumlarda ise bu kaynakların eleştirel mantık süzgecinden geçirilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Zira Batılı kaynaklarda geçen oryantalist anlatıları dengeleyecek Hint, Çin ve Japon kaynakları yok denecek kadar azdır (Faruqhi, 2003: 177).

Oryantalizmin Osmanlı birikiminin değeri hususunda geliştirdiği olumsuz tavrının arka planında, bu düşüncenin “modern Avrupa düşüncesinin oluşumunda herhangi bir rol oynamadığı” yönündeki Avrupa-merkezci bir iddia bulunmaktadır. Buna göre Avrupa’nın İslam düşüncesinden tercüme yoluyla elde ettiği birikim, ağırlıklı olarak Arap bilim ve düşüncesi ile sınırlıdır.⁵⁰ Zira Osmanlı birikiminin olgun ürünlerini verdiği sıralarda İslam düşüncesinden Latince ve diğer Batı dillerine çeviri faaliyetleri büyük oranda tamamlanmış durumdadır. Bu sebeple Osmanlı düşüncesinin Batı düşüncesine etkisi oldukça sınırlı kaldığı ifade edilmektedir. Bahse konu etkinin sınırlı olmasının oryantalist yazına yansması oldukça çarpıcıdır. Oryantalist yazın, tercüme eserleri gerekçe göstermek suretiyle Arap toplumunun bilime ve düşünce tarihine yönelik katkılarını sınırlandırarak ve küçümseyerek dahi olsa kabul ederken Osmanlı düşüncesinin bilim ve düşünce tarihine yönelik herhangi bir katkısının olmadığını iddia etmektedir. Bu iddianın temelinde, Batı düşüncesini etkilemeyen hiçbir birikimin bilim ve düşünce tarihi açısından herhangi bir değerinin bulunmadığı varsayımı bulunmaktadır (Fazlıoğlu, 2018: 30).

Oryantalist bilgi sisteminin Osmanlı düşüncesi ve bilimini, Batı düşüncesi ve bilimine etkisi olmadığı gerekçesiyle yok sayma girişiminin içerdiği önemli bir mantıksal problem bulunmaktadır. Zira Osmanlı düşüncesi ve bilimi, İslam medeniyetinin bir devamı ya da kolu olduğundan, Osmanlı birikimin kıymetini tayin etmek üzere üzerinde durulması gereken öncelikli sorular, bu birikimin Batı medeniyeti yerine İslam medeniyetine katkılarının olup olmadığı, varsa bu katkının süresi, kapsamı ve derinliğinin ne olduğu sorularıdır. Ancak bahse konu sorular sorulduğu takdirde, Fazlıoğlu’nun deyimiyle İslam düşünce ve bilim tarihinin “kayıp halkası” olan Osmanlı düşünce ve bilim geleneğinin konumu tespit edilip hakkı teslim edilebilir. Sözelimi Pîrî Reis’in, Mimar Sinan’ın, Ali

⁵⁰ Ayrıntılı bilgi için W. Montgomery Watt’ın *İslam’ın Orta Çağ Avrupa’sı Üzerindeki Etkisi* adlı esere bakılabilir.

Kuşçu'nun, Muhyî-yi Gülşenî'nin, Takıyyüddin er-Râsîd'ın, Kâtib Çelebi'nin ve daha pek çok Osmanlı âliminin ait oldukları İslam medeniyetine sundukları katkılar üzerine araştırmak ve düşünmek gerekmektedir. Oysa oryantalist bilgi sistemi bütün bir dünya bilim ve düşünce mirasına Batı'ya etkisi oranında değer vermekte ve bu nispette atıfta bulunmakta, hal böyle olunca Osmanlı bilim ve düşüncesinin varlığını dahi kabul etmemektedir. Oryantalist yazının Osmanlı düşünce dünyasından bahseden az sayıdaki metninde de Osmanlı düşüncesi klasik Arap düşüncesinden ayrı ve onu geliştiren bir düşünce olmak yerine onu devam ettiren taklidî bir ekol olarak anılmaktadır.

Modern Batı düşüncesinin özelde Osmanlı toplumunun, genelde ise bütün bir İslam toplumunun kendine özgü bir paradigmaya sahip olmadığı fikrini öne sürmesi şaşırıcı bir durum değildir. Bütün bir insanlığın ortak düşünce tarihinin Batı düşünce tarihinin etrafında şekillendiğini, diğer kültür ve medeniyetlerin bu tarih ile etkileşime girdikleri oranda üretimde bulunduklarını varsayan bu bilinç, modernliğin bağrından türeyerek bu güne ulaşan oryantalist bilgi sistemine önemli ölçüde kaynaklık etmektedir (Davutoğlu, 1996: 1). Batı merkezli modernleşme bilincinin pozitivist-ilerlemeci yönelimi, elinde bulundurduğu söylem gücünün de desteğiyle Osmanlı toplumu gibi düşünüşünün merkezinde din bulunan ve daha çok geleneksel olarak tanımlanan toplumların zihin dünyalarını geçmişe saplanmış, gerici, felsefeden kopuk, içi hurafelerle dolu bir bütün olarak sunarken (Kara, 2010: 35), sahip olduğu oryantalist yaklaşım retrospektif bir tarih bilincinin vücut bulmasını sağlamış ve bu bilinç giderek yaygınlık kazanmıştır.

Oryantalist yazarların Osmanlı'ya yönelik değerlendirmelerine geri döndüğümüzde, bu değerlendirmelerin birçoğunun birbirinin neredeyse kopyası olduğu görülmektedir.⁵¹ Bu husus, bilgi sosyolojisi perspektifinden paradigmal bir bilgi sistemi olan oryantalizmin, Batılı yazarların zihin dünyalarında oluşturduğu etkinin gücünü ve kullandığı dilin homojenliğini açık bir biçimde ortaya koymaktadır. Örneğin Mardin, İngiliz tarihçi Toynbee'nin Osmanlı üzerine yaptığı değerlendirmelerde, okuyucuda bir "dejavu" (Ben bunu daha evvel bir yerde okumuştum) hissini oluşturan basmakalıp yargıların hemen göze çarptığını ifade etmektedir. Zira Toynbee'deki değerlendirmelerin neredeyse kopyaya varan benzerlerini Weber ve diğer Batılı yazarlarda görebilmek mümkündür. Dolayısıyla Batılı yazarlar Osmanlı üzerine değerlendirmelerde bulunduklarında, kişisel değerlendirmelerini ya da bilimsel gerçekliği ifade etmek yerine

⁵¹ Seyahatnamelerle ilgili bölümde bahse konu tespiti yönelik ayrıntılı bilgi ve analizlere yer verilecektir.

ağırlıklı olarak kendi toplumlarının müesses bakış açısını esas almaktadırlar (Mardin, 1990: 109-110).

Davutoğlu da, Osmanlı'nın İslam düşünce tarihindeki konumunun hakkıyla belirlenememesinin en önemli nedeninin oryantalist yazarların İslam düşünce tarihine yönelik geliştirdikleri sabit ve hatalı kalıp önyargılar olduğunu ifade etmektedir. Bu basmakalıp yargıların başında ise daha öncede ifade edildiği üzere “İslam düşünce tarihinin Arap düşüncesinden ibaret olduğu” düşüncesi gelmektedir. Bu ön kabul, çifte olumsuz sonuç doğurmaktadır. Bu sonuçlardan ilki Osmanlı, Orta Asya, Afrika ve Çin coğrafyalarında İslam düşüncesi alanında yaşanan gelişmelerin kapsam dışında bırakılarak İslam düşüncesinin son derece güdük kaldığı yönünde bir algı oluşturulmasıdır. İkinci olumsuz sonuç, kapsam dışı bırakılan coğrafyalarda gelişen İslam düşüncesinin hasıraltı edilerek bu toplumların İslam düşüncesine yönelik kayda değer bir katkılarının olmadığı algısının yayılmasıdır (Davutoğlu, 1999: 59).

Mardin'e göre Osmanlı üzerine yazılmış Batılı eserlerde dikkatleri çeken bir diğer husus, bu eserlerin önemli bir bölümünün analiz içeren eserler olmak yerine tasvire odaklanmalarıdır. Resim, tablo, gravür, efsane anlatımı bu literatürün en sık rastlanan unsurları arasındadır. Mardin, bu tespiti İngiliz seyyah J. Pardoe'yi örnek göstermektedir. Pardoe, 1838 yılında İstanbul üzerine yazdığı bir eserde egzotik gördüğü, gizem dolu Osmanlı hayatını resim ve gravürlerle süslemekte, kurguladığı tasviri yalnızca görsel öğelere değil aynı zamanda metnin diline de yansıtmaktadır. Batılı seyyahların yanı sıra tarihçileri de Osmanlı üzerine yüzeysel tasvirlerle yetinmektedir. Meseleye bilgi sosyolojisi perspektifinden bakıldığında, oryantalist yazarların Osmanlı'ya dair sahip oldukları kalıplaşmış yargılarının arka planında Osmanlı'da düşünsel analize konu edilebilecek herhangi bir materyal olmadığı inancıdır. Zihinleri bu güçlü ideolojik çerçevenin içine gömülü olan Batılı yazarlar böylece Osmanlılar üzerine derinlikli analizler yapmayı gereksiz görmektedirler (Mardin, 2000: 384).

5.2. Bir Geometri Sorusu Üzerinden Oryantalizmin Osmanlısını Anlamaya Giriş

Bir önceki alt bölümde oryantalist bilgi sisteminin Osmanlı'da bilimsel ve düşünsel gelişmeye yönelik yaklaşımı üzerine başlangıç düzeyinde bilgiler verildi. Batı toplumunun zihin dünyasında şekillenen Osmanlı imgesini klasik oryantalist eserlerin yanı sıra Osmanlılar

üzerine kaleme alınmış hatırat tarzı metinler üzerinden incelemek de elbette ki mümkündür. Dahası bu tarz incelemeler, oryantalist bilgi sisteminin, sosyolojik bağlantılarına dikkat çekmek açısından ayrıca önemlidir. Zira bilgi sosyolojisi perspektifinden bir toplumun bir başka toplum hakkındaki tarihsel yargılarını ortaya çıkarmanın en esaslı yollarından biri, o toplumun yazarlarının ürettikleri metinler üzerine arka plan okumaları yapmaktır. Bu kapsamda “Osmanlı’da düşünsel ve bilimsel geri kalmışlık” söylemini XVIII. asrın sonlarına doğru İstanbul’a gelen Macar asıllı Fransız bir subay olan Baron de Tott’un Avrupa’da Osmanlılar üzerine yazılmış dönemin en etkili eseri olarak değerlendirilen hatıratında yer alan ünlü anısı üzerinden incelemek belirli açılardan öğretici olabilir.

Gözlemleri neticesinde “Osmanlıların bilim ve sanat beğenilerinin düşük olduğu, Osmanlı toplumu içinde yararlı bilginin yayılımının oldukça güç olduğu” şeklinde değerlendirmelerde bulunan ve Osmanlıları sonsuza dek sürececek bir cehalete “mahkûm eden” Tott’un eserinde yer alan söz konusu olay şu şekilde cereyan etmektedir: Mühendishânede “yeniliklere” karşı çıkan “Kanunî devrinde teşkil edilmiş Osmanlı mühendislerini” sınamak isteyen Tott, kendi deyimiyle “galebe çalmak” ve onları “incitmek” maksadıyla mühendislere üçgenin iç açılarının toplam değerinin kaç olduğunu sormakta ve “Üçgene bağlı olarak değişir” şeklinde “saçma” bir yanıt olarak Osmanlı mühendislerinin içinde bulundukları “cehaleti” okuyucuları ile paylaşmaktadır (Tott, (?): 15, 52, 172, 174, 177, 180, 182, 204, 212, 216; Kreiser, 1999: 95).

Burada söz konusu olayın gerçek olup olmamasının Osmanlı bilimi açısından esasen bir önemi bulunmamaktadır. Zira Batılı bir askerin hatıratında zikrettiği bir olay üzerinden Osmanlı bilimi üzerine genelleyci yargılarda bulunmak en hafif tabirle isabetli görünmemektedir. Fakat görüldüğü kadar basit ve masum olmayan söz konusu örneğin, oryantalist bilgi sisteminin Osmanlı bilimine bakış açısını anlamak açısından iyi bir başlangıç olabileceği düşünülmektedir. Bu açıdan Tott’un Osmanlı mühendislerine yönelik yaklaşımı ile oryantalist bilgi sisteminin Osmanlı imajı arasında önemli paralellikler bulunmakta, Tott’un şahsında oryantalist bilgi sistemi soyut bir söylem bütünü olmaktan sıyrılarak adeta ete kemiğe bürünmektedir.

İlk olarak olay, oryantalist bilgi sisteminin kabaca Doğu olarak adlandırdığı bir coğrafyada geçmekte ve kendisini modern Batı medeniyetinin yetkin bir temsilcisi olarak

gören Tott'un bakış açısı üzerinden yorumlanmaktadır. Dolayısıyla sahne pek çok açıdan Said'in dikkat çektiği Flaubert'in "Mısırlı kadın" tasvirini akıllara getirmekte, oryantalizmin ürünü olan ideolojik temelli Doğu-Batı karşıtlığı, olayın arka planında kendisini bütün ağırlığıyla hissettirmektedir. Zira bir tarafta bilgiye hükmeden ve bilime yön veren "yenilik" yanlısı modern Batı, diğer tarafta ona inatla karşı çıkan "barbar" ve "gelenekçi" Doğu bulunmaktadır. İkinci husus, oryantalist bilgi sisteminin Doğu'ya dair tahminlerinin doğruluğuna karşı duyduğu muazzam inancın örnek olaydaki somut yansımalarına ilişkindir. Dikkat edilirse anının kurgusu, Tott'un sonucunu önceden "öngördüğü" bir olaya ilişkindir. Diğer bir deyişle, Tott, soruyu dahi sormadan Osmanlı mühendislerinin yanlış cevap vereceklerinden neredeyse emindir. Bu anlamda Batı'nın Doğu'yu kendisinden daha iyi tanıdığı yönündeki miti, Tott'un, Osmanlı mühendislerini kendilerinden daha iyi tanıdığını ispatlama girişimi ile bir bütünlük halindedir. Nitekim soru sormadaki amacı sahip olduğu birikimi Osmanlı mühendisleri ile paylaşmak değil, kendi deyimiyle "galebe çalmak" ve "incitmek"tir. Bu anlamda "galebe çalmak" ve "incitmek", oryantalist bilincin zihin dünyasında Doğu'ya yönlendirdiği olumsuz duygu ve düşüncelerin bir yansıması olarak anlaşılmaktadır.

Tott'un maksadı bu "küçük" hesaplarla da sınırlı değildir. O, aynı zamanda bu olay üzerinden okuyucusunun zihninde Osmanlı bilim insanları hakkında karikatürize bir gerçeklik inşa etmeye çalışmaktadır. Diğer bir deyişle kendi hayali Osmanlısı/Doğusu ile Osmanlı'nın/Doğu'nun gerçekliği arasındaki mesafeyi ortadan kaldırma çabası içindedir. Bu kapsamda üçgenin iç açılarının toplamı gibi mühendis olmayı dahi gerektirmeyen basitlikte bir geometri sorusunu seçmesi elbette tesadüf değil, okuyucusunun bahse konu Osmanlı imgesini kolayca kabul etmesini sağlamaya yönelik güçlü bir delil arayışının ürünüdür. Dolayısıyla amacı soru sormak değil, zaten öngörülen "saçma" cevap üzerinden Osmanlı bilim insanlarının sahip oldukları bilimsel donanıma dair genelleştirilmiş bir yargıya varmak ve o yargıyı zihinlerde pekiştirmektir. Bu anlamda söz konusu örnek oryantalist zihniyetin Doğu hakkında ürettiği bilgiden nasıl emin olduğu ve yeniden ürettiği konusunda ipuçları içermektedir.

Tott'un verdiği örnekte "yeniliklere" karşı çıkan Osmanlı mühendislerine ilişkin önemli bir nitelikleme vardır. Bahse konu nitelik, söz konusu topluluğun Kanunî tarafından teşkil edilmiş olduğudur. Dolayısıyla zihin dünyasında "yenilik düşmanı" Osmanlı mühendisleri, tarihsel olarak Osmanlı'nın klasik dönemiyle, siyasal olarak ise Osmanlı'ya

altın bir çağ yaşatan Sultan Süleyman ile özdeşleştiren Tott, “kılıç kullanmak ve savaşmak dışında hiçbir meziyeti bulunmayan” Osmanlılarda bugün olduğu gibi o dönemde de bilim adına hiçbir şey olmadığını ima ederek modernleşme sürecindeki Osmanlı’nın yanı sıra klasik dönem Osmanlısını da mahkûm etmektedir. Böylece okuyucunun zihnine tarihsel süreç içinde koşullar, ihtiyaçlar, dış çevre gibi etkenler neticesinde değişen ve dönüşen birden fazla Osmanlı imgesi yerine olumsuz nitelermelerle anılan tarih dışı, değişmeyen, tek bir Osmanlı imgesini yerleştirmeye çalışmaktadır.

Tott’un işaret ettiği sonuç yanlış anlamaya mahal vermeyecek ölçüde açık ve nettir. Bu trajikomik sonuç, Osmanlı’da mühendis yetiştiren tek okulun mensuplarının en temel geometri bilgisinden dahi bihaber oldukları şeklindedir. Dahası Osmanlı mühendisleri geometri bilmemekle kalmamakta, bilmediklerini kabul de etmemektedir. Zira “Üçgenine göre değişir” tarzı bir yanıt, ancak “bilmiyorum” demenin erdeminden mahrum, “baştan ayağa kibir ve cehalet bataklığına batmış Doğulular” tarafından söylenebilecek “saçma” bir karşılıktır. Bu noktada tek suçlu Osmanlı mühendisleri değil, onları cahil bıraktığı gibi bilgisizliklerini yüzlerine vurmak yerine gizlemelerine imkân tanıyan “köhne” Osmanlı bilim geleneğidir.

Tott’un Osmanlı mühendislerinin bilgi düzeylerini test etmek amacıyla geometri bilimini tercih etmesinin Batı düşünce geleneğinin öngörülerinden kesinlikle bağımsız olmayan sembolik bir anlamı bulunmaktadır. Zira söz konusu tercihte, matematik bilmeyen bir köleye yalnızca sorular sorarak geometri sorusu çözdüren Sokrates (Platon, 1942) ile felsefe okulunun kapısına “Geometri bilmeyen giremez” uyarısını işleyen Platon’dan esintiler görülmektedir. Söz konusu geometri vurguları genel anlamda matematik ve mantık bilgisine göndermede bulunmaktadır. Dolayısıyla Batı düşünce geleneğinde geometri/mantık bilmek, “insan” olmanın en temel göstergelerinden biri olarak görülmektedir. Örnek olayda Tott, sorusunu bu alandan seçerek “insan olmanın en temel koşullarını dahi sağlayamayan, bilimden nasip almamış, düşünme becerisi olmayan barbar Osmanlıların” aynı zamanda insanlığını da tartışmaya açmaktadır.

Tott’un geometri sorusu belirli yönleriyle Antik Yunan’daki üç klasik problemten biri olan “bir küpün iki katını bulma” ya da ünlü adıyla “Delos Problemini” anımsatmaktadır. Rivayete göre (İzmirli Théon ile Plutarkhos) büyük bir veba salgınına maruz kalan Delos adası sakinleri, bu belayı nasıl defedecekleri konusunda bilgisine

başvurmak üzere Apollon kâhinine müracaat ettiklerinde, kâhin onlara tapınakta bulunan Apollon Sunağını iki katına çıkarmalarını tavsiye eder. Bunun üzerine işe girişen mimarlar bu işlemin oldukça güç bir geometri problemini çözmeyi gerektirdiğini fark ederek başaramayacaklarını anlarlar. Deloslular son çare olarak Platon'a gider ve yardımını talep ederler. Platon ise kâhinin tavsiyesinin Tanrı'nın iki katı büyük bir mabede ihtiyaç duymasından kaynaklanmadığını, asıl maksadın Yunanlıların matematik ve geometriyi ihmal edip küçümsediklerini ifade etmek ve ortaya çıkarmak olduğunu açıkladıktan sonra problemin çözüm yolunu gösterir (Adıvar, 1982: 58-59). Dolayısıyla Tott, "geri kafalı ve köhne zihniyetli" Deloslulara, karşı karşıya kaldıkları sorunun iç yüzünü açıklayarak "esaslı" bir bilim dersi veren Platon edasıyla Osmanlı mühendislerinin "cehaletini" yüzlerine vurmakta ve onlara geometri üzerinden adeta bir "insanlık dersi" vermektedir.

Tüm bunlara karşın 1789'da "Mühendishâne-i Bahrî-i Hümâyûn" adını alan okulun mensuplarının geometri bilmeme iddiasında birtakım tuhaflıklar göze çarpmaktadır. İlk olarak okulun adında yer alan "mühendis" terimi, Arapçadan gelmekte olup bu dilde geometrinin karşılığı olarak kullanılan "hendese" kelimesi ile aynı kökendedir. Dolayısıyla okulu tanımlamak üzere verilen isim olan "Mühendishâne", "Geometri Evi" anlamına gelmekte, adı geometri evi olan eğitim kurumunun mensuplarının geometriye dair en temel bilgilere vakıf olmadıkları iddiası kendi içinde güçlü şüpheler üretmektedir.

İkinci olarak Tott küresel trigonometri, küresel geometri ve küresel üçgenlerden haberdar olsaydı üçgenin iç açılarının toplam değerinin sabit oluşu konusunda kendinden bu kadar emin olamazdı. Zira küresel düzlemde üçgenin iç açılarının toplam değeri sabit değil, bahse konu anıdaki Osmanlı mühendislerinin ifade ettiği gibi üçgenine göre (180 ila 540 derece arasında) değişmektedir. Tott'un haberdar olmadığı hususlar elbette bunlarla sınırlı değildi. Bir örnek vermek gerekirse Tott, Osmanlı matematik-astronomi biliminin dayandığı⁵² ana kaynak olan Merâğa bilim geleneğinin önde gelen bilim insanı Nasîrüddin

⁵² Osmanlı matematik-geometri bilim geleneğinin Tûsî ve Merâğa ekolü ile ilişkilerine dair bir örnek vermek gerekirse, Tûsî'nin kurduğu rasathanede yetişen Türk âlimlerden İbn Sertâk, daha sonra Anadolu'ya dönerek Niksar'daki Nizamüddin Medresesi'nde hocalık yapacak ve ilmî faaliyetlerini Sivas'taki Gök Medresede yürüten Kutbüddîn-i Şîrâzî ile birlikte Merâğa matematik-astronomi bilim geleneğinin mirasını Anadolu'ya taşıyan isimlerden biri olacaktır. Sertâk'ın, İznik'te açılan ilk Osmanlı medresesinin başmüderrisi Dâvûd-i Kayserî'ye matematik ve felsefî ilimleri öğretmek suretiyle Merâğa matematik-astronomi bilim mirasının Osmanlı'ya taşınmasına katkı sağladığı söylenebilir. İleri düzey bir matematikçi olan İbn Sertâk, Merâğa bilimi ile yetinmemiş, Endülüs matematik geleneği de dâhil olmak üzere İslam medeniyetinde kendisine kadar ulaşan matematik bilim mirası ile Aristoteles, Akaton ve Apollonius gibi Yunan matematikçi-filozoflarının ürettikleri bilgileri de dikkate almıştır. Merâğa'da kaleme aldığı *el İkmâl* ile *el-Usûl* adlı eserlerinin Öklid geometrisinin yanı sıra düzlem geometrisi, konikler, düzlemsel ve küresel trigonometriyi de

Tûsî'nin daha XIII. yüzyılda Öklid geometrisinin V. postulatı üzerinden iki boyutlu bir düzlemde üçgenin iç açılarının toplam değerinin 180 derece olduğu bilgisine vakıf olduğundan, dahası küresel trigonometri üzerine bir eser kaleme alarak bu alanı müstakil bir bilim dalına dönüştürdüğünden de herhalde habersizdi. Nitekim ilk bilim tarihçimiz Salih Zeki, *Âsâr-ı Bâkiye*'sinin I. cildinde bir düzlemsel üçgenin bilinen değerlerini kullanarak bilinmeyen değerlerini bulma işleminin Tûsî'den bu yana Doğulular tarafından kullanıldığını tespit etmekte ve buna örnek olarak iki açısı bilinen bir üçgenin üçüncü açısının bulunması için (üçgenin iç açılarının toplam değeri olan) 180'den bilinen iki açının toplam değerinin çıkarıldığını ifade etmektedir. Tott ayrıca Tûsî'nin küresel trigonometride bugün halen kullanılan sinüs teoremini bulan kişi olduğundan, küresel trigonometride üçgenin iç açılarının toplamının 180⁰ olup olmayacağını tartıştığından, Öklid'in matematik alanında kaleme aldığı *Elementler* adlı kitap üzerine yazdığı *Tahrîru Usûli'l-Hendese Ve'l-Hisâb* adlı eserin Osmanlı medreselerinin başucu metinlerden biri olduğundan, Şemseddin Semerkandî'nin Öklid geometrisinin üçgenler ve geometrik kaziyelerin özellikleri üzerine kaleme aldığı *Eşkâlü't-te'sîs* eserine Osmanlı âlimi Kadızâde-i Rûmî'nin yazdığı *Tuhfetü'r-re'is fî Şerhi Eşkâlü't-te'sîs* adlı şerhin Osmanlı medreselerinde yüzyıllar boyu ders kitabı olarak okutulduğundan da herhalde habersizdi. Bunun yanı sıra Kutbüddîn-i Şîrâzî, Fethullah eş-Şîrvânî, Molla Lutfi, Dâvûd-i Antâkî, Müneccimbaşı Ahmed Dede, Yanyalı Esad Efendi gibi birçok Osmanlı âliminin eserleri üzerinden Öklid, Tûsî ve Semerkandî tarafından geliştirilen geometri geleneğinin devam ettirildiğini ifade etmek gerekir (Tekeli vd, 2018: 73; Zeki, 2003: 5-6; İzgi, 2019: 247; Topdemir, 2007: 24-25; Tosun, 2007: 94).

Pek çok Batılı seyyah gibi (Hz.) Muhammed'in kabrinin Mekke'de olduğunu yazacak kadar cahil ve cüretkâr bir kişiliğe sahip olan Tott'un (Toderini, 2018: 337, 353) Osmanlıların hendese ilmine dair malumatı ve bu ilme yönelik geliştirdikleri bakış açısı hususundaki cehaleti elbette bunlarla sınırlı değildir. Zira Kadızâde-i Rûmî'nin yanı sıra pek çok Osmanlı âliminin üzerine şerh yazdığı, Osmanlı medreselerinde XIV. yüzyıldan itibaren talebelere ana ders kitabı olarak okutulan, sahip olduğu etki yirmi sayfalık hacmi ile ters orantılı olan Şemseddin Semerkandî'nin *Eşkâlü't-te'sîs* (1276) eserinde yer alan yirminci önermede "Bir üçgenin herhangi bir kenarı uzatılırsa, dışarıda oluşan geniş açının üçgenin diğer iki açısına eşit olduğu, üçgenin üç açısının toplamının da iki dik açının

toplam değeri olan 180'e eşit olduğu" hususu yoruma gerek olmayan bir açıklıkta ortaya konmaktadır (Tosun, 2010: 310, 318-319, Tosun, 2007: 62, 92, 105).

Selçuklu devrinin büyük âlimi Ömer Hayyam, *Risâle fî şerhi mâ eşkele min müşâderâti Kitâbi Öklîdes* (Öklid'in Elementler Kitabındaki Güçlükler Üzerine) adlı eleştiri içerikli eserinde Öklid'in V. postulatı üzerinden üçgenin iç açılarının toplam değerinin 180^0 'den daha büyük olamayacağını ispatlarken takipçisi olan Nasîrüddin Tusî bu hesabı netleştirmektedir (Nasr, 2006: 82-83). Bu çerçevede Tûsî, henüz XIII. asırda trigonometrik hesaplamalar üzerinden küresel geometrik düzlemde üçgenin iç açılarının toplam değerini sorgulayıp Öklid'in düzlemsel geometriye dayalı V. paraleller postülasına şüphe ile yaklaşmakta ve bu yolla Öklid dışı geometrinin imkânlarını araştırmakta iken, Batı'da Öklid dışı geometrilerin kuruluşu bundan yaklaşık 600 yıl sonra, XIX. asırda vaki olacaktır. Batı'da N. Lobatchevski "Bir üçgenin iç açılarının toplam değerinin 180 dereceden küçük" olduğu önermesiyle, B. Riemann ise "Bir üçgenin iç açılarının toplam değerinin 180 dereceden büyük" olduğu önermesiyle Öklid dışı geometrilere ulaşan ilk isimler olurken, sonraları F. Klein, söz konusu geometrilerin birbirleriyle olan ilişkilerini ortaya koymuştur. Bu çerçevede parabolik Öklid geometrisinin sıfır eğimli yüzeylerde, hiperbolik Lobatchevski geometrisinin negatif eğimli (küre içi) alanlarda, eliptik Reimann geometrisinin ise pozitif eğimli (küre dışı) alanlarda geçerliliği bulunduğu ortaya çıkarılmıştır (Tekeli vd, 2018: 74).

Türklerin Öklid geometrisi üzerine geliştirdikleri ilgi ve alakanın Osmanlı öncesine dayandığı muhakkaktır. Bu ilgiyi Yûsuf Has Hâcib'in, 1070 yılında tamamladığı ve Karahanlı Hükümdarı Buğra Han'a sunduğu *Kutadgu Bilig* adlı eserde yer alan ifadeler üzerinden de gözlemlemek pekâlâ mümkündür. Zira eserde Yûsuf Has Hâcib, sarayda görev alan astronomlara Öklid'in kapısını "iyice" çalmalarını tavsiye etmektedir. Osmanlı medreselerinde de Öklid tercümesi olan *Kitâbu'l-Usûl* adlı eser "deliller" içerdiği tespitinden hareketle istiksâ (ileri düzey) seviyesinde bir eser kabul edilmiştir. Osmanlı'da Öklid ve onun geometrisine öylesine değer atfedilmektedir ki, bu ilimde derinleşen âlimlere "Sânî-i Öklidis" sıfatı yakıştırılmaktadır. Yine klasik Osmanlı medreselerinin yanı sıra dârüşşifâlarda da öğrencilere "akıl gözünün açılması" adına tıp ilminden önce geometri ve mantık dersleri verilmektedir. Osmanlı'da hendese ilminden söz eden ilk Türkçe metin olma ayrıcalığına sahip *Kabusname* tercümesinde bu ilmin oldukça faydalı olduğu ifade edilirken, Kanunî devrinin ünlü şeyhülislamı Ebussuûd Efendi, bir sual üzere

verdiği fetvada kible yönünün geometrik olarak yanlış tayin edilmesi durumunda, buna göre namaz kılan kimselerin namazlarını iade etmesi (yeniden kılması) gerektiğine hükmetmektedir. Taşköprülüzâde ise klasik Osmanlı ilmî zihniyetini yansıtan *Miftâhu's-Saâde ve Mişbâhu's-Siyâde fî Mevzû'âtî'l-'Ulûm* eserinde hendesenin kesin ilim olduğu ve delil açısından ilimlerin en sağlamı olduğu hususlarında İslam âlimlerinin ittifak ettiğini, bu nedenle bahse konu ilim üzerine herhangi bir vehme gerek olmadığını, bu ilmin zihni ve zekâyı keskinleştirdiğini, kara cehalet hastalığına karşı şifa olduğunu, büyük sorunların çözümünde önemli yararlılıklar gösterdiğini, öğrenen kişiye saygınlık ve ayrıcalık kazandırdığını açıkça ifade etmektedir (İzgi, 2019: 137-139, 257, 421).

Bahse konu hususlar tarafsız dış gözlemciler tarafından da teyit edilmektedir. Örneğin, XVII. asrın ikinci yarısında Osmanlı'ya gelen Wheler adlı bir İngiliz seyyaha göre imparatorluğun tüm büyük şehirlerinde hendese ve diğer aklî ilimleri öğreten âlimler bulunmaktadır. Tott ile aynı dönemlerde İstanbul'da bulunan İtalyan yazar G. B. Toderini, *De la littérature des Turcs* adlı eserinde Osmanlıların astronomi, denizcilik, coğrafya, haritacılık, zamanın tayini gibi konularda sorunların çözümü için yoğun olarak geometri ilmine müracaat ettiklerini, bu nedenle geometride Öklid'in yanı sıra Apollonius, Menelaos, Theodisius, Arşimed ve daha birçok Yunan âlim ile Arap âlimlerin eserlerinden istifade ettiklerini, Osmanlı kütüphanelerinin Türkler ve Araplar tarafından kaleme alınmış matematik kitaplarıyla dolu olduğunu, Arapçaya tercüme edilmemiş bir Yunan matematik eserinin olmadığını ortaya koymaktadır. Toderini ayrıca, Tott'un alaya alarak hakarete bulunduğu Mühendishâne-i Bahrî-i Hümâyûn öğrencilerine dair taban tabana zıt bilgiler vermekte ve öğrencilerin büyük bir başarı ile dikkatlerini geometri ilmine verdikleri tespitinde bulunmaktadır (Toderini, 2018: 64, 71-72; İzgi, 2019: 242-243). Dahası, Tott'un Osmanlılara dair ortaya attığı menfi iddialara karşılık bu iddiaların gerçekliğine dair hiçbir araştırma yapmadığını ifade eden Toderini, eserinde Tott ve benzeri Batılı yazarların düşüncelerinde ne kadar yanıldıklarını ispat ettiğini ifade etmektedir (Toderini, 2018: 13-14).

Tott'un iddiasını temelden sarsacak oldukça güçlü bir delil daha bulunmaktadır. O da Tott ile aynı dönemlerde mühendishânede matematik dersleri veren ve bir dönem baş hocalık yapan XVIII. yüzyıl Osmanlı âlimlerinden Gelenbevî İsmail Efendi ve onun üçgenlerin trigonometrik esaslar üzerinden incelendiği *Risâle-i Adlâ-i Müsellesât* adlı Türkçe yazılmış bir eseridir. Gelenbevî, eserde üçgenlerin iç açıları toplamının 180 derece

olduğundan açıkça söz etmekle kalmayıp meseleyi etraflıca ele almaktadır. Gelenbevî'nin mühendishâne öğrencileri için bir ders materyali olarak hazırladığı 3 bölüm ve 79 sayfadan oluşan bu eser, ölümünden sonra Darü'l-Tıbâa'da basılmıştır. Bundan önceki delilleri görmezden gelip Gelenbevî'nin de bahse konu meseleden haberdar olmasını modern Batı paradigmasına bağlı olabileceği ihtimaline bağlamaya çalışmanın da bir yararı bulunmamaktadır. Zira Salih Zeki'nin de ifade ettiği üzere Gelenbevî uzmanlaştığı matematik ve mantık bilimleri sahasında modern Batı paradigmasına değil, klasik usule bağlı bir Osmanlı âlimidir. Hatta bu bilimleri medresede öğrenip klasik usulle ele alan son Osmanlı âlimi olduğu kesindir. Fakat klasik usule bağlı bir Osmanlı âlimi olması, onun modern matematik ve geometriyi anlamayacağı anlamına gelmemektedir (Zeki, 2004: 203, Armağan, 2011c: 241-242; Demir, 1996: 178, 211).

Yukarıda ifade edilen hususu bir başka örnekle açıklamak gerekirse, Tott'un ardından 1787 yılında İstanbul'a gelen ve Osmanlıların ilmî birikimi konusunda Tott ile benzer düşüncelere sahip bir Fransız mühendis Bâb-ı Âli'ye sunduğu bir logaritma cetvelini kastederek "İstanbul'da bundan anlayan var mı?" diyerek açıktan alay edince Gelenbevî'ye yönlendirildiğini hatırlatmak gerekmektedir. Örnekteki Fransız mühendis Osmanlıların logaritma hususundaki cehaletinden emindir. Zira logaritma üçgenin iç açılarının toplamında olduğu gibi Öklid'den beri bilinen bir konu değil, 1614 yılında İskoçyalı John Napier tarafından icat edilen bir sistemdir. Buna karşın Gelenbevî söz konusu logaritmik tabloların nasıl kullanılacağına dair *Şerh-i Cedâvili'l-ensâb* adlı bir eser kaleme almış, şaşkınlığını ve hayranlığını gizleyemeyen Fransız mühendis "Avrupa'da ağırlığınca altın edeceğini" ifade ettiği Gelenbevî'den resmini talep etmiş, dönemin Reîsülküttâbı Mehmed Râşid Efendi de Gelenbevî'yi devlet erkânına layık görülen samur kürkle ödüllendirmiştir. Bu durum Toderini'nin "Türkler matematikte o kadar iyidir ki, en iyi Batılı matematikçileri dahi şaşırtırlar." tespitini bütünüyle doğrulamaktadır. Yinelemek pahasına denilebilir ki, Gelenbevî'nin klasik usule bağlı olması, onun kendi alanında Batı'daki gelişmeleri takip etmesine engel değildir. Nitekim onun, Calet'in 1783'te logaritma üzerine Paris'te basılan eserini okuduğu ve üzerine bazı notlar düştüğü, *Şerh-i Cedâvili'l-ensâb* eserini Çınarî İsmail Efendi tarafından Batı dillerinden tercüme edilen *Cassini Zîci*'nde yer alan logaritma cetvellerinden yararlanarak hazırladığı bilinmektedir. Zira Bayezid Umumî'de bulunan Callet'in eserinin bir nüshasının üzerinde Gelenbevî'nin kütüphanesine ait olduğu ve ne zaman satın alındığına dair kırmızı mürekkeple bir kayıt düşülmüştür. Ayrıca Gelenbevî'nin kendisi gibi Manisalı ve medreseli olan Şekerzâde

Feyzullah Sermed'in logaritma üzerine 1780 yılında Batı dillerinden yaptığı *Maksadeyn fi halli'n-nisbeteyn* adlı tercüme eserini de okumuş olabileceği ihtimaller dâhilindedir (İzgi, 2019: 230-232; Tekeli vd, 2018: 288; Kazancıgil, 2020: 294; Akgüç, 2006: XI-XII; Gölcük ve Yurdagür, 1996: 552-555; Toderini, 2018: V).

Gelenbevi, Kâtib Çelebi'nin “bir fenle yetinmeyen kimseler” olarak nitelediği çok yönlü klasik âlim geleneğinin bir temsilcisi olarak yalnızca matematik, geometri ve mantık gibi ilimlerde değil, gramer, belagat, astronomi ve kelim alanlarında da eserler kaleme almış, ayrıca belirli bir süre kadılık vazifesi yürütmüştür. Yeri geldiği için ifade etmek gerekir ki, oryantalist bakış açısında matematik ve mantık bilimlerinde uzmanlaşmış bir âlime kadılık gibi bir görev verilmesi oryantalist bakış açısından Osmanlı bürokrasisinin cehalet ve iş bilmezliğiyle açıklanabilecek bir durum iken elbette ki tarih ve hakikat bundan büsbütün farklıdır. Zira Kadızâde-i Rûmî'den Molla Lutfî'ye, Molla Lutfî'den Kâtib Çelebi'ye birçok Osmanlı âliminin de belirttiği üzere geometri bilen kadı ile bilmeyen kadı arasındaki fark, adaleti tesis ile haksızlığa hükmetme tercihleri arasındaki fark kadar büyük sonuçlar doğurmaktadır (Adıvar, 1982: 59; Çelebi, 2018: 36-38). Nitekim Taşköprülüzâde'nin klasik Osmanlı ilmî zihniyetini yansıtan *Miftâhu's-Saâde* eserinde geometri bilmeyen bir âlimin ilerleyen yaşına rağmen geometri ilmine merak salarak problemler çözmeye giriştiği, bu duruma anlam veremeyen çevresine cevaben bu ilmin faydalı olduğunu fark ettiğini, bilgisizliği nedeniyle bu ilmi sevmeme durumundan hoşnut olmadığından bu yolu tercih ettiği aktarılmaktadır. Dolayısıyla Osmanlı zihin dünyasında, matematik ve geometri gibi sayısal ilimlerin etkinlik alanı yalnızca mühendislik ve mimarlık gibi iş alanlarıyla sınırlı değil, devletin temeli olan hukuk/adalet sistemiyle de doğrudan ilişkili bir genişliğe sahiptir. Tam da bu nedenle başta Kadızâde-i Rûmî olmak üzere dinî ilimlerde derinlik kazanmış birçok Osmanlı âlimi matematik ve mantık ilimlerinde de eser yazabilme düzeyinde kendisini ispatlamıştır. Dahası, yukarıda Tott'un oryantalist zihin dünyasını örneklendirmek üzere verilen Delos Problemi'nin oryantalist anlatıda en hafif tabirle “dışa kapalı ve durağan” olarak tanıtılan, “bilimin gelişmesine katkı sağlamak yerine Tanrı'nın öte dünyaya dair taleplerine odaklanan” Osmanlı uleması tarafından defalarca ele alındığını da ifade etmek gerekmektedir. Nitekim Molla Lutfî bahse konu geometri problemini ele aldığı *Taz'if-iil-mezbah* adlı risalesinde İzmirli Theon'dan öğrendiği “küpün ikileştirilmesi” probleminin küpün hacmini iki katına değil, sekiz katına çıkarmak olduğu sonucuna varmış ve problemin orta orantı yöntemiyle çözülebileceği kanaatine varmış, Takıyyüddin de söz konusu probleme ilişkin üç farklı

çözüm yöntemi geliştirmiştir (Adıvar, 1982: 59; İzgi, 2019: 119, 268; Tekeli, 1968; Tekeli, 2018: 265).

Osmanlı'da XVII. yüzyılın sonlarına doğru geometri ve logaritma ilimleri ile yalnız Gelenbevî ilgilenmemiştir. On beş yılı aşkın bir süre Mühendishâne-i Berrî-i Hümâyûn'un başhocalığını yapan, Arapça, Farsça, Latince, İngilizce, Fransızca ve İtalyanca dillerini bilen Hüseyin Rıfkı Tâ mânî, 1796 yılında genel geometri üzerine *Telhis el-Eşkâl* ve 1797 yılında Öklid'in *Elementler*'i üzerine *Usûl-i Hendese* adlı eserini kaleme almış, *Usûl-i Hendese*'de Öklid geometrisine ek olarak trigonometri konularını içeriğe dâhil etmiştir. Tâ mânî'nin geometri üzerine kaleme aldığı eserler bunlarla sınırlı değildir. *Ma'rifet-i Terfî-i Eskâlde Telhîs el-Eşkâl*, *Mecmû'a el-Mühendisin* ve *İmtihân el-Mühendisin* gibi geometri üzerine kaleme aldığı farklı eserler de bulunmaktadır. Hemen belirtmek gerekir ki, örneğin *Usûl-i Hendese* eserinin I. Kitap, 28. önermesinde bir üçgenin herhangi bir kenarı uzatılırsa, dışarıda oluşan geniş açının üçgenin diğer iki açısına eşit olduğu, üçgenin üç açısının toplamının da iki dik açının toplam değeri olan 180'e eşit olduğu yalın bir dille ifade edilmektedir. Öyle ki, İngiliz mühendis Sang ile seyyah Mac Farlane, Tâ mânî'nin Öklid çevirisinin Avrupa dillerine yapılan tüm çeviriler içinde okunmaya ve anlaşılmaya en uygun ve mükemmel çeviri olduğunu ifade etmektedir. Tâ mânî ayrıca 1792 tarihinde kaleme aldığı *Logaritma Risalesi* adlı eserinde Osmanlılar tarafından bilinmediği iddia edilen logaritmik cetvellerin nasıl kullanılacağını ayrıntılarıyla açıklamıştır Tâ mânî'den de daha evvel *Cassini Zici* tercümesi ile Osmanlı ilim dünyasını logaritma ile buluşturan Çınarî İsmail Efendi'nin bu tercümeden hemen sonra logaritma üzerine müstakil bir eser kaleme alarak logaritmik cetvellerin kullanımlarını ayrıntılı bir şekilde gösterdiği görülmektedir (Demir, 2004: 6; Tosun, 2007: 150-176; Tekeli vd, 2018: 288; Gökdoğan, 2010: 294-295).

Asıl konuya geri dönecek olursak, Tott'un Osmanlılara yönelttiği söz konusu ağır ithama karşılık Osmanlı bilimine ve bilim insanlarına ilişkin yukarıda yer alan (ve almayan) hususlardan habersiz olması elbette ki mazur görülemez. Bu durumda bahse konu anının ya tümüyle kurgudan ibaret olduğu ya da İzgi'nin de ifade ettiği üzere Tott'un sözünü ettiği kimselerin mühendis olmadıkları söylenebilir (İzgi, 2019: 287). Fakat bir an için yukarıda yer alan bilgilerin "kitabî bilgi" olduğunu ve Tott'un da bir bilim tarihçisi değil, bir subay olduğunu düşündüğümüzde dahi ortadaki problem çözülmemektedir. Zira Osmanlı geometri bilimine ilişkin yalnızca sayfa aralarına gizlenmiş kitabî kanıtlar değil,

aynı zamanda birçok maddi kanıt da mevcuttur. Bahse konu kanıtları misâha (ölçü ilmi), mimari, hidrolik, metroloji gibi geometri ilminin pratik alanlarında görebilmek mümkündür. Bilindiği gibi Tott, görevi gereği uzun yıllar İstanbul’da kaldığından örneğin bu süre zarfında şehirde yer alan ve anıtsal değeri bulunan mimari eserleri görüp incelememiş olması mümkün değildir. Bu anlamda Tott’un, mühendislerinin üçgenin iç açılarının toplamından dahi bihaber olduklarını ileri sürdüğü bir medeniyetin bilim ve sanatın mezcedildiği mühendislik harikası eserler olarak kabul edilen selâtin camilerinden nasıl olup da onlarca yapabildiğini açıklayabilmesi de oldukça zor görünmektedir.

Göründüğü gibi bilgi sosyolojisi perspektifinden oryantalist bilgi sisteminin ürünü olan, Osmanlı toplumu ve medeniyetini mahkûm etmeyi amaçlayan söylemler sorgulandığında, onların gerçeklikten kopuk hayali karakteri açığa çıkmaktadır. Sonuçta Tott ve Osmanlı mühendislerinin karşılaşması, oryantalizmin barbar Doğu ile medeni Batı karşılaşmasının kendini tekrar eden milyonlarca temsilinden yalnızca biridir. Diğer alt bölümlerde de oryantalist bilgi sisteminin Osmanlı bilimine dair şaşkınlık uyandıran cehaleti ile söz konusu bilim geleneğine yönelik – bir geometri terimi ile ifade edecek olursak- köşeli yargıları arasındaki makas aralığının genişliğine ilişkin birtakım ipuçları verilmeye çalışılacaktır.

5.3. Osmanlı Bilim ve Düşüncesinde “Şerh Edebiyatı” Vurgusu

Daha evvel de ifade edildiği üzere, İslam-Osmanlı düşünce dünyasına ilişkin “bilimsel” oryantalist ithamlardan en somut ve bilindik olanı, bu zihin alanının Gazzâlî sonrasında özgün ve büyük bir düşünür çıkarmadığı yönündeki iddiasıdır. E. Renan ile birlikte oryantalist yazarlar arasında oldukça popüler olan bahse konu iddianın ileri sürdüğü tezi yeniden ifade etmek gerekirse, İslam düşünce dünyasında Gazzâlî’nin düşüncelerinin etkisiyle bilimsel ve felsefî yaklaşım büyük bir darbe alarak Endülüs’e göç etmiş, İbn Rüşd’ün ölümüyle birlikte ise tamamen yok olmuştur. İslam düşünce tarihinde bundan sonraki dönem ise “şerh-hâşiye dönemi” olarak adlandırılmıştır (Bolay, 2017: 67). Renan’ı takip eden S. Munk ile T. Jan de Boer gibi isimlerin de İslam düşüncesine dair görüşleri bu meyandadır. Bu kapsamda De Boer, *İslam’da Felsefe Tarihi* adlı eserini İbn Rüşd ile tamamlamakta, Munk ise Gazzâlî sonrası Doğu’da felsefenin bir daha toparlanamadığı iddiasını güçlü bir biçimde yinelemektedir (Kalın, 2003: 31; Griffel, 2012: 20). Tüm bu görüşler, Batı merkezli yaygın tarih okumasının ürünü olan metinlerin ortak

vurguları arasında yer almakta ve Batı dışı toplum ve medeniyetlerin dünya düşünce tarihine katkılarının düzeyini Batı düşüncesine etkisiyle ölçen Avrupa-merkezci bir anlayıştan beslenmektedir.

İslam düşüncesinin Gazzâlî sonrası gerilediği yönündeki iddiası öncelikle felsefe, ikincil olarak bilim ağırlıklı bir iddiadır. Dolayısıyla bahse konu iddia manşetine felsefeyi almış, İslami ilimler, sanat ve öteki kültürel unsurlar felsefeye yönelik iddiaya sonradan eklenmiştir. Oryantalist bilgi sisteminin duraklama ve gerileme etiketleriyle dolaşıma soktuğu bahse konu siyasi-akademik söylem, gücünü ağırlıklı olarak modernliğin temelinde bulunan aydınlanma felsefesi ile bilim devriminin modern dünyanın inşasındaki rolüne borçludur. Bahse konu itibarlı konum ile ayrıcalıklı önem göz önünde bulundurulmadan, oryantalist bilgi sisteminin düşünce alanındaki otoritesini kavrayabilmek olası değildir (Kara, 2010: 58-59). Bu husus, Osmanlı düşüncesi üzerine yazılan metinler değerlendirilirken üretilen bilgi ve iktidar arasındaki derin örtük ilişkilere işaret eden oryantalizm kavramının odağa alınması gerekliliğini bir kez daha ortaya koymaktadır. Nitekim C. V. Findley, Said'in Foucault'nun teorik çerçevesi üzerinden ürettiği oryantalizm argümanının Batı sömürgeciliğini ifşa etmekle birlikte Osmanlıların bulundukları konumu açıklamaya daha uygun bir çerçeveye sahip olduğunu dile getirmektedir (Findley, 1999: XI). Öyle ki, İncalcık'ın da ifade ettiği üzere toplumların tarihi arasında Osmanlı tarihi kadar saptırılan ve daima tek taraflı bir okumaya tabi tutulan başka bir tarih bulunmamaktadır (İncalcık, 1999: 38).

Oryantalist bilgi sisteminin Gazzâlî iddiası günümüzde yaygınlık kazanmış olmakla birlikte geçerliliği oldukça şüphe götüren tartışmalı bir iddiadır. Bir önceki bölümde bahse konu iddianın dayanaklarını sağlamlığı üzerine sorgulamalarda bulunulmuştu. Bahse konu iddiayı tartışmalı kılan hususlardan biri de, Gazzâlî sonrası İslam düşünürlerinin pek çoğu üzerinde yeteri sayıda ve derinlikte araştırma yapılmadığı gerçeğidir. Sözgelimi, döneminin Gazzâlî'si olarak nitelendirilen Sadreddin Konevî'nin eserleri üzerine bu güne dek hiçbir eleştirel çalışma yayınlanmamıştır. Diğer taraftan pek çok kimse Cürçânî'nin *Şerhu'l-Mevâkıf* adlı eserinde bilgi teorisi alanında XX. yüzyıl başlarında neo-pozitivistlerin ileri sürdüğü bilimsel anlayışa oldukça yakın özgün bir sonuç elde ettiğinden de Farabî-İbn Sînâ'dan başlayan İslam felsefi geleneğinin XIII. yüzyılda İbn Arabî ve Sühreverdî'nin tasavvufi-İşrakî yorumuyla yeniden canlandığından da, Osmanlı düşüncesi

dünyasının bu renkli ve mümbit zeminde ortaya çıktığı ve geliştiğinden de bihaberdir (Bolay, 2018: 191-192, 198).

Bir başka açıdan Osmanlı düşüncesi ve biliminin, Seyyid Şerîf Cürçânî, Fahreddin Râzî, Sadeddîn Teftâzânî ve Nasîrüddin Tûsî gibi Türk-Moğol döneminin özgür düşünce atmosferinde yetişen, düşünce ufku geniş âlimlerin oluşturduğu bilim geleneğinin temelleri üzerinde inşa olarak (İnalcık, 2003: 184) İslam medeniyetine birçok alanda katkı sunmuş bir bilim ve düşünce geleneği olduğu söylenebilir (İsa, 2012: 247-269). Oryantalist bilgi sistemi bu ve benzeri konularda araştırmaları yapmak ya da mevcut araştırmaları derinleştirmek yerine Osmanlı düşüncesi üzerine az sayıdaki değerlendirmelerinde bu düşünceyi kesin bir dille mahkûm eden yargılar ileri sürmektedir. Örneğin I. M. Lapidus, Osmanlı'da düşüncenin dar bir bakış bir bakış açısına sahip olduğunu ve 1540 gibi erken bir tarihte felsefe ile matematiğin toplumsal popülaritesini yitirdiğini ifade ederken bu keskin yargısına herhangi bir delil göstermeyi dahi gereksiz bulmaktadır (Lapidus, 2013: 447). Özelde Osmanlı düşünce geleneğini, genelde ise Gazzâlî sonrası İslam düşünce geleneğini “şerh-hâşiye” dönemi etiketiyle karikatürize edip küçümseyen yaklaşımların yüzeyselliğine, bilgisizliğine ve kör önyargılılığına dikkat çekmek gerekmektedir. Zengin ve güçlü bir ilmî temel üzerine kurulmuş ve bu temel üzerinde tekâmül etmiş Osmanlı düşüncesini İslam düşüncesinin kaba bir tekrarı ya da kötü kopyası olarak gören bu hatalı anlayış, sonuç olarak tefekkür dünyamızın geçmişi ile arasındaki iletişimi kopararak köksüz ve temelsiz bir zemine çekmeye çalışmakta ve bu çabasında büyük ölçüde muvaffak olmaktadır (Bolay, 2018: 187-188).

Oryantalizmin Osmanlı düşüncesi ve bilimini mahkûm ederken ileri sürdüğü “şerh” ve “hâşiye” gibi terimlerden ne anladığı konusuna geri dönersek, bu düşüncenin bahse konu kavramlara dair bakışını belirleyen temelin zayıflığını ortaya koymamız mümkün olabilir. Nitekim Oryantalist külliyyatın başarılarından biri olarak takdim edilen *İslam Ansiklopedisi*'ne göz gezdirildiğinde, yazarı belirsiz olan “Hâşiye” maddesinin uzunluğunun yalnızca bir paragrafla sınırlı tutulduğu, C. de Vaux tarafından kaleme alınan “Şerh” maddesi ile A. Jan Wensinck tarafından kaleme alınan “Metin” maddesinin hacimlerinin ise iki paragrafla sınırlandırıldığı görülmektedir (Kara, 2010: 3).

Oryantalist külliyyat, Osmanlı zihin dünyasına ait yazılı ürünlerin önemli bir bölümünü oluşturan ve bu düşüncenin İslam düşüncesi ile bütünleşmesini sağlayan ana

kaynaklar olan şerh ve hâşiyeyi oldukça zayıf ve sığ zeminde ele alarak bahse konu kaynakları düşünsel açıdan tekrara düşme ve gerileme olarak yorumlamaktadır (Şeker, 2015: 31). Buna göre şerh ve hâşiyeler her biri yeni ve orijinal fikirler içeren özgün telif eserler olmak yerine geleneksel literatürü kopya eden, ona sıkı sıkıya bağlı kalan ya da onu oldukça dar bir çerçevede yorumlayan eserlerdir. Dolayısıyla bu eserler üzerinden düşünsel ve bilimsel gelişmenin olabilmesi mümkün değildir. Osmanlı düşünce literatürü de bir bütün olarak “şerh ve hâşiyeler literatürü” olarak adlandırıldığından oryantalist bilgi sistemine göre bu kaynakta yenilik veya orijinalite içeren herhangi bir unsur bulabilmek olanaksızdır.

Sosyal bilimlerde giderek yaygınlık kazanan zihniyet tarihçiliği perspektifi üzerinden ele alınan birçok metnin yeni ve çoklu okuma biçimlerine tabi tutulurken Osmanlı düşüncesinin oryantalizmin “şerh ve hâşiyeler edebiyatı” söylemine hapsedilmesi izahı güç bir durumdur. Sosyal bilimler alanında geçmişte kaleme alınmış birçok metin bugün hermeneutik, dil felsefesi, dil bilgisi, üslup, iç eleştiri gibi birçok açıdan yeniden değerlendirilirken, Osmanlı düşüncesi halen XIX. yüzyılın oryantalist, indirgemeci ve anakronik bakış açısının beylik yargıları üzerinden mahkûm edilmeye devam edilmektedir (Kara, 2010: 3-4). Oysa gerçekte şerh ve hâşiyeler, yerinde ve doğru anlama ile ilmi devamlılık gibi endişelere sahip, “kitap” ve “metin” üzerine yazılmış katılımcı ve fonksiyonel bilimsel kaynaklardır (Kara, 2010: 8-9).

Şerh, bir ilim dalında yankı uyandırmış eserler üzerine kaleme alınan, eserdeki muğlak ifadelerin açıklanıp yorumlandığı, eksik kalan kısımların tamamlandığı, içerikteki yanlışların tespit edilip eleştiriye tabi tutulduğu, şerh edilen eserin bağlı olduğu paradigma içindeki konumunun ortaya konularak ilgili esere ilişkin bir arka plan okumasının yapıldığı metinlere verilen ortak addır (Şensoy, 2010: 555; Fazlıoğlu, 2018: 23). Dolayısıyla bu kategoride değerlendirilen Osmanlı düşünce dünyasına ait eserler, eski İslam eserlerinin kopyası olmaktan çok bu eserleri çok boyutlu bir perspektiften eleştiriye tabi tutarak yeni ve orijinal fikirlere ulaşma gayesiyle yazılmış düşünce üreten telif eserlerdir. İslam düşüncesine önemli katkılarda bulunan ve hakkı oryantalistler tarafından dahi teslim edilen İbn Sînâ başta olmak üzere pek çok İslam âlimi eserlerini şerh türünde vermiştir (Şeker, 2015: 31-40).

Diğer taraftan şerh ve hâşiye yalnızca İslam düşüncesine değil, tarihsel bir perspektifte birçok Doğu ve Batı kültüründe kendine yer bulan bir yazılı eser türüdür. Örneğin bütün bir Batı felsefe geleneği Platon ve Aristoteles'nun eserleri üzerine yazılmış şerhler üzerinden devam ettirilmekte, bu anlamda Platon'a şerh yazmak felsefe yapmakla aynı anlama gelmektedir. Batılı düşünürlerin kendisinden övgüyle söz ettiği, ölümüyle birlikte İslam düşüncesinin de son bulduğunu iddia ettikleri Endülüslü düşünür İbn Rüşd'ün unvanı da “şarih”tir. Aristoteles felsefesi üzerine yazdığı şerhler sayesinde en radikal oryantalistlerden E. Renan'ın dahi övgüsüne mazhar olan İbn Rüşd, kaleme aldığı şerhlerde Aristo'yu tekrar etmemekte, onun felsefesine yeni kavramsal analizlerle derinlik katmaktadır. Öyle ki bahse konu şerhlerde Aristoteles ve ardıllarına yönelik önemli eleştiriler de mevcuttur. Dolayısıyla İbn Rüşd'ün Aristoteles üzerine kaleme aldığı şerhler telif türüne girmektedir. Felsefe yazınının yanı sıra bilimsel alanda devamlılık ve ilerleme yine bu yöntemle yazılmış eserlerin varlığına bağlıdır. Dolayısıyla şerh ve hâşiye yazmak demek yaygın oryantalist iddianın aksine özgün eser üretmek demektir (Kara, 2010: 4, 12).

Osmanlı'da şerh ve hâşiye türünde yazılan eserler arasında eleştiri geleneğini ortaya koyan “tehâfüt literatürü” dikkat çekmektedir. II. Mehmed döneminde ilmî alanda gelişen felsefe eksenli tartışmalar neticesinde Sultan, bir yarışma tertip ederek Gazzâlî'nin *Tehâfüt'ül Felâsife* eserinin kritiğini yapmak üzere dönemin şöhretli âlimleri Hocaâde Muslihuddîn Efendi⁵³ ile Ali Tûsî'yi görevlendirmiştir. Sonuçta ortaya çıkan iki farklı eleştiri metninden Hocaâde'ninki daha fazla beğeni toplamış, Sultan her iki âlimi çalışmaları vesilesiyle ödüllendirmiştir. Hocaâde'nin eserinin Tûsî'nin eserine kıyasla daha fazla beğeni toplamasının en belirgin göstergesi Sultan II. Mehmed tarafından iki âlime verilen ödüller arasındaki açık farktır. Bahse konu beğenin arkasında Hocaâde'nin Tûsî'den farklı olarak Gazzâlî'yi bire bir takip etmek yerine tehâhüfûte konu hususlarda kimi zaman hem filozofların hem de Gazzâlî'nin görüşlerini eleştiren, kimi zaman da Gazzâlî'ye karşı filozofların görüşlerini destekleyen özgün bir konum almasının rolü olabilir. Bu tarihten itibaren Osmanlı düşüncesi alanında tehâfüt yazma geleneğinin

⁵³ Yeri gelmişken ifade etmek gerekir ki, Hocaâde Muslihuddîn Efendi, Tûsî'nin yanı sıra dönemin önde gelen Osmanlı âlimlerinden Molla Zeyrek ile de ilmî tartışmalar gerçekleştirmiştir. Her iki âlim, Fatih'in huzurunda tevhid inancı üzerine (“burhân-ı vâhid”) altı gün boyunca tartışmış, tartışmalar sonuçsuz kalınca Fatih, her iki âlimden bu konudaki görüşlerini içeren bir risale kaleme almalarını istemiş, yazılan risaleler neticesinde tartışmanın hakemi Molla Hüsrev ile mecliste hazır bulunanlar Hocaâde'nin görüşlerinden yana kanaatlerini bildirmişlerdir (Adıvar, 1982: 40; İpşirli, 2005: 266-267). Hocaâde'nin ilmî tartışmaları bununla da sınırlı değildir. Örneğin padişah davetiyle İstanbul'a gelen Ali Kuşçu'yu Üsküdar'da karşılayan heyetin arasında yer alan Hocaâde, henüz gemi ile boğazı geçtikleri sırada Kuşçu ile med-cezir üzerine ilmî bir tartışma gerçekleştirmektedir.

ortaya çıktığı söylenebilir. Başta Kemâlpâşazâde Ahmed Şemseddin ve Muhyiddin Muhammed Karabağî olmak üzere pek çok Osmanlı düşünürünün bu alanda eser ortaya koyması, Osmanlı düşüncesinde eleştiriye verilen önemi ortaya koymaktadır. Osmanlı’da tehâfüt/eleştiri yazma geleneği o denli itibarlı bir alandır ki, 1918 yılında vefat eden son şeyhülislamlardan Mûsâ Kâzım Efendi’ye kadar devam edecektir (Aydın, 2006; Deniz, 2018: 313, 317). Bahse konu eleştirilerin ifade edildiği metin türü olarak şerhin tercih edilmesi ise, Osmanlı düşünürleri tarafından bu türün değerine ve mahiyetine yüklenilen anlamı görünür kılmaktadır.

Yukarıda ifade edilen bahse konu delillerin tümünü göz ardı eden oryantalist düşüncenin Gazzâlî sonrası şerh ve hâşiye dönemi olarak adlandırmasının en somut karşılıklarının başında bu yazının İslam bilim ve düşünce tarihi literatüründe Osmanlı döneminin yer almamasıdır. Diğer bir deyişle oryantalist yazın bilim tarihi kapsamında Arap bilim ve düşüncesine küçümseyerek dahi olsa yer verirken Osmanlı düşüncesini adeta yok saymaktadır. Bu durumun belki de en önemli sonucu, oryantalist literatürde Osmanlı düşüncesine ilişkin metin kıtlığıdır. Öyle ki, İslam felsefe tarihi alanında öteki oryantalistlere nazaran “daha ihtiyatlı ve insafli” değerlendirmelerde bulunduğu ifade edilen Fransız oryantalist H. Corbin dahi, *İslam Felsefesi Tarihi* eserinde büyük bir sempati beslediğini itiraf ettiği birçok İranlı düşünüre (Arslan, A. 2015: 18) geniş yer vermesine karşın hiçbir Osmanlı düşünürüne yer vermek bir yana adlarını anmaması oldukça çarpıcı bir durumdur. Osmanlı bilim ve düşüncesinin yanı sıra sanatı da oryantalist yazarlarca benzer bir yok sayma stratejisi ile karşı karşıyadır. Örneğin XIX. yüzyıl Avusturyalı müzik tarihçilerinden R. G. Kiesewetter, *Die Musik der Araber* adlı çalışmada Türkleri es geçerek Doğu müziğinin yalnızca Arap ve Fars müziğinden oluştuğunu iddia edebilmektedir (Tez, 2015: 23).

Kara’ya göre Osmanlı ilmî düşüncesinde büyük bir yeri olan şerh ve hâşiye yazınının önce muğlâklaştırılması, sonrasında olumsuz ifade kalıplarıyla nitelendirilerek itibarsızlaştırılmasının İslam dünyası ve Müslüman Türkler açısından oldukça vahim sonuçları bulunmaktadır. Zira şerh ve hâşiye yazınını göz ardı etmek demek Osmanlıların İslam dünyası, tarihi ve medeniyeti içindeki yerini göz ardı etmek anlamına gelmektedir. Osmanlıların İslam dairesi içindeki yerini göz ardı etmek ise bir yönüyle onların tarih içindeki yerini yok saymak anlamına gelmektedir. Dolayısıyla Kara’ya göre Osmanlı düşünce külliyyatını “şerh ve hâşiye edebiyatı” şeklinde karikatürize etmek ile Osmanlıları

tarihten tasfiye etmek aynı stratejinin birbirini tamamlayan parçaları olarak görülmelidir (Kara, 2010: 7, 40).

5.4. Aklî/Felsefî İlimlerin Medrese Müfredatından Kaldırılması

Osmanlı'da düşünsel anlamda herhangi bir gelişmenin olmadığı, aksine büyük bir gerileme yaşandığı yönündeki görüşün bir diğer dayanak noktası “Osmanlı eğitim müfredatından felsefe derslerinin çıkarıldığına” ilişkin iddiadır. Bu görüşe göre felsefe, özgür ve rasyonel düşünme ile yenilikçi ve yaratıcı fikir üretmenin kaynağı olan temel bir disiplindir. Bu disiplinin gelişimi, özgür bir ortam, düşünsel bir zemin, felsefe yapmayı bilen âlimler, belirli düşünce gelenekleri, ekonomik ve siyasi destek, bilimsel-felsefi bir bakış ile felsefeyi temellendirme gayretlerinin varlığına bağlıdır. Oysa Osmanlı'nın sosyal ve ilmî yapısı ve devlet anlayışı bahse konu zenginliklerden tamamen mahrumdur. Bu kapsamda, Fatih ve Kanunî dönemi Osmanlısına kadar medreselerin eğitim müfredatlarında felsefe eğitime kısmen de olsa yer verilmesine karşın, daha sonraki dönemlerde müfredattan bahse konu eğitimin tamamen kaldırılması sonucu Osmanlı'da özgür, bilimsel ve yaratıcı düşünce de tümüyle ortadan kalkmıştır (Bolay, 2017: 57, 63).

Öncelikle ifade etmek gerekir ki, Osmanlı eğitim sistemi, Osmanlı düşüncesi gibi kendinden önce şekillenmiş İslam düşüncesinin bir devamı niteliğindedir. Bu kapsamda İslam dünyasında ilk kez Selçuklular devrinde 1064 yılında Nişabur'da kurulan Nizamiye medresesinin ilerleyen dönemlerde Bağdat, Herat, İsfahan, Belh, Basra, Rey, Amil gibi şehirlerde şubeleri açılmış, bahse konu medrese sistemi ve eğitim geleneği Büyük Selçuklulardan Anadolu Selçuklularına ve oradan da nihayet Osmanlılara tevarüs etmiştir. Bahse konu sürekliliğe işaret eden sayısal veriler de bulunmaktadır. Örneğin XVI. yüzyıla gelindiğinde Osmanlı medreselerinin toplam sayısı 500 civarında iken, bu rakam Osmanlı öncesi kurulan faal medreselerle birlikte 1000'i bulmaktadır. İlk dönemlerde ağırlıklı olarak fıkıh ve dil alanlarında dersler veren bu eğitim kurumları, tarihsel süreçte müfredat kapsamını giderek genişletmiş, XIII. yüzyıldan itibaren İslam dünyasında medreselerde aklî ilimler okutulmaya başlamış, böylece Anadolu Selçuklu ve Osmanlılar dönemine gelindiğinde medreseler artık felsefe ve aklî ilimleri de içine alan bir müfredat genişliğine sahiptir. Dolayısıyla medreseler ilk kurulduğunda eğitim müfredatı hukukçu ihtiyacını karşılamak üzere hazırlanmış, bu nedenle ne felsefe ne de aklî ilimler bu müfredata dâhil edilmiştir. Sonraki dönemlerde aklî ilimlerdeki olgunlaşma ve kurumsallaşmanın yanı sıra

ihtiyaçlar neticesinde müfredatın genişletilmesi gündeme gelmiş ve aşama aşama hayata geçmiştir. Dolayısıyla Osmanlı medreselerinin, İslam medeniyetinin sürekliliğine uygun olarak Selçuklu birikimi üzerine inşa edilen, içeriğinde naklî ilimlerin yanı sıra aklî ilimler ve felsefe derslerinin bulunduran, tarihsel süreç içinde göz kamaştırıcı başarılar elde eden, İslam eğitim geleneğinin olgunluk döneminin bir ürünüdür (İhsanoğlu, 2002: 854-855; Kazancıgil, 2020: 52-53, 62, 64).

“Felsefe derslerinin müfredatta kaldırılması” konusuna gelince, bahse konu iddia kendisine neredeyse tek delil olarak Kâtib Çelebi’nin *Mîzânü’l-Hakk ile Keşfü’z-zünun* adlı eserlerinde yer alan konuyla ilgili ifadeleri göstermektedir. Çelebi, *Mîzânü’l-Hakk*’da⁵⁴ Osmanlı’nın kuruluşundan Kanunî devrine kadar dinî ilimlerin yanı sıra felsefeyle de ilgilenen âlimlerin ün kazandığını, Fatih’in kurduğu Sahn-ı Semân Medresesinde müfredata dâhil ettirdiği *Şerhu’l-Mevâkıf* ve *Hâşiye-i Tecrîd* gibi kelâm derslerinin kendisinden sonra “felsefiyat” olduğu gerekçesiyle kaldırıldığını, bu sebeple Osmanlı’da ilmî bir gerilemenin yaşandığını iddia etmektedir. *Keşfü’z-zünun*’da ise Anadolu’nun fethinden sonra Osmanlı’da felsefenin revaç bulduğunu, o devirlerde bir âlimin değerinin ilmî derinliğiyle ölçüldüğünü, bu dönemde yetişmiş Molla Fenârî, Kadızâde-i Rûmî, Hoca-zâde Muslihuddin Efendi, Ali Kuşçu, Mîrim Çelebi gibi birçok âlimin hem naklî ilimlerde hem de aklî ilimlerde kendisini ispat ettiğini, bu âlimlerin sonuncusunun Kınalızâde Ali Efendi olduğunu, Osmanlı şeyhülislamının medreselerde felsefe derslerinin okutulmasını yasaklamasıyla ilmî gerileyişin başladığını ileri sürmektedir. Çelebi’nin bu iddialarına karşın Osmanlı düşüncesine yönelik önyargı içermeyen araştırmalar, Osmanlı medreselerinde felsefe derslerinin müfredattan kaldırılmadığını, Osmanlı toplum yapısının felsefenin gelişimine aykırılık teşkil etmediğini ve bu zihniyet dünyasının ürettiği metinlerin önemli bir felsefi derinliğe sahip olduğunu delilleriyle birlikte ortaya

⁵⁴ Burada yeri gelmişken ifade etmek gerekirse, Adıvar’ın da belirttiği üzere Çelebi’nin *Mîzânü’l-Hakk*’ı oryantalist yazarlar tarafından derinlikli incelemelere tabi tutulmamış, J. H. Mordtmann ve F. Babinger söz konusu eserden “birkaç şer’i konuyu tartışan bir metin” olarak söz etmiştir. Oysa dikkatle incelendiğinde, eserin İslam dairesi ekseninde aklî ilimler ile felsefenin bir müdafaası olmanın yanı sıra aklî ilimler ile din arasındaki uyumun da bir ifadesi olduğu görülebilir. Nitekim eserin hemen önsözünde akıl ile nâkilin birbirinin ikizi olduğunu, akıl ile uyumlu olan nâkilin rahvan at olduğunda herkesin ittifak ettiğini, aklî ve hikemî (felsefî) ilimlerle şer’i ilimlerin birbirine iyice karıştığını, birçok Müslüman âlimin mantık bilimlerinin farz olduğu kanaatine vardıklarını ifade etmektedir. Çelebi görüşlerini Osmanlı düşüncesine kaynaklık eden İslam âlimlerinin sözleri desteklemekte, bu kapsamda alt başlığını “Aklî İlimlerin Gerekliği Beyanındadır” şeklinde oluşturduğu mukaddimesinde Cür-cânî’ye referansla her âlimin ilmini mantık ölçüsüne göre tartması gerektiğini, bahse konu ölçüyü kullanmayan âlimin bilgisine itibar edilmeyeceğini ifade ederken, Teftazânî’nin *Şerh’ül-Mekâsıd*’ına referansla birçok darlıktan hikmet (felsefe) sayesinde genişliğe çıkıldığını belirtmektedir (Çelebi, 2018: 31-40).

koymaktadır. Osmanlı tarihi kayıtlarında Çelebi'nin bahse konu iddialarını çürüten çok sayıdaki delili sıralamadan önce Çelebi'nin bizzat kendisinin de eserlerinde söz konusu iddiaları çürüten bilgilere yer verdiğini ifade etmek gerekmektedir. Örneğin, *Mizânü'l-Hakk*'da medresedeki öğrencilerine daha önce kaldırıldığını iddia ettiği felsefe derslerinin yanı sıra matematik ve tıp gibi aklî ilimleri içeren dersler verdiğini ifade eden yazar, bu derslerde yeteneği olan öğrencileri Sokrates'in Platon'u teşvik etmesine benzer biçimde cesaretlendirdiğini ifade etmektedir. Diğer taraftan Çelebi'nin eserlerinde bahse konu meseleye ilişkin vahim bilgi yanlışları da göze çarpmaktadır. Yazarın *Keşfü'z-zünun*'daki iddiasına karşılık Osmanlı tarihinde medreselerde felsefe derslerini yasaklayan herhangi bir şeyhülislamın varlığı tespit edilmemiştir. Ayrıca İslam dünyasında felsefenin popülerite elde etmesi IX. yüzyıla kadar geri götürülebilecek bir durum iken *Keşfü'z-zünun*'da bu disiplinin revaç bulduğu dönem olarak Anadolu'nun fethinden sonraki zamanlara atıf yapması vahim bir bilgi yanlışına daha işaret etmektedir (Çelebi, 2018: 36-37; Çelebi, 1941: 680; İzgi, 2019: 117; Sarıkaya, 2001: 147-149; Kırpık, 2008: 248).

Tablo 5.2 Kâtib Çelebi'nin Talebelere Verdiği Derslere Göre Osmanlı Medrese Müfredatı (İzgi, 2019: 165)

Dersler	Tasnif	Okuttuğu Eserler
Sarf (Gramer)	Şer'i Olmayan Naklî İlim	Temel Bilgiler (1055-1057 tarihleri arası okutmuştur)
Ferâ'iz (Miras Hukuku)	Şer'i-Naklî İlim	Eserin adı zikredilmemektedir. (1055-1057 tarihleri arası okutmuştur)
Fıkıh	Şer'i-Naklî İlim	<i>Mültekâ</i> , <i>Muhtasar</i> ve <i>Dürer</i> (1055-1057 tarihleri arası okutmuştur)
Kelam	Şer'i-Aklî İlim	<i>Şerh'ül-Mekâsıd</i> (1055-1057 tarihleri arası okutmuştur)
Mantık	Aklî İlim	<i>Şerh-i Şemsiyye</i> , <i>Fenârî</i> ve <i>Câmi</i> (1055-1057 tarihleri arası okutmuştur)
Hikmet (Felsefe)	Aklî İlim	<i>Kâdî Mîr</i> (1059-1060 tarihleri arası okutmuştur)
Hisab (Matematik)	Aklî İlim	<i>Muhammediyye</i> (1057'de okuttuğu bu eserin yarısını şerh etmiştir)
Hendese (Geometri)	Aklî İlim	<i>Şerh-i Eşkâl</i> (1057'de okutmuştur.)
Hey'et (Astronomi)	Aklî İlim	<i>Zîc-i Uluğ Bey</i> (1057'de okutmuştur.) <i>Bîst Bâb</i> , <i>Sî Fasl</i> ve <i>Fethiyye</i> (1059-1060 tarihleri arası okutmuştur)
Tıp	Aklî İlim	Çelebi bu ilmi talebelere evinde okutmuştur.

Felsefe iddiasını çürüten diğer deliller bahsine gelindiğinde XVI. yüzyıl sonrası aklî ilimler sahasında kendini yetiştirmiş birçok Osmanlı âliminin varlığı ve bu âlimlerin otobiyografilerinde konuyla ilgili ortaya koydukları bilgiler felsefe iddiasının asılsızlığına işaret etmektedir. Nitekim Çelebi'nin naklî ve aklî ilimlerin ikisine de vakıf âlimlerin tükendiğini ifade ettiği dönemden sonra Takıyyüddin er-Râsîd, Dâvûd-i Antâkî, Köse İbrahim Efendi, Hezarfen Hüseyin Efendi, Ebû Bekir ed-Dîmaşkî, Münecimbaşı Ahmed Dede, Yanyalı Esad Efendi, İsmail Gelenbevî Efendi gibi birçok değerli Osmanlı âlimi yetişmiştir. Öte yandan 1741 yılında Fransa'nın Osmanlı'daki ilmî gelişmelerden haberdar olmak amacıyla talepte bulunması üzerine dönemin Reisülküttabı Mustafa Efendi tarafından hazırlanan ve Fransız elçi Michel-Ange'a teslim edilen *Kevâkib-i Seb'a* risalesinde yer alan bilgiler aklî ilimlerin Osmanlı medreselerinde okutulmaya devam edildiğini ortaya koymaktadır (Pattabanoglu, 2014: 40-41). XVII. yüzyılın sonları ile XVIII. yüzyıla ait tedavüldeki kitaplar ve eğitim müfredatı hakkında bilgi veren eserlerden Saçaklızâde ve Erzurumlu İbrâhim Hakkî'nin *Tertib'ul Ulûm*'u, İshak b. Hasan Tokadî'nin *Nazm'ul Ulûm*'u ile Nebî Efendizâde'nin *Kasîde fi'l-Kütubi'l el-Meşhûre fi'l-Ulûm*'u bu dönemde felsefe kitaplarının tedavülde olduğunu ve medreselerde felsefe eğitime devam edildiğini net bir biçimde ortaya koyan diğer delillerdir. Dahası, bahse konu eserlere göre Osmanlı medreselerinde yalnızca felsefe değil, matematik, geometri, astronomi, mantık, coğrafya, kimya gibi aklî ilimler de verilmektedir (Sarıkaya, 2001: 152; İzgi, 2019: 69-112, 129).

Gerçekte Osmanlı zihin dünyasının temel dinamikleri, bilimi ve düşünmeyi önceleyen bir yapıya sahiptir. Bu kapsamda Osmanlı düşünürleri tarafından, ilmin ve tefekkürün aklın ibadeti olarak formüle edilmesi dikkat çekerken, Kur'an'da sıkça geçen 'aklını kullan, tefekkür et, öğüt al, basiretli davran' şeklindeki emirler, 'Hikmet müminin yitiğidir, nerede bulursa alır' şeklindeki hadis-i şerif ve daha pek çok farklı kaynak türlü biçimlerde düşünmeye ve bilime ilişkin duyarlılığın kaynağına işaret etmektedir (Bolay, 2018: 194; Fazlıoğlu, 2015c: 122). Osmanlı düşüncesinde felsefe yasaklanmamakla birlikte dönem dönem ortaya çıkan felsefe karşıtı hareketler elbette ki yok gösterilemez, fakat bunun yanı sıra Yunan bilimi ve felsefesine güçlü bir ilgi ve muhabbetin bulunduğu da inkâr edilemez (Demir, 2014: 16). Oryantalist bilgi sistemi bahse konu ilk eğilimi bütün bir Osmanlı düşüncesine mal ederken, bu eğilimin karşısında bulunan ve padişah düzeyinde himaye edilen felsefe dostu eğilimleri yok sayarak esasen Osmanlı bilim ve düşünce tarihine dair önemli bir gerçeği yok saymaktadır.

Osmanlı felsefe geleneğini temsil eden on bir Osmanlı “filozofunun” (*Dâvûd-i Kayserî, Molla Fenârî, Kâfiyeci, Hocaâde Muslihuddin Efendi, Kemâlpâşazâde, Taşköprülüzâde, Hasan Kâfî Akhisârî, Sadreddinzâde Mehmed Emin Şîrvânî, Kâtib Çelebi, Yanyalı Esad Efendi ve Çerkeşîzâde Mehmed Tevfik Efendi*) biyografilerinin yanı sıra epistemoloji, metafizik, mantık, mantık felsefesi ile siyaset ve ahlak felsefeleri gibi çeşitli alanlarda kaleme aldıkları örnek metinlerinin Türkçe çevirilerini *Osmanlı Felsefesi* adlı eserinde bir araya getiren Alper’e göre kendinden evvelki felsefe geleneklerinin özgün ve yaratıcı sentezini oluşturarak miras aldığı felsefi birikimi en üst düzeyde tahakkuk ettiren Osmanlı felsefesi, sahip olduğu eşsiz entelektüel birikimle İslâm felsefesinin en seçkin örneklerinden birini oluşturmaktadır. Bugüne dek ihmal edilegelmiş ya da yok sayılmış Osmanlı felsefi geleneğinin oluşturduğu eşsiz birikime ulaşmanın önünde önemli engellerin bulunduğundan söz eden yazar, bahse konu engellerin başında oryantalist bilgi sisteminin ürettiği gerileme ve çöküş retoriğinin bulunduğundan söz etmektedir. Alper, oryantalist anlatının Osmanlı’ya yönelik yürüttüğü tarihsizleştirme siyaseti kapsamında insani etkinliğin en temel göstergelerinden biri sayılan felsefenin Osmanlı toplumunda mevcut olmadığı yönündeki peşin yargı üzerinden “tarihsiz ve barbar Osmanlı toplumunun” insanlığına yönelik bir kuşku geliştirmeye çabaladığını ifade etmekte ve son yıllarda Osmanlı felsefe geleneğine yönelik gelişen ilgiye rağmen bahse konu ırkçı-Avrupa-merkezci iddialar nedeniyle Osmanlı bilim ve felsefesine yönelik olumsuz bakışı köklü bir biçimde dönüştürmenin zorluğundan söz etmektedir (Alper, 2015: 5-11).

Osmanlı medreselerinde felsefenin itibarını tespit etmek için müfredatta bulunan *Şerhu’l-Mevâkıf, Şerh’ül-Mekâsıd* ve *Şerhu’t-Tecrîd*’e göz gezdirmek dahi yeterlidir (Fazlıoğlu, 2015b: 262). Çelebi’nin “felsefiyat” gerekçesiyle yasaklandığını iddia ettiği kelâm kitaplarından *Şerhu’l-Mevâkıf* gerçekte beş yüz yıldan uzun bir süre Osmanlı medreselerinde ders kitabı olarak okutulmaya devam etmiştir (Bilkan, 2018: 157-159). Dahası, Osmanlı düşünce geleneğinde felsefe/hikmet, kelam kadar usûl-i fıkıhta da kendisine yer bulmaktadır (Cengiz, 2018: 19). Diğer taraftan Kâtib Çelebi’nin eserlerini verdiği XVII. yüzyılda dahi Osmanlı medreseleri ile Batı üniversiteleri arasında zihniyete ilişkin esaslı bir farklılık henüz bulunmamaktadır (Timur, 2014: 80-81). Zira Osmanlı medreseleri, İslam medeniyetinin en özgür fikirli eğitim kurumlarından bir olarak (İnalçık, 2003: 184) “Zıddı iddia edilemeyecek hiçbir ifade yoktur” prensibini benimsemekte, bu itibarla akla önemli ölçüde özerklik ve esneklik tanımaktadır (Bolay, 2018: 196). Bu husus yalnızca yerli yazarlar tarafından savunulan bir iddia değildir. Oryantalist akımın dışında

konumlanan yabancı yazarlar da aşağı yukarı bu görüştedirler. Örneğin ünlü Alman edebiyatçı Goethe, Osmanlı medreselerinde verilen felsefe eğitimini şu sözlerde ifade etmektedir:

Müslümanlar felsefe derslerine şu öğreti ile başlıyorlar; karşıtı içermeyen hiçbir şey var olmaz; gençliğin ruhunu böyle eğitiyorlar, ileri sürülen her görüşte karşıt görüşü bulup ifade ederek kendilerine düşeni yapmış oluyorlar, bundan da gerek düşüncede, gerek konuşmada büyük bir kıvraklığın ortaya çıkması gerekir. ... Bu öğretide hiçbir şeyin eksik olmadığını, bizim bütün sistemlerimize rağmen, onlardan daha ilerde olmadığımızı, kimsenin bunun ötesine geçemeyeceğini görüyorsunuz (Eckermann, 2007: 236).

1781-1786 yılları arasındaki beş senelik zaman dilimini İstanbul'da geçiren İtalyan yazar G. B. Toderini de, 1789'da yayınlanan eserinde Osmanlıların cebir ve aritmetik alanlarında oldukça derinleştiklerini, en iyi Avrupalı matematikçileri dahi şaşırtacak bir donanıma sahip olduklarını, geometride kadim Yunan filozoflarının eserlerinden faydalandıklarını, astronomi biliminde bir hayli ileride olduklarını, harita çizimi, denizcilik, güneş saati ve takvim yapımında bahse konu bilimsel disiplinden yararlandıklarını, İstanbul'daki Osmanlı astronomlarının Batılılardan çok önce sağlıklı yıldız haritaları yaptıklarını, Osmanlıların aritmetik ilminde de oldukça derinleştiklerini, Batılıların üzerine iki saat çalışıp neticelendirmekte zorlandıkları aritmetik sorularını geliştirdikleri özel ve basit yöntemlerle birkaç dakika içinde kolayca çözebildiklerini, tefsir ve hadis gibi dinî ilimlerin yanı sıra geometri ve astronomi gibi aklî ilimlerin de öğretildiği Osmanlı medreselerinin görkemli yapılar ve hocalarının da oldukça bilgili olduklarını ifade etmektedir (Toderini, 2018: 62-63, 71-72, Sarıkaya, 1999: 36; Mossensohn, 2018: 76; İzgi, 2019: 188-189).

Her ne kadar eserinde B. M. Herbelot gibi oryantalist yazarların bilgi ve fikirlerinden kısmen istifade etse de Osmanlılar tarafından coğrafya, astronomi ve denizciliğe dair imal edilmiş aletleri toplayarak Batı'ya Osmanlıların kütüphaneleri, medreseleri ve sahip oldukları ilimleri gösteren Toderini, Osmanlılar üzerine basmakalıp oryantalist tezlerin doğruluğunu araştırmadan kopya eden yazarlardan farklı olarak eserinin oluşturulma sürecinde görece tarafsız bir doküman incelemesi çalışmasının yanı sıra keskin gözlem gücünden de yararlanarak oldukça yoğun bir araştırma süreci geçirmiştir. Toderini bu süreçte Osmanlıların imal ettiği bilimsel aletler ile müzik aletleri toplamanın yanı sıra Osmanlı tarihi ve edebiyatı ile ilgili pek çok eser okumuş, Batı dillerine tercüme edilmiş Osmanlı metinlerinin bir listesini çıkararak bu eserleri incelemiş, Osmanlı müziğini

incelemiş, Osmanlı paraları toplamaya çalışmış ve incelemiş, saray kütüphanesi başta olmak üzere İstanbul'un pek çok kütüphanesini tarayarak buradaki bilimsel eserlerin kataloğunu çıkarmaya çalışmış, birçok Osmanlıca ve Arapça eserin tercümesini yaptırmış, Osmanlı medreselerinde okutulan aklî ve şer'î ilimlerin listesini çıkarmış, medreselerdeki derslere bizzat katılarak gözlemlerde bulunmuş, bir kısım Osmanlı âlimiyle diyalog kurup dostluk geliştirmiş, İstanbul'da bulunan birçok Batılı yazar, seyyah, sanatçı, filolog, bibliyograf ve tarihçi ile temas kurmuş, Osmanlı matbaalarını tarayarak buralarda basılan eserlerin listesini çıkarmaya çalışmış, Osmanlı âlimlerinin resmi görüşlerini almak üzere birçok önemli konuda şeyhülislam makamına müracaat ederek fetvalar istemiş, himayesi altında bulunduğu Venedik Balyosu'nun Bâb-ı Âli nezdinde sağladığı ayrıcalıklar sayesinde pek çok konuda, yerde ve kişiyle ilgili araştırmalarını kolaylıkla gerçekleştirebilmiş, İstanbul'da bulunan diğer Batılı misyon temsilcilerinin de çeşitli yardımlarını görmüştür (Toderini, 2018: 1-8). Dolayısıyla bir toplumun tarihi ve kültürü üzerine hakikatten değer taşıyan sözler sarf etmek adına tarafsız kalmaya çalışmak tek başına yeterli olmamakta, Toderini gibi araştırma konusuna dair yaygın kanaatleri tekrar etmemek adına oldukça geniş bir alana yayılan derinlikli tetkikler yapmak gerekmektedir. Oysa oryantalist yazın Osmanlı tarihi ve kültürü üzerine derin tetkikler yapmak yerine bu konuda devamlı olarak kendini tekrar eden metinler üretmektedir.

Oryantalist bilgi sisteminin bilim ve felsefe düşmanlığı ile itham ettiği Osmanlı düşüncesinin miras aldığı İslam düşüncesinin temeline göz gezdirildiğinde, Selçuklu Nizamiye medreselerinden Osmanlı medreselerine uzanan süreklilikte Osmanlı düşüncesinin temelinde, sahip olduğu ilmî anlayış felsefî ve aklî bir hususiyet taşıyan büyük İslam âlimi Fahreddin Râzî ve ondan tevarüs eden “felsefî kelam” geleneğinin bulunduğunu, Osmanlı düşüncesinde felsefenin sahip olduğu meşruiyetin temelinde kelamı aklîleştiren bu ilmî anlayışın bulunduğunu ifade etmek gerekmektedir (Cengiz, 2018: 10, 19 ; Ocak, 1999: 770).

Osmanlı medreselerinde ve zihniyet dünyasında başından itibaren Râzîci ilmî geleneğin hoca-talebe ilişkisi üzerinden korunduğu söylenebilir. Bu kapsamda ilk Osmanlı medresesi olan İznik Medresesinin baş müderrisi *Dâvûd-i Kayserî*, İbn Arabî'nin tasavvuf düşüncesinin Osmanlı'daki ilk temsilcilerinden biri olmanın yanı sıra Razi geleneğine de mensuptur. Bahse konu medresenin ilk müderrislerinden biri olan Alâüddîn Esved de Fars topraklarında tahsil gördükten sonra Osmanlı topraklarına gelmiş Râzî okulunun bir

temsilcisidir. Ünlü Osmanlı âlimleri Cemâleddin Aksarâyî, Molla Fenârî, Molla Yegân, Kadızâde-i Rûmî, ilk İstanbul kadısı (Molla Yegân'ın talebesi) Hızır Bey, Alâeddin Tûsî, Molla Lutfi, Kemâlpasazâde, Ebussuûd Efendi, Çivizâde Muhyiddin Efendi, Sinan Paşa, Hocazâde Muslihuddîn Efendi gibi birçok Osmanlı âlimi Râzî okuluna mensup olup bu ilmî geleneğin Osmanlı medreselerinde ve yüksek devlet kademelerindeki temsilcileri konumundadırlar. Bu isimler arasından bir örnek vermek gerekirse, Kanuni devrinin ünlü şeyhülislamı Ebussuûd Efendi, aklî ilimler ile felsefenin terk edilmesine karşı bir konum geliştirmekte ve ma'rifetu'llâha (Allah'ı tanıma) ulaşabilmek adına peygamberin kılavuzluğunun yanı sıra bu kaynakların da kullanılması gerektiğini ifade etmektedir. Dahası, eserleri yüzyıllar boyu Osmanlı medreselerinin başucu kaynakları arasında yer alan ve kendilerinden övgü ile söz edilen Sadeddîn Teftâzânî ve Seyyid Şerîf Cürcânî gibi birçok İslam âliminin de Râzî okuluna mensup olduklarını ifade etmek gerekmektedir (Unan, 2010a: 19-20; Ocak, 1999: 763-776; Cengiz, 2018: 21, 95).

Oryantalist bilgi sisteminin, düşünce ufkunu dinî ilimler ile sınırlandırdığı Osmanlı âlimleri, gerçekte diğer İslam âlimleri gibi ilim meselesinde “külli” olarak ifade edilebilecek bir yaklaşımı benimsemektedir. Bu çerçevede her bir ilmî çalışma alanı, kuşatıcı olan tek bir ilmin farklı veçhelerine karşılık gelmektedir. Nitekim “bilgi” sözcüğünün Arapçadaki karşılığı olan “ilim”, “bilgi” anlamında tekil bir sözcük olup bu sözcüğün çoğul bir karşılığı da bulunmamaktadır. Dolayısıyla “âlim-i küll” anlayışına sahip Osmanlı âlimleri bütüncül bir yaklaşımla dinî ilimler ile aklî ilimler arasında bir çatışma olmadığını, dinî ilimler gibi aklî ilimlerin de öğrenilmesi gerektiğini, bir kimsenin ancak bütün ilimlere vakıf olabilirse gerçekten “âlim” sıfatına erişebileceğini düşünmektedir. Bu çerçevede her bir Osmanlı âlimi, ma'rifetu'llâha ve ebedi saadete ulaşabilmek adına hadis, tefsir, fıkıh gibi “dinî” ilimleri öğrenmek ve öğretmekle yetinmeyerek matematik, astronomi, mantık, felsefe gibi “aklî” ilimlerle de uğraşma sorumluluğunu hissetmektedir. Örneğin XVI. yüzyılın önde gelen Osmanlı âlimlerinden Taşköprülüzâde, İslam filozofu İbn Sînâ'nın metinleri ekseninde kaleme aldığını ifade ettiği ve klasik Osmanlı ilmî zihniyetini yansıtan, diğer bir deyişle klasik dönem Osmanlı yüksek fikir çevrelerinin ilmî anlayışını temsil eden *Miftâhu's-Saâde* eserinde olabildiğince fazla ilim öğrenme arzusuna karşın ömrün kısalığı yanında ilimlerin sayısının haddinden fazla olduğunu, bu sebeple fayda ilkesini gözeterek ilimler arasında bir önceliklendirme yapılabileceğini ifade etmekte, Platon'dan bir alıntı yaparak kötü ve faydasız olan hiçbir ilmin bulunmadığını, kötü olan şeyin cehalet olduğunu, ilimlerin bir kısmını sevip bir

kısmına karşı çıkmanın cehaletten kaynaklandığını, hikmet (felsefe) ve mantık dâhil hiçbir ilmin küçümsenmemesi ve gelişigüzel yerilmemesi gerektiğini ortaya koymakta, Gazzâlî'ye referansla matematik, tıp, astronomi, ziraat ve siyaset gibi aklî ilimlerle meşguliyetin farz-ı kifaye olduğunu değerlendirmektedir (Unan, 2010a: 33, 37-38; Unan, 2010b: 138, 141, 152-153; İzgi, 2019: 118-119; Kutluer, 2020: 224-229). Dolayısıyla oryantalist bilgi sisteminin ileri sürdüğü üzere Osmanlı'da aklî ilimler yasaklanmadığı gibi, hakiki âlim olunması için öğrenilmelerinin zaruri olduğu düşünülmektedir.

Öte yandan Mossensohn, Osmanlı âlimleri arasında felsefeciler ile onun bir kolu olan mantıkçıların son derece etkin olduklarını, XIV. yüzyılın sonlarından itibaren Molla Fenârî ile birlikte mantık alanında müstakil eserler verilmeye başlandığını, XV. yüzyılda Hayâlî ve Hızır Beyler ile Hocazâde, XVI. yüzyılda ise Taşköprülüzâde ve Kara Dâvud'un çalışmalarıyla birlikte gelişimin sürdürüldüğünü, XVII. ve XVIII. yüzyıllarda Osmanlı mantıkçılarının kendi aralarında oldukça canlı tartışmalara giriştiklerini, Hallahî, Şirvânî, Pehlivânî, Tavuskârî, Gelenbevî ve daha pek çok âlimin bahse konu tartışmalara katkı sağladığını ifade etmektedir. Mossensohn ayrıca Çelebi'nin *Keşfü'z-zünun*'da felsefe ilmine ayrı bir bölüm açarak bu başlık altında yirmi üç eseri kayda geçirdiğini, dahası mantık alanında yazılan eser sayısının oryantalist öngörünün aksine azalmak yerine XV. yüzyıldan XIX. yüzyıla kadar istikrarlı bir biçimde arttığını, böylece söz konusu alanın giderek karmaşıklaştığı ve kendi içinde bağımsız düşünsel faaliyeti geliştirdiğini, bahse konu eserlerin eleştirel niteliği bulunan ve giderek daha da gelişen metinler olduklarını, bu metinler arasında kimilerinin ise “olağanüstü” nitelikte olduklarını tespit etmektedir (Mossensohn, 2018: 55-56; Bingöl, 1999: 234-235).

Yukarıda ifade edilen iddiaya karşılık ortaya konan tüm bu tatmin edici delilleri göz ardı ederek bir an için Kâtib Çelebi'nin Osmanlı düşüncesine yönelik yazdıklarında doğruluk payının bulunabileceğini varsaydığımızda dahi, Çelebi'nin Osmanlı düşüncesine yönelik iddiaları ile oryantalistlerin görüşleri arasında izahata lüzum gerektirmeyecek büyüklükte temel farklılıkların bulunduğu fark edilecektir. Bu farklılıkların başında, Çelebi'nin altın çağı ile oryantalist düşüncenin ileri sürdüğü altın çağın birbirinden farklı oluşudur. Bu kapsamda Çelebi, İslam düşüncesinin Anadolu'nun fethiyle yükselişe geçtiğini, Fatih ve Kanunî dönemlerinde de altın çağını yaşadığını ifade ederken oryantalist bilgi sistemi, İslam düşüncesinin altın çağını X ve XI. yüzyıllarda yaşadığını, ardından ani bir çöküş sürecine girdiğini ileri sürmektedir. Diğer bir deyişle oryantalist düşünceye göre

Osmanlı Devleti henüz kurulurken İslam düşüncesi çoktan çöküş sürecine girmişti. Dolayısıyla İslam düşüncesinde Osmanlı dönemi içinde altın bir çağ olduğunu kabul etmek bir yana İslam düşüncesi içinde bir Osmanlı düşüncesi olduğu fikrini dahi kabul etmemekte, Osmanlı tarihi için “altın çağ” tabirini yalnızca siyasi-askeri gelişmeler bağlamıyla sınırlamaktadır.

5.5. Rönesans’ı Başlatan Bizanslı Âlimler, İbn Rüşd ve Kapıkulları

Osmanlı’da bilimsel ve felsefi düşüncenin gelişmediği şeklindeki görüşün dayandığı bir diğer iddia ise Osmanlı’nın İstanbul’u fethetmesiyle birlikte buradaki birçok Bizanslı âlimi kaçırttığı savıdır. XIX. ve XX. yüzyıl Batılı bilim adamları arasında oldukça popüler olan bu iddianın savunucularından biri olan İngiliz yazar E. H. Sicel, 1914 yılında yayınlanan *The Renaissance* adlı eserinde İstanbul’un zaptıyla birlikte Bizanslı âlimlerin sığındıkları İtalya coğrafyasında ortaya koydukları eserler ve beraberinde getirdikleri el yazmalarla Rönesans düşüncesinin doğuşuna kaynak teşkil ederken Osmanlı düşüncesinin gerileyişine devam ettiğini iddia etmektedir. Buna karşın bahse konu iddianın geçerliliği sorgulandığında İstanbul fethedilirken Bizans’ta hiçbir bilim adamı ve filozof bulunmadığı gerçeği ortaya çıkmaktadır. Bahse konu tespiti Yunan kaynaklarından da doğrulayabilmek mümkündür. G. Pléthon, Trabzonlu Bessarion, T. Gaza, G. Amiroutzes ve G. Scholarinse gibi fetih sırasında kaçtığı iddia edilen bilim adamı ve filozofların tamamı 1453 tarihinden en az 15 yıl öncesinde İstanbul’dan ayrılmıştır. Dahası, bahse konu âlimlerin hiçbiri Rönesans’ı başlatmaya yetecek düzeyde yüksek bir ilmî donanımına sahip değildir. Nitekim böyle bir ilmî güce sahip olsalar, bu düşünsel gelişmenin evvela Bizans’ta ortaya çıkması gerekir. İtalyan felsefeci E. Namer’e göre İtalya’ya gelen bu bilim adamları yeni ve orijinal düşüncelere sahip değildir. Ayrıca Yunan metinlerinden yaptıkları tercümeler dönemin İtalyan âlimlerine kıyasla oldukça vasat düzeydedir. Nitekim Sezgin’in de ifade ettiği üzere Bizanslılar, Yunanca bilmelerine ve Yunanlıların kaleme aldıkları tüm eserlere sahip olmalarına rağmen ne bilimsel anlamda önemli bir gelişme gösterebilmişler ne de dünya medeniyet tarihine kayda değer bir katkıda bulunmuşlardır. Dolayısıyla bahse konu oryantalist iddianın ne tarih, ne mantık ne de bilimsel gerçeklerle örtüşen bir tarafı bulunmaktadır (Bolay, 2017: 29-37; Korkmaz, 2009: 170).

Kılıçbay da bahse konu oryantalist iddianın çok yaygın bir kanaat olmasına karşın gerçeklerle hiçbir bağlantısının olmadığını ifade etmektedir. Zira İstanbul henüz

Osmanlılar tarafından fethedilmeden önce, IV. Haçlı Seferleri esnasında Avrupa orduları tarafından yağmalanması sonucu şehirde bilgi ve bilim adına hiçbir şey kalmamıştır (Kılıçbay, 1981: 215-216). Ayrıca Rönesans'ın başlangıcı ile İstanbul'un fethi arasında bir zaman uyumu da yoktur. Avrupa Rönesans'ının, XIV. yüzyıldan itibaren başladığı kabul edilirken, İstanbul, XV. yüzyılın ikinci yarısında fethedilmiştir (Kılıçbay, 2001: 246). Bu durumda İtalya'ya kaçan bilim adamlarının yalnızca mekânda değil, zamanda da yolculuk yaparak en az bir buçuk asır geriye giderek Rönesans düşüncesini başlatmaları gerekmektedir. Görüldüğü üzere İstanbul'dan İtalya'ya kaçan bilim adamları ile kaçırılan yazma eserlerin Avrupa'da Rönesans'ı başlattığı yönündeki iddia, oryantalist yazının öteki iddiaları gibi gerçekliği ve geçerliliği bulunmayan ham hayallerden ibarettir.

Karlığa da konu ile ilgili olarak yaptığı değerlendirmede Bizans İmparatorluğu'nun Hristiyanlık dinini resmen kabul ederek paganlıkla itham ettiği Antik Yunan ve Roma kültürleriyle olan münasebetlerini kestiği tespitinde bulunmakta ve 529'da İmparator Justinianus döneminde Atina Felsefe Okulu'nun kapatılmasıyla birlikte Bizans kültüründe Antik düşüncenin izlerinin tamamen yok olduğunu ifade etmektedir. İmparator III. Michael, Abbasileri taklit ederek Magnaura sarayında aklî bilimlerin okutulduğu bir okul açma girişiminde bulunmasına karşın Kilise buna karşı çıkmış, böylece hiçbir fayda sağlamadığı ve büyük masraflara neden olduğu gerekçeleriyle bahse konu eğitim kurumunun kapısına kilit vurulmuştur. Dolayısıyla Bizans kültürünün Rönesans'a ve dünya bilim ve düşünce tarihine yönelik iddia edilen katkılarını derinlikli bir biçimde sorgulamak gerekmektedir. Nitekim İstanbul'un fethinden neredeyse yarım yüzyıl önce başlayıp fethi 15 yıl kala tamamlanan göç dalgasının nedeni Bizans devletinin içinde bulunduğu yoksulluk ve gelecekteki siyasi belirsizliğidir. Karlığa'ya göre göç edenler arasında "ikinci sınıf" olarak tabir edilebilecek âlimler dahi bulunmamaktadır. Zira yegâne becerileri Yunanca bilmek olan bu kimseler göç ettikleri Avrupa şehirlerinde Rönesans'ı hazırlamak yerine meraklı Batılı aydınlarla Yunanca öğretmenliği yaparak geçimlerini sağlamışlardır (Karlığa, 2004:14-17).

S. Tekeli de, *Modern Bilimin Doğuşunda Bizans'ın Etkisi* adlı çalışmada Rönesans'ın İstanbul'un fethiyle birlikte Batıya kaçan Bizanslı âlimler tarafından başlatıldığı yönündeki yaygın oryantalist inancı sorgulamakta ve yalnızca Batılı kaynaklara dayandığı araştırma sonucunda söz konusu abartıya karşılık Müslüman âlimlerin Rönesans üzerindeki etkisinin çok daha fazla olduğunu kanıtlamaktadır (Demir,

2010: 7). Nitekim G. Sarton, XIV. yüzyıl Bizans bilim ve düşüncesinin Antik Yunanlıların ürettikleri fikirleri yeniden keşfetmek için İslam âlimlerinin eserlerine muhtaç olduklarını, bu durumun Bizans toplumunun içinde bulunduğu bilimsel ve düşünsel zeminin ne denli zayıf olduğunu ortaya koyduğunu derin bir “üzüntü” ile itiraf etmektedir. Nitekim Bizantolog S. Runciman’ın da belirttiği üzere Batı dünyası Bizans ile değil, antik Yunanlıların ne yaptığı ile ilgilenmektedir. Zira Bizans’ın bu yüzyıl için söyleyebileceği bir şey bulunmamaktadır. Gerçekte 1453’ten itibaren İtalya’ya göç edenler Bizanslı âlimler değil, Venedik hâkimiyetinde bulunan adalardan gelen öğrencilerdir. Bu öğrencilerin Rönesans’ı başlatmak gibi bir idealleri bulunmadığı gibi gerçekleştirdikleri çalışmalar bu sürecin başlamasında da etkili olmamıştır. Dolayısıyla Rönesans’ı tetikleyen dış dinamikleri daha önce de söylendiği üzere Bizans’ta değil, İslam dünyası içinde aramak gerekmektedir (Kazancıgil, 2020: 127-128).

Sarton’un yanı sıra Renan da Bizanslıların antik Yunan bilim ve felsefe geleneğine ait eserleri hiç okumadıklarını itiraf etmekte ve hatalı bir değerlendirmeye imza atarak “Bizanslıların kıskançlık yapmayarak bu eserleri Avrupa’ya aktarmaları durumunda Yunan biliminin yeniden keşfedilmesi için Müslümanlara ihtiyaç kalmayacağını” iddia etmektedir (Cündioğlu, 1996: 6). Dahası, son dönemlerde üretilen yabancı yayın içeriklerinde Bizans’tan ziyade Osmanlı’nın Avrupa Rönesans’ı üzerindeki etkisinden söz edilmeye başlandığını görülmektedir. Bu kapsamda N. Bisaha tarafından kaleme alınan *Creating East and West*, J. Brotton tarafından kaleme alınan *Renaissance Bazaar*, N. Matar tarafından kaleme alınan *Turk, Moors and Englishmen in the Age of Discovery* ile D. Howard tarafından kaleme alınan *Venice and the East* adlı eserlerin Osmanlı’nın Avrupa Rönesans’ına katkılarını ifade etmeleri bahse konu iddiayı çürüten bir diğer delil olarak görülebilir (Armağan, 2011a: 24-25).

Osmanlı’da felsefi düşüncenin gelişmediği yönündeki iddianın bir diğer gerekçesi İbn Rüşd’ün, Gazzâlî’nin *Tehâfüt’ül Felâsife*’sine bir yanıt olarak kaleme aldığı *Tehâfütü’t Tehâfüt* eserinin Osmanlılara ulaşmadığı, dolayısıyla Osmanlıların Gazzâlî’nin felsefeye ve filozoflara dair görüşlerinin eleştirisi ile karşılaşmadıkları şeklindedir. Bahse konu iddianın öngörüsüne göre eğer Osmanlılar İbn Rüşd’ün Gazzâlî eleştirisi ile karşılaşsalar, felsefi düşünceye yönelik olumsuz bir tavır geliştirmeyebilirlerdi. Gerçekte Osmanlı bilimi felsefi düşünceye yönelik olumsuz bir tavır alış geliştirmedeği gibi, Osmanlı âlimleri İbn Rüşd’den de söz konusu eserden de haberdardır. Bahse konu iddiaya karşın Osmanlı

döneminde İstanbul'daki kütüphanelerde İbn Rüşd'ün eserinin nüshalarının mevcut olduğuna dair kayıtlar ortadadır. Yeni Cami'deki nüshayı kopya ettiren kişinin, Kanunî devrinin ünlü âlimi Taşköprülüzâde olduğu, Taşköprülüzâde'nin bahse konu istinsahı önemli eserlerini kaleme almadan çok önce tamamladığı (1537 yılında), tehâfüt geleneğinin ünlü isimleri Hocaîzâde, Ali Tûsî ve Kemâlpâşazâde gibi birçok Osmanlı âliminin İbn Rüşd'ün tenkit içerikli metninden haberdar oldukları, Yanyalı Esad Efendi Aristoteles'in *Fizika* adlı eserini Arapçaya çevirirken İbn Rüşd'ün şerhlerinden yararlandığı, Mestçizâde Abdullah Efendi'nin kelim alanına ilişkin eserinde Gazzâlî ve İbn Rüşd arasındaki tehâfüt tartışmalarına yer ayırdığı, Filibeli Ahmed Hilmi ile Celal Nuri arasında gerçekleşen fikrî tartışmalarda İbn Rüşd'e referanslarda bulunduğu bilinmektedir. Öyle ki, İbn Rüşd'ün *Tehâfüt*'ünün altı kopyasının da İstanbul kütüphanelerinde olduğunu ifade eden Fazlıoğlu'na göre Osmanlı âlimlerinin İbn Rüşd'den haberdar olmaları bir yana, Osmanlı âlimleri olmasa, İbn Rüşd'ün *Tehâfüt*'ünün sahih bir nüshasının elimize ulaşması mümkün olamazdı. Zira *Tehâfüt*'ün 138 sayraklı en eski nüshası 1519 yılında İbrahim b. Ahmed tarafından İstanbul'da istinsah edilmiştir (Fazlıoğlu, 2018: 100-102; Fazlıoğlu, 2020: 195; Karlığa, 1999: 268; Sarıoğlu, 2013: 391).

Öte yandan İbn Rüşd'ün Osmanlı dünyasında bilindik bir isim olduğu Fatih'in sarayında bulunan Batılı bilginlerin ifadeleriyle de sabittir. Nitekim Osmanlı âlimlerinden Kehhâl Musa'nın İbn Rüşd'ün bir başka eseri olan *Telhîsu-ma-Ba'de't-Tabî'a*'yı istinsah etmiştir. Ayrıca Musa Calinus el-İsrâîlî ve Abdüsselam el-Mühtedî (İlyas b. Abram) gibi Endülüs'ten Osmanlı'ya iltica eden âlimlerin Osmanlı topraklarında kaleme aldıkları eserlerde İbn Rüşd'den söz ettikleri ve onun düşüncelerinden alıntılarda bulundukları da bilinmektedir. Bu çerçevede İbn Rüşd'ün *Tehâfütü't Tehâfüt* adlı eserinin Osmanlı düşünce dünyasında önemli bir karşılık bulmamasının ana nedeni bilinmemesi değil, eserin içeriğinin Razîci gelenekten beslenen Osmanlı bilim ve düşüncesinin ulaştığı düzeyin gerisinde kalmasıdır. Hemen belirtmek gerekir ki, bu kapsamda yalnızca İbn Rüşd'ün değil, aynı zamanda Gazzâlî'nin de düşünceleri eleştirilerek aşılmıştır (Fazlıoğlu, 2020: 195-196; İhsanoğlu, 2010: 95, 101).

Osmanlı'da bilimsel ve felsefî düşüncenin olmadığı yönündeki görüşün dayandığı bir diğer iddiaya göre Osmanlı Devleti kapıkulu sistemine dayandığından böylesi bir ortamda özgür düşünce gelişemez. Bahse konu iddianın göz ardı ettiği hususların başında

ise Osmanlı'da "kapıkulu" sıfatının ilmiye değil, seyfiye (askeriye) sınıfına ait bir terim olduğu gerçeğidir. Dahası, ilmiye sınıfına mensup kimseler Osmanlı devlet protokolünde seyfiye sınıfına mensup kişilerden daima önce gelmektedir. Örneğin ünlü Osmanlı âlimlerinden Kemâlpâşazâde'nin, gençlik yıllarında ani bir kararla seyfiye sınıfından ilmiyeye geçiş yapmasının nedeni gerek devlet gerekse toplum nezdinde iki sınıf arasındaki itibar farkından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla yaygın oryantalist bilginin aksine Osmanlı'da bilimsel alan askerlik mesleğinden üstün tutulmaktadır. İkinci olarak, kapıkulu sıfatı, "hükümdarın emrinde olmak" karşılığıyla en geniş anlamda kullanılıyorsa, Avrupa'da ne Leibniz ne de Hegel kendi hükümdarlarının kapıkulu tanımının dışında düşünülebilir. Bu durum onları özgür ve bilimsel düşünceden uzak görmeyi gerektirmiyorken Osmanlı âlimleri için yapılan bu çifte standardın mantıklı bir izahatı bulunmamaktadır (Bolay, 2017: 55-56). Dahası oryantalist düşünce tarafından kapıkulu damgası yese de başta Kâtib Çelebi, Gelibolulu Mustafa Âlî, Koçi Bey ve Lütî Paşa olmak üzere çok sayıda Osmanlı aydını merkezi idarenin birçok alandaki tasarruflarını eleştirmekte, dahası bu eleştirileri yayınladıkları eserlerde de ifade etmekten de çekinmemektedirler. Öyle ki, bahse konu eleştiriler merkezi idarenin tasarrufları ile sınırlı kalmamakta, bilim insanlarını ve bilimsel faaliyetleri de içine alan geniş bir alanda sürdürülmektedir. Örneğin Mustafa Âlî'nin *Nushatü's-selâtin* ile *Mevâidü'n-nefâis*'inin yanı sıra Kâtib Çelebi'nin *Mîzânü'l-Hakk* ve *Keşfü'z-zünun*'unda dönemin bilim insanları ile eğitim sistemi açık ve ağır eleştirilerin muhatabı olmaktadır (İpşirli: 1999: 75-76).

Osmanlı'da ilmin ve âlimin yönetim nezdindeki statüsü ile itibarının göstergelerine dair birçok örnek vermek mümkündür. Bu örneklerden biri Osmanlı'da nesir üslubunun kurucusu olarak değerlendirilen, âlimliğinin yanı sıra devlet adamlığıyla da bilinen Sinan Paşa'ya dairdir. *Tazarru'nâme* ve *Maârifnâme* eserlerinin yazarı olan derviş tabiatlı Paşa, bilinmeyen bir sebepten ötürü vezîriâzamlıktan azledilip hapse atılınca İstanbul uleması toplu bir biçimde padişaha müracaatta bulunarak eğer Paşa hapisten çıkarılmazsa bütün kitaplarını yakıp derhal İstanbul'u terk edeceklerini bildirirler (Adıvar, 1982: 49-50; Koç, A., 2009: 229-231).

Oryantalist anlatıda çoğu kez "kapıkulu" yakıştırmasında bulunulan Osmanlı âliminin gösterdiği bu irade, doğrusunu söylemek gerekirse sıra dışı bir cürettir. Zira teşebbüs, her şeyden önce birkaç ilim adamının münferit olarak nitelendirilebilecek bir hamlesi değil, İstanbul ulemasının müşterek bir girişimidir. İkinci olarak teşebbüs,

doğrudan (oryantalist anlatıya göre herkesin gazabından korktuğu) Osmanlı Sultanına yöneliktir. Üçüncü olarak teşebbüsün tarzı, oryantalist anlatılarda zihinlere kazınan “kapıkulunun, yüce hünkârının lütfu ve merhametine sığınarak dile getirmeye çekindiği bir arzu” değil, açık ve doğrudan bir tehdittir. Dördüncü olarak tehdidin içeriği oryantalist anlatılarda aşına olunduğu biçimiyle “tahttan indirme, hapsetme, işkence etme, öldürme, soyunu kurutma” gibi fiiller değil, şehri terk etme ve kaleme dökülmüş eserlerini yok etme biçimindedir. Küçük bir test yapmak gerekirse, oryantalist anlatı açısından “sıra dışı” olarak görülebilecek böylesi bir “tehdidin” “barbar, bilime değer vermeyen, cahil ve vahşi” Osmanlılar nezdinde herhangi bir karşılığının olmayacağı ve sultanın bu cüretkâr tehdidin sahiplerinin kellelerini uçurarak herkese haddini bildireceğini düşünmek Osmanlı tarihine tam da oryantalist bilgi sisteminin dayattığı çerçeveden bakmanın bir sonucudur. Zira sultan bu girişimin arkasındaki Osmanlı âlimlerini cezalandırmayı düşünmek şöyle dursun, Sinan Paşa’yı hapisten çıkarıp Sivrihisar’a kadı ve müderris olarak atayarak geri adım atacak ve bir süre sonra İstanbul’a dönen Paşa’nın vezirlik rütbesi de iade edilecektir.

“Sınırsız güç sahibi” Osmanlı sultanını aciz “kapıkullarına” karşı geri adım attıran nedeni ya da nedenleri oryantalist bilgi sisteminin dayattığı düşünme tarzı ile ortaya koyduğu bilgiler ışığında anlamlandırmak şüphesiz mümkün değildir. Üzerinde şüphe duyulmayacak bir başka husus ise böylesi bir tehdidin ancak İstanbul’u dünya bilim ve düşünce merkezine dönüştürmeyi dert edinmiş bir irade nezdinde karşılığının olabileceği ve Osmanlı âlimlerinin de bu karşılığın farkında olmalarıdır. Bu husus Osmanlı bilim ve düşünce tarihine yönelik alternatif yaklaşımların geliştirilmesi zorunluluğunu bir kez daha görünür kılmaktadır.

Osmanlı âlimi yalnızca Osmanlı mülkünde değil, gittiği farklı coğrafyalarda da benzer bir tavır alış geliştirmektedir. Bu tavır alışın örneklerinden birini Semerkand’a ilmî bir seyahat gerçekleştirmek için giden ve sahip olduğu ilmî derinlik Timur Devletinin hükümdarı Uluğ Bey tarafından fark edilince Semerkand medresesi ile rasathanesinin başına getirilen Osmanlı âlimi Bursalı Kadızâde-i Rûmî’de görebilmek mümkündür. Rûmî, medresenin idaresini yürüttüğü sıralarda bir müderrisin sebep gösterilmeksizin azledildiğini öğrenmesi üzerine evine kapanarak medreseye bir daha gitmemiştir. Uluğ Bey, Rûmî’yi evinde ziyaret edip görevinden neden çekildiğini sorduğunda, bir müderrisin başmüderrise sorulmadan azledilmeyeceğini, müderrislikte siyasi azlin kural olarak mümkün olmadığını ifade ederek ilmî faaliyetlerin siyasi müdahaleden bağımsız olması

gerektiğini savunan Osmanlı geleneğinin sahip olduğu ilmî anlayışı en yalın ve etkili yoldan ifade etmiştir. Nitekim Rûmî'nin bu sözü üzerine Uluğ Bey'in emriyle bahse konu müderris göreve iade edilmiş ve kendisine bir daha müderris azledilmeyeceği konusunda güvence verilmiş, böylece Rumî, baş müderris olarak Semerkand medresesindeki görevine geri dönmüştür (Tekeli vd, 2018: 187; Fazlıoğlu, 2001: 98-100).

Öte yandan Hallaq'ın da belirttiği üzere İslam dünyasında ilim tahsil kurumları olan medreseler doğrudan politik iktidarlar tarafından değil, vakıflar tarafından idare edilmektedir. Dolayısıyla bütün İslam dünyasında olduğu gibi Osmanlı'da da medrese kurumu politik iktidardan bağımsız olmasa da özerk bir statüye sahiptir. Bu çerçevede eğitim ve diğer ilmî çalışmalar ahlaki kaygıların eşlik ettiği bireyselleştirilmiş süreçlerdir. Dolayısıyla oryantalist bilgi sisteminin öngördüğü gibi, âlimin ilmî materyalinin esası hakkında politik iktidarın hiçbir zaman ve hiçbir şart altında herhangi bir tasarrufu bulunmamaktadır. Bahse konu hususa dair ana karar âlimlere aittir (Hallaq, 2020: 131-132).

5.6. İlmi Geri Kalmışlığın Göstergesi Olarak Siyasi Gerileme

Osmanlı düşüncesinin geri kaldığı yönündeki iddianın bir diğer gerekçesi Osmanlı devletinin Kanunî'nin ölümünden itibaren başta siyasi olmak üzere birçok açıdan gerilediği yönündeki tespittir. Bu tespit, İslam toplumlarının en güçlü olduğu zamanı Ortaçağ başlarına kadar geri götüren oryantalist yaklaşımdan beslenmekte ve Osmanlı Devleti'nin kuruluş dönemini tamamladıktan sonra sonu gelmeyen bir gerileme dönemine girdiğini iddia etmektedir (Howard, 2011: 223). Buna göre bir toplumda bilim ve düşünce alanları ile siyaset, ekonomi ve bürokrasi gibi kurumlar arasında derin ilişkiler ve bir denge bulunmaktadır. Bu alanlarda ortaya çıkan bir değişiklik diğer alanları da etkilemektedir. Diğer bir deyişle, toplum, bilim ve düşünce alanında geri kaldığında bu etki diğer toplumsal alanlara sıçramaktadır. Dolayısıyla Osmanlı'da Kanunî devrinden itibaren siyasi, askeri, ekonomik vb. alanlarda ortaya çıkan gerileyişin arka planında bilim ve düşünce alanındaki geri kalmışlık bulunmaktadır.

Bahse konu iddia yüzeysel bir biçimde değerlendirildiğinde bir gerçekliğe dayandığı ve iç tutarlılığa sahip olduğu düşünülebilir. Fakat dikkatle tetkik edildiğinde ortaya konan tespit ve bu tespit üzerinden inşa edilen nedensellik ilişkisinin önemli

problemler içerdği ortaya çıkmaktadır. İlk olarak, J. Grant'ın da ifade ettiği üzere bir medeniyetin ilmî derinliğini ve zenginliğini sahip olduğu siyasi ve askeri güce oranla tayin etmek, XIII. yüzyıl Moğol varlığı ile Rönesans dönemi İtalya'sı örneklerinde olduğu gibi bizleri hatalı sonuçlara götürebilecek bir yaklaşımdır (Grant, 2011: 176). Dolayısıyla Osmanlı devletinin siyasi ve askeri açıdan gerilediğini kabul ettiğimizde dahi, bu kabul onun arka planında ilmî bir gerilemenin olduğu yönündeki iddiayı kabul etmemize yetecek bir gerekçe oluşturmaz.

İkinci olarak, Osmanlı'nın siyasi açıdan gerilemesinin arka planında ilmî gerileme olduğu iddiasını doğru kabul ettiğimizde, devletin başta siyasi olmak üzere pek çok açıdan parlak başarılarla dolu olan dönemlerinde güçlü bir ilmî altyapıya sahip olduğu gerçeğini de kabul etmemiz gerekmektedir. Zira tarih XVII. yüzyılın sonlarına dek Osmanlı'nın siyasi-askeri zaferleriyle doludur. Bu tespitten yola çıkarak pekâlâ Osmanlı biliminin XVII. yüzyılın sonlarına dek tekâmül ettiği sonucuna da ulaşılabilir. Osmanlı toplumunun bilim ve teknoloji alanındaki bitmek bilmeyen çabaları olmasaydı, ne imparatorluk 600'ü aşkın bir süre ayakta kalabilir, ne de Türkiye Cumhuriyeti bugün ulaştığı konuma erişebilirdi (Kazancıgil, 2020). Oysa oryantalist bilgi sistemi, tuhaf bir biçimde Osmanlı'nın siyasi zaferlerle dolu olan tarihi ile bilimsel altyapısı arasında hiçbir ilişki kurmamaktadır. Osmanlı'nın siyasi zaferlerini açıklamak üzere “barbar, vahşi ve despot Türklerin kılıç sallama ve ok atmak gibi ilkel yeterliliklerine” referansta bulunan oryantalist yazın, Batı toplumlarının sahip olduğu siyasi ve askeri gücü açıklarken ileri sürdüğü gerekçeyi değiştirerek bilimsel, düşünsel ve teknik gelişmelere göndermede bulunmaktadır. Söz konusu çifte standart, her iki toplumun karşılaştırılmasında kullanılan ölçütlerdeki tutarsızlığı bütün bir açıklığıyla ortaya çıkarmaktadır. Fransız tarihçi F. Braudel'in de ifade ettiği üzere her yerde bir ilerleme göstergesi olarak kabul edilen bir durum, konu Osmanlı tarihinde geldiğinde tuhaf bir biçimde geri kalma göstergesine dönüştürülmektedir (Braudel, 2004: 405).

Üçüncü olarak, Osmanlı Devleti'nin Kanunî dönemi ile birlikte başta siyasi olmak üzere birçok açıdan bir gerileme dönemine girdiğine ilişkin tespit de sorgulanmaya değer bir teze sahiptir. Başta L. Ranke, H. Bowen ve H. A. R. Gibb olmak üzere birçok oryantalist yazar tarafından şüphesiz kabul edilen bu yargı mahiyetinde önemli problemler barındırmaktadır. Zira bu tez her şeyden önce Osmanlı'nın Kanunî'den itibaren gerilediğini iddia ederken üç buçuk asır gibi oldukça uzun bir süre nasıl olup da

dağılamadığını açıklayamamaktadır. Nitekim Osmanlı Devleti üzerine yapılan hakkaniyetli araştırmalar gerileme paradigmasının da oryantalist bilgi sisteminin ürünü olduğunu ortaya koymaktadır. Bu durum Osmanlı tarihinin özellikle XVII. ve XVIII. asırları üzerine yeniden düşünmeyi ve yeni değerlendirmelerde bulunmayı gerekli kılmaktadır (Howard, 2011: 246; Kafadar, 2011: 100; Armağan, 2011b: 29-57). Zira 624 yıllık muazzam bir tarihi bulunan bir imparatorluğun ömrünün yarısından fazlasını gerileyerek geçirmiş olmakla birlikte varlığını bir şekilde devam ettirdiği şeklindeki tuhaf oryantalist yargıyı sorgulamadan kabul etmemiz durumunda dahi, bu yargı yüzyıllarca tarihe meydan okumuş bu toplumsal-siyasal organizasyonun ekonomik, bilimsel, düşünsel, hukuki vb. temellerinin sağlamlığına onay verdiğimizizin açık bir beyanına dönüşmektedir. Dolayısıyla Osmanlı tarihinin yarısından fazlasını “gerileme” etiketi ile mahkûm etmeye yönelik girişimin Osmanlı’nın tarihsel gerçekliği karşısında bir tutarsızlık krizi içinde bocaladığı söylenebilir.

Örneğin Hodgson, yaygın kanının aksine XVII. yüzyıldan itibaren Osmanlı’nın bir çöküş sürecine girmediğini ifade etmektedir. Zira böylesi bir değerlendirme yapmak için henüz erkendir. Nitekim Osmanlı toplumu bu yüzyılda askeri başarıların yanı sıra entelektüel gelişmeyi arzulamaya devam etmiştir (Hodgson, 1995: 141). Örneğin Osmanlı top ve tüfek teknolojisi ile lojistiğinin XVIII. yüzyıla dek Venedikliler ile Avusturya Habsburgları’ndan aşağı kalmadığı, dahası belli açılardan üstünlüğünün bulunduğunu İtalyan asıllı askeri mühendis Mareşal L. Marsigli tarafından da teyit edilmektedir. Hodgson’un yanı sıra Braudel de Osmanlı İmparatorluğu’nun XVIII. yüzyılın sonlarına kadar bir dünya ekonomisi olduğunu ve bu tarihe dek gerilemesinden söz edilemeyeceğini ifade etmektedir (Armağan, 2011c: 185; Braudel, 1984: 482; Braudel, 1996: 76).

Osmanlı ordusu, XVII. yüzyılda yeni silahlar ve bu silahlara ait mühimmatı kullanmayı oldukça kısa bir zamanda öğrenmiş ve 1550-1650 yılları arasında tüfekle teçhizatlandırılmış kara birliklerini rakibi olan Batılı devletlerin orduları gibi başarı ile kullanmıştır. Osmanlı ordusunun 1680 yılında Avusturya ile gerçekleştirdiği muharebede kullandığı tüfeklerin rakip ordunun sahip olduğu tüfeklerle birçok açıdan aynı kalitede olduğu, yaptığı etki ve sahip olduğu menzil açısından ise daha üstün olduğu tespit edilmiştir. Kara ordularının yanı sıra deniz gücünün teknik kapasitesi de oldukça gelişmiştir. Nitekim 1645-1699 tarihleri arasında Venedik deniz gücü ile Girit adası için

yapılan uzun savaşlarda teknik gücü birbirine eşit olan iki donanma birbirine üstünlük sağlayamamıştır (Murphey, 1992: 11-12).

XVIII. yüzyılın sonlarına doğru İstanbul'a gelerek önemli gözlemlerde bulunan İtalyan yazar G. Toderini de, sahip oldukları yüksek teknolojik ve sanatsal değerleri nedeniyle kolaylıkla Londra ya da Paris üretimi oldukları sanılabilecek Osmanlı imalatı pistoller (tabanca), arkebüzler (tüfek) ve altın kaplama topların varlığından söz etmektedir. Toderini ayrıca Osmanlıların askeri amaçlı çadır teknolojisinden de övgüyle söz etmektedir. Osmanlıların askeri seferlerde kullandıkları çadırlar, yağmur ve rüzgâr gibi birçok mevsim koşulundan etkilenmeyen yüksek kalitesinin yanı sıra sahip olduğu ihtişam ve lüks açısından da oldukça zayıf ve güvensiz olan Batılı ülkelerin çadırlarına açık bir üstünlüğe sahiptir (Toderini, 2018: 317). Sonuçta tüm bu gerekçeler Osmanlı'nın siyasi-askeri gerileyişi ile bilimsel-düşünsel "geri kalmışlığı" üzerinden ortaya konan basmakalıp oryantalist analizlerin yeniden sorgulaması zorunluluğunu ortaya koymaktadır.

5.7. Dışa Kapalı ve Durağan Bir Toplum Olarak Osmanlılar

Osmanlı bilim ve düşünce dünyasına dair bir diğer "bilimsel" oryantalist iddia, Osmanlı toplumunun kendi içine kapanık, dış gelişmelerden bihaber ve durağan bir toplum olduğu varsayımı üzerinden ne kendi içinde ne de diğer toplumlarla ilmî etkileşime ve bilgi alışverişine girdiği, bu nedenle bilimsel ve felsefi anlamda herhangi bir gelişme kaydetmediği şeklindedir. Bahse konu iddia o denli yaygın ve genel kabul görmüş bir iddiadır ki, oryantalist yazarların yanı sıra Osmanlı bilim tarihi üzerine araştırmalarda bulunan bir kısım yerli yazar tarafından da savunulmaktadır.

Tarih sahnesine XIII. yüzyılın sonlarında Batı Anadolu coğrafyasında bir Türk beyliği olarak giriş yapan Osmanlılar, Anadolu ve Balkan topraklarındaki yayılışın ardından İstanbul'un fethi ile yeniçağa sahip olduğu etnik ve dinsel çeşitliliği ile bir imparatorluk vizyonu ile girmiş, XVI. yüzyılın sonlarında Doğu Avrupa, "Orta ve Ön" Asya ile Kuzey Afrika'ya yayılmış bir dünya imparatorluğu olarak kendisini göstermiş, XX. yüzyılın başlarında zayıflayan altyapısı ile Avrupa devletlerine mağlup olmuş modernleşme sürecindeki bir imparatorluk olarak tamamlamıştır. Bir siyasal organizasyonun hükümlerlik alanının genişliği, bünyesinde barındırdığı etnik ve dinî unsurların çeşitliliği ile çağları aşan ömrü söz konusu organizasyonun himayesinde gelişen

kültür ve medeniyete dair önemli ipuçları içermektedir. Dolayısıyla üç kıtaya yayılmış bir nüfuz alanı ile etnik ve dinsel çeşitliliğe sahip 624 yıllık bir tarihsel tecrübe genel olarak değerlendirilirken “dışa kapalılık” ve “durağanlık” gibi anlamaya değil, mahkûm etmeye odaklanan oryantalist ithamların sorgulanması gerekmektedir.

Osmanlı âlimlerinin kendilerinden önceki ve kendileri dışındaki medeniyetlerden ödünç aldıkları bilgi birikimin yanı sıra faydalandıkları kuramsal çerçeveler, onların bilim ekseninde dış çevre ile girdikleri ilişkinin mahiyeti ve yoğunluğu hakkında önemli ipuçları içermektedir. Bu kapsamda klasik dönem Osmanlı biliminin kuramsal çerçeve tercihi açısından bilhassa Aristoteles, Ptolemaios ve Galenos gibi “Batılı” âlimler ile bu âlimlerin Müslüman yorumcularından etkilendiklerini, evren ve evreni meydana getiren varlıkların biyolojik ve fiziksel tasarımlarını Aristoteles’in kuramsal çerçevesinden, evrene ilişkin astrolojik ve astronomik tasarımlarını Ptolemaios’tan, insanın fizyolojik ve anatomik tasarımını ise Galenos’un ortaya kuramsal çerçeve üzerinden geliştirmeye çalıştıklarını hatırlatmak gerekmektedir. Dolayısıyla sahip olunan bilimsel paradigma açısından bir dışa kapalılık ya da en azından Batı’ya kapalılık durumu bulunmamaktadır. Burada klasik dönem Osmanlı biliminin Antik Yunan, İskenderiye ve Roma coğrafyalarında yüzyıllar önce inşa edilen kuramsal çerçevelere dayalı olarak geliştirilmiş olmasından hareketle bu bilim geleneğini “geçerliliğini yitirmiş bir bilimsel temele dayanmakla” suçlamak da pek olası gözükmemektedir. Zira XVI. yüzyıla dek Osmanlı âlimlerinin yanı sıra Batılı âlimler de ağırlıklı olarak Aristoteles, Ptolemaios ve Galenos’un kuramsal çerçevesine dayalı olarak bilimsel faaliyetlerde bulunmuştur (Demir, 2014: 12, 16). Örneğin Kadızâde-i Rûmî ve Ali Kuşçu gibi Osmanlı âlimlerinin hazırlanmasına önemli katkılar sağladıkları *Zîc-i Uluğ Bey*, XVII. yüzyıla dek tüm dünyada hazırlanan astronomi katalogları arasında en mükemmeli olması dolayısıyla bu yüzyıla dek tüm dünyada konum astronomisi alanının temel eseri sayılmaktadır. Öyle ki, XVII. yüzyılda Greenwich Rasathanesi’nin kurucusu J. Flamsteed, daha sonra Newton tarafından kullanılacak olan sabit yıldızlar kataloğunu hazırlarken *Zîc-i Uluğ Bey*’den de istifade etmiştir (Tekeli vd, 2018: 176-177).

S. Faroqhi, yaygın oryantalist iddianın aksine Osmanlı toplumunun hareket halinde bir toplum olduğu tespitinde bulunmakta, Mossensohn da Osmanlı’da bilimsel faaliyete verilen isim olan *talebül’l ilm*’in “bilgi arayışına” karşılık gelerek bir yolculuğa ve yolda olma durumuna işaret ettiğini ve tüm Müslümanların dinî görevi olarak görüldüğünü ifade etmektedir. Bu kapsamda, Osmanlı âlimleri, modernleşme sürecinin öncesinde dahi “İlim

Çin’de de olsa gidip alınız.” hadisi uyarınca sık sık ilmî seyahatler gerçekleştirmekte, bu seyahatler neticesinde elde edilen ilmî birikimin de toplum ve devlet nezdinde güçlü bir karşılığı bulunmaktadır. Bu kapsamda seyahat, R. Dankoff’un “Osmanlı zihniyetinin” tipik bir temsilcisi olarak takdim ettiği Evliya Çelebi örneğinde olduğu üzere ilmî faaliyetin gerekli ön adımı olarak görülmektedir. Örneğin ilk Osmanlı baş müderrisi Kayserî’nin ilk tahsilini gerçekleştirdiği coğrafya Anadolu değil, Mısır topraklarıdır. Taşköprülüzâde, Osmanlı’nın ilk şeyhülislamı Molla Fenârî’nin ilk etapta Anadolu’da eğitim gördüğünü, bu eğitimin ardından ilmîni artırmak üzere Mısır’a gidip döndükten sonra ancak kıdemli bir din âlimi olarak toplumsal tanınırlık elde ettiğini ifade etmektedir. Oryantalist düşünce sisteminin ürünü olan ve Osmanlılarda ilmî seyahat ve dolayısıyla muhaberatın olmadığına yönelik yaygın inanışın aksine Kadızâde-i Rûmî, Takıyyüddin er-Râsîd, Kâtib Çelebi gibi birçok Osmanlı âliminin ilmî müzakere ve/veya ilim tahsili ve/veya araştırma/inceleme gibi saiklerle seyahatlere çıktıkları söylenebilir. Osmanlı’da ilmî etkileşim ve bilgi alışverişi yalnızca seyahatler yoluyla değil, ilim insanı transferi yoluyla da gerçekleştirilmektedir. Bizzat Padişah II. Mehmed’in davetiyle Türkistan’dan gelerek Osmanlı’da bilimsel faaliyetlerin gelişmesine önemli katkılarda bulunmuş, Semerkand’da iken Uluğ Bey Rasathanesi müdürlüğü görevini üstlenerek *Zic-i Uluğ Bey*’in hazırlanmasına katkı sağlamış tarihçi, matematikçi ve gökbilimci Ali Kuşçu başta olmak üzere Mısır, İran, Suriye ve Türkistan coğrafyalarından Osmanlı’ya gelen pek çok bilim adamından bu yolla istifade edilmiştir. Aslında bahse konu transfer çalışmaları Fatih’ten de öncesine uzanmaktadır. Zira, Dâvûd-i Kayserî, Fahreddîn-i Acemî ve Alâeddin Tûsî gibi Osmanlı devrinin ilk müderrisleri, Osmanlı sultanlarının davetleri Osmanlı toplumunun da gösterdiği saygı ve sevgi ile Osmanlı topraklarına gelerek birçok âlimin yetişmesine katkı sağlamışlardır. Bir diğer bilgi transferi yöntemi ise tercüme faaliyetidir. Bu kapsamda Osmanlılar, içinde bulundukları çok kültürlü yaşayışın bir sonucu olarak beylikler döneminden itibaren başta pek çok dilden bilimsel eseri Arapçaya ve Türkçeye kazandırmış, bu çalışmalar ilerleyen dönemlerde oluşacak olan yüksek bilimsel ve entelektüel ortamın zeminini oluşturacaktır. Nitekim bölümün başında da ifade edildiği üzere Osmanlı düşüncesi ve bilimi, Arap, Fars, Türkistan ve Avrupa coğrafyasında üretilen düşünsel-bilimsel birikimin İslami esaslar ekseninde ve Osmanlı toplumu/kültürü özelinde özgün bir sentezidir. Bahse konu medeniyetlerin kültürel ve bilimsel birikiminin katkıları göz ardı edilerek Osmanlı medeniyetinin mimariden astronomiye, tıptan felsefeye pek çok alanda ortaya koyduğu bilimsel ve kültürel yaratı açıklanamaz (Mossensohn, 2018: 26, 87-89, 93, 132, 153; Kazancıgil, 2020: 71, 84; İhsanoğlu, 2010: 128).

Avrupa dillerinden eser çevirileri konusunda Cumhuriyet Türkiye'si ilk Osmanlı bilim tarihi eserini kaleme alan A. Adıvar, Osmanlı'da Yunancadan Türkçeye doğrudan ilk tam çevirinin XVIII. yüzyılda Aristoteles'nun *Fizika* eserinin Yanyalı Esat Efendi tarafından tercüme edilmesiyle başladığını ifade ederken, doğru bir tespitite bulunmakla birlikte oldukça önemli bir noktayı es geçmektedir. Zira bir İslam İmparatorluğu olan Osmanlı'da bilim dili, XVI. asrın ortalarına dek Türkçe değil, ağırlıklı olarak Arapçadır. Türkçe, ancak XVI. asrın ikinci yarısından itibaren Arapçanın yanında ikinci bir bilim dili olarak kullanılmaya başlanacaktır. Bu nedenle Osmanlı âlimleri tarafından Yunanca ve Latince eserler Türkçeye değil, doğal olarak Arapçaya çevrilmektedir. Dolayısıyla Türkçeye çeviri yapılmamış olması, bilimsel çeviri faaliyetlerinin gerçekleştirilmediği anlamına gelmemektedir. Bununla birlikte tıp ve coğrafya gibi pratik karşılığı olan bilimlerde Türkçeye çevirilerin yoğun olduğunu da ifade etmek gerekmektedir. Ayrıca yine Adıvar, henüz XV. yüzyılda Fatih'in emriyle Plutarkhos'un *Meşhur Adamların Hayatı* eserinin Yunancadan Türkçeye çevrildiği fakat bugüne dek ilgili tercümenin izine hiçbir kütüphanede rastlanılmadığı bilgisini de paylaşmaktadır (Adıvar, 1982: 32-33, 159-160). Dolayısıyla Osmanlı'nın Batı ile düşünsel-kültürel ilişkiler ile bilgi alışverişi Tanzimat'tan da, Lâle Devri'nden de öncelere uzandığı, Batı dillerinden çevirilerin de zannedildiği gibi görece geç bir dönem olan XVIII. yüzyıldan itibaren değil, XV. yüzyıldan itibaren başladığı söylenebilir.

Murphey'in de ifade ettiği üzere oryantalizmin dışa kapalı olarak tanıttığı Osmanlı toplumunun Batı ile olan yegâne ilişkisi, portrelere yönelik özel bir ilgisi bulunan Fatih ve ona benzer padişahların kişisel zevkleri ile Lâle Devri olarak adlandırılan dönemde Osmanlı saray kültürünün, mimari anlayışının Batılı zevklere yakınlaşmasıyla sınırlı tutulmaktadır. Oysa Murphey'e göre bu dönemlerdeki eğilimler, genel gidişattan bir sapma olmak yerine Osmanlı toplumunun devamlı ve esas bir özelliğinin daha fazla görünür olduğu durumlara işaret etmektedir. Zira Osmanlı toplumu, yapısı itibarıyla yeni fikir ve teknikleri benimsemeye, uygulamaya ve yabancı teknolojileri daha da geliştirmeye istekli açık bir toplumdur. Nitekim XV. yüzyıldan itibaren devletin coğrafi konumundan kaynaklanan avantajlarla Orta Avrupa kültürüyle doğrudan ilişkiler geliştirilmiş bu ilişkiler üzerinden kesintisiz bir bilgi alışverişi başlatılmış, XV. yüzyılın sonlarından itibaren İtalya ve İspanyadan sürülen Yahudi ve Müslümanlar kabul edilerek bu grupların Batılı bilgi ve teknik üzerine sahip oldukları tecrübelerden istifade edilmiş, sonraki dönemlerde de hoşgörü politikası kapsamında Avrupa'da dinî ve siyasi baskılar nedeniyle kaçan birçok

gruba sığınma hakkı tanınmış ve sahip oldukları bilgi ve becerilerden yararlanılmıştır (Murphey, 1992: 9-10, 17).

Düşünsel düzeydeki bilgi alışverişinin ilk tohumları daha da gerilere gitmektedir. Henüz Orhan Bey zamanında (1354), Osmanlılara esir düşen Selanik Başpiskoposu G. Palamas ile Müslüman âlimler arasında yapılan teolojik tartışmalar üzerinden ilk temaslar gerçekleşmiş, izleyen dönemde Plethon, Critoboulos, Trabzonlu G. Amirutzes gibi Bizanslı bilim insanlarının katkıları ile bu temaslar devam ettirilmiş, sonraları örneğin Takıyyüddin er-Râsîd çalışmalarında Batı mekanik-otomatik tekniğinden yararlanılmış, XVI. yüzyılın sonlarına doğru bir taraftan Paracelsus tıbbi Osmanlı'ya transfer edilirken diğer taraftan G. Postel ve Galileo'nun öğrencisi J. Delmedigo gibi birçok Avrupalı bilim adamı, entelektüel ve sanatçı başta İstanbul olmak üzere birçok Osmanlı şehrini ziyaret etmiştir (Fazlıoğlu, 2018: 55-56).

Bu çerçevede XV. yüzyılda başlayan Batı dillerinden eser tercüme etme faaliyetlerinin XVI. yüzyıldan itibaren beklentiler ve ihtiyaçlar çerçevesinde özellikle tıp, astronomi, savaş teknolojisi, coğrafya ve madencilik alanlarında yoğunlaştığı, böylece Osmanlı'nın Avrupa'daki ilmî gelişmeleri belli ölçülerde takip edebildiği ve Rönesans biliminden haberdar olduğu söylenebilir. Öyle ki, kendi çevresi dışarda bırakılırsa, yeni Batı biliminin temas ettiği ilk dış çevre Osmanlı dünyasıdır. Fatih'in Rum âlim Trabzonlu G. Amirutzes ve oğluna 1465 yılında Ptolemaios'un *Geographia* eserini çevirtmesi ve ardından Belau'nun *Atlas*'ının çevrilmesi emrini vermesi ile başlayan süreç XVI. yüzyılda astronomi, tıp, tarih ve coğrafya alanlarındaki yeni çevirilerle devam etmiş, örneğin 1500 yılında Platon, Galenos, Hipokrat ve İbn Sînâ'nın tıbbi görüşlerini içeren *Çindar* adlı Yunanca-Süryanice yazılmış tıp kitabı Osmanlı cerrahlarından İbrâhim bin Abdullah tarafından birtakım ilavelerle bulunularak *Alâim-i Cerrâhîn* başlığıyla Türkçeye çevrilmiştir. Astronomide Fransız astronom N. Durret'in güneş merkezli evren modelini temel alarak kaleme aldığı ve 1641 yılında yayınlanan *Ephemerides Celestium Richeliana ex Lansbergii Tabulis* adlı eseri, orijinal baskısının üzerinden yirmi yıl geçmeden çevrilmiş, tercümeyle değerlendiren Müneccimbaşı, eserde yer alan zîcleri *Zîc-i Uluğ Bey* ile karşılaştırarak üstünlüğüne kanaat getirmiş ve tercümeyle yapan Osmanlı astronomu Köse İbrahim Efendi'ye ihsanda bulunmuştur. Batı'da astronomi alanında Kopernik'ten itibaren dinî dogmalar sebebiyle fırtınalar koparan güneş merkezli evren modeli, oryantalist yazarların dinî dogmalara saplanmakla suçlanan Osmanlılarda tartışma konusu

bile edilmeden kabul edilmiştir. Bu kapsamda oryantalist yazarların iddialarının aksine XIX. asrın ikinci yarısına dek Osmanlı bilim insanlarına göre İslam dini ile Batı bilimi arasında somut bir çatışma bulunmamaktadır. Astronomi alanında 1682 yılında bu kez Molla Ali tarafından Latince bir eser *Risâle-i Meyyâl* başlığı ile çevrilmiş, yine Rönesans döneminin ünlü hekimlerinden modern farmakolojinin kurucusu olarak kabul edilen Paracelsus'un tıbbı, "tıbb-ı kimyâî" ve "tıbb-ı cedid" gibi adlarla Osmanlı tıp literatürüne girmiş, Hekimbaşı Sâlih bin Nasrullah Paracelsus (*Tıbb-ı Cedid el-Kimyâî*) ve öğrencilerinin eserlerini (O. Crollius'un *Basilica Chymica* adı eseri) çevirmiş, başta *Nüzhetü'l-Ebdân* olmak üzere pek çok eserinde Paracelsus'un yanı sıra onun takipçilerinden J. J. Wecher, O. Crollius ve D. Sennert gibi pek çok ünlü Avrupalı hekimin adını zikretmiş, eserlerine referansta bulunmuş, ilaç bileşimlerini aktarmış ve görüşlerini değerlendirmiştir (İhsanoğlu, 1995: 49; İhsanoğlu, 1998a: 6-8; İhsanoğlu, 1998b: 375; Fazlıoğlu, 2003: 178; Adıvar, 1982: 35-36, 61; Yıldırım, 2000: 284-285; Kırbıyık, 2009: 42; Acıduman ve İlgili, 2012: 111; İsa ve Ali, 2012: 264; Tekeli vd, 2018: 223).

Osmanlı tıbbının Batı'dan gerçekleştirdiği bilgi aktarımı elbette ki Sâlih bin Nasrullah ile sınırlı değildir. Nasrullah'ın ölümü üzerine 1669 yılında yeni Hekimbaşı tayin edilen ve üstün tıp bilgisinden ötürü hükemâ-yi Eflâtun-ı sâni ve Câlînûs-ı devrân gibi unvanlarla anılan Hayâtîzâde Mustafa Feyzî Efendi'nin kaleme aldığı eserler üzerinden söz konusu aktarım devam etmektedir. Örneğin karın hastalıkları üzerine kaleme aldığı *Risâle-i İllet-i Merâkıyye* adlı eserinde Hayâtîzâde, R. Fonseca, J. Frenel, Portekizli Z. Lusitanus, D. Sennert, H. Fabricius ve daha birçok Batılı tabibin eseri üzerinden Latin tıbbından aktarımlarda bulunmaktadır. *Risâle-i Sevdâ-yı Merâkıyye* eserinde geçen Anton ve Felix Platter gibi hekim adları, bu eserde de Latin tıbbından istifade edildiğini göstermektedir. *Frenği Risâlesi* olarak da anılan *Risâle-i Maraz-ı Efrencî* eserinde de bu hastalığı teşhis eden ilk hekimler olarak İtalyan A. Benivieni ile G. Fracastoro gibi Batılı hekimlerin isimlerini zikredip eserlerine referansta bulunmakta, *Risâle-i Emrâz-ı Pilika*'da Batılı hekimlerin vasıtasıyla öğrendiği, Osmanlı'da görülmeyip Avrupa'da görülen bir cilt hastalığını açıklama lüzumu görmekte, Hummâ-yı Vebâiyye olarak da anılan *Risâle-i Hummâ-yı Redîe*'de ise Fragozo, Fonseca, Mercado ve Amato gibi Batılı hekimlere referanslarda bulunmaktadır (Yıldırım, 1998: 16-17).

Tıp ve tabiiyyat ilmini Sâlih bin Nasrullah'tan öğrenen Müneccimbaşı Ahmed Dede ise kaleme aldığı *el-Fevâ'idü's-seniyye fî havâşşi'l-eşcârî't-tıbbiyyeti'l-Efrenciyye* adlı tıp

risalesinde Amerika'nın keşfi sonrasında Avrupalı tabiplerin keşfettikleri yeni bitkilerin tıp ilmindeki yararlılıkları üzerine bilgiler vermektedir. Eserin önsözünde Batılı tabiplerin Yeni Dünya'da karşılaştıkları yeni bitkiler üzerine büyük çalışmalar yürüttüklerini, bu çalışmalar neticesinde birtakım faydalı ilaç bileşimleri oluşturduklarını ifade eden Ahmed Dede, risaleyi İslam dünyasının umumuna fayda sağlaması hassasiyetiyle Arapça kaleme aldığını ifade etmektedir. Osmanlı tabipleri tıp ilmindeki bilgi ve görgülerini artırmak üzere aynı zamanda Avrupa seyahatlerine çıkmaktadır. Bu konuda ilk akla gelen örnek Avrupa'ya yaptığı ilmî seyahati altı yılda tamamlayan Abdülbâkî-i Şifâ'î Efendi'dir. Bir diğer örnek ise, Avrupa seyahatleri esnasında Latince öğrendikten sonra Paracelsus ve diğer Batılı hekimlerden yaptığı tercüme eserlerle tanınan Ömer Şifâî Efendi'dir (İzgi, 2019: 440-441; Okumuş, 2007: 82-83).

XVI. yüzyılda gücünün doruklarına ulaşan Osmanlı siyasetinin dış dünyayı tanıma arzusu ağır basmaktadır. Bahse konu arzusun Osmanlı entelektüel geleneği üzerindeki yansımaları oldukça çarpıcıdır. Topkapı Saray Kütüphanesi'nde kayıtlı bulunan ve Faramund'dan IX. Şarl'a kadar geçen dönemi içeren Fransa tarihine ilişkin *Fransa Krallarının Portreleri Derlemesi* adlı eser, *Tevârih-i Padişahân-ı Françe/Der Beyan-ı Padişahân-ı France* adıyla 1572 yılında dönemin Reisülküttabı Feridun Bey ile iki yardımcısı tarafından Fransızcadan Türkçeye çevrilmiştir. Bununla birlikte çeviri yalnızca bahse konu esere dayanmamakta, Fransa tarihine ilişkin birçok Fransızca eserin çevirilerinin toplamını ihtiva eden bir genişliğe sahiptir. Yalın bir dil kullanılan çeviride Fransız siyasi ve askeri tarihine ilişkin olaylar kronolojik bir düzende aktarılırken kilise hukuku, feodalite, din savaşları, kültürel durum ve mimari yapılara dair de bilgiler verilmektedir. Bahse konu çevirinin hemen ardından Osmanlı coğrafyacısı Mehmed Suûdî Efendi tarafından İtalyan ve İspanyol coğrafya ve tarih kaynaklarına dayalı olarak 1580 yılında kaleme alınan ve Amerika ile Hindistan'ın⁵⁵ Batılılar tarafından istilasını içermesinin yanı sıra bu coğrafyalardaki insanlar, hayvanlar ve bitkiler üzerine ayrıntılı bilgiler sunan *Târih-i Hind-i Garbî*, diğer bir deyişle Amerika Tarihi adlı eserin Batı dillerinden yapılan çevirilerin yanı sıra Portekiz, Venedik, İspanya ve Cenova gibi ülkelere gönderilen casusların aktarımları neticesinde oluşturulduğu kesin olarak anlaşılmaktadır.

⁵⁵ Osmanlıların dış dünyayı tanıma arzusu Amerika ve Avrupa coğrafyası ile sınırlı değildir. Osmanlı Devleti aynı tarihlerde coğrafi olarak kendisinden oldukça uzakta bulunan Çin ile de ilgilenmektedir. İlk olarak 1561 tarihinde Çin üzerine Ali Ekber tarafından Farsça kaleme alınan *Hitayname* adlı seyahatname 1582 tarihinde Türkçeye çevrilmiş, 1590'da ise Osmanlı tarihçisi Seyfi Çelebi eserlerinde Çin hakkında oldukça geniş bilgiler vermektedir (Kazancıgil, 2020: 196-197).

Son yıllarda gerçekleştirilen araştırmalar neticesinde XVI. yüzyılın en büyük coğrafya âlimlerinden olduğu ortaya çıkan Suûdî Efendi'nin bahse konu eserinin kronolojik açıdan 1552 yılına dek gerçekleşen coğrafi keşifleri içermesi Osmanlıların Batı'da vuku bulan gelişmeleri takip kapasitesi hakkında önemli ipuçları içermektedir. Tüm bu nitelikleriyle *Târîh-i Hind-i Garbî*, Amerika kıtasının keşfi hakkında İtalya'nın doğusunda kaleme alınan ilk bağımsız yapıt olma ayrıcalığına sahip olması bakımından Amerika'nın keşfine dair kendisinden önceki eserlerden belirgin bir biçimde ayrılmaktadır (Arıkan, 1999: 300-310; İzgi, 2003: 526-527; Tekeli, 2018: 275-276; Gümüşçü, 2010: 616-617).

İhsanoğlu, *Ottoman Science in the Classical Period* adlı makalesinde Mehmed Suûdî Efendi'nin eserde Amerika'nın keşfine dair bilgiler verirken Agustín de Zárate adlı İspanyol yazarın ilk kez 1555 tarihinde İspanyolca basılan *Historia del Descubrimiento y Conquista del Peru* adlı eserinden, Francisco López de Gómara adlı İspanyol yazarın ilk kez 1552'de İspanyolca basılan *Historia General de las Indias* adlı eserinden, Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés adlı İspanyol yazarın ilk kez 1526 yılında İspanyolca olarak basılan *De la Natural Hystori de las India* adlı eserinden ve Pedro Mártir de Anglería adlı İtalyan yazarın ilk kez 1516 yılında Latince basılan *De Orbe Novo* adlı eserinden istifade etmiş olabileceğini ifade etmekte, İzgi de Suûdî Efendi'nin eserinde bulunan yer adlarının imlasından yola çıkarak İhsanoğlu'nun bahse konu çıkarımı onaylamaktadır (İzgi, 2019: 618).

Bir diğer çeviri alanı ise dünya tarihine ilişkindir. Reform çağıının Alman bilim insanı J. Carion tarafından kaleme alınan *Chronica* adlı eser Kâtib Çelebi ve yardımcısı Şeyh Mehmet İhlasî⁵⁶ tarafından 1655 yılında *Târîh-i Frengî Tercümesi* başlığı ile çevrilmiştir. Eser, birçok Batı diline çevrilen ve çevrildiği her dilde defalarca basılan klasik bir dünya tarihidir. Çelebi'nin tercümesini özgün kılan husus ise Carion kroniğine ek olarak Fransız hümanist ve din adamı G. Paradin, İtalyan tarihçi H. Turselin ile Fransız tarihçi, hukukçu ve din adamı H. Spondanus gibi Batı dünyasından farklı düşünür ve bilim insanlarına ait eserlerin çevirileriyle zenginleştirilmiş bir metin olmasıdır. Bahse konu Batılı yazarların tamamı XVI. ve XVII. yüzyıl Batılı yazarları olduğundan, Kâtib Çelebi tarafından tercümeyle dâhil edilen eserlerin dönemin çağdaş Batılı eserleri arasından

⁵⁶ İhlasî, aslen Fransız ve Protestan bir rahip iken dini gerekçelerle İstanbul'a yaptığı seyahat esnasında din değiştirerek Müslüman olmuş entelektüel bir kişiliktir. İhlasî, Çelebi'nin Batı dillerinden yaptığı tercümelere yaptığı katkılarla tanınmaktadır (Üstüner, 2017: 15-18; Adıvar, 1982: 143).

seçilmiş olduğu anlaşılmaktadır. Tercümenin kalitesi konusuna gelindiğinde, Çelebinin *Chronica* adlı eserin hem Fransızca hem de Latince versiyonundan yararlanarak orijinal bir çeviri ve akıcı bir dil ile metinde yer alan olayları kavrayarak okuyucuya aktardığı görülmektedir (Kayapınar, 2017: 191-202).

Çelebi'nin çeviri faaliyetleri tarih alanı ile sınırlı değildir. Bir coğrafya eseri olan G. Mercator ile J. Hondius tarafından kaleme alınan ve *Atlas Minor* adlı yayınının 1621 tarihli Latince edisyonunu, 1655 yılında yine Mehmet Efendi ile birlikte *Levâmi'u'n-Nûr Fî Zulmet-i Atlas Minor* başlığıyla çevirmiştir. Avrupa ülkelerinin akarsuları, dağları ve şehirlerini içeren betimsel bir coğrafya kitabı olan eserde bahse konu ülkelerin ve yönetim tarzları ve tarihlerine ilişkin bilgiler aktarılmıştır. *Atlas Minor*, esasen Felemenk haritacı J. Blaeu'un dünya coğrafyası üzerine 1662 yılında yayınladığı *Atlas Major* adlı geniş kapsamlı coğrafya ve kozmoğrafya kitabının özeti olarak hazırlanmış bir eserdir. Çelebi, evvela *Atlas Major*'u inceleyerek içeriğinde bulunan bir kısım bilgiyi *Cihannümâ*'ya aktarmaya çalışmış, sonrasında *Atlas Minor* ile karşılaştınca bu eseri tercüme etmeye karar vermiştir. Kopernikçi evren sistemini içeren *Atlas Major* adlı Latince eserin Türkçeye tercümesi ise Osmanlı coğrafyacısı Ebû Bekir ed-Dımaşkî tarafından yapılmış, Dımaşkî içeriğe İslam coğrafyasını da dâhil ederek eseri 1685'te *Nusretü'l-İslâm ve's-sürûr fî tahrîri Atlas Major* adıyla dokuz cilt olarak tamamlamıştır. Dünyaya dair genel kozmografya bilgisi (karalar, denizler, adalar, kutuplar) ile başlayan eserde Kolomb'un seyahatleri, Avrupa, Asya, Amerika ülkelerinin coğrafyaları ile Kopernikçi güneş merkezli evren modeli hakkında bilgiler verilmiştir. Tercümeye dair ilgi çekici bir husus da Dımaşkî'nin girişte Batılılar tarafından ileri sürülen Müslüman dünyada astronomi biliminin Nasîrüddin Tûsî, Fahreddin Râzî, Ali Kuşçu ve Nizâm ile sona erdiği şeklindeki Batılı iddiayı gündeme getirerek İslam dünyasında halen değerli birçok astronomi ve matematik âliminin bulunduğunu belirtmesi, dolayısıyla bahse konu Batılı iddianın gerçeği yansıtmadığını kesin bir dille ifade etmesidir (Kazancıgil, 2020: 225; Üstüner, 2017; Sarıcaoğlu, 1994: 110-111; Kalaycıoğulları ve Unat, 2007; Koyunoğlu, 2007: 150; İzgi, 2019: 127-128).

İstanbul'u ziyaret eden François Pétis de la Croix, Dimitrie Cantemir, Antoine Galland ve Comte de Marsigli gibi oryantalistlerle tanışan ve bahse konu yazarların seyahatnamelerinde "iyi yetişmiş, bilgili ve zeki" gibi övgülerle anılan Osmanlı âlimlerinden Hezarfen Hüseyin Efendi'nin *Dîvân-ı Hümâyûn* başmütercimi Panayot

Efendi ile ikinci mütercim Ali Ufkî Bey'in yardımlarıyla 1673 yılında tamamladığı *Tenkihu't-Tevârîhi'l-Mülûk* adlı Türkçe yazılmış genel tarih eserinin Yunan, Roma ve Bizans tarihi üzerine yazılan bölümleri de Yunanca ve Latince eserler kaynak alınarak yazılmıştır. İstanbul'a gelen birçok Batılı seyyah ve elçi ile güçlü diyaloglar geliştirmenin yanı sıra Kâtib Çelebi gibi bildiği Batı dilleri sayesinde Batılı kaynaklardan doğrudan istifade edebilen Hüseyin Çelebi'nin devletlerin tarihini açıklarken İbn Haldûn'un tavırlar nazariyesini dikkate alarak oluşturduğu eser, kronolojik değil sistematik bir dünya tarihi olması bakımından önem taşımaktadır (İlgürel, 1998: 544-546).

Batı'dan çevrilen eserlerin Osmanlı bilimine katkısının somut örneklerini de görmek mümkündür. Örneğin *Levâmi'u'n-Nûr*, Çelebi'nin baş eserlerinden biri sayılan coğrafya ve kozmografya kitabı *Cihannümâ*'nın temel kaynakları arasındadır. 6 kıta ve kutup bölgeleri hakkında genel bilgiler içeren sistematik bir coğrafya kitabı olan eserde Kolomb'un Amerika seyahati tafsilatıyla aktarılmış, Japon adalarından Erzuruma'a kadar olan şehir ve kasabaların insanları, hayvanları ve bitkilerine dair bilgiler verilmiş, dünyanın yuvarlaklığını kanıtlamak üzere deliller sunulmuş, Osmanlı İmparatorluğu'nun üç kıtadaki vaziyeti ve şehir/kasabalarına dair ayrıntılı ve değerli bilgiler verilmiştir. Bahse konu eserin kaynakları arasında *Atlas Major* ve *Atlas Minor*'un yanı sıra Kalaberyalı Lorenz'in *Fabrica Mundi* adlı eseri ile P. Cluverius'un *Intruductio Geographica Tam Vetera Quam Nova* adlı eseri gibi Batılı kaynaklar bulunmaktadır. Yine Çelebi'nin eserleri arasında yer alan ve Batı dünyasını İslam âlemine tanıtmak amacıyla yazılan eserlerden olan *İrşâdü'l-hıyârâ ilâ târîhi'l-Yûnân ve'r-Rûm ve'n-nasârâ*'nın ana kaynağı da *Atlas Minor* ve diğer çeviri eserlerdir. Coğrafya tercümelerinde bir diğer isim olan Tunuslu Hacı Ahmed'in bizzat Osmanlı sarayının talebine karşılık 1560 yılında J. Werner (1514) ve O. Finnaeus (1536) gibi Batılı coğrafyacıların Latince eserlerinden yola çıkarak oluşturduğu *Risale-i Coğrafya* adlı harita çizim çevirisi, aynı zamanda (1568 yılında Venedikli bir yayıncı tarafından basım lisansı alınması tespitinden hareketle) dünyada basılan ilk Türkçe eser olması bakımından ilgi görmüştür. Meridyen dairelerinin önemli ölçüde doğru olarak çizildiği haritayı Müslümanlara yararlı olmak ümidiyle hazırladığını ifade eden Hacı Ahmed'in söz konusu eseri tahmin edileceğinin aksine Arapçaya değil Türkçeye çevirip, gerekçe olarak da bu dilin dünyaya hükmetmesini göstermesi, Osmanlı siyasetinin yanı sıra Osmanlı entelektüel geleneğinin de XVI. yüzyılda İslam dünyası içindeki rüştünü ispat etme durumuyla yakından ilişkilidir. Zira Türkçenin ilmî terminolojiyi karşılayabilecek gelişmişliğe kavuştuğuna ilişkin kanaatler bu dönemden itibaren giderek artmaktadır

(Fazlıoğlu, 2003: 175; Adıvar, 1982: 89-90, 142; Kazancıgil, 2020: 192-193, 224-225; Sarıcaoğlu, 1997: 213; İzgi, 2019: 615; Gökyay, 2002: 36-40; Gümüşçü, 2010: 627).

Hemen belirtmek gerekir ki daha sonraları İstanbul matbaasında basılan ve diğer pek çok eseri gibi Batılı dillere tercümesi yapılan Kâtib Çelebi'nin *Cihannümâ*'sı dönemin Batılı coğrafyacılarının yararlandığı önemli kaynaklar arasındadır. Toderini'ye göre içerdiği 39 harita, Tycho Brahe ve Kopernik'e ait astronomik sistem örnekleri ile dünya üzerindeki birçok ülkenin enlem ve boylam derecelerini büyük bir doğrulukla tespit eden "bu güzel eser", Batılıların Asya coğrafyasına ait haritalarını düzeltmelerine imkân tanımaktadır. Nitekim Fransız bilim adamı L. Fresnoy, 1768 yılında Paris'te yayımlanan *Coğrafya Tetkiklerinde Metot* adlı eserinde *Cihannümâ*'yı kast ederek Fransız dilbilimci M. Capperonier vasıtasıyla Türklerin İstanbul'da bastığı bir coğrafya kitabının Fransızca tercümesine ulaştığını, bu eser sayesinde Batılılar tarafından daha önce çıkartılamayan Asya ülkelerinin haritalarını büyük bir doğruluk ve kolaylıkla çıkartabildiğini ifade etmektedir. Yine İsveçli oryantalist Otter, Osmanlı ve İran seyahatlerinde *Cihannümâ*'dan yararlandığını örneklerle açıklamakta, Fransız coğrafyacı M. d'Anville, oluşturduğu Asya haritasında bahse konu eserden yararlanmakta, Michaelis de Mısır'daki sel vakasını incelerken *Cihannümâ*'da yer alan haritalardan istifade etmekte ve Osmanlı coğrafyasından övgü ile söz etmektedir (Toderini, 2018: 322-323).

Görüldüğü üzere Osmanlı bilim insanlarının ortaya koydukları çalışmalar incelendiğinde Rönesans dönemi Avrupa'sından bihaber olmadıkları görülmektedir. Bahse konu tespiti haritacılık alanı üzerinden de doğrulamak mümkündür. Örneğin Osmanlı'da Akdeniz ve Ege'nin tam portolan atlası niteliğindeki ilk çalışma olan *Kitâb-ı Bahriyye* eserinin yazarı ünlü Osmanlı denizcisi Pîrî Reis, uzun yıllar yaptığı seferler/seyahatler ile araştırmalar sonucunda, başta K. Kolomb'un 1498 tarihli haritası olmak üzere kendisine ulaşan 33 kaynaktan yola çıkarak iki dünya haritası oluşturmuş, Portekiz, İspanya ve Afrika'nın batı kıyıları ile Amerika'nın doğu kıyılarını gösteren 1513 tarihli ilk haritasını 1517 yılında Yavuz Sultan Selim'e sunmuş, Atlas Okyanusu'nun kuzeyi ile Kuzey ve Orta Amerika kıyılarını gösteren ikinci haritasını ise 1528 tarihinde tamamlamıştır. Bahse konu haritaların bazı bölümleri kayıp olmakla birlikte eldeki çizimler ve çizimlere düşülen notlar göz önünde bulundurulduğunda, Pîrî Reis'in Batılı denizcilerin haritalarının yanı sıra coğrafi keşifler alanındaki en güncel gelişmeleri de dikkatle takip ettiği anlaşılmaktadır. Nitekim Kolomb'un 1498 tarihli haritasına dayanarak çizdiği ilk haritada yaptığı hataları

daha büyük ölçekli ikinci haritada düzelterek bilgi ve yöntem olarak daha gelişkin bir çizime imza attığı görülmektedir. Çizim metodunun yanı sıra doğruluğu açısından da çağını aşan haritada henüz keşfedilmemiş yerleri beyaz olarak gösterip çizmeden bırakması, Pîrî Reis'in bilimsel düşüncenin gerekliliklerine uygun hareket etme hassasiyetine sahip olduğunu ortaya koymaktadır. Pîrî Reis'in 1513 tarihli haritası, Amerika kıtasının ilk haritası olan Kolomb'un kayıp haritasından yola çıkılarak çizilmiş tek harita olma ayrıcalığına sahip olması bakımından yalnızca Türk haritacılık tarihinde değil, Dünya haritacılık tarihinde de müstesna bir değere sahiptir. Pîrî Reis'in yalnızca söz konusu iki haritası değil, *Kitâb-ı Bahriyye*'sinde yer alan pek çok haritası onun Batı'da meydana gelen gelişmeleri takip ettiğinin birer göstergesidir. Tüm bunların yanı sıra 1521 yılında kaleme aldığı *Kitâb-ı Bahriyye*'de dünyanın küre şeklinde olduğunu açıkça ifade eden Pîrî Reis, Portekizli bir papaz tarafından yapılmış bir dünya küresi gördüğünü de eklemektedir (Adıvar, 1982: 74-77; Bostan, 2007: 283-285; Kazancıgil, 2020: 190; Yurdaydın, 2000: 254-257; İzgi, 2019: 613; Topdemir, 2013: 43-44; Sarıcaoğlu, 2002: 72-75; Gümüşçü, 2010: 613-614).

Osmanlı'nın Rönesans Avrupa'sı ile ilişkileri bununla sınırlı değildir. Osmanlı'da camilerde merkezi planlı kubbeye geçişin İtalyan mabetlerle eş anlı gerçekleşmesi iki toplum arasında kültürel ilişkilerin yoğunluğuna ilişkin elimize önemli ipuçları verdiği gibi, Osmanlı'nın Rönesans Avrupası'nın getirdiği yeniliklere yönelik açıklığını da görünür kılmaktadır. Bilhassa İstanbul'un fethinin ardından imparatorluk vizyonu ile hareket eden Osmanlılar, İstanbul ve Roma şehirlerinin şahsında Doğu ve Batı Roma'yı yeniden birleştirip Roma İmparatorluğu'nun külleri üzerinden yeni bir imparatorluk deneyimine kapı aralamışlardır. Özellikle Fatih ve Kanunî tarafından desteklenen bu ütöpik ideal, Rönesans dönemi İtalya'sında meydana gelen sanatsal gelişmelerin takip edilmesini de beraberinde getirmiş, Osmanlı ve Batı mimarisi arasındaki etkileşim, XVI. yüzyıl sonrasında da farklı derecelerde devam ettirilmiştir. Sarayında Rum ressamalar, Rum bilim insanları ve hümanistleri çalıştırıp Rum ikonalarını toplayan Fatih'in İstanbul'u Doğu Roma İmparatorluğunun en ihtişamlı günlerine geri döndürme projesi⁵⁷, V. Nikola

⁵⁷ G. Trapezuntios, 1466 yılında Fatih'e "Senin Romalıların imparatoru olduğuna kimse şüphe etmez." sözleriyle yeni Roma'nın yeni kayzerini onaylamakta, çok sonraları Finlay ve Diehl gibi tarihçiler Osmanlı'yı Bizans'ın bir devamı olarak göstermekte, Türklerin Bizans kurumları ile düzenini devam ettirdiklerini vurgulamakta, Toynbee ise Fatih'in yaşadığı 30 yıl süresince Bizans'ın iktidarını restore etmeyi amaçlayan bir Rum imparatoru gibi davrandığını ifade etmektedir (Özsüer, 2019: 76-77). G. Amirutzes, "ilim aşığı padişahı" Fatih için kaside kaleme alırken, Ciriaco d'Ancona onun için Justinian heykelinin resmini

ile IX. Sixtus'un papalık dönemleri arasında Roma'daki antik mirasın yenilenme çalışmaları ile uyum halindedir. Diğer taraftan Sultan Süleyman türbesinin tasarımı ile Doğu Roma İmparatoru Diocletian'ın mozolesi arasındaki ilişkisellik de, türbenin zemininde Ayasofya'dan sökülen levhaların kullanılması da şaşırtıcı değildir. Roma'da Papalar, İstanbul'da ise padişahların inşa ettirdiği mimari yapılar, inancın görkemi ile imparatorluk hafızasının anıtsallığını bütünleştirme arzusunu paylaşmaktadır. Öyle ki S. Kostof, II. Mehmed'in İtalyan Rönesans'ının ideal tasarım düşüncesinden ilhamla yaptırdığı Fatih Cami Külliyesi üzerinden "Osmanlı Rönesans'ını" başlattığını, dahası erken dönem Avrupa Rönesans'ındaki hiçbir yapının bu külliyenin ihtişamına erişemediğini ifade etmektedir. Bu kapsamda Osmanlı padişahları, Roma İmparatorluğu'nun halefi kozmopolit bir cihan imparatorluğuna uygun olarak evrensel nitelikli görsel bir dil geliştirme hedefi doğrultusunda İran-Orta Asya bölgesinin yanı sıra İtalya'dan da mimar, mühendis ve sanatçıları Topkapı Sarayı'nda ağırlama ayrıcalığına sahip olmuştur (Necipoğlu, 2013: 106-115, 131, 296; İsa ve Ali, 2012: 258).

Söz konusu davetlerden ikisi, Avrupa Rönesans'ının önemli isimlerine yapılmış, Osmanlı Sultanı II. Beyazıt, Haliç üzerine bir köprü yapımı planı kapsamında Avrupa Rönesans'ının iki büyük şahsiyeti Leonardo da Vinci ile Michelangelo'dan yardım talep etmiştir. Sanatçıları İstanbul'a getirtme arzusu, Michelangelo örneğinde olduğu üzere Papa'nın girişimleri ile başarısızlıkla sonuçlansa da Da Vinci'nin planlanan Haliç köprüsü için kâğıt üzerinde bir tasarı, Michelangelo'nun ise bir maket oluşturduğu, Da Vinci'nin II. Beyazıt'a gönderdiği ve bugün Topkapı Sarayı Müze arşivinde bulunan mektubunda Haliç Köprüsü'nün yanı sıra İstanbul Boğazı'na hareketli bir köprü yapma önerisinde bulunduğu bilinmektedir. Osmanlı'nın Rönesans mimarisine duyduğu ilgiye karşılık, İtalyan mimarisi de Osmanlı üslubuna bir yakınlık duymaktadır. Kardeşi D. Barbaro Venedik'in en iyi mimarlarından biri sayılan mimar, heykeltıraş ve diplomat B. M. Barbaro, Osmanlı sadrazamı Sokollu'ya yazdığı pek çok mektupta Sinan'ın eserlerinden övgü ile söz ederken, himayesi altında bulunan İtalyan mimar A. Palladio'nun inşa ettirdiği Venedik'teki Redentore Kilisesi'ne Sinan'ın mimari üslubu damgasını vurmaktadır. Öte yandan XVII. yüzyıl İngiltere'sinin en ünlü mimarlarından Sir C. Wren, 1680'lerde kaleme aldığı bir makalede Londra'da bulunan Aziz Paul Katedralinde, Topkapı Sarayı'nın yapımında kullanılan kubbe inşa yöntemini kullandığını ifade etmekte, 1614 yılında

yapmakta, Fatih'e derin duygularla bağlı Stefano Emiliano ise onun ölümü üzerine mersiye kaleme almaktadır (Gökdoğan ve Unat, 2010: 42-43).

İstanbul'a gelen İtalyan edebiyatçı Pietro della Yalle, çok beğendiği Ayasofya ve selâtin camileri ile Michelangelo'nun inşa ettiği Roma'daki San Pietro Kilisesi arasındaki benzerliklerden yola çıkarak Michelangelo'nun İstanbul cami mimarisini kendine model almış olabileceği kanaatine varmaktadır. Bu noktada Osmanlı cami mimarisinin pek çok Batılı mimarın beğenisini kazanmasını, kültürel ilişkisellik ile aşinalık duygusu ile açıklamak mümkündür (Necipoğlu, 2013: 115, 119-121, 127; İsa ve Ali, 2012: 265-266).

Batı dünyasının Osmanlı kültürüne olan ilgisi elbette mimari alanla sınırlı değildir. XVI. yüzyıldan itibaren Osmanlı dünyasına ilmî kaygılarla ziyaret eden birçok Batılı isimden söz etmek mümkündür. Ayrıca İstanbul'da Yahudi toplumu tarafından kurulan matbaalar Osmanlı-Avrupa arasında bilgi trafiğinin önemli sağlayıcıları arasındadır. Örneğin Ali Kuşçu üzerinden Osmanlı'ya aktarılan Semerkand matematik-astronomi geleneğinin birikimi bahse konu matbaalar aracılığıyla Avrupa'ya transfer edilmiştir. Ayrıca Takıyyüddin'in Cemşîd Kâşi'nin eserleri vasıtasıyla haberdar olarak astronomiye tatbik ettiği ondalık kesirler yine Avrupa'ya aktarılmıştır (Fazlıoğlu, 2020: 204).

Osmanlı düşünce ve bilim dünyasının Avrupa Rönesans'ı ile ilişkilerini sağlayan bir başka kaynak, Rönesans'ın yararlandığı ilmî temellerden biri olan ve bu düşünceyi çeşitli açılardan etkileyen Endülüs bilim geleneğidir. 1492 yılında Müslümanların İspanya'daki egemenlikleri sona erince, Engizisyon zulmünden kaçarak dinî/ilmî hoşgörünün anavatanı olan Osmanlı topraklarına iltica eden Abdüsselam el Mühtedî, Musa Calinus el-İsra'ilî, Musa b. Hâmûn, Nureddin el-Mâlekî, İbrahim b. Muhammed el-Endelüsî, Koca Dâvud, İbn Cânî el-İsrailî, El-Re'is İbrahim b. Ahmed el-Endelüsî, Ahmed b. Kâsım el-Endelüsî ve Ali b. Hamza el-Mağribî gibi birçok Endülüslü Müslüman ve Yahudi bilim insanı, Endülüs'ün Rönesans ile temas halindeki zengin bilgi birikimini Osmanlı bilim ve düşünce havzasına aktarmak suretiyle önemli katkılarda bulunmuştur. Örneğin Frengistan seyahatine çıkan Ahmed b. Kâsım el-Endelüsî ile İbrahim b. Ahmed el-Endelüsî'nin ateşli silahlar üzerine gerçekleştirdiği çalışmalar Batı'ya yönelik gerçekleştirilen teknoloji casusluğunun ilk örneği sayılmakta, Musa Calinus el-İsra'ilî eserlerini kaleme alırken Arnault de Villeneuve gibi Rönesans bilim insanlarının eserlerinden faydalanmakta, İbn Cânî el-İsrailî, Motaridis adlı İspanyol hekimin eserini Arapçaya tercüme etmektedir. Koca Davud ise, XVI. yüzyılın en önemli Osmanlı âlimlerinden Takıyyüddin'e Yunan eserlerini tercüme ederek çalışmalarında yardımcı olmakta, Takıyyüddin'e verdiği derslerin yanı sıra ona Latince de öğretmekte ve

gerçekleştirdiği astronomik gözlemleri kendisiyle paylaşmaktadır. Ayrıca Takıyyüddin'in Yahudi âlim Abraham Zacuto'nun zîcini yayınlayan Romalı Daniel B. P. Ha-Kohen ile ilişkilerinin olabileceği ve söz konusu şahıstan temin ettiği Yunan matematikçilerinin yeni baskı temin edip Koca Davud'un yardımıyla tetkik etmiş olabileceğine ilişkin önemli bulgular bulunmaktadır (İhsanoğlu, 2010: 91-129).

R. Murphey, Osmanlı toplumunun dinî yapısından kaynaklı olarak yeni teknik ve fikirlere kapalı olduğuna ilişkin yaygın oryantalist inanişaya karşı çıkmakta ve (ulemanın desteği olsun ya da olmasın) Osmanlı yönetim zihniyetinin padişaha halkın ve devletin yararına olabileceğini düşündüğü her türlü tasarrufuna mutlak yetki tanıyan özelliğine vurgu yapmaktadır. Diğer bir deyişle, topluma yararlı ilimlerin destekleyicisi konumunda bulunan padişah, yeni fikir ve tekniklerin araştırılması ve tecrübe edilmesi faaliyetlerini himaye etmede mutlak bir serbestliğe sahiptir. Bu kapsamda Osmanlı tarihinde erken dönemlerden itibaren Batı teknolojisini takip ve transfer etme amacıyla kurulan ve padişahın emrinde bulunan bir ücretli hizmetlilerden oluşan *Taife-i Efrençiyân* adlı müessese, Osmanlı menfaatleri doğrultusunda Batı'daki en yeni ilmî gelişmeleri askeri ve sivil projelerde uygulamaktan sorumludur. Böylece XVII. asra dek Osmanlı-Batı arasında teknik bilgi ve fikir alışverişi kesintisiz olarak sürdürülmüştür. Örneğin, Fatih döneminin İstanbul kuşatmasında kullanılan topların dökümcüsü ünlü Macar top ustası Urban bu teşkilatın bir üyesidir. Bununla birlikte bahse konu müesseseye ilişkin ayrıntılı araştırmalar henüz yapılmamıştır (Murphey, 1992: 7-8, 18-19).

Osmanlıların XV ve XVI. yüzyıllardan itibaren seçici olmakla birlikte Batı'daki gelişmeleri farklı yollardan takip etmeye çalıştıkları, savaş teknolojisi, coğrafya, haritacılık, astronomi, tarih, mimari, tıp ve madencilikteki gelişmelerin bahse konu takibin öncelikli alanları olduğu, Avrupa ile mevcut sınır temasının bilimsel takibin kolaylaştırıcı bir faktörü olduğu, bu kapsamda örneğin Batı'da fethedilen bölgelerde bulunan maden ocaklarının hukuki statülerinin değiştirilmediği, bu alandaki hukuki bilginin yanı sıra teknik bilginin de transfer edildiği söylenebilir. 1580'li yıllara doğru Trakya Sidrekapısı'nda Osmanlı madenlerini inceleyen Osmanlı coğrafyacısı Mehmed Aşık'ın ayrıntılı tasvirleri sayesinde Osmanlıların o dönemlerde madencilik alanında Batılılar ile aynı teknikleri kullandıkları ve benzer madde teknolojilerine sahip oldukları anlaşılmaktadır. Madencilikğin yanı sıra savaş teknolojisinde de benzer bir durumdan söz edilebilir. Osmanlılar diğer alanlara göre oldukça zor olmasına rağmen bu alanda

gelişmeleri önemli bir zaman kaybı yaşamadan transfer etmeyi başarmışlar, örneğin bu amaçla başta Venedikli ve Alman subaylar olmak üzere silah teknolojisi alanında uzmanlaşmış Batılı subayları orduda rütbelerine uygun olarak istihdam etmişler, kimi zaman söz konusu askeri mühimmatı geliştirmişler ve Avrupalı devletlerden çok daha avantajlı bir biçimde kullanabilmişlerdir. Bu alanda en önemli gelişmeler tüfek ve top teknolojisinde yaşanmaktadır. Öyle ki, Kanuni devrinde Osmanlı top teknolojisi, Avrupa topçuluğunu geride bırakmıştır. Örneğin Rodos'un fethi ve Mohaç Savaşı'nın galibiyetle sonuçlanmasında Osmanlı'nın üstün savaş teknolojisinin önemli bir belirleyiciliği bulunmaktadır. Böylece imparatorluk, XVI. asrın sonlarına dek ateşli silahlar alanında dünya devletleri arasında lider düzeyi korumayı başarabilmiştir (Kazancıgil, 2020: 197, 208-212, 272-273; Aydı, 2016: 43).

Bazı araştırmacılar Osmanlıların Batı teknolojisi ile tanışıklığını XIV. yüzyıl başlarına kadar götürmektedir. Zira bu dönemden itibaren Osmanlılar Doğu Avrupa'da ele geçirdikleri bölgelerde bulunan silah imalathanelerinin faaliyetlerini bünyesinde bulunan usta ve işçilerle birlikte hiç değiştirmeden devam ettirerek ordunun ihtiyaç duyduğu silah ve barutları bu imalathanelerden temin etmiştir. İstanbul'un fethinin hemen ardından bugünkü Tophane semtinde inşa edilen büyük top imalathanesinde Avrupa'dan getirtilen ustaları çalıştırılarak teknoloji transferi gerçekleştirilmeye çalışılmıştır. Evliya Çelebi, seyahatnamesinde Kanuni devrinde bu imalathanenin büyük bir kale tarzında inşa edildiğini ve kâfiristandan top ustaları getirtilerek çalışmalarından istifade edildiğini aktarmaktadır. Bahse konu ustalar arasında Nurembergli Jörg ile Frankfurtlu Georg ön plana çıkmaktadır. 1460 yılında Osmanlılara esir düşen Nurembergli Jörg, ailesi ile birlikte yüksek bir maaş verilerek Süleyman Paşa'nın emrinde devlet hizmetine alınmış, söz konusu usta 1463 yılında 5 metre uzunlukta ve 60 cm çapında toplar dökmüştür. Osmanlı devlet erkânı da bahse konu teknoloji transferi konusunda oldukça hassastır. Nitekim Kanuni'nin sadrazamı Pargalı İbrahim Paşa, Budin'in fethinin ardından kral sarayında fark ettiği oldukça büyük iki topu İstanbul'daki Tophane'ye göndererek topların buradaki ustalar tarafından incelenmesini istemiştir (Aydı, 2010: 766-768).

1464 yılında, Topçu Kemine Ali Usta tarafından İstanbul'da dökülen Dardanel Topu'nun, ortasından vidalanmak suretiyle birbiri içine geçen iki parçalı yapısı ve 60 cm çapıyla son derece hassas bir çalışmanın ürünü olarak Osmanlı metalürji teknolojisi ve döküm tekniğinin ulaştığı noktayı göstermesi açısından oldukça önemli bir örnek olduğu

söylenebilir. Kilidbahir Kalesi'nde tutulan ve yüzyıllara meydan okuyan bu top, 1785'te Rus donanmasına karşı, 1807'de ise Çanakkale'yi geçmeyi amaçlayan İngiliz donanmasına karşı başarı ile kullanılmış ve İngilizlerin altı savaş gemisinin önemli hasarlar almasını sağlamıştır. Bu tarihten itibaren İngiliz donanma komutanlarının dikkatini çeken Dardanel Topu, İngiliz Hükümeti tarafından diplomatik kanallar aracılığıyla Osmanlı'dan defalarca talep edilmiş, yaklaşık 60 yıl süren yoğun müzakereler neticesinde iki İngiliz topuna karşılık olarak İngiltere'ye verilmiştir. 1868 yılında İngiltere'ye ulaşan Dardanel Topu, Kraliyet Askeri Akademisi üyesi General Sir H. Lefroy tarafından bizzat incelenmiş, Lefroy topun tarihi, fiziki özellikleri ile kimyasal bileşimi üzerine gerçekleştirdiği araştırma sonucunu bir makale ile yayınlamıştır. Dardanel Topu bugün II. Ahmed adına dökülmüş ve 1857'de Abdülmecid tarafından Kraliçe Victoria'ya hediye edilmiş sanat değeri oldukça yüksek 1708 tarihli bir başka top ile birlikte İngiltere'de bulunan Fort Nelson Müzesi'nde sergilenmektedir (Aydüz, 2016: 35-44).

Tophane'nin yanı sıra tersanede de benzer bir durumla karşılaşmakta, İstanbul tersanelerinde Batılı (bilhassa Venedikli) gemi yapım ustaları ile gemi mühendisleri çalıştırılmaktadır. Deniz kuvvetlerinin başında bulunan ve aynı zamanda bir gemi mühendisi olan Barbaros Hayreddin Paşa, Venediklilerden ele geçirilen gemileri inceleyerek Osmanlı gemilerinden üstün oldukları anlaşılanları yeni gemilerin yapımında örnek model olarak almaktadır. Bu dönemde oluşturulan Osmanlı kadırgaları, söz konusu çalışmaların bir ürünüdür (Aydüz, 2010: 768).

XVII. yüzyıldan itibaren Osmanlıların Batı teknolojisini takip kabiliyetinde önemli bir zayıflama meydana gelmektedir. Fakat bu zayıflık, Murphey'e göre oryantalist bilgi sisteminin iddia ettiği üzere Osmanlı'nın kendini dışa kapatması nedeniyle değil, aksine Batı'nın kendini Osmanlı'ya kapatması nedeniyledir. Eğer Osmanlı-Avrupa ilişkilerinde bir dışa kapanmadan söz edilecekse, merkantilist ticaret ve ekonomi politikasına geçiş yapan Avrupa'nın özellikle askeri teknoloji, madencilik ve saat-mekanik teknolojisi gibi alanlarda kendisini Osmanlı'ya kapatması ve Osmanlı'ya adeta teknolojik tecrit politikası uygulaması hadisesinden söz edilebilir. Zira merkantilist zihniyet, ancak tamamlanmış ürünün ihracına müsaade etmekte ve yeni teknolojilerin kontrolsüz bir biçimde yayılmasına yasak getirmektedir. Naima ve Hezarfen Hüseyin Efendi'nin de aktardığı üzere Osmanlı ordusunda XVIII. yüzyıldan itibaren görülmeye başlanan harp kabiliyetindeki zayıflık, Osmanlı zihniyetindeki durgunluk ya da gerilemeden değil, başta

barut olmak üzere askeri hammadde tedarikinden kaynaklanan büyük tedarik sorunlarından kaynaklanmaktadır. Benzer tedarik sorunları madencilik ve mekanik alanlarında da kendisini gösterecek ve Atlantik'in kuzeyinde bulunan ekonomiler Osmanlı'yı kasten dışlamasıyla daha da artacaktır. Nitekim R. Murphey, Fransızlara verilen kapitülasyonların bahse konu ambargoyu delme çabalarının bir parçası olduğunu ifade etmekte, Wallerstein de, bütün bir Osmanlı ekonomisini bağımlı ekonomi konumuna getirme ve dünya ekonomik sistemi ile bütünleştirme sürecinin XVI. yüzyılın sonlarından itibaren başladığı tespitinde bulunmaktadır (Murphey, 1992: 12-13, 17; Armağan, 2011c: 186-187).

Görüldüğü üzere oryantalist bilgi sisteminin Osmanlıları mahkûm etmek üzere ortaya attığı dışa kapalılık ve durağanlık gibi ithamların peşin hükümler içeren kalıp yargılar olduğu açıktır. Zira Osmanlı Devleti ve toplumunun yukarıda da örnekleri ile ifade edildiği üzere klasik çağdan itibaren coğrafyadan tıbbı, tarihten savaş teknolojilerine kadar pek çok alanda seçmeci bir tarzda da olsa modern Avrupa'yı çeşitli yol ve yöntemlerle takip etme çabası içinde olduğu söylenebilir. Bu çabanın yoğunluğu, başarısı ve sonuçları ise ancak ayrı bir değerlendirmenin konusu olabilir. Oryantalist bilgi sisteminin Osmanlı bilim ve düşüncesine yönelik mahkûm edici tavrına karşılık yukarıda ifade edilen (ve edilmeyi bekleyen) hususların üzerini örtmek, yok saymak ya da karikatürize etmek Osmanlı'nın tarihsel gerçekliğini reddetmek anlamına gelmekte ve oryantalizmin "bilimsellik", "tarafsızlık" gibi iddialarının herhangi bir geçerliliğinin olmadığı hususunda güçlü kanıtlar sunmaktadır. Zira oryantalist iddiaların geçerliliklerinin tartışılmasına küçük bir katkı amacıyla bölüm boyunca ifade edilen hususlar, soyut değerlendirmeler ile temennilere değil, doğrudan somut-maddi kanıtlara dayanmaktadır. Bu durum, oryantalizmin genel karakteristiği hakkında önemli çıkarımlar yapmayı mümkün kıldığı gibi, Osmanlı medeniyet tarihinin doğru bir biçimde anlaşılması adına oryantalist bilgi sisteminin ürünü olan söylem ve kaynaklarla arasına belirgin bir mesafe koyan, sayıları giderek artan, çoğu yerli olan ve küçük bir kısmı bu çalışmada yer alan alternatif kaynaklara müracaat edilmesi zaruretiyi ortaya koymaktadır.

Bununla birlikte her bilim ve düşünce ekolü gibi Osmanlı bilim ve düşüncesi de şüphesiz eleştiriden muaf değildir. Dahası oryantalizmin tuzağına düşmeden bahse konu bilim ve düşünce ekolü belirli bir dönemden itibaren "durağanlık, dışa kapalılık ve geri kalmışlıkla" yargılanabilir, yargılanmalı da. Zira söz konusu yargılama her medeniyetin kendi tarihsel muhasebesi ve gelecek vizyonu açısından en önemli sorumluluklarından

birini oluşturmaktadır. Bu kapsamda XVIII. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Osmanlı eğitim sisteminin, sanayisinin ve ekonomisinin Batılı emperyal devletlere kıyasla zayıf kaldığını reddetmek mümkün değildir. Osmanlı toplumunu ve medeniyetinin tarihini oryantalist bilgi sistemine karşı savunmak, gerçeklik algısından kopuk bir fantezi dünyasında Osmanlı güzellmelerinde bulunmak anlamına gelmemektedir. Böylesi bir Osmanlı portresinin oryantalist bilgi sisteminin zihinlerde inşa ettiği hayali Osmanlı'yı ortadan kaldırma kapasitesi olmadığı gibi Osmanlı'yı anlamaya katkı sağlamayacağı da çok açıktır. Bununla birlikte Osmanlı Devleti ve toplumunun, imparatorluğun son dönemlerinde kendisini açıkça hissettiren görece zayıflığının nedenleri ancak müstakil bir çalışmanın konusu olabilir. Yine de söz konusu zayıflığın kabulü oryantalist bilgi sisteminin Osmanlı toplumunu, bilimini, düşüncesini, kısacası bütün bir Osmanlı tarihini mahkûm eden tavrını sorgulamadan kabul etmeyi gerektirmemektedir. Nitekim böylesi bir bakış açısı üzerinden Osmanlı gerçekliğini anlamaya çalışmak olanaksızdır. Dolayısıyla Osmanlı'ya yönelik oryantalist bakış ve bu bakışın ürünü olan iddiaların, Osmanlı'nın tarihsel gerçekliğini açıklamaktan çok oryantalizmin tarihsel gerçekliğini açıklamaya yaradığı söylenebilir.

SONUÇ

Oryantalizm üzerine kaleme alınan bu çalışmanın araştırma sorularına yanıt bulma arayışı, çalışmanın kapsamının modernlik eleştirisinden bilimsel bilginin sosyolojisine, “Doğu despotizmi” kavramından Batılı seyahatnamelere, oryantalizmin Doğu’ya cinsel bakışından Doğu’da bilim, düşünce ve inanç konularına, oryantalizmin ürettiği İslam imgesinden hayali Osmanlı tasavvuruna dek oldukça geniş bir alana yayılmasıyla sonuçlanmıştır. Çalışma geniş bir alana yayılmasına karşın oryantalizmin etki ve kapsama alanı göz önünde bulundurulduğunda, öncelikle metnin konuya dair giriş düzeyinde ve oldukça sınırlı bir analizi içerdiğini kabul etmek gerekmektedir.

Çalışmanın araştırma sorularından türeyen birbiriyle bağlantılı birden fazla sonucu bulunmaktadır. Araştırma sorularından ilki, oryantalizmi bilgi sosyolojisinin sunduğu toplumsal bağlam perspektifi üzerinden açıklayabilmenin imkânları üzerineydi. Bahse konu soru kapsamında metin boyunca gerçekleştirilen sorgulamalar neticesinde oryantalizmin modern Batı toplumuna egemen bir fikir yapısı, kolektif bir zihniyet ve bütünlüklü bir bilgi sistemi olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Bu çerçevede oryantalizm yalnızca oryantalist yazarların zihin dünyalarını etkileyen bir bilgi sistemi değil, çok daha geniş bir ölçekte Batı toplumunun kolektif zihin dünyasını inşa ve kontrol eden hegemonik bir paradigmadır. Diğer bir deyişle, Batı toplumunun kendi ötekisine dair kolektif zihin dünyasındaki üretimin arka planında oryantalist bilgi sistemi bulunmaktadır. Bu durum her şeyden önce oryantalizmi dar bir çerçevede yalnızca bilimsel-akademik bir çalışma alanı olarak ele almanın hatalı bir yaklaşım olacağı hususunu ortaya koymaktadır. Oryantalizm, bilimsel-akademik bir çalışma alanı olmaktan önce ve öte Batı toplumunun zihin dünyasına yer etmiş bir düşünme biçimidir. Bu çerçevede eğer oryantalizm, bilgi sosyolojisi perspektifinden Batı toplumunun Doğu hakkında ürettiği zihinsel tasarımların kökenini oluşturuyorsa, oryantalizmin Doğu’dan ziyade Batı ile ilgili bir kavram olduğunu kabul etmek gerekmektedir.

Araştırma kapsamında yapılan doküman incelemesinde oryantalizme dair eleştirel içerikli metinler oryantalizmi kabaca “Batı’nın Doğu’ya yönelik çarpık/hatalı bakışı” şeklinde formüle etmelerine karşın hiçbir metinde bilgi sosyolojisi teorik altyapısıyla oryantalizmden “modern Batı toplumuna egemen bir fikir yapısı, kolektif bir zihniyet, hegemonik bir paradigma ve bütünlüklü bir bilgi sistemi” olarak söz edilmemekte ve yine

hiçbir metinde oryantalizm özel olarak “oryantalist bilgi sistemi” şeklinde ifade edilmemektedir. Bu hususun, çalışmanın oryantalizm literatürüne sunduğu özgün katkılardan biri olduğu düşünülmektedir.

Bu çalışmanın ikinci araştırma sorusu ise bilgi sosyolojisi perspektifinin sunduğu toplumsal bağlam üzerinden oryantalizmin Doğu, İslam ve Osmanlı’ya yönelik geliştirdiği bakış açısının arka planı ve gerçekliğiyle ilgiliydi. Bu çerçevede oryantalizmin her şeyden önce Doğu/İslam/Osmanlı bilgisi ve perspektifinin Doğu/İslam/Osmanlı gerçekliği ile bir ilgisinin bulunmadığı sonucuna ulaşılmıştır. Zira oryantalizm Doğu üzerine bilgi temelli sistematik bir çarpıtma girişiminin genel adıdır. Bu çarpıtma işlemi kapsamında Doğu’nun gerçekliği ile hayali Doğu imgesi birbiriyle yer değiştirmekte, böylece modern Batı toplumunun zihin dünyasında şekillenen hayali ve çarpık Doğu imgesi Doğu’nun gerçek temsili olarak sunulmaktadır. Hayali Doğu’nun (İslam ve Osmanlı) kaynağı ise modern Batı toplumunun zihniyetidir. Bu haliyle oryantalizmin hayali Doğu’su/İslam’ı/Osmanlı’sı Batı’nın görmek ve göstermek istediği Doğu/İslam/Osmanlı’dır.

Said, oryantalizmin teorik temellerine seyrek, yüzeysel ve kimi zaman hatalı göndermelerde bulunmasına karşın, çalışma oryantalizm eleştirisini bilgi sosyolojisi perspektifinden güçlü bir teorik temele oturtma gayretini içermektedir. Bu doğrultuda çalışmada Said’den farklı olarak bilgi sosyolojisi bakış açısından Batı toplumunun kolektif zihin dünyasında yer edinen oryantalist düşüncenin temellerinin modernlikte, onun Aydınlanmacı ve Avrupa-merkezci temellerinde saklı olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Diğer bir deyişle çalışma, Said’in tezinden farklı olarak oryantalizmin modern karakterine vurgu yapmakta ve onu modern bir bilgi sistemi olarak ele almaktadır. Bu çerçevede modernlik, Batı’nın Doğu’ya dair çarpıtılmış bakış açısının ve bu bakış açısından türeyen eylemlerinin kök nedenlerinden biri olarak anlaşılmaktadır. Konuya yönelik böylesi bir bakış, oryantalizmin düşünsel temellerinin Avrupa’nın tarihsel süreçte şekillenen modern kolektif zihniyetinden bağımsız olmadığını açığa çıkarmaktadır.

Bilgi sosyolojisi perspektifinden oryantalizm eleştirisi bir tür zihniyet tarihçiliği okumasıdır. Zira bilgi sosyolojisine göre belirli bir zaman kesitinde bir toplumun zihin dünyası, ancak o toplumun bilgi ile girdiği ilişkiye bakılarak anlaşılabilir. Bu çerçevede çalışma kapsamında gerçekleştirilen oryantalizm eleştirisi, Batı toplumunun bilgi ile girdiği ilişkiler üzerinden kolektif zihin dünyasına yönelik bir yolculuğu içermektedir.

Dolayısıyla çalışma, bu yapısıyla modern Batı toplumunun zihin dünyasında kendi ötekisine dair oluşturduğu külliyatı belirli yönleriyle ortaya koyma gayretini ifade eden sınırlı bir zihniyet tarihçiliği okuması girişimidir. Bu çerçevede oryantalizmdeki çarpık Doğu imgesinin kökenlerini modernleşen Avrupa toplumunun yaşadığı ideolojik dönüşümde aramak gerekmektedir. Aydınlanmanın, akıl ve bilim ekseninde modern Avrupa'ya sağladığı teknik üstünlük Doğu'nun Batı tarafından sömürgeleştirilmesine neden olarak bu coğrafyanın bilimsel-teknolojik yarıştan önemli ölçüde kopmasının ve Batı'nın gerisinde kalmasının temel gerekçelerinden birini oluşturmuştur. Oluşan bu yeni durum kendini dünyanın merkezinde konumlandıran Batı'nın Doğu'yu kendi çıkarları ve yaşam tarzı açısından yeniden kurgulamasına olanak sağlamış, böylece Batı, Doğu'yu belirleme ve temsil etme ayrıcalığı elde etmiştir. Modern ırkçı, sömürgeci, emperyalist girişimlerin meşrulaştırılması ise oryantalizm aracılığıyla mümkün olabilmektedir. Dolayısıyla oryantalizmin ideolojik kökeninde modernliğin, Aydınlanma ideolojisinin ve Avrupa-merkezci düşüncenin olduğunu, bu ideolojik bagajın yalnızca oryantalist bilgi sisteminin temel perspektifini oluşturmadığını, aynı zamanda modern dönemde oryantalizmle yakın ilişkileri bulunan ırkçılık, sömürgecilik ve emperyalizm gibi düşünce ve uygulamalara da kaynaklık ettiğini ifade etmek gerekmektedir.

Çalışmaya göre bir bilgi sistemi olarak oryantalizm (oryantalist bilgi sistemi), sahip olduğu kapsam ve derinlikle akademik bir çalışma alanı olan oryantalizmden ibaret olmayan geniş bir varlık alanına sahip olmasına karşın akademik oryantalizm, oryantalist bilgi sisteminin meşruiyetinin en önemli kaynaklarından biri konumundadır. Zira akademik oryantalist bilgi, diğer oryantalist bilgi türlerinden (politik, edebi, sanatsal, felsefi vb.) farklı olarak, gerçeklik iddiasının temeline “bilimsellik” ilkesini koymaktadır. Buna karşın çalışma Said'in çerçevesinden ayrışacak şekilde modern bilimsel bilginin geçerliliğini Kuhncu ve Foucaultcu perspektifte ve bilgi sosyolojisi temelinde tartışarak modern bilimsel bilginin nesnellik ile objektiflik iddialarının bir aldatmacadan başka bir şey olmadığını, dolayısıyla bu bilgi türünün de temelinde diğerlerinde olduğu gibi toplumsal ve ideolojik bakış açısının belirleyici bir rolünün olduğunu ortaya koymaktadır. Bilim, toplumların ideolojik tercihleri ve ihtiyaçları doğrultusunda bilgi üretmekte ve bu bilgiyi “tarafsız”, “objektif”, “nesnel” gibi adlandırmalar üzerinden aklamaya çalışmaktadır. Dolayısıyla bu çalışmanın sonuçlarından biri de, bilimsel bir bilgi türü olan akademik oryantalist bilginin bilgi sosyolojisi bakış açısından değerlendirildiğinde nesnel ve objektif

olmadığı, aksine diğer oryantalist bilgi türleri gibi modern Batı toplumunun zihniyet dünyasını yansıtan incelikli bir ürün olduğu tespitidir.

Bu çalışmada bilgi sosyolojisi perspektifinden oryantalizmin yegâne uğrağının “bilimsel-akademik alan” olmadığı ve oryantalist düşüncenin Batı toplumunun kolektif zihin dünyası ile doğrudan ilişki içinde olduğuna yönelik tespitler, tarihsel açıdan Doğu üzerine kaleme alınan seyahatnameler üzerinden açıklanmaya çalışılmıştır. Bu kapsamda Doğu hakkında söz birliği etmişçesine birbirine benzeyen içeriklere sahip Batılı seyahatnameler, bir taraftan kaynağı modern Batı toplumunun kolektif zihin dünyasında bulunan çarpık ve hayali Doğu imgesini yeniden üretirken, diğer yandan sahip oldukları kaynak fonksiyonu nedeniyle bu imgenin arka planındaki Batılı kanaatlerin doğruluğunu “teyit” etmenin önemli bir aracına dönüşmektedir. Dolayısıyla sahip oldukları temel perspektif Batı toplumunun zihniyet dünyası olan seyahatnameler, Doğu üzerine yazı kaleme almakla birlikte birçoğu Doğu’ya adım dahi atmamış modern Batılı düşünürler, edebiyatçılar, politikacılar, ressamalar ile bilim adamlarının bazen açık kimi zaman örtük olan temel bilgi kaynaklarından birini oluşturmakta ve bahse konu kimselerin sahip oldukları oryantalist perspektife sözde gözlemsel derinliği bulunun bir arka plan sunmaktadır.

Zihniyet tarihçiliği açısından duygu ve tutkuların tarihinin ortaya çıkarılabilmesi için gerekli olan içeriğe sahip olmaları bakımından seyahatnameler oryantalist düşünme biçiminin ayrıcalıklı ürünleri arasında yer almaktadır. Seyyahların modern Batı toplumunun zihin dünyasına yerleşen Doğu imgesini onaylama rolünü üstlenmeleri sebebiyle seyahatname yazmak için Doğu’ya gitme işlemi tam bir formaliteye dönüşmektedir. Zira seyyahların ağırlıklı bir bölümü evvela onlarca Batılı seyahatname metnini okuyup özümsemekte, böylece henüz yolculuğa çıkmadan hayali Doğu tasvirini zihinlerinde şekillendirmektedirler. Böylece önyargılarıyla birlikte yolculuğa çıkan seyyahlar, Doğu’da gördükleri (görmek istedikleri, görmedikleri, görmezden geldikleri, göremedikleri vs.) her şeyi bu bilgi ve bakış açısı çerçevesinde değerlendirmektedir. Doğu üzerine yazılan Batılı seyahatnamelerde yer alan içeriklerin önemli bir bölümünün kopya derecesinde birbirine benzemesinin nedeni de esasen budur.

Çalışmada Batılı seyyahlardan bilim adamlarına, politikacılardan edebiyatçılara, sanatçılardan düşünürlere dek hemen herkesin hakkında hemfikir olduğu, oryantalist zihin

dünyasının hayali Doğu'suna dayanak oluşturan temel kavramların başında gelen “Doğu despotizmi” üzerinde birtakım sorgulamalarda bulunulmuştur. Zira Doğu despotizmi, oryantalist bilgi sisteminde Batı'nın kategorik zıttı olarak kurgulanan Doğu'nun “geri kalmışlığının” temel gerekçelerinden birini oluşturmaktadır. Oryantalist düşünceye göre Doğu'nun kaderciliği, bağınazlığı, tembelliği, barbarlığı, cehaleti, irrasyonallitesi, durağanlığı gibi birçok niteliği onun despotik bir idare tarafından yönetilmesinden kaynaklanmaktadır. Çarpıtılmış Doğu imgesinin önemli kavramlarından biri olan “Doğu despotizmi” kavramının arka planında ise Batılı toplumların önemli siyasi çıkarları bulunmaktadır. Örneğin tarihsel süreçte modern Batılı devletler Osmanlı ile mücadelelerinde bu kavrama dayanarak yüksek oranlı savaş vergilerini meşrulaştırmakta ve “Doğu halklarını medenileştirme” adı altında Doğu toplumlarına yönelik işgalci, sömürgeci, köleleştirici faaliyetlerini haklılaştırmaktadır. Bunun dışında, Batılı aydınların Batılı monarşilere yönelik özgürlük taleplerinde, Batılı devletlerin Osmanlı'ya karşı kendi aralarında yürüttükleri ittifak arayışlarında, görece zayıf Batılı devletlerin güçlü devletlerden yardım taleplerinde yine bu kavrama müracaat edildiği görülmektedir. Bu haliyle “Doğu despotizmi” kavramı ile hayali Doğu tasavvurunun Doğu'dan çok Batı siyaseti ilgili ve çıkar temelli çarpıtılmış kavram ve tasavvurlar olduğu anlaşılmıştır.

Hayali Doğu'nun, despotluğun yanı sıra cinsel şehvet, dahası sapkınlıkla itham edilmesi oryantalizmin, Batı toplumunun bilincinin yanı sıra görüntüler, arzular, korku ve fantezilerden müteşekkil bilinç dışının da bir yansıması olduğunu ortaya koymaktadır. Bu çerçevede Batı'nın Doğu üzerine bilinçli bir biçimde geliştirdiği hegemonik iktidar stratejilerinin bilinçaltındaki karşılığının “Doğu'nun şehveti ve sapkınlığı” üzerine kurulu cinsel fanteziler olduğunu ifade etmek gerekmektedir. Bu görünümüyle aynı zamanda bir fantezi nesnesine karşılık gelen hayali Doğu, oryantalizmin varlık alanının Batı toplumunun bilinç dünyasını da aşan bir derinliğe sahip olduğunu ortaya koymaktadır.

Çalışma kapsamında Said'in oryantalizm tezine yönelik klasik oryantalist eleştirilere de yer verilmiş ve bu eleştiriler bir değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Bu kapsamda, Said hakkında yapılan “tezini akademik metinler yerine edebi ve politik metinler üzerinden ispat etmeye çalışarak oryantalizmi çarpıttığı” yönündeki eleştiri, çalışmada “akademik oryantalizm” ile “bir bilgi sistemi olarak oryantalizm” arasında yapılan temel ayırım ile tümüyle boşa düşürülmüştür. Zira Said “teorik donanımı görece zayıf bir edebiyat eleştirmeni ve politik aktivist” kimliği nedeniyle oryantalizm kavramını

güçlü bir teorik temele dayandırmadaki başarısızlığına karşın kavramı kullanırken çoğu kez ifade etmeye çalıştığı husus, oryantalist bilim insanlarının zannettikleri biçimde “akademik oryantalizm” değil, daha kuşatıcı bir çerçeve olan “bir bilgi sistemi olarak oryantalizm”dir. Dolayısıyla oryantalizmin bu tanımı içine akademik metinlerin yanı sıra politik, edebi, sanatsal vb. metinler de pekâlâ girdiğinden çalışmanın ortaya koyduğu perspektiften Said’in tezini kanıtlamak üzere bu alanlara dair metinlere başvurusunun yöntemsal açıdan hiçbir sakıncası bulunmamaktadır. Ayıca Said, tezini kanıtlamaya çalışırken Batı felsefesine ve bu felsefeye ait metinlere de müracaat etme gereği duymamıştır. Çalışmada Said’in bu açığı da giderilmeye çalışılarak Kant’tan Hegel’e, Leibniz’den Marx’a pek çok Avrupalı düşünürün oryantalizm kapsamına giren görüş ve düşüncelerine de yer verilerek oryantalizm tasviri genişletilmeye ve oryantalizm tezinin geçerliliği kanıtlanmaya çalışılmıştır. Söz konusu boşluğun doldurulmasına yönelik bir katkı ortaya koyan çalışma, sonuçta okuyucusuna oryantalizme *Said’le birlikte ve Said’e karşı* bir perspektiften bakmayı önermektedir.

Öte yandan çalışma, oryantalizmin Doğu’nun “geri kalmasının” bir başka gerekçesi olarak ortaya attığı İslam olgusunun, çarpık Doğu imgesinin bir izdüşümü olarak üretildiğini ortaya koymuştur. Bu çerçevede çarpık Doğu ve İslam imgeleri, aynı kaynaktan çıkan ve birbirini besleyen, dahası birbiri içine girmiş benzer içerikli hayali tasarımlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Oryantalist bilgi sisteminin çarpık İslam imgesinin en önemli meşruiyet temeli ise akademik oryantalizmin “bilimsel” araştırma sonuçlarıdır. Diğer bir deyişle oryantalist bilgi sistemi, akademik oryantalizmin ürettiği hayali İslam imgesi üzerinden İslam toplumlarını, bu toplumların dinini, kültürünü ve tarihini “bilimsellik” kisvesi ile kolaydan mahkûm edebilmektedir. İslamiyet’in zuhuru, İslam dininin inanç esasları, peygamberin karakteri ve hayatı, İslam dini ve medeniyetinin orijinalitesi, İslam toplumlarının dünyayı anlamlandırma tarzı ve kapasitesi, değer yargıları, davranış biçimleri ve yaşam tarzları, İslam medeniyetinin bilim ve düşünceye katkıları gibi birçok konuda gerçeklikle ilişkisiz, nesnellik ve objektiflikten oldukça uzak bilgiler üreten oryantalist bilgi sistemi, İslam dini ve Müslüman toplumlar hakkında hakarete varan basmakalıp “değerlendirmelere” imza atarken, İslam toplumlarının tarihsel süreç içinde din etkisi nedeniyle daima geri kaldıklarını öne sürmektedir.

Bilgi sosyolojisi penceresinden ele alındığında, oryantalist bilim insanlarının İslam üzerine kaleme aldıkları metinlerde Avrupa toplumunun tarihsel süreçte kendi ötekisine

dair oluşturduğu temel yargıların önemli bir etkisinin olduğu görülmektedir. Avrupa Yahudi-Hıristiyan dinsel geleneğin güçlü etkisi altında bulunan, bu geleneğin tarihsel süreçte kendi ötekisi olarak konumlandığı İslam dinine yönelik ortaya attığı temelsiz iddiaları “bilimsel” bir formda yeniden üreten oryantalist yazarların çalışmada yer alan ortak görüşlerine göre İslam dini “Yahudilik ile Hıristiyanlığın ilkel Arap dinsel geleneği ile mezcedildiği, karma, taklidî olmakla birlikte tahrif edilmiş, çarpık ve sapkın bir dinî yorumudur. Yayılışını kılıcın gücüne ve şiddete borçlu olan, ibadet ve diğer ritüeller açısından gelişmiş bir inanç sistemi olmaktan uzak olan, sonsuz bir biçimde kendini tekrar eden, fethettiği tüm coğrafyalarda insan zihninin rasyonel gelişimini engelleyen, bilim ve felsefeye daima eziyet eden ve sonuçta onları yok eden, akıl ve mantığı dışlayan bir tür animizme dayanan, dogmatik ve despotik bir din olan İslam, barış karşısında zorbalık ve tahakkümü, alçakgönüllülük karşısında gururu, hakikat karşısında belagati, akıl karşısında hırs ve şehveti desteklemekte, cihat adı altında katliam yapmayı meşrulaştırmakla yetinmeyip kutsallaştıran yoz bir inanç” olarak karşımıza çıkmaktadır. Kur’an ise “(Hz.) Muhammed’in bizzat kaleme aldığı, hatalarla dolu, çocukça masallar, anlamsız ve gülünç hikâyelerden oluşan, şiddete övgüler içeren, nefsanî arzuları kamçılayan, dik başlı bir fanatizm ile körü körüne itaati emreden, karmaşık ve uyutucu bir kitap” olarak takdim edilmektedir. İslam inancındaki Allah da “zalim, despot, ilkel kabilelerin yırtıcılığı ve saldırganlığını üstün dinî erdemler mertebesine çıkaran, inançsızları öldürmek ve putperestlerle savaşmayı dinî görevler listesine ekleyen, cahiliye dönemi Arap toplumunun tasavvuruna denk düşen” bir tanrı olarak karşımıza çıkmaktadır.

(Hz.) Muhammed’in kişiliği konusuna gelince, oryantalist yazarlar tarafından “sahte peygamber, sık sık sinir krizleri ve öfke nöbetleri geçiren, asabi, endişeli, sabırsız, doyumsuz, erotik mizaçlı, sapkın, doyumsuz, kâhin, sinsî, entrikacı, öç alıcı, mistik, sanrılı, öldürmekten, dahası katliamdan haz alan, psikolojik/aklî rahatsızlığı bulunan, otoriter bir kişilik vb.” gibi pek çoğu hakaret içerikli, herhangi bir bilimsel temeli bulunmayan isnatlarla karşılaşılmaktadır. Bahse konu oryantalist iddialara genel olarak bakıldığında, bunların önemli bir bölümünün bilimsel bir zeminde tartışılmaya dahi elverişli olmayan, inanç alanına has konular üzerine ortaya atılan hakaret içerikli ve/veya maksatlı iddialar oldukları görülmektedir. İslam inancının doğruluğu, Kur’an’ın mevsukiyeti, (Hz.) Muhammed’in peygamberliği ve kişiliği gibi konular bilimsel bir zeminde tartışılmaya uygun olmayan konular olmasına karşın bilimsellik iddiasına sahip akademik bir alan olan oryantalizm kapsamında tartışılabilen, bu tartışma sonuçları üzerinden İslam’a hakaret

edilmekte ve bu hakaretler yine “bilimsel sonuçlar” adı altına kolayca meşrulaştırılabilmektedir.

Doğu’nun “geri kalması” meselesini İslam dininin “olumsuz” etkilerine bağlayan oryantalist bilim insanlarına göre İslam toplumları “kaba, barbar, şiddet yanlısı, şehvet düşkün, gerici, tembel, kayıtsız, kadercı, körü körüne itaat eden, düşünce açısından hiçbir değer üretemeyen, ahmakça bir gurura sahip, akılcı düşünme yöntemlerine mesafeli olmak bir yana bu yöntemlere düşmanlık besleyen, toplumsal ve kültürel taklitçiliğiyle ünlü, yaratıcılıktan nasibini alamamış, yüksek kültür düzeyine sahip halklara kendi vasat kültürlerini zorla dayatan, dahası öteki halklardan aldıkları bilginin kaynağını gizleyerek kendilerine mal eden bütünüyle etkisiz” toplumlardır. İslam medeniyeti de “mahiyetinde herhangi bir orijinalite içermeyen, Antik Yunan, Hint, Fars, Roma, Çin, Helen medeniyetlerinin başarısız bir sentezi ve kötü bir taklidi olan, yaratıcılıktan uzak, az gelişmiş, XI. yüzyıl gibi oldukça erken bir dönemde Gazzâlî etkisiyle birlikte aniden çöküşe geçen, başarısız bir medeniyet” olarak karşımıza çıkmaktadır. Çalışmada İslam toplumlarının tarihine oryantalist olmayan bakış açıları üzerinden bakıldığında yukarıda yer alan iddiaların önemli bir bölümünün bilimsel bir zeminde çürütülmesi oldukça basit, temelsiz, art niyetli iddialar olduğu delilleriyle birlikte ortaya konmuştur. Ancak İslam toplumlarına, bu toplumların tarihi ve kültürlerine yönelik söz konusu iddiaların önemli bir bölümünün oryantalist bilgi sisteminin güçlü paradigmatik etkisi nedeniyle akademik çevrelerde dahi halen sorgulanmadan kabul edildiği ortadadır.

Bu çalışmanın literatüre sunduğu ve özgün olduğunu değerlendirdiği katkılardan bir diğeri oryantalist düşüncenin tarihsel açıdan Osmanlı realitesinin göz önünde bulundurulduğu bir çerçevede ele alınması gerektiği fikri temelinde oryantalizmin Osmanlı’ya bakışı, bu bakışın arka planı ve gerçekliğini tartışmaya açmasıdır. Said, politik saiklerle oryantalizmin yöneldiği Doğu’nun kapsamını alabildiğine daraltan bir yaklaşım geliştirirken, çalışma bu sınırlılığa yönelik önemli bir itirazı içermekte ve oryantalizmin bütünlüklü bir biçimde anlaşılması adına bu sınırların genişletilmesi gerektiğini ortaya koymaktadır. Diğer bir deyişle Said’in oryantalist düşünce ve siyasetin merkezine Arap toplumunu konumlandırma refleksine karşılık çalışma kapsamında oryantalizmin ve dolayısıyla Batı düşüncesi ve siyasetinin tarihsel süreçte hayali Doğu ve İslam imgelerinin merkezine Osmanlı İmparatorluğu ve toplumunu yerleştirdiği, oryantalizmin Doğu’ya yönelik geliştirdiği tarihsel bakışın Osmanlı’da tecessüm ettiği ve Avrupa toplumunun

zihin dünyasında gelişen Doğu ve İslam imgesinin Türk/Osmanlı imgesi üzerinden şekillendiği ifade edilmiştir. Nitekim Osmanlı toplumu hem coğrafi olarak Batı dünyasının en yakınında bulunan Doğu toplumudur hem de tarihsel olarak Batı dünyası ile yüzyıllar boyu en yoğun ilişkiler geliştiren Doğu toplumudur. Dolayısıyla Batı toplumunun zihin dünyasında Doğu, hem tarihsel hem coğrafi hem de kültürel olarak Osmanlı ile adeta bütünleşmiş vaziyettedir. Bu sebeple oryantalist bilgi sisteminin ürettiği Doğu imgesini doğru bir biçimde anlamanın esaslı yollarından biri, tarihsel süreç içinde modern Batı toplumunun zihin dünyasında şekillenen Osmanlı imgesini ortaya çıkartmaktan geçmektedir. Batı toplumunun tarihsel olarak karşısında konumlandığı Doğu, oryantalizmin Osmanlısı olduğundan, oryantalizmin Osmanlısını anlama girişimi, daha geniş bir çerçevede oryantalizmin Doğu'sunu anlamaya yönelik önemli girişim olarak görülmektedir.

Oryantalizmin İslam'a dair temelsiz iddialarının sorgulanmadan kabulü, kendisi de bir İslam toplumu olan Osmanlılara yönelik akademik bakışı önemli ölçüde belirlemektedir. Oryantalist bilgi sisteminin temelinde “Müslüman” ve “Türk” sözcükleri birbirinin mükemmel ikamesi sözcükler olduğundan, “Doğu despotizmi” ile “Türk despotizmi”, “Muhammed kaderciliği” ile “Türk kaderciliği”, “Türk şehveti” ile “Müslüman şehveti” gibi oryantalist ifadeler arasında esasen herhangi bir niteliksel fark bulunmamaktadır. Zira tarihsel perspektifte Osmanlı, modern Batı toplumunun zihin dünyasında özel olarak Doğu'yu ve İslam'ı temsil etmektedir. Dolayısıyla çalışma kapsamında oryantalizmde seyahatname edebiyatının rolü, Doğu despotizmi düşüncesi, Doğu'ya cinsel bakış, İslam'da bilim, düşünce ve inanca bakış gibi birçok konuda ortaya konulan genel çerçeve oryantalizmin Osmanlı'ya bakışı üzerinden örneklendirilerek somutlaştırılmış ve detaylandırılmıştır.

Çalışma kapsamında zihinlerde inşa edilen hayali Osmanlının, siyasi açıdan “despotik idarenin boyunduruğu altında, cinsel açıdan sapkın düşünce ve uygulamalara sonuna kadar açık, dinsel açıdan bağnazlığı ve kör kaderciliği yücelten, iman yoksunu, tanrı korkusu olmayan, karakter olarak ise güvenilmezliği, intikamcı yönü, tembelliği, cehaleti, acımasızlığı, vahşiliği, şehveti, tecavüzcülüğü, hırsızlığı ve yamacılığıyla” ünlü “korkunç bir kişilik” olduğu ortaya koyulmuştur. Bu çerçevede oryantalizmin Osmanlı tasviri kapsamında Batılı düşünürler, edebiyatçılar, sanatçılar ve politikacılar bahse konu hayali kişiliğe dair ortaya koydukları anlatının ortaklığına/benzerliğine, birbirini

tamamlayan yapısına ve işlevselliğine vurgu yapılmış, ayrıca seyahatnamelerin hayali Osmanlı imgesinin oluşmasında ve yeniden üretimindeki ayrıcalıklı rolü ön plana çıkarılmıştır. Osmanlı'ya oryantalist bakışın geniş bir yelpazede örneklendirilerek ifade edildiği çalışmanın dördüncü bölümünün ilgili araştırmacılar için giriş düzeyinde olmakla birlikte kayda değer bir içeriğe sahip olduğu düşünülmektedir.

Seyyah aktarımlarından oryantalist bilim insanlarının akademik tezlerine uzanan bir yelpazede, Doğu'nun “geri kalmışlığı” temelinde, geliştirilen hayali Osmanlı temsiline yönelik en vahim iddia, Osmanlı toplumunun tarihsel süreçte bilim ve düşünce gibi alanlarda herhangi bir gelişme göstermediği yönündeki iddiadır. Dahası, bu bakış açısında Osmanlı toplumu, tarihsel olarak İslam medeniyetinin “altın çağından” sonraki bir dönemde vücuda geldiğinden İslam medeniyetinin altın çağındaki toplum profilinden “daha da geri, sığ ve yoz bir yapıya” sahiptir. Bu kapsamda akademik bir çalışma alanı olan oryantalizm, İslam medeniyeti araştırmaları içinde Osmanlı dönemine yer vermeyerek onların İslam dünyası, tarihi ve medeniyeti içindeki yerini göz ardı etmekte ve bu açıdan Osmanlıları tarihten tasfiye etmek istemektedir. Oryantalizmin Osmanlı'ya yönelik bu bakış açısının arka planında İslam düşünce ve biliminin Gazzâlî sonrasında çöküşe girdiğine ilişkin yaygın basmakalıp iddiası bulunmaktadır. Bu nedenle çalışma kapsamında İslam medeniyet tarihine yönelik oryantalist dönemlendirmenin gerçekliği sorgulanmış, oryantalist yazın tarafından Gazzâlî ile sonlandırılan “İslam'ın altın çağı”nın Gazzâlî sonrası dönemde önemli gelişmeler kaydederek takriben XVI. yüzyılın sonlarına kadar devam ettiği ve bu dönemin son bir buçuk asrına Osmanlı bilim insanları ile düşünürlerinin önemli katkılar sunduğu tespit edilmiştir.

Oryantalist bilgi sisteminin Osmanlıların “bilimsel ve düşünsel geri kalmışlıklarına” yönelik basmakalıp ithamları sorgulanmadan Osmanlıların bilim ve düşünce alanında İslam medeniyetine yönelik ortaya koyduğu katkılar anlaşılamayacağından çalışmada söz konusu iddialar üzerine de birtakım sorgulamalarda bulunulmuştur. Batılı bilincin Osmanlılara ilişkin basmakalıp yargıları bilgi sosyolojisi perspektifinden bir örnek olay yardımıyla açıklanmaya çalışılmış, Osmanlı birikimini “şerh ve haşiye edebiyatı” adı altında küçümseyen, Osmanlı medreselerinde aklî ilimlerin bulunmadığını savunan, Osmanlı'nın siyasal gerilemesinin ilmî geriliğinin aşikâr bir belirtisi olduğunu ileri süren, Osmanlıları dışa kapalı ve durağan bir toplum olarak tanımlayan oryantalist ithamların ne denli zayıf temeller üzerine inşa edildikleri ortaya

koyulmaya çalışılmıştır. Bu gerçek vurgulanırken Osmanlı arşivleri üzerine yeni bir araştırma yapılmamış, ağırlıklı olarak yerli yazarların bu konudaki mevcut keşif ve tespitlerinden istifade edilmiştir. Bununla birlikte söz konusu içeriğin bulunduğu çalışmanın beşinci bölümünün Osmanlı düşünce ve bilim tarihine ilişkin giriş düzeyinde kalmakla birlikte ilgili araştırmacılar için önemli tespit ve örnekler içerdiği düşünülmektedir.

Oryantalist bilincin Osmanlılara yönelik geliştirdiği tarihsel tavrın arka planı ve Osmanlılara yönelik ortaya attığı iddiaların bir bölümünün gerçekliğinin tartışılmaya çalışılarak sonlandırıldığı bu çalışmada yineleme pahasına önemli bir hatırlatma yapmakta yarar bulunmaktadır: Çalışmanın, “Osmanlıların modern dönemde bilimsel ve düşünsel açıdan Batılıların gerisine düşmedikleri” şeklinde gerçeklikten kopuk, bilimsel bir zeminde tartışmaya elverişsiz bir iddiası bulunmamaktadır. Bunun yerine çalışma oryantalizmin reddettiği, dahası basmakalıp ithamlar üzerinden hasıraltı etmeye çalıştığı bir “Osmanlı düşüncesi ve bilimi” realitesinin bulunduğunu, geri olduğu iddia edilen Osmanlı’ya altın çağını yaşatan ve yüzyıllara meydan okuyarak ayakta kalmasını sağlayan temelin en önemli unsurlarından birinin bu realite olduğunu, bu birikimin üretkenliğinin doruğunda olduğu XV. yüzyılın ortalarından XVI. yüzyılın sonlarına dek devam eden kabaca yüz elli yıllık dönemde bir parçası olduğu İslam medeniyetine önemli katkılar sunduğunu ortaya koymuştur. Oryantalizm bu realiteyi hiçe sayarak “geri kalmışlık” etiketi üzerinden 624 yıllık bir maziye sahip Osmanlı’yı bilimsel ve entelektüel tarihten dışlamaya çalışmaktadır. Bu çerçevede, oryantalizm eleştirisi bağlamında basmakalıp Osmanlı tezlerinin artan bir yoğunlukta yeniden sorgulanmasının, hayali Doğu ve İslam imgelerinin gerçekliğine yönelik kuşkuların daha da artmasına ve oryantalist bilgi sisteminin paradigmal gücünün zayıflamasına katkı sağlayabileceği düşünülmektedir.



KAYNAKLAR

- Abdlmelik, E. (1998). “Krizdeki Oryantalizm”. *Krizdeki Oryantalizm: Eleştiriler*. (Çev. M. Kır). İstanbul: Yöneliş Yayınları.
- Acıduman, A. ve İlgili, . (2012). “XVIII. Yüzyılda Osmanlı Tıbbında ocuk Hastalıkları İle İlgili Bir Bölüm İçeren nemli Bir Türkçe Eser: Nüzhetü’l-Ebdân F Tercemet-i Gyeti’l-İtkn”, *ocuk Sağlığı ve Hastalıkları Dergisi*, (55), 110-125.
- Adivar, A. A. (1982). *Osmanlı Türklerinde İlim*. (4. Baskı). İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Adorno, T. W. (2011). *Otoritaryen Kişilik zerine*. (Çev. D. şahiner). İstanbul: Say Yayınları.
- Adorno, T. W. ve Horkheimer, M. (2014). *Aydınlanmanın Diyalektiği: Felsefi Fragmanlar*. (Çev. N. Ülner ve E. . Karadoğan). (3. Baskı). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Ahmed, A. S. (1995). *Postmodernizm ve İslam*. (Çev. O. . Deniztekin). İstanbul: Cep Kitapları.
- Ahsan, M. M. (1992). Bell, Richard. *İslam Ansiklopedisi-Cilt: 5*. Ankara: TDV Yayınları, 423-424.
- Akgüç, A. (2006). İsmail Gelenbevi’de Varlık Düşüncesi. Doktora Tezi. Ankara Üniversitesi S.B.E., Ankara.
- Aksoy, B. (2012). Batılı Gözüyle Osmanlılarda Musiki. *Hayallerdeki “Türk”*. (Edt. B. Jezernik). (Çev. A. zdamar). İstanbul: Kitap Yayınevi., 191-205.
- Akşın, S. (2004). “Batı’da Türk İmgesi”, *Mülkiye Dergisi*, (28), (245), 23-31.
- Alper, . M. (2012). İslâm Felsefesine Giriş. *İslam Felsefesi Tarihi*. (Edt. B. A. Çetinkaya). Ankara: Grafiker Yayınları, 13-51.
- Alper, . M. (2015). *Osmanlı Felsefesi: Seçme Metinler*. (Çev. ve Der. . M. Alper). İstanbul: Klasik Yayınları.
- Amicis, E. (1993). *İstanbul (1874)*. (Çev. B. Akyavaş). Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Amin, S. (2007). *Avrupamerkezcilik Bir İdeolojinin Eleştirisi*. (Çev. M. Sert). (2. Baskı). İstanbul: Chiviyazıları Yayınevi.
- Anay, H. (1996). “Bir Osmanlı Düşüncesinden Bahsetmek Mümkün m?”, *Dergah Dergisi*, (VII), (76), 12-14, 22.
- Anlı, . F. (2016). *Bilim Savaşları: Modern Bilim İmgesinin Dönüşümü*. Ankara: Phoenix Yayınevi.

- Apalı, Y. (2015). “Bilgi Sosyolojisi Açısından Din ve Zihniyet”, *Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi SBE Dergisi*, (5), 189-213.
- Araslı, O. (2019). *Frenklere Göre Osmanlı, Eğrisiyle Doğrusuyla*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Arberry, A. J. (1943). *British Orientalists*. London: William Collins of London.
- Arendt, H. (2014a). *Totalitarizmin Kaynakları I: Antizemitizm*. (Çev. B. S. Şener). (5. Baskı). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Arendt, H. (2014b). *Totalitarizmin Kaynakları II: Emperyalizm*. (Çev. B. S. Şener). (4. Baskı). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Arendt, H. (2014c). *Totalitarizmin Kaynakları III: Totalitarizm*. (Çev. İ. Serin). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Arı, Y. (2019). “Karl Mannheim’in Bilgi Sosyolojisi”, *Social Sciences Studies Journal*, (5), (30), 1085-191.
- Arıkan, Z. (1993). “Montaigne ve Türkler”, *Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi*, (4), 23-42.
- Arıkan, Z. (1999). “J. B. Bacque-Grammont (ed.), La premiere histoire de France en Turc Ottoman chroniques des padichahs de France 1572, (Osmanlı Türkçesinde İlk Fransa Tarihi Fransa Padişahları Tarihi 1572) Traduite et publiee sous la direction de Jean-Louis Bacqué-Grammont, Editée avec le concours de la sous-direction des Sciences Sociales et Humaines et de l'Archeologie au Ministere des Affaires Etrangeres, etc... Institut Français d'Etudes Anatoliennes d'Istanbul, Varia Turcica, XXX, L'Harmattan Paris-Montreal, LXXIX+215 s.”, *Osmanlı Araştırmaları*, (19), (19), 300-310.
- Arlı, A. (2018). *Oryantalizm-Oksidentalizm ve Şerif Mardin*. (4. Baskı). İstanbul: Küre Yayınları.
- Armağan, M. (1998). “Hayali Doğu’dan Hayali Batı’ya”, *Doğu-Batı*, (4. Baskı), (2), 89-96.
- Armağan, M. (2011a). Giriş. *Osmanlı Tarihini Yeniden Yazmak: Gerileme Paradigmasının Sonu*. (Yay. Haz. M. Armağan). (4. Baskı). İstanbul: Timaş Yayınları, 19-28.
- Armağan, M. (2011b). ‘Osmanlı Gerilemesi’ Masalından Uyanmak!. *Osmanlı Tarihini Yeniden Yazmak: Gerileme Paradigmasının Sonu*. (Yay. Haz. M. Armağan). (4. Baskı). İstanbul: Timaş Yayınları, 29-57.
- Armağan, M. (2011c). *Osmanlı, İnsanlığın Son Adası*. (21. Baskı). İstanbul: Timaş Yayınları.
- Arnaldez R. (1970). “İslam'da Felsefi Düşünce Nasıl Kötürümleşti?”, *Ankara Üniversitesi DTC Fakültesi Dergisi*, (Çev. A. Aslan), (28), (1-2), 231-241.
- Arslan, A. (1999). *İslam Felsefesi Üzerine*. Ankara: Vadi Yayınları.

- Arslan, H. (1992). *Epistemik Cemaat: Bir Bilim Sosyolojisi Denemesi*. İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Arslan, H. (1995). Sunuş. *Bilimsel Bilginin Sosyolojisi*. (Yazar: B. Barnes). (Çev. H. Arslan). (2. Baskı). Ankara: Vadi Yayınları.
- Arslan, H. (2007). “Bilim, Bilgi ve Bilimsel İktidar”, *Doğu Batı Dergisi*, (7), 63-89.
- Aydın, C. & Görgün, T. (1998). Herbelot, Barthélemy de Molainville d’. *İslam Ansiklopedisi-Cilt: 17*. Ankara: TDV Yayınları, 219-220.
- Aydın, İ. H. (2006). “Tehâfüt Geleneği Üzerine Bir Değerlendirme”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (26), 57-74.
- Aydüz, S. (2010). Osmanlı Devletinde Bilim ve Teknolojinin Muhafazası. *Osmanlılarda Bilim ve Teknoloji – Makaleler*. (Edt. Y. Unat). Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 763-772.
- Aydüz, S. (2016). *Osmanlı Biliminin Öncüleri*. İstanbul: Timaş Yayınları.
- Babinger, F. (2003). *Fatih Sultan Mehmed ve Zamanı*. (Çev. D. Körpe). (5. Baskı). İstanbul: Oğlak Yayıncılık.
- Bahadıroğlu, Ö. (2006). *Oryantalizm, İslam ve Türkler*. İstanbul: Toker Yayınları.
- Baktır, H. (2010). “Transforming The Meaning of Barbarism: Turks in Henry Blount’s a Voyages Into The Levant (1634)”, *Turkish Studies*, (5/4), 879-889.
- Bal, H. (2004). *Bilginin Felsefesi: Sosyolojik Boyutları*. Isparta: Fakülte Yayınları.
- Balcı, E. (2019). “Batının Türk Algısı Üzerine”, *Hars Akademi*, (4), 351-373.
- Balibar, E. (2000a). Irkçılık ve Milliyetçilik. *İrk, Ulus, Sınıf: Belirsiz Kimlikler*. (Yayıma Hazırlayan: Sosi Dolanoğlu, Semih Sökmen). (Çev. N. Ökten). (3. Baskı). Metis Yayınları: İstanbul.
- Balibar, E. (2000b). Bir “Yeni-Irkçılık” Var Mı? *İrk, Ulus, Sınıf: Belirsiz Kimlikler*. (Yayıma Hazırlayan: Sosi Dolanoğlu, Semih Sökmen). (Çev. N. Ökten). (3. Baskı). Metis Yayınları: İstanbul.
- Barbaro, N. (1953). *Konstantiniye Muhasarası Ruznamesi*. (Çev. Ş. T. Diler). İstanbul: İstanbul Halk Basımevi.
- Barbour, R. (2003). *Before Orientalism, London’s Theatre of The East 1576-1626*. New York: Cambridge University Press.
- Barnies, B. (1995). *Bilimsel Bilginin Sosyolojisi*. (Çev. H. Arslan). (2. Baskı). Ankara: Vadi Yayınları.

- Barthold, W. (1984). *İslam Medeniyeti Tarihi*. (Çev. M. F. Köprülü). Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Bassano, L. (2015). *Kanuni Dönemi Osmanlı İmparatorluğu'nda Gündelik Hayat*. (Çev. S. Cangi). (3. Baskı). İstanbul: Yeditepe Yayınevi.
- Baudelaire, C. (2013). *Modern Hayatın Ressamı*. (Çev. A. Berktaş). (7. Baskı). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Bauer, T. (2019). *Müphemlik Kültürü ve İslam, Farklı Bir İslam Tarihi Okuması*. (Çev. T. Bora). (2. Baskı). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Bauman, Z. (1997). *Modernite ve Holocaust*. (Çev. S. Sertabiboğlu). İstanbul: Sarmal Yayınevi.
- Bauman, Z. (2003). *Modernlik ve Müphemlik*. (Çev. İ. Türkmen). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bauman, Z. (2010). *Sosyolojik Düşünmek*. (Çev. A. Yılmaz). (7. Baskı). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bauman, Z. (2012). *Ölümlülük, Ölümsüzlük ve Diğer Hayat Stratejileri*. (Çev. N. Demirdöven). (2. Baskı). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bayraktar, G. (2011). Hans Dernschwam'ın "İstanbul ve Anadolu'ya Seyahat Günlüğü" ile Evliya Çelebi'nin "Viyana Notları"nda İmgeler ve Önyargılar. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Ankara Üniversitesi S.B.E, Ankara.
- Bayram, A. K. (2018). "Foucault'nun Yöntemi: Hakikatin Söylemsel İnşasının Arkeolojisi ve Soykütüğü", *Marmara Üniversitesi Siyasal Bilimler Dergisi*, (6), (2), 217-230.
- Beck, U. (2011). *Risk Toplumu, Bir Başka Modernliğe Doğru*. (Çev. K. Özdoğan & B. Doğan). İstanbul: İthaki Yayınları.
- Behdad, A. (2007). *Kolonyal Çözülme Çağında Oryantalizm*. (Çev. S. Erduman ve B. Ersöz). İstanbul: Chiviyazıları Yayınevi.
- Bell, R. (1926). *Origin Of Islam In Its Christian Environment*. London: The Macmillan Company.
- Berger, P. L. & Luckman, T. (2008). *Gerçekliğin Sosyal İnşası, Bir Bilgi Sosyolojisi İncelemesi*. (Çev. V. S. Öğütle). İstanbul: Paradigma Yayıncılık.
- Berman, M. (2013). *Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor*. (Çev. Ü. Altuğ ve B. Peker). (16. Baskı). İstanbul: İletişim Yayınları.

- Bernal, J. D. (2011). *Bilimin Toplumsal İşlevi*. (Çev. T. Ok). İstanbul: Evrensel Basım Yayın.
- Bernal, M. (1998). *Kara Atena: Eski Yunanistan Uydurmacası Nasıl İcad Edildi?*. (Çev. Ö. Buze). İstanbul: Kaynak Yayınları.
- Best, S. & Kellner, D. (2011). *Postmodern Teori*. (Çev. M. Küçük). (2. Baskı). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bilgili, A. (2013). Sosyal Etkenlerin Bilimsel Bilginin Oluşumundaki Rolünün Analizi: Kuhn ve Güçlü Program Örneği. Yayınlanmamış Doktora Tezi. İstanbul: İstanbul Üniversitesi S.B.E.
- Bilici, F. (2003). Massignon, Louis. *İslam Ansiklopedisi-Cilt: 28*. Ankara: TDV Yayınları, 100-103.
- Bilkan, A. F. (2018). *Osmanlı Zihniyetinin Oluşumu, Kuruluş Döneminde Telif ve Tercüme*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Bingöl, A. (1999). Osmanlılarda Mantık Bilimi İçeriği, Medrese Eğitimindeki Yeri ve Osmanlı Mantıkçıları. *Osmanlı, Cilt 8: Bilim*. (Edt. G. Eren, K. Çiçek ve C. Oğuz). Ankara: Türkiye Yayınları, 231-243.
- Birişik, A. (2009). Sale, George. *İslam Ansiklopedisi-Cilt: 36*. Ankara: TDV Yayınları, 24-25.
- Birkök, M. C. (1994). Bilgi Sosyolojisi Işığında Kimlik Sorunu. Yayınlanmamış Doktora Tezi. İstanbul Üniversitesi S.B.E., İstanbul.
- Black, A. (2010). *Siyasal İslam Düşüncesi Tarihi, Peygamber'den Bugüne*. (Çev. S. Çalışkan & H. Çalışkan). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Blount, H. (2010). *Doğu Akdeniz'e Yolculuk (1634)*. (Çev. D.B.Cenkçiler). Ankara: ODTÜ Yayıncılık.
- Bolay, S. H. (2017). *Osmanlı Düşünce Dünyası*. (3. Baskı). Ankara: Akçağ Yayınları.
- Bolay, S. H. (2018). Osmanlı'da Düşünce Hayatı ve Felsefe. *Türk Düşünce Tarihi El Kitabı*, (Edt. B. A. Çetinkaya). Ankara: Grafiker Yayınları, 185-232.
- Bostan, İ. (2007). Pîrî Reis. *TDV İslam Ansiklopedisi Cilt: XXXIV*. Ankara: TDV Yayınları, 283-285.
- Bozdoğan, S. ve Necipoğlu, G. (2009). "İçice Geçmiş Söylemler: "Diyar-ı Rum" Mimarlığı Tarih yazımındaki Oryantalist ve Milliyetçi Mirasların Sorgulanması", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, (7), (13), 51-66.
- Boztemur, R. "Marx, Doğu Sorunu ve Oryantalizm". *Doğu-Batı*, (20), 135-150.

- Braudel, F. (1984). *Civilization and Capitalism: 15th-18th Century Volume III*. (Trans. S. Reynolds). London: William Collins Sons & Co Ltd.
- Braudel, F. (1992). *Tarih Üzerine Yazılar*. (Çev. M. A. Kılıçbay). Ankara: İmge Kitabevi.
- Braudel, F. (1996). *Medeniyet ve Kapitalizm*. (Çev. M. Özel). İstanbul: İz Yayıncılık.
- Braudel, F. (2004). *Maddi Uygarlık III: Dünyanın Zamanı*. (Çev. M. A. Kılıçbay). (2. Baskı). Ankara: İmge Kitabevi.
- Breton, F. (1980). Önsöz. *XVII Asır Ortalarında Türkiye Üzerinden İran'a Seyahat*. (Yazar: J. Tavernier). (Çev. E. Gültekin). İstanbul: Kervan Kitapçılık.
- Brewer, D. (2008). *The Enlightenment Past: Reconstructing Eighteenth Century French Thought*. New York: Cambridge University Press.
- Bulunur, K. İ. (2010). "II. Mehmed Tarafından Galatalılara Verilen 1453 Ahidnâmesi ve Buna Yapılan Eklemeler Hakkında Yeni Bilgiler", *Tarih Dergisi*, (50), 59-85.
- Bulut, Y. (2007). Oryantalizm. *İslam Ansiklopedisi-Cilt: 33*. Ankara: TDV Yayınları, 428-437.
- Bulut, Y. (2012). "Orientalism'in Ardından", *Sosyoloji Dergisi*, (3), (24), 1-57.
- Bulut, Y. (2017). *Oryantalizmin Kısa Tarihi*. (7. Baskı). İstanbul: Küre Yayınları.
- Bumin, T. (2010). *Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza*. (4. Baskı). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Burgelin, P. (2002). Bilginin Arkeolojisi. *Foucault ve Bilginin Arkeolojisi*. (Çev. ve Der. V. Urhan). İstanbul: Paradigma Yayınları, 77-99.
- Burke, E. (2001a). Giriş: Marshall G. S. Hodgson ve Dünya Tarihi. *Dünya Tarihini Yeniden Düşünmek*. (Yazar: M.G.S. Hodgson). (Çev. A. Kanlıdere & A. Aydoğan). İstanbul: Yöneliş Yayınları.
- Burke, E. (2001b). Sonuç: Dünya Tarihi Olarak İslam Tarihi: Marshall G. S. Hodgson ve İslam'ın Serüveni. *Dünya Tarihini Yeniden Düşünmek*. (Yazar: M.G.S. Hodgson). (Çev. A. Kanlıdere & A. Aydoğan). İstanbul: Yöneliş Yayınları.
- Burke, P. (2001). *Gutenberg'den Diderot'ya Bilginin Toplumsal Tarihi*. (Çev. M. Tunçay). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Burke, P. (2004). *Gutenberg'den Diderot'ya Bilginin Toplumsal Tarihi*. (Çev. M. Tunçay). (2. Baskı). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Busbecq, O. G. (2011). *Türk Mektupları: Kanuni Döneminde Avrupalı Bir Elçinin Gözlemleri*. (Çev. D. Türkömer). İstanbul: İş Bankası Yayınları.

- Castoriadis, C. (1994). “İrkçilik Üzerine Düşünceler”, *Birikim*, (Çev. H. K. Yıldırım), (62), 52-60.
- Cemile, M. (2011). *İslam ve Oryantalizm*. (Çev. F. Yılmaz & A. Deniz). Ankara: Berikan Yayınevi.
- Cengiz, O. (2018). XVI. Yüzyıl Osmanlı Düşüncesinin Kaynakları (Çivizâde-Ebussuûd-Birgivi). Doktora Tezi. Pamukkale Üniversitesi S.B.E., Denizli.
- Cevizci, A. (1999). *Paradigma Felsefe Sözlüğü*. (3. Baskı). İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Ceyhan, A. (2006). Alman Müsteşriki Ignaz Golgziher'in İslam Hukukunun Kaynakları Hakkındaki Görüşleri ve Bu Görüşlerin Değerlendirilmesi. Yüksek Lisans Tezi. Gazi Üniversitesi S.B.E., Ankara.
- Chalmers, A. (1994). *Bilim Dedikleri: Bilimin Doğası, Statüsü ve Yöntemleri Üzerine Bir Değerlendirme*. (Çev. H. Arslan). (2. Baskı). Ankara: Vadi Yayınları.
- Clifford, J. (2007). Oryantalizm Üzerine. *Oryantalizm: Tartışma Metinleri*. (Edit. A. Yıldız). (Çev. F. B. Aydar). Ankara: Doğu Batı Yayınları, 134-158.
- Cohen, C. (2000). *İslamiyet, Doğuşundan Osmanlı Devletinin Kuruluşuna Kadar*. (Çev. E. N. Erendor). (2. Baskı). Ankara: Bilgi Yayınevi.
- Collins, H. M. (2016). Bilimsel Bilgi Sosyolojisi: Çağdaş Bilim Üzerine İncelemeler. *Bilim Sosyolojisi İncelemeleri, Temel Yaklaşımlar, Kavramlar ve Tartışmalar*. (Edit. B. Balkız & V. S. Öğütle). (Çev. B. Yıldırım vd.). (2. Baskı). Ankara: Doğu-Batı Yayınları, 30-56.
- Corbin, H. (2015). *İslam Felsefesi Tarihi: İbni Rüşd'ün Ölümünden Günümüze (2. Cilt)*. (Çev. A. Arslan). (8. Baskı). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Cromer, E. B. (1916). *Modern Egypt*. New York: Macmillan Company.
- Curtis, M. (2015). *Şarkiyatçılık ve İslam, Avrupalı Düşünürlerin Orta Doğu ve Hindistan'daki Şark Despotizmi Üzerine Görüşleri*. (Çev. M. Çakır). İstanbul: Matbu Kitap.
- Cündioğlu, D. (2012). *Keşf-i Kadîm İmam Gazâlî'ye Dair*. (4. Baskı). İstanbul: Kapı Yayınları.
- Cündioğlu, D. (1996). “Ernest Renan ve “Reddiyeler” Bağlamında İslam-Bilim Tartışmalarına Bibliyografik Bir Katkı”. *Divan*, (2), 1-94.
- Çakırman, A. (2002). “Oryantalizmin Varsayımsal Temelleri: Fikri Sabit İmgelem ve Düşünce Tarihi”. *Doğu-Batı*, (20), 181-197.
- Çakırman, A. (2007). Oryantalizmin Batısı ve Oryantalist Söylem. *Uluslararası Oryantalizm Sempozyumu*. (Edt. Lütfi Sunar). (9-10 Aralık 2006). İstanbul: İstanbul

Büyükşehir Belediyesi Kültürel ve Sosyal İşler Daire Başkanlığı Kültür Müdürlüğü Yayınları, 105-118.

Çelebi, K. (1941). *Keşfü 'z-Zünûn I*. Maarif Vekaleti: Ankara.

Çelebi, K. (2018). *Mîzânü'l-Hakk Fî İhtiyari'l-Ehakk*. (Yay. Haz. S. Uludağ). (2. Baskı). İstanbul: Dergah Yayınları.

Çiçek, K. (2007). O'leary, De Lacy Evans. *İslam Ansiklopedisi-Cilt: 33*. Ankara: TDV Yayınları, 347.

Çiğdem, A. (1997). *Bir İmkân Olarak Modernite: Weber ve Habermas*. İstanbul: İletişim.

Çiğdem, A. (2017). *Aydınlanma Düşüncesi*. (3. Baskı). İstanbul: Dedalus Kitap.

Çoban, B. Z. (2018). "Louis Massignon, İslam Araştırmaları ve Katolik-Müslüman İlişkileri: Massignon Efsanesi Üzerine Eleştirel Bir Bakış", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, (18), (2), 9-38.

Davidson, A. I. (2002). Arkeoloji, Geneoloji, Etik. *Foucault ve Bilginin Arkeolojisi*. (Çev. ve Der. V. Urhan). İstanbul: Paradigma Yayınları, 101-117.

Davutoğlu, A. (1996). "İslâm Düşünce Geleneğinin Temelleri, Oluşum Süreci ve Yeniden Yorumlanması", *Divan Dergisi*, (1), 1-44.

Davutoğlu, A. (1997). "Medeniyetlerin Ben-İdraki", *Divan Dergisi*, (3), 1-53.

Davutoğlu, A. (1999). "Tarih İdraki Oluşumunda Metodolojinin Rolü: Medeniyetler Arası Etkileşim Açısından Dünya Tarihi ve Osmanlı", *Divan Dergisi*, (7), 1-63.

Davutoğlu, A. (2002). "Batı'daki İslam Çalışmaları Üzerine", *Marifet Dergisi*, (2), (3), 39-52.

Deacon, R. A. (2003). *Fabricating Foucault Rationalising the Management of Individuals*. Milwaukee: Marquette University Press.

Demir, R. (1996). "İsmail Gelenbevî'nin Üçgenlerin Kenarları Adlı Risalesi", *Erdem*, (9), (25), 175-222.

Demir, R. (1998). "Takiyüddin İbn Maruf'un Ondalık Kesirleri Trigonometri ve Astronomiye Uygulaması", *Osmanlı Bilimi Araştırmaları*, (2), 187-209.

Demir, R. (2004). Çağdaş Matematiğin Türkiye'ye Girişi. *Âsâr-ı Bâkiye Cilt III, Bilginlerin Yaşamları ve Yapıtları*. (Yazar: S. Zeki). (Yay. Haz. M. D. Gökdoğan, R. Demir ve M. Kılıç). Ankara: Babil Yayıncılık, 1-48.

Demir, R. (2010). Bilim Tarihinin Kurumlaşması ve Prof. Dr. Sevim Tekeli. *Osmanlılarda Bilim ve Teknoloji – Makaleler*. (Edt. Y. Unat). Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 3-13.

- Demir, R. (2014). *Osmanlılarda Bilimsel Düşüncenin Yapısı*. (2. Baskı). Ankara: Epos Yayınları.
- Deniz, G. (2018). Hocaîade ve Ali Tûsi: Gazzali Sonrası Osmanlı Düşüncesinde İlk Tehafütler. *Türk Düşünce Tarihi El Kitabı*. (Edt. B. A. Çetinkaya). Ankara: Grafiker Yayınları, 311-332.
- Derrida, J. (1981). *Positions*. (Trans. A. Bass). Chicago: University of Chicago Press.
- Deutsch, K. (1961). "Social Mobilization and Political Development", *American Political Science Review*, (55), 493-514.
- Dikici, E. (2014). "Doğu-Batı Ayrımı Ekseninde Oryantalizm ve Emperyalizm", *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi*, (3), (2), 45-59.
- Dirlik, A. (2009). *Kriz, Kimlik ve Siyaset: Küreselleşme Yazıları*. (Çev. S. Oğuz). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Doğan, N. (2008). Şerif Mardin, Türk Sosyolojisi ve Sosyolojik Teori. *Şerif Mardin Okumaları*. (Der. T. Takış). Ankara: Doğu-Batı Yayınları, 19-41.
- Durant, W. (1950). *The Story of Civilization IV, The Age of Faith*. New York: Simon And Schuster.
- Eckermann, J. P. (2007). *Yaşamının Son Yıllarında Goethe ile Konuşmalar*. (Çev. M. Kahraman). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Eisenstadt, S.N. (2014). *Modernleşme: Başkaldırı ve Değişim*. (Çev. U. Coşkun). (4. Baskı). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Eksen, K. (2012). Önsöz: Foucault ve Bilme Olayları. *Bilme İstenci Üzerine Dersler (1970-1971)*. (Yazar: M. Foucault). (Çev. K. Eksen). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Erdoğan, T. (2011). "Alexander W. Kinglake'in Eothen Adlı Seyahatnamesinde Doğu-Batı İmgesi ve İnsan Tasvirleri", *Pamukkale Üniversitesi SBE Dergisi*, (10), 117-125.
- Eren, G. (2013). Edward Said: Oryantalist Söylem Analizinin Metodolojik Temelleri. Yayımlanmamış Doktora Tezi. Atatürk Üniversitesi S.B.E, Erzurum.
- Esed, M. (2017). *Yolların Ayrılış Noktasında İslam*. (Çev. H. Karaman). (18. Baskı). İstanbul: İz Yayıncılık.
- Ewald, O. (2010). *Fransız Aydınlanma Felsefesi*. (Çev. G. Aytaç). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Eyice, S. (1991). Babinger, Franz. *TDV İslam Ansiklopedisi Cilt: IV*. Ankara: TDV Yayınları, 390-392.

- Fanon, F. (2007). *Yeryüzünün Lanetlileri*. (Çev. Ş.Süer). İstanbul: Versus Kitap.
- Faruqhi, S. (2003). *Osmanlı Tarihi Nasıl İncelenir?* (Çev. Z. Altok). (2. Baskı). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Fazlıoğlu, İ. (1998). Hendese. *TDV İslam Ansiklopedisi Cilt: XVII*. Ankara: TDV Yayınları, 199-208.
- Fazlıoğlu, İ. (2001). Kadızâde-i Rûmî. *TDV İslam Ansiklopedisi Cilt: XXIV*. Ankara: TDV Yayınları, 98-100.
- Fazlıoğlu, İ. (2003). “Osmanlı Döneminde ‘Bilim’ Alanındaki Türkçe Telif ve Tercüme Eserlerin Türkçe Oluş Nedenleri ve Bu Eserlerin Dil Bilincinin Oluşmasındaki Yeri ve Önemi”, *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi*, (3), 151-184.
- Fazlıoğlu, İ. (2015a). *Kendini Aramak*. (4. Baskı). İstanbul: Papersense Yayınları.
- Fazlıoğlu, İ. (2015b). *Derin Yapı, İslam-Türk Felsefe-Bilim Tarihinin Kavram Çerçevesi*. İstanbul: Papersense Yayınları.
- Fazlıoğlu, İ. (2015c). *Kendini Bulmak*. (2. Baskı). İstanbul: Papersense Yayınları.
- Fazlıoğlu, İ. (2017). “İznik’te Ne Oldu? Osmanlı İlmî Hayatının Teşekkülü ve Dâvûd Kayserî”, *Nazariyat*, (4), (1), 1-68.
- Fazlıoğlu, İ. (2020). XVI. Yüzyılda Osmanlı Ülkesi’nde Felsefe-Bilim Geleneği ve Taşköprülüzâde. *Taşköprülüzâde’de Bilgi, Bilim ve Varlık*. (Edt. İ. Fazlıoğlu ve İ. H. Üçer). İstanbul: İlem Yayınları, 187-206.
- Fazlıoğlu, İ. (2018). *Kayıp Halka: İslam-Türk Felsefe-Bilim Tarihinin Anlam Küresi*. (6. Baskı). İstanbul: Papersense Yayınları.
- Ferro, M. (2002). *Fetihlerden Bağımsızlık Hareketlerine Sömürgecilik Tarihi: 13. Yüzyıl – 20. Yüzyıl*. (Çev. M. Cedden). Ankara: İmge Kitabevi.
- Ferwerda, F. F. (1992). Baudier, Michel. *TDV İslam Ansiklopedisi Cilt: V*. Ankara: TDV Yayınları, 211-212.
- Findley, C. V. (1999). *Ahmet Mithat Efendi Avrupa’da*. (Çev. A. Anadol). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Flaubert, G. (1968). *Dictionary of Accepted Ideas*. (Trans. J. Barzun). (7. Print). New York: New Directions Publishing.
- Foucault, M. (1992). *Hapishanenin Doğuşu*. (Çev. M. A. Kılıçbay). Ankara: İmge Yayınevi.
- Foucault, M. (1999). *Bilginin Arkeolojisi*. (Çev. V. Urhan). İstanbul: Birey Yayıncılık.
- Foucault, M. (2000). *Özne ve İktidar*. (Çev. I. Ergüden & O. Akınhay). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

- Foucault, M. (2001). *Kelimeler ve Şeyler, İnsan Bilimlerinin Bir Arkeolojisi*. (Çev. M. A. Kılıçbay). (2. Baskı). Ankara: İmge Kitabevi.
- Foucault, M. (2002). *Toplumu Savunmak Gerekir*. (Çev. Ş. Aktaş). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Foucault, M. (2007). *Cinselliğin Tarihi*. (Çev. H. U. Tanrıöver). (4. Baskı). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Foucault, M. (2008). *Introduction To Kant's Anthropology*. (Trans. R. Nigro & K. Briggs). Los Angeles: Semiotext.
- Foucault, M. (2011a). *Entelektüelin Siyasi İşlevi*. (Çev. I. Ergüden-O. Akınhay-F. Keskin). (3. Baskı). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Foucault, M. (2011b). *Felsefe Sahnesi*. (Çev. I. Ergüden). (2. Baskı). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Foucault, M. (2011c). *Büyük Kapatılma*. (Çev. I. Ergüden & F. Keskin). (3. Baskı). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Foucault, M. (2012). *İktidarın Gözü*. (Çev. I. Ergüden). (3. Baskı). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Foucault, M. (2013). *Güvenlik, Toprak, Nüfus, Collège De France Dersleri (1977-1978)*. (Çev. F. Taylan). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Frisby, D. (2012). *Modernlik Fragmanları: Simmel, Kracauer ve Benjamin'in Eserlerinde Modernlik Teorileri*. (Çev. A. Terzi). İstanbul: Metis Yayınevi.
- Gadret, L. (1970). "İslam'da Dinsel Düşünce Nasıl Kötürümleşti?", *Ankara Üniversitesi DTCF Dergisi*, (Çev. A. Arslan), (28), (1-2), 219-230.
- Gardet, L. (1970). "İslam'da Dinsel Düşünce Nasıl Kötürümleşti?", *Ankara Üniversitesi DTCF Dergisi*, (Çev. A. Arslan), (28), (1-2), 219-230.
- Garnett, L. M. J. (1909). *The Turkish People, Their Social Life, Religious Beliefs And Institutions, And Domestic Life*. London: Methuen&Co.
- Gazzâlî, E. H. M. (1948). *el-Münkız mine'd-Dalâl*. (Çev. H. Güngör). İstanbul: MEB Yayınları.
- Gazzâlî, E. H. M. (1981). *Tehâfüt El-Felâsife*. (Çev. ve Düz. B. Karlığa). İstanbul: Çağrı Yayınları.
- Gazzâlî, E. H. M. (2000). "Kanûnü 't Te'vil", *İslami Araştırmalar*, (Çev. B. Aybakan), (13), (3-4), 521-526.

- Gazzâlî, E. H. M. (2015). *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*. (Çev. A. Serdaroğlu). İstanbul: Bedir Yayınları.
- Gellner, E. (2007). Kudretli Kalem: Tersyüz Edilmiş Sömürgeciliğin Çifte Standartları. *Oryantalizm: Tartışma Metinleri*. (Edit. A. Yıldız). (Çev. B. Koçak). Ankara: Doğu Batı Yayınları, 438-448.
- Gencer, B. (2014). *İslam'da Modernleşme (1839-1939)*. (3. Baskı). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Gerlach, S. (2007a). *Türkiye Günlüğü I 1573-1576*. (Çev. T. Noyan). İstanbul: Kitap Yayınevi.
- Gerlach, S. (2007b). *Türkiye Günlüğü II 1577-1578*. (Çev. T. Noyan). İstanbul: Kitap Yayınevi.
- Gibb, E. J. W. (1943). *Osmanlı Şiiri Tarihi*. (Yay. Haz. H. E. Adıvar). İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları.
- Gibb, H. A. R. (1947). *Modern Trends in Islam*. Chicago: University of Chicago Press.
- Gibb, H. A. R. (1985). Önsöz. *İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş*. (Yazar: S. H. Nasr). (Çev. N. Şişman). İstanbul: İnsan Yayınları.
- Gibb, H. A. R. (1991). *İslam Medeniyeti Üzerine Araştırmalar*. (Çev. K. Durak vd.). İstanbul: Endülüs Yayınları.
- Giddens, A. (1994a). *Modernliğin Sonuçları*. (Çev. E. Kuşdil). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Giddens, A. (1994b). Living in A Post-Traditional Society. *Reflexive Modernization: Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order*. Oxford: Polity Press, 56-109.
- Giddens, A. (2012). *Sosyoloji*. (Yayına Haz. C. Güzel). (Çev. H. Özel vd.). İstanbul: Kırmızı Kedi Yayınları.
- Goitein, S. D. (1974). *Jews and Arabs: Their Contacts Through the Ages*. New York: Schocken Books.
- Goldziher, I. (1971). *Muslim Studies II*. (Trans. C. R. Barber & S. M. Stern). (Edt. S. M. Stern). New York: State University of New York Press.
- Goldziher, I. (1993). *Klasik Arap Literatürü*. (Çev. A. Yüksel & R. Er). Ankara: İmaj Yayınları.
- Gökdoğan, M. D. (2010). Osmanlılarda Matematik. *Osmanlılarda Bilim ve Teknoloji – Makaleler*. (Edt. Y. Unat). Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 283-304.
- Gökdoğan, M. D. ve Unat, Y. (2010). Fatih Dönemi (1451-1481) Bilim Anlayışı ve Bilim Adamları. *Osmanlılarda Bilim ve Teknoloji – Makaleler*. (Edt. Y. Unat). Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 39-50.

- Gökkır, B. (2005). “İslâm Araştırmalarında Oryantalizmin Kavramsal Etkisi”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, (14), 37-54.
- Gökyay, O. Ş. (2002). Kâtib Çelebi. *TDV İslam Ansiklopedisi Cilt: XXV*. Ankara: TDV Yayınları, 36-40.
- Gölcük ve Yurdagür, (1996). Gelenbevî. *TDV İslam Ansiklopedisi Cilt: XIII*. Ankara: TDV Yayınları, 552-555.
- Göle, N. (2008). *Melez Desenler: İslam ve Modernlik Üzerine*, (3. Baskı). İstanbul: Metis Yayınları.
- Görgün T. (1996). Goldziher, Ignaz. *İslam Ansiklopedisi-Cilt: 14*. Ankara: TDV Yayınları.
- Görgün, H. (2011). Batı’daki Yayınların ‘Müslüman Kadın Algısına’ Etkisi Üzerine Bazı Notlar. *Türkiye V. Dini Yayınlar Kongresi Kadın Konulu Dini Yayınlar*. Ankara: DİB Yayınları, 311-323.
- Görmez, M. (2000). “Klasik Oryantalizmi Hadis Araştırmalarına Sevk Eden Temel Faktörler Üzerine”, *İslamiyat*, (1), 11-31.
- Göyünç, N. (1999). “16. Yüzyılda Avrupa’da Türklerle İlgili Yayınlar”, *Cogito Osmanlılar Özel Sayısı*, (19), 314-319.
- Gözütok, Ş. (2012). *İslam’ın Altın Çağında İlim*. İstanbul: Nesil Yayıncılık.
- Grant, J. (2011). Osmanlı “Gerilemesi”ni Yeniden Düşünmek: 15.-18. Yüzyıllardaki Askerî Teknoloji Yarışında Osmanlı İmparatorluğu’nun Konumu. *Osmanlı Tarihini Yeniden Yazmak: Gerileme Paradigmasının Sonu*. (Yay. Haz. M. Armağan). (Çev. C. Demirkan). (4. Baskı). İstanbul: Timaş Yayınları, 175-198.
- Griffel, F. (2012). *Gazali’nin Felsefî Kelamı*. (Çev. İ. H. Üçer). İstanbul: Klasik Yayınları.
- Grunebaum, V. G. (1962). “Byzantine Iconoclasm and the Influence of Islamic Environment”, *History of Religions*, (2), (1), 1-10.
- Grunebaum, V. G. (1969). *Medieval Islam - A Study in Cultural Orientation*. (2. Edition). London: The University of Chicago Press.
- Gülersoy, Ç. (1994). “Beyoğlu”. *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi Cilt:II*. İstanbul: Kültür Bakanlığı ve Tarih Vakfı Yayınları.
- Gümüşçü, O. (2010). Osmanlılarda Coğrafya Bilimi. *Osmanlılarda Bilim ve Teknoloji – Makaleler*. (Edt. Y. Unat). Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 593-646.
- Gürer, S. (2010). XVII-XVIII ve XIX. Yüzyıllarda Fransız Seyahatnamelerinde Osmanlı Toplumı. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Ankara Üniversitesi S.B.E, Ankara.
- Gürkan, S. L. (2016). Geiger, Abraham. *İslam Ansiklopedisi-Ek-I*. Ankara: TDV Yayınları, 471-473.

- Habermas, J. (2010). “Modernlik: Tamamlanmamış Bir Proje”, *Dipnot*, (1), 29-41.
- Halfpenny, P. (2016). Rasyonalite ve Bilimsel Bilginin Sosyolojisi. *Bilim Sosyolojisi İncelemeleri, Temel Yaklaşımlar, Kavramlar ve Tartışmalar*. (Edit. B. Balkız & V. S. Öğütle). (Çev. B. Yıldırım vd.). (2. Baskı). Ankara: Doğu-Batı Yayınları, 57-62.
- Hallaq, W. B. (2020). *Şarkiyatçılığı Yeniden Düşünmek, Modern Bilginin Eleştirisi*. (Çev. A. Demirhan). İstanbul: Ketebe Yayınları.
- Halliday, F. (2007). ‘Oryantalizm’ ve Eleştirmeleri. *Oryantalizm: Tartışma Metinleri*. (Edit. A. Yıldız). (Çev. F. B. Aydar). Ankara: Doğu Batı Yayınları, 78-106.
- Hamidullah, M. (2003). *İslam Peygamberi: Hayatı ve Faaliyetleri – 2. Cilt*. (Çev. S. Tuğ). Ankara: İmaj.
- Hanefi, H. (2007). Oryantalizmden Oksidentalizme. *Uluslararası Oryantalizm Sempozyumu*. (Edt. Lütfi Sunar). (9-10 Aralık 2006). İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültürel ve Sosyal İşler Daire Başkanlığı Kültür Müdürlüğü Yayınları, 79-90.
- Hanson, N. R. (1981). *Patterns of Discovery, An Inquiry Into the Conceptual Foundations of Science*. (9. Press). London: Cambridge University Press.
- Hardt, A. & Negri, A. (2003). *İmparatorluk*. (Çev. A. Yılmaz). (5. Baskı). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Hardt, A. & Negri, A. (2011). *Ortak Zenginlik*. (Çev. E.-B. Yıldırım). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Heberer, M. (2003). *Osmanlı’da Bir Köle Brettenli Michael Heberer’in Anıları 1585-1588*. (Çev. T. Noyan). İstanbul: Kitap Yayınevi.
- Hekman S. (1999). *Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik: Mannheim, Gadamer, Foucault ve Derrida*. (Çev. H. Arslan ve B. Balkız). İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Hell, J. (1926). *The Arab Civilization*. (Trans. S. K. Bukhsh). Cambridge: W. Heffer & Sons Limited.
- Hentsch, T. (2016). *Hayali Doğu: Batı’nın Akdenizli Doğu’ya Politik Bakışı*. (Çev. A. Bora). (3. Baskı). İstanbul: Metis Yayınları.
- Hessen, B. (2016). Newton’un Principia’sının Toplumsal ve Ekonomik Kökenleri. *Bilim Sosyolojisi İncelemeleri, Temel Yaklaşımlar, Kavramlar ve Tartışmalar*. (Edit. B. Balkız & V. S. Öğütle). (Çev. B. Yıldırım vd.). (2. Baskı). Ankara: Doğu-Batı Yayınları, 65-141.
- Hobson, J. A. (1902). *Imperialism: A Study*. New York: James Pott & Company.

- Hobson, J. M. (2015). *Batı Medeniyetinin Doğulu Kökenleri*. (Çev. E. Ermert). (4. Baskı). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Hodgson, M. G. S. (1995). *İslam Serüveni II: Ateşli Silah İmparatorlukları ve Modern Zamanlar*. (Çev. A. Eker vd.). İstanbul: İz Yayıncılık.
- Hodgson, M. G. S. (2001). *Dünya Tarihini Yeniden Düşünmek*. (Çev. A. Kanlıdere & A. Aydoğan). İstanbul: Yöneliş Yayınları.
- Hollinger, R. (2005). *Postmodernizm ve Sosyal Bilimler*. (Çev. A. Cevizci). İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Hoodbhoy, P. (1992). *İslam ve Bilim: Bağınazlığa Karşı Akılcılığın Savaşı*. (Çev. E. Birey). İstanbul: Cep Kitapları.
- Hourani, A. (2006). Modern Orta Doğu'nun Osmanlı Geçmişi. *Osmanlı ve Dünya – Osmanlı Devleti ve Dünya Tarihindeki Yeri..* (Edt. K. Karpaz). (Çev. Ö. Baldık). (5. Baskı). İstanbul: Ufuk Kitap, 93-117.
- Hourani, A. (2010). *Batı Düşüncesinde İslam*. (Çev. C. A. Kanat). İstanbul: Doruk Yayıncılık.
- Howard, D. A. (2011). Osmanlı Tarih Yazıcılığı ve 16.-17. Yüzyılların 'Gerileme' Edebiyatı. *Osmanlı Tarihini Yeniden Yazmak: Gerileme Paradigmasının Sonu*. (Yay. Haz. M. Armağan). (Çev. C. Demirkan). (4. Baskı). İstanbul: Timaş Yayınları, 223-247.
- Huntington, S. (1971). "The Change to Change: Modernization, Development, and Politics", *Comparative Politics*, (3), (3), 283-322.
- Hüseyin, A. (2017). *Batının İslâmıla Kavgası*. (Çev. M. Karaşahan). (3. Baskı). İstanbul: Pınar Yayınları.
- Iggers, G. G. (2011). *Bilimsel Nesnellikten Postmodernizme Yirminci Yüzyılda Tarih Yazımı*. (Çev. G. Ç. Güven). (4. Baskı). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- İhsanoğlu, E. (1994). Osmanlı Döneminde Astronomi Literatürü Tarihi. *Fatih'ten Günümüze Astronomi: Nüzhet Gökdoğan Sempozyumu Bildiriler Kitabı*. (7 Ekim 1993). İstanbul: İstanbul Üniversitesi Fen Fköltesi Basımevi, 17-25.
- İhsanoğlu, E. (1995). "Osmanlı Bilim Tarihi Konusundaki Araştırmalar Hakkındaki Bazı Notlar", *Osmanlı Bilimi Araştırmaları*, (1), 47-68.
- İhsanoğlu, E. (1998a). "Osmanlı İmparatorluğu'nun Bilim Teknoloji ve Sanayide Modernleşme Gayretleri", *Osmanlı Bilimi Araştırmaları*, (2), 1-22.
- İhsanoğlu, E. (1998b). "Osmanlı Bilimi Literatürü". *Osmanlı Devleti ve Medeniyet Tarihi Cilt II*. (Edt. E. İhsanoğlu). İstanbul: IRCICA, 363-444.

- İhsanoğlu, E. (1999). Osmanlı Bilimine Toplu Bakış. *Osmanlı, Cilt 8: Bilim*. (Edt. G. Eren, K. Çiçek ve C. Oğuz). Ankara: Türkiye Yayınları, 17-24.
- İhsanoğlu, E. (2002). “Osmanlı Medrese Geleneğinin Doğuşu”, *Belleten*, (LXVI), (247), 849-905.
- İhsanoğlu, E. (2010). Endülüs Menşe’li Bazı Bilim Adamlarının Osmanlı Bilimine Katkıları. *Osmanlılarda Bilim ve Teknoloji – Makaleler*. (Edt. Y. Unat). Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 91-129.
- İldem, A. E. (2007). “Bir Yazın Türü Olarak Doğu Seyahatnameleri”, *Littera Dergisi*, (21), Ankara.
- İlgürel, M. (1998). Hezarfen Hüseyin Efendi. *TDV İslam Ansiklopedisi Cilt: XVIII*. Ankara: TDV Yayınları, 544-546.
- İnalcık, H. (1999). “Osmanlı Tarihi En Çok Saptırılmış, Yanlı Yorumlanmış Tarihtir”, *Cogito Osmanlılar Özel Sayısı*, (19), 26-40.
- İnalcık, H. (2003). *Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ (1300-1600)*. (Çev. R. Sezer). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- İnce, A. T. (2008). “Hans Dernschwam’ın İstanbul ve Anadolu’ya Seyahat Günlüğü’ndeki Türk İmajı Üzerine Bir İnceleme”, *Türkbilig*, (15), 110-125
- İpşirli, M. (1999). Osmanlı Uleması. *Osmanlı, Cilt 8: Bilim*. (Edt. G. Eren, K. Çiçek ve C. Oğuz). Ankara: Türkiye Yayınları, 71-79.
- İpşirli, M. (2005). Molla Zeyrek. *TDV İslam Ansiklopedisi Cilt: XXX*. Ankara: TDV Yayınları, 266-267.
- İsa, A. ve Ali, O. (2012). *Müslümanların Rönasansa Katkısı*. (Çev. E. Miyasoğlu). İstanbul: Mahya Yayıncılık.
- İslamoğlu-İnan, H. (1991). *Osmanlı İmparatorluğu’nda Devlet ve Köylü*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- İzgi, C. (2019). *Osmanlı Medreselerinde İlim, Riyâzî ve Tabîî İlimler*. (Edt. A. Arlı). İstanbul: Küre Yayınları.
- İzgi, C. (2003). Mehmed Suûdî Efendi. *TDV İslam Ansiklopedisi Cilt: XXVIII*. Ankara: TDV Yayınları, 526-527.
- Jeanniere, A. (2000). Modernite nedir? *Modernite Versus Postmodernite*. (Edt. M. Küçük). (Çev. N. T. Küçük). (3. Baskı). Ankara: Vadi Yayınları, 95-107.
- Jezernik, B. (2012). Türk” İmgesi. *Hayallerdeki “Türk”*. (Edt. B. Jezernik). (Çev. A. Özdamar). İstanbul: Kitap Yayınevi, 7-25.
- Kabbani, R. (1993). *Avrupa’nın Doğu İmajı*. (Çev. S. Tuncer). Ankara: Bağlam Yayıncılık.

- Kafadar, C. (2011). Osmanlı Tarihinde Gerileme Meselesi. *Osmanlı Tarihini Yeniden Yazmak: Gerileme Paradigmasının Sonu*. (Yay. Haz. M. Armağan). (4. Baskı). İstanbul: Timaş Yayınları, 97-150.
- Kahraman, H. B. (2002). “İçselleştirilmiş, Açık ve Gizli Oryantalizm ve Kemalizm”, *Doğu-Batı*, (20), 153-178.
- Kahya, E. (1999). Osmanlılarda Bilimsel Çalışmalara Genel Bakış. *Osmanlı, Cilt 8: Bilim*. (Edt. G. Eren, K. Çiçek ve C. Oğuz). Ankara: Türkiye Yayınları, 25-34.
- Kalaycıoğulları, İ. ve Unat, Y. (2007). Kopernik Kuramının Türkiye’deki Yansımaları. *XIV. Ulusal Astronomi Kongresi Bildirileri*. (Edit. F.F.Özeren ve İ. Küçük). (31 Ağustos – 4 Eylül 2004). Kayseri, 130-140.
- Kalın, İ. (2003). “Batı’daki İslâm Algının Tarihine Giriş”, *Divan Dergisi*, (15), 1-51.
- Kalın, İ. (2018). *Ben, Öteki ve Ötesi: İslam-Batı İlişkileri Tarihine Giriş*. (19. Baskı). İstanbul: İnsan Yayınları.
- Kant, I. (1819). *Logic*. (Trans. J. Richardson). London: W. Simpkin & R. Marshall.
- Kant, I. (2005). “Aydınlanma Nedir?”, *Liberal Düşünce*, (Çev. A. Yayla), (10), (38-39), 225-230.
- Kara, İ. (2010). “‘Unuttuklarını Hatırla!’ Şerh ve Haşiye Meselesine Dair Birkaç Not”, *Divan Dergisi*, (15), (28), 1-67.
- Kara, İ. (2017). *Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi Metinler/Kişiler I*. (3. Baskı). İstanbul: Dergah Yayınları.
- Karademir, Z. (2013). “Avrupalıların Gözlemlerinde Osmanlı Eğitimi ve Bilimi (16-18.Yüzyıllar)”, *Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi ve Araştırma ve Uygulama Merkezi*, (34), 83-114.
- Karlığa, H. B. (1999). İbn Rüşd. *TDV İslam Ansiklopedisi Cilt: XX*. Ankara: TDV Yayınları, 257-288.
- Karlığa, H. B. (2004). “Rönesans’ı Bizans’tan Giden Bilgin ve Düşünürler Mi Gerçekleştirmişti?”, *Tıp Tarihi Araştırmaları*, (12), 11-17.
- Kayapınar, A. (2017). Johann Carion Kroniğinin Kâtip Çelebi Tercümesine Dair. *Uluslararası Kâtip Çelebi Sempozyumu Bildirileri*. (Edit. T. Gökçe vd.). (26-28 Mart 2015). İzmir: İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi Yayınları, 191-202.
- Kazancıgil, Ali. (2010). *Türkiye Üzerine Basmakalıp Düşünceler*. (Çev. Ş. Tekeli). İstanbul: Kitap Yayınevi.
- Kazancıgil, Aykut. (2020). *Osmanlılarda Bilim ve Teknoloji*. İstanbul: Ketebe Yayınları.

- Keskin, F. (2000). “Özne ve İktidar”. *Özne ve İktidar*. (Çev. I. Ergüden & O. Akınhay). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Keskin, F. (2005). “Söylem, Arkeoloji ve İktidar”, *Doğu Batı*, (9), 15-23.
- Keskin, F. (2011a). Sunuş: İktidar, Hakikat ve Entelektüelin Siyasi İşlevi. *Entelektüelin Siyasi İşlevi*. (Yazar: M. Foucault). (Çev. I. Ergüden-O. Akınhay-F. Keskin). (3. Baskı). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Keskin, F. (2011b). Sunuş: Felsefe Sahnesi. *Felsefe Sahnesi*. (Yazar: M Foucault): (Çev. I. Ergüden). (2. Baskı). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Keskin, F. (2014). Michel Foucault. *Siyaset Felsefesi Tarihi, Platon’dan Zizek’e*. (Edt. A. Tunçel & K. Gülenç). (2. Baskı). Ankara: Doğu Batı Yayınları, 736-753.
- Keyman, F. (1998). “Kemalizm, Oryantalizm ve Modernite”, *Doğu-Batı*, (4. Baskı) (2), 75-88.
- Keyman, F. (2007). Edward Said ve Bir Modernite Eleştirisi Olarak Oryantalizm. *Uluslararası Oryantalizm Sempozyumu*. (Edt. Lütü Sunar). (9-10 Aralık 2006). İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültürel ve Sosyal İşler Daire Başkanlığı Kültür Müdürlüğü Yayınları, 119-130.
- Kılıçbay, M. A. (1981). “Rönesans ve Doğu”, *Ekonomik Yaklaşım*, (2), (4), 211-226.
- Kılıçbay, M. A. (2001). Sunuş. *Kelimeler ve Şeyler, İnsan Bilimlerinin Bir Arkeolojisi*. (Yazar: M. Foucault). (Çev. M. A. Kılıçbay). (2. Baskı). Ankara: İmge Kitabevi.
- Kılıçbay, M. A. (2001). *Doğu’nun Devleti Batı’nın Cumhuriyeti*. (2. Baskı). Ankara: İmge Kitabevi.
- Kılıçbay, M. A. (2004). “Fakir Akrabanın Talihi”, *Doğu-Batı*. (4. Baskı). (2), 57-64.
- Kırbyık, K. (2009). Sâlih b. Nasrullah. *TDV İslam Ansiklopedisi Cilt: XXXVI*. Ankara: TDV Yayınları, 41-43.
- Kırııcı, A. (2014). Reinhart Dozy’nin Tarih-i İslamiyet Adlı Eserinde Hz. Peygamber Dönemi. Yüksek Lisans Tezi. Sivas Üniversitesi S.B.E., Sivas.
- Kırpık, G. (2008). “Oryantalizm ve Necip el-Akîki’ye Göre Oryantalizmin Bazı Önemli Temsilcileri”, *Gazi Akademik Bakış Dergisi*, (2), (3), 243-258.
- Koç, A. (2009). Sinan Paşa. *TDV İslam Ansiklopedisi Cilt: XXXVII*. Ankara: TDV Yayınları, 229-231.
- Koç, M. (2004). “Babilden Baleybelene: İlk Yapma Dil, İlk Kutsal Dil”, *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi*, (5), 211-240.
- Koç, M. (2007). “Bilim Tarihinin İlk Yapma Dili Baleybelen”, *ICANAS*, (38), 269-278.

- Koç, M. A. (2016). Wansbrough, John Edward. *İslam Ansiklopedisi-Ek-II*. Ankara: TDV Yayınları.
- Kontny, O. (2002). “Üçgenin Tabanını Yok Sayan Pythagoras: Oryantalizm ve Ataerkillik Üzerine”, *Doğu Batı*, (20), 117-131.
- Korkmaz, T. (2009). 20. yy. İslam Bilim Tarihi Çalışmaları: George Sarton ve Fuat Sezgin Örneği. Yüksek Lisans Tezi. Marmara Üniversitesi S.B.E., İstanbul.
- Koyunoğlu, H. H. (2007). “Katip Çelebi'nin Cihannüma'sı ve Bu Kitaba İbrahim Müteferrika'nın Yaptığı Eklemeler”, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (9), (2), 147-166.
- Kömeçoğlu, U. (2007). Oryantalizmin Yankısı veya Yankılanıp Duran Oryantalizm. *Uluslararası Oryantalizm Sempozyumu*. (Edt. Lütfi Sunar). (9-10 Aralık 2006). İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültürel ve Sosyal İşler Daire Başkanlığı Kültür Müdürlüğü Yayınları, 131-157.
- Kreiser, K. (1999). “Osmanlı’da Akıl Var Mıydı?”, *Cogito Osmanlılar Özel Sayısı*, (Çev. M. Düzel), (19), 94-113.
- Kuhn, T. (1991). *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*. (Çev. N. Kuyaş). (3. Baskı). İstanbul: Alan Yayıncılık.
- Kuhn, T. (2016). Bilimsel Araştırmada Dogmanın İşlevi. *Bilim Sosyolojisi İncelemeleri, Temel Yaklaşımlar, Kavramlar ve Tartışmalar*. (Edit. B. Balkız & V. S. Öğütle). (Çev. B. Yıldırım vd.). (2. Baskı). Ankara: Doğu-Batı Yayınları, 186-208.
- Kula, O. B. (2010). *Batı Felsefesinde Oryantalizm ve Türk İmgesi*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Kula, O. B. (2011a). *Batı Edebiyatında Oryantalizm I*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Kula, O. B. (2011b). *Batı Edebiyatında Oryantalizm II*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Kumar, K. (1999). *Sanayi Sonrası Toplumdan Post-Modern Topluma*. (Çev. M. Küçük). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Kumrular, Ö. (2005a). Sunuş. *Dünyada Türk İmgesi*. (Yayına Hazırlayan: Ö. Kumrular). İstanbul: Kitap Yayınevi, 7-9.
- Kumrular, Ö. (2005b). Köpekler ve Domuzlar Savaşında Kanuni’nin Batı Siyasetinin Bir İzdüşümü Olarak Türk İmajı. *Dünyada Türk İmgesi*. (Yayına Hazırlayan: Ö. Kumrular). İstanbul: Kitap Yayınevi, 109-127.
- Kumrular, Ö. (2007). Önsöz. *Muhteşem Süleyman*. (Edt. Ö. Kumrular). İstanbul: Kitap Yayınları, 7-8.

- Kumrular, Ö. (2012a). *İslam Korkusu: Kökenleri ve Türklerin Rolü*. İstanbul: Doğan Kitap.
- Kumrular, Ö. (2012b). 16. Yüzyılda Akdeniz’de “Türk” İmgesinin Yaratılması: Antipropagandaya Karşı Özdüşünüm. *Hayallerdeki “Türk”*. (Edt. B. Jezernik). (Çev. A. Özdamar). İstanbul: Kitap Yayınevi, 39-60.
- Kumrular, Ö. (2016). *Avrupa’daki Türk Düşmanlığının Kökeni, Türk Korkusu*. (10. Baskı). İstanbul: Doğan Kitap.
- Kuran-Burçoğlu, N. (2012). Erken Modern Çağdan Aydınlanmaya Kadar Alman Medyasındaki "Türk" Tasvirleri. *Hayallerdeki “Türk”*. (Edt. B. Jezernik). (Çev. A. Özdamar). İstanbul: Kitap Yayınevi, 69-78.
- Kutlu, H. İ. (2017). “XVI. ve XVII. Yüzyıl Batılı Seyahatnâmelerde Osmanlı İmgesi ve Oryantalizmin Ayak Sesleri”, *Osmanlı Mirası Araştırmaları Dergisi*, (4), (8), 17-36.
- Kutluer, İ. (1993). Carra de Vaux, Bernard. *İslam Ansiklopedisi-Cilt: 7*. Ankara: TDV Yayınları, 159-160.
- Kutluer, İ. (2020). Fârâbî’den Taşköprülüzâde’ye: Uygarlık, Din ve Bilim. *Taşköprülüzâde’de Bilgi, Bilim ve Varlık*. (Edt. İ. Fazlıoğlu ve İ. H. Üçer). İstanbul: İlem Yayınları, 207-231.
- Kutub, M. (2016). *Oryantalistler ve İslam*. (Çev. M. B. Eryarsoy). İstanbul: Beka Yayıncılık.
- Kuyaş, N. (1991). Çevirmenin Sunuşu. *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*. (Çev. N. Kuyaş). (3. Baskı). İstanbul: Alan Yayıncılık.
- Küçükalp, K. (2003). “Edward W. Said’in Şarkiyatçılık Düşüncesinin Felsefî Arkapları”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (1), (12), 269-678.
- Landau, J. M. (1996). Gibb, Sir Hamilton Alexander Roskeen. *İslam Ansiklopedisi-Cilt: 14*. Ankara: TDV Yayınları, 66-67.
- Lanza, F. F. (2005). Habsburg-Osmanlı Rekabeti Bağlamında 16. Yüzyılda İspanya’da Türk İmajı. *Dünyada Türk İmgesi*. (Yayına Hazırlayan: Ö. Kumrular). (Çev. K. Ulusoy). İstanbul: Kitap Yayınevi, 87-107.
- Lapidus, I. M. (2013). *İslam Toplamları Tarihi I. Cilt: Hz. Muhammed’den 19. Yüzyıla*. (Çev. Y. Aktay). (5. Baskı). İletişim: İstanbul.
- Lash, S. (2000). Modernite mi Modernizm mi? Weber ve Günümüz Toplumsal Teorisi. *Modernite Versus Postmodernite*. (Edt. M. Küçük). (Çev. M. Küçük). (3. Baskı). Ankara: Vadi Yayınları, 131-163.
- Leibniz, G. W. (2009). *Theodicee ya da Tanrı’nın Haklı Kılınması*. (Çev. L. Özşar). Bursa: Biblos Kitabevi.

- Lemert, C. & Gillan, G. (1982). *Michel Foucault : Social Theory And Transgression*. New York: Columbia University Press.
- Lewis, B. (1993). The Question of Orientalism. *Islam and The West*. New York: Oxford University Press, 99-118.
- Lewis, B. (1996). *Çatışan Kültürler Keşifler Çağında Hristiyanlar, Müslümanlar, Yahudiler*. (Çev. N. Elhüseyni). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Lewis, B. (2000). *Müslümanların Avrupa'yı Keşfi*. (Çev. İ. Durdu). İstanbul: Ayışığı Kitapları.
- Lewis, B. (2009). *Tarihte Araplar*. (Çev. H. D. Yıldız). (5. Baskı). İstanbul: Ağaç Kitapevi Yayınları.
- Loomba, A. (2000). *Kolonyalizm Postkolonyalizm*. (Çev. M. Küçük). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Lynch, W. T. (2016). İdeoloji ve Bilimsel Bilginin Sosyolojisi. *Bilim Sosyolojisi İncelemeleri, Temel Yaklaşımlar, Kavramlar ve Tartışmalar*. (Edit. B. Balkız & V. S. Öğütle). (Çev. B. Yıldırım vd.). (2. Baskı). Ankara: Doğu-Batı Yayınları, 398-430.
- Macdonald, D. (1909). *The Religious Attitude And Life In Islam*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Mannheim, K. (2002). *İdeoloji ve Ütopya*. (Çev. M. Okyayuz). Ankara: Epos Yayınları.
- Mardin, Ş (2005). Modern Türk Sosyal Bilimleri Üzerine Bazı Düşünceler. *Türkiye’de Modernleşme ve Ulusal Kimlik*. (Edt. R. Kasaba, ve S. Bozdoğan). (3. Baskı). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 54-69.
- Mardin, Ş. (1990). *Siyasal ve Sosyal Bilimler Makaleler 2*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mardin, Ş. (1991). *Türk Modernleşmesi-Makaleler IV*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mardin, Ş. (2000). “Tarihimizle Bir Hasbihal”, *Yeni Türkiye Dergisi*, (Osmanlı Özel Sayısı III), 33, 384-387.
- Mardin, Ş. (2002). “Oryantalizmin Hasıraltı Ettiği”, *Doğu Batı*, (20), 111-115.
- Margoliouth, D. S. (2020). *Muhammed ve İslam'ın Yükselişi*. (Çev. M. İ. Saylık). Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Margulies, R. (2016). *The Terrible Turk: Batı'nın Gördüğü Türk*. İstanbul: Everest Yayınları.
- Marx, K. (1853). *The British Rule in India*. New York Herald Daily Tribune.

- Marx, K. (1966). *Türkiye Üzerine (Şark Meselesi)*. (Çev. S. Hilâv & A. Tokatlı). İstanbul: Gerçek Yayınevi.
- Marx, K. (19XX). The Future Results of The British Rule in India. *On Colonialism*. (Edt. Marx, K. and F. Engels). (2. Press). Moscow: Foreign Languages Publishing House, 83-90.
- Marx, K. (2003). *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte*. (Trans. D. Leon). New York.
- Masterman, M. (1970). The Nature of a Paradigm. *Cricitism And The Growth Of Knowledge*. (Edt. I. Lakatos & A. Musgrave). London: Cambridge University Press, 59-89.
- Mazower, M. (2002). "Travellers and the Oriental City, c. 1840-1920", *Transactions of the Royal Historical Society*, (12), 59-111.
- McCarthy, E. D. (2002). *Bilgi Kültürü*. (Çev. F. Yılmaz). İstanbul: Chiviyazilari Yayınları.
- Merquior, J. G, (1986). *Foucault*. (Çev. N. Hüseyini). İstanbul: Afa Yayınları.
- Merton, R. K. (1938). "Science, Technology and Society in Seventeenth Century England", *Osiris*, (4), 360-632.
- Mez, A. (2014). *Onuncu Yüzyılda İslam Medeniyeti*. (Çev. S. Şaban). (3. Baskı). İstanbul: İnsan Yayınları.
- Mont, D. J. (1696). *A New Voyage to the Levant*. Londra: T.H. for M. Gillyflower and others.
- Montagu, M. W. (1975). *Türkiye Mektupları 1717-1718*. (Çev. A. Kurutluoğlu). İstanbul: Kervan Kitapçılık.
- Montagu, M. W. (2018). *Şarktan Mektuplar*. (Çev. S. Ünlü). Konya: Palet Yayınları.
- Montesquieu, B. (2001). *The Spirit of Laws*. (Trans. T. Nugent). Ontario: Batoche Books.
- Motraye A. (2007). *La Motraye Seyahatnamesi*. (Çev. N. Demirtaş). İstanbul: İstiklal Kitabevi Yayınları.
- Mulkay, M. (2015). *Science and the Sociology of Knowledge*. (Vol. 60). London and New York: Routledge.
- Mulkay, M. J. (2016). Bilimsel Gelişime Dair Üç Model. *Bilim Sosyolojisi İncelemeleri, Temel Yaklaşımlar, Kavramlar ve Tartışmalar*. (Edit. B. Balkız & V. S. Öğütle). (Çev. B. Yıldırım vd.). (2. Baskı). Ankara: Doğu-Batı Yayınları, 294-312.

- Muir, W. (2020). *Kur'an, Mahiyeti, Öğretisi ve Kitabı Mukaddeslerle İlgili Tanıklığı*. (Çev. A. Karakuş). Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Murphey, R. (1992). Osmanlıların Batı Teknolojisini Benimsemedeki Tutumları: Efrenci Teknisyenlerin Sivil ve Askerî Uygulamalardaki Rolü. *Osmanlılar ve Batı Teknolojisi, Yeni Araştırmalar Yeni Görüşler*. (Edt. ve Çev. E. İhsanoğlu). İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 7-20.
- Mutman, M. (1996). Oryantalizmin Gölgesi Altında: Batı'ya Karşı İslam. *Oryantalizm, Hegemonya ve Kültürel Fark*. (Der. F. Keyman, M. Mutman, M. Yeğenoğlu). İstanbul: İletişim Yayınları, 25-69.
- Nasr, S. H. (1979). Decadence, Deviation and Renaissance in the Context of Contemporary Islam. *Islamic Perspectives, Studies in Honour of Sayyid Abul A'la Mawdudi*. (Edt. K. Ahmad, Z. I. Ansari). Jeddah: The Islamic Foundation, 35-42.
- Nasr, S. H. (1994). "What is Islamic Science", *Journal of Islamic Research*. (7), (1), 1-12.
- Nasr, S. H. (2006). *İslam ve Bilim: İslam Bilimlerinde Pozitif Bilimlerin Tarihi ve Esası*. (Çev. İ. Kutluer). İstanbul: İnsan Yayınları.
- Nasr, S. H. (2007a). Giriş. *İslam Felsefesi Tarihi I. Cilt*. (Edt. S.H. Nasr & O. Leaman). (Çev. Ş. Öçal & H. T. Başoğlu). İstanbul: Açılım Kitap, 29-37.
- Nasr, S. H. (2007b). İslâm Felsefesinin Kaynakları ve İlham Veren Unsurlar Olarak Kur'an ve Hadis. *İslam Felsefesi Tarihi I. Cilt*. (Edt. S.H. Nasr & O. Leaman). (Çev. Ş. Öçal & H. T. Başoğlu). İstanbul: Açılım Kitap, 49-62.
- Nasr, S. H. (2019). *İslam Sanatı ve Maneviyatı*. (Çev. A. Demirhan). (3. Baskı). İstanbul: İnsan Yayınları.
- Necipoğlu, G. (2013). *Sinan Çağı, Osmanlı İmparatorluğu'nda Mimari Kültür*. (Çev. G. Ç. Güven). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Ocak, A. Y. (1999). Osmanlı Medreselerinde Eş'arî Geleneğinin Oluşmasında Selçuklu Medreselerinin Tesirleri. *XIII. Türk Tarih Kongresi*. (III. Cilt, II. Kısım). Ankara, 763-776.
- Ocak, A. Y. (1998). Düşünce Hayatı. *Osmanlı Devleti ve Medeniyet Tarihi Cilt II*. (Edt. E. İhsanoğlu). İstanbul: IRCICA, 159-194.
- Okumuş, N. (2007). Ömer Şifâî Efendi. *TDV İslam Ansiklopedisi Cilt: XXXIV*. Ankara: TDV Yayınları, 82-83.
- Okyayuz, M. (2002). Sunuş. Mannheim, K. *İdeoloji ve Ütopya*. (Çev. M. Okyayuz). Ankara: Epos Yayınları.
- O'leary, D. L. (1971). *İslam Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*. (Çev. H. Yurdaydın & Y. Kutluay). (2. Baskı). Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.

- Ortaylı, İ. (2006). *Osmanlıyı Yeniden Keşfetmek*. İstanbul: Timaş Yayınları.
- Ortaylı, İ. (2010). *Osmanlı Düşünce Dünyası ve Tarihyazımı*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.
- Öğüt, V. S. & Balkız, B. (2016). Bilim Sosyolojisi Üzerine Bazı Tespitler ve Gündem Önerileri. *Bilim Sosyolojisi İncelemeleri, Temel Yaklaşımlar, Kavramlar ve Tartışmalar*. (Edit. B. Balkız & V. S. Öğüt). (Çev. B. Yıldırım vd.). (2. Baskı). Ankara: Doğu-Batı Yayınları, 13-29.
- Özçelik, T. G. (2015). Doğu ve Batı Dikotomisinin Yarattığı Gerçeklik: Oryantalizm – Oksidentalizm. Yayımlanmamış Doktora Tezi. Uludağ Üniversitesi S.B.E, Bursa.
- Özdemir, M. (2006). Muvahhidler. *TDV İslam Ansiklopedisi Cilt: XXXI*. Ankara: TDV Yayınları, 410-412.
- Özpolat, G. (2016). “Foucault, Yönetimsellik ve Modern Devletin Soybilimi”, *Felsefelogos*, (4), (63), 121-142.
- Özsüer, E. (2019). *Türkokratia, Avrupa’da Türk İmaji*. (2. Baskı). İstanbul: Kronik Kitap.
- Parla, J. (1985). *Efendilik, Şarkiyatçılık, Kölelik*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Pattabanoğlu, F. Z. (2014). “Medreselerde Okutulan Mantık ve Felsefe Derslerinin Osmanlı Düşüncesindeki Yeri ve Önemi”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (32), 23-50.
- Paz, O. (2000). Şiir ve Modernite. *Modernite Versus Postmodernite*. (Edt. M. Küçük). (Çev. N. T. Küçük). (3. Baskı). Ankara: Vadi Yayınları, 182-203.
- Pels, D. (2016). Karl Mannheim ve Bilimsel Bilginin Sosyolojisi: Yeni Bir Gündeme Doğru. *Bilim Sosyolojisi İncelemeleri, Temel Yaklaşımlar, Kavramlar ve Tartışmalar*. (Edit. B. Balkız & V. S. Öğüt). (Çev. B. Yıldırım vd.). (2. Baskı). Ankara: Doğu-Batı Yayınları, 489-522.
- Pickthall, M. M. (2011). *İslam Medeniyetinin Dinamikleri*. (Çev. Y. Kaplan). İstanbul: İnsan Yayınları.
- Platon. (1942). *Menon*. (Çev. A. Cemgil). Ankara: Maarif Matbaası.
- Popper, K. (1989). *Açık Toplum ve Düşmanları 2. Cilt: Hegel, Marx ve Sonrası*. (Çev. M. Tunçay). (2. Baskı). İstanbul: Remzi Yayınevi.
- Rattansi, A. & Westwood, S. (1997). Yeni Irkçılık ve Irkçı Kimlikler. *İrkçilik, Modernite ve Kimlik*. (Çev. S. Akyüz). İstanbul: Sarmal Yayınevi.
- Renan, E. (1946). *Nutuklar ve Konferanslar*. (Çev. Z. İshan). Ankara: Sakarya Basımevi.

- Renan, E. (1954). *Bilimin Geleceği II. Cilt*. (Çev. Z. İhsan). İstanbul: Maarif Basımevi.
- Revel, J. (2012). *Foucault Sözlüğü*. (Çev. V. Urhan). İstanbul: Say Yayınları.
- Reyhanlı, T. (1983). *İngiliz Gezginlerine Göre XVI. Yüzyılda İstanbul'da Hayat*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Ricaud, P. (2004). *Türklerin Siyasi Düsturları*. (Çev. M. F. Topaloğlu). Ankara: Elips Kitap.
- Ricci, G. (2005). *Türk Saplantısı: Yeniçağ Avrupa'sında Korku, Nefret ve Sevgi*. (Çev. K. Atakay). İstanbul: Kitap Yayınevi.
- Richter, R. (2013). *Sosyolojik Paradigmalar: Klasik ve Modern Sosyoloji Anlayışlarına Giriş*. (Çev. N. Doğan). (3. Baskı). İstanbul: Küre Yayınları.
- Rodinson, M. (1969). *İslamiyet ve Kapitalizm*. (Çev. O. Suda). İstanbul: Gün Yayınları.
- Rodinson, M. (2002). "Oryantalizmin Doğuşu", (Çev. A. T. Yüksel), *Marife*, (3), 171-188.
- Rodinson, M. (2005). "Hz. Muhammed'le İlgili Araştırmaların Bilançosu", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (Çev. A. Aydın), (12), 157-218.
- Rodinson, M. (1980). *Hazreti Muhammed*. (Çev. A. Tokatlı). İstanbul: Hür Yayın.
- Rousseau, J. J. (1997). *Julie Or The New Heloise*. (Trans. and Edit. P. Steward & J. Vaché). New Hampshire: Dartmouth College Press.
- Rousseau, J. J. (2012). *Toplum Sözleşmesi*. (Çev. V. Günyol). (9. Baskı). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Rubin, A. N. (2007). Edward W. Said. *Oryantalizm: Tartışma Metinleri*. (Edit. A. Yıldız). (Çev. F. B. Aydar). Ankara: Doğu Batı Yayınları, 17-38.
- Russ, J. (2011). *Avrupa Düşüncesinin Serüveni, Antik Çağlardan Günümüze Batı Düşüncesi*. (Çev. Ö. Doğan), Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Russell, B. (1972). *Batı Felsefesi Tarihi Cilt 2, Ortaçağ*. (Çev. M. Sencer). (2. Baskı). Ankara: Bilgi Yayınevi.
- Russo, F. (2002). Michel Foucault'da Bilginin Arkeolojisi. *Foucault ve Bilginin Arkeolojisi*. (Çev. ve Der. V. Urhan). İstanbul: Paradigma Yayınları, 1-55.
- Said, E. (1982). Emperyalizm ile Siyonizm'in Entelektüel Kökenleri. *Siyonizm ve Irkçılık*. Ankara: Ankara Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları.
- Said, E. (2016). *Kültür ve Emperyalizm*. (Çev. N. Alpay). (4. Baskı). İstanbul: Hil Yayınları.

- Said, E. W. (1998). *Oryantalizm: Sömürgeciliğin Keşif Kolu*. (Çev. N. Uzel). (4. Baskı). İstanbul: İrfan Yayıncılık.
- Said, E. W. (2000a). *Haberlerin Ağında İslam*. (Çev. A. Alatl). İstanbul: Babil Yayıncılık.
- Said, E. W. (2013). *Şarkiyatçılık: Batı'nın Şark Anlayışları*. (Çev. B. Ülner). (7. Baskı). İstanbul: Metis Yayınları.
- Said, E.W. (2000b). *Oryantalizm Eleştirileri*. (Çev. İ. Özkan vd.). İstanbul: İlkbahar Yayınevi.
- Sale, G. (1734). *The Koran, Commonly Called The Alcoran Of Mohammed*. London: C. Ackers.
- Sander, O. (2003). *Siyasi Tarih: İlk Çağlardan 1918'e*. (12. Baskı). Ankara: İmge Kitabevi.
- Sarıbay, A.Y. & Kalaycıoğlu E. (2009). *Türkiye'de Toplumsal Değişim ve Modernleşme*. (4. Baskı). Bursa: Dora Yayınevi.
- Sarıcaoğlu, F. (1994). Ebû Bekir B. Behrâm. *TDV İslam Ansiklopedisi Cilt: X*. Ankara: TDV Yayınları, 110-111.
- Sarıcaoğlu, F. (1997). Harita. *TDV İslam Ansiklopedisi Cilt: XVI*. Ankara: TDV Yayınları, 210-216.
- Sarıcaoğlu, F. (2002). Kitâb-ı Bahriyye. *TDV İslam Ansiklopedisi Cilt: XXVI*. Ankara: TDV Yayınları, 72-75.
- Sarıkaya, Y. (1999). "Osmanlı Medreselerinin Gerilemesi Meselesi: Eleştirel Bir Değerlendirme Denemesi", *İslam Araştırmaları Dergisi*, (3), 23-39.
- Sarıkaya, Y. (2001). Osmanlı Medreselerinde Akli İlimlerin İhmalı Meselesi Üzerine Bazı Mülahazalar. *Osmanlı Dünyasında Bilim ve Eğitim Milletlerarası Kongresi Tebliğleri*. (Der. Y. H. Nuhoğlu). (12-15 Nisan 1999). İstanbul: İKT İslam Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi, 145-158.
- Sarioğlu, H. (1999). Osmanlı'da Felsefe-Kelam-Tasavvuf İlişkileri. *Osmanlı, Cilt 8: Bilim*. (Edt. G. Eren, K. Çiçek ve C. Oğuz). Ankara: Türkiye Yayınları, 217-223.
- Sarioğlu, H. (2013). İbn Rüşd: Bir Denge Filozofu. *İslâm Felsefesi, Tarih ve Problemler*. (Edt. M. C. Kaya). İstanbul: İsam Yayınları, 365-395.
- Sarton, G. (1975). *Introduction to the History of Science*. (Vol. I). New York: Robert E. Krieger Publishing Company.
- Sartre, J. P. (1985). Önsöz. *Yeryüzünün Lanetlileri*. (Yazar: F. Fanon). (Çev. B. Doktor). İstanbul: Bir Yayıncılık.
- Sarup, M. (2004). *Post-yapısalcılık ve Postmodernizm*. (Çev. A. Güçlü). (2. Baskı). İstanbul: Bilim ve Sanat Yayınları.

- Sayyid, S. (2007). Oryantalizmden Sonra. *Uluslararası Oryantalizm Sempozyumu*. (Edt. Lütfi Sunar). (Çev. H. Çopur). (9-10 Aralık 2006). İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültürel ve Sosyal İşler Daire Başkanlığı Kültür Müdürlüğü Yayınları, 66-77.
- Schnapper, D. (2005). *Sosyoloji Düşüncesinin Özünde Öteki ile İlişki*. (Çev. A. Sönmezay). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Schweigger, S. (2004). *Sultanlar Kentine Yolculuk 1578-1581*. (Çev. S. T. Noyan). İstanbul: Kitap Yayınevi.
- Schwoebel, R. (2013). *Hilâlin Gölgesi, Rönesans'ta Türk İmajı (1453-1517)*. (Çev. E. B. Özbilen). İstanbul: Yeditepe Yayınevi.
- Segal, A. (1996). "Why Does the Muslim World Lag in Science?", *Middle East Quarterly*, (3), (2), pp.61-70.
- Servantie, A. (2005). Batılıların Gözünde Türk İmajının Geçirdiği Değişimler. *Dünyada Türk İmgesi*. (Yayına Hazırlayan: Ö. Kumrular). (Çev. S. Çağlayan). İstanbul: Kitap Yayınevi, 27-85.
- Sezgin, F. (2008). *İslam'da Bilim ve Teknik, Cilt I*. (Çev. A. Aliy). (2. Baskı). İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları.
- Sezgin, F. (2018). *Bilim Tarihi Sohbetleri*. (16. Baskı). İstanbul: Timaş Yayınları.
- Shefer-Mossensohn, M. (2018). *Osmanlı'da Bilim, Kültürel Yaratı ve Bilgi Alışverişi*. (Çev. K. Oğuz). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Simonic, P. (2012). Valvasor'un Ebedi Düşmanı. *Hayallerdeki "Türk"*. (Edt. B. Jezernik). (Çev. A. Özdamar). İstanbul: Kitap Yayınevi, 79-97.
- Smart, B. (2004). *Michel Foucault*. (Revised Edition). London: Routledge.
- Smith, T. (1678). *Remarks upon the Manners, Religion and Government of the Turks*. London: Moses Pitt.
- Spiridovitch, A. T. (2008). *Türksüz Avrupa*. (Çev. A. Ataman). İstanbul: Pınar Yayınları.
- Spivak, G. C. (2007). Otuz Yıl Sonra İstanbul'da Oryantalizmi Okumak. *Uluslararası Oryantalizm Sempozyumu*. (Edt. Lütfi Sunar). (Çev. B. Açıl). (9-10 Aralık 2006). İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültürel ve Sosyal İşler Daire Başkanlığı Kültür Müdürlüğü Yayınları 13-26.
- Stein, H. (2004). Türkçe Baskıya Önsöz. *Sultanlar Kentine Yolculuk 1578-1581*. (Yazar: S. Schweigger). (Çev. S. T. Noyan). İstanbul: Kitap Yayınevi.
- Sunar, L. (2007). Şarkiyatçılığı Niçin Yeniden Tartışmalıyız? *Uluslararası Oryantalizm Sempozyumu*. (Edt. Lütfi Sunar). (9-10 Aralık 2006). İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültürel ve Sosyal İşler Daire Başkanlığı Kültür Müdürlüğü Yayınları, 27-53.

- Sunar, L. (2007). XIX. Yüzyıl Avrupa'sında Emperyalizm Algısı. *Sosyoloji Dergisi*, (3), (14), 57-80.
- Sunar, L. (2010). Karl Marx ve Max Weber'in Doğu Toplamlarına Yaklaşımı. Yayınlanmamış Doktora Tezi. İstanbul Üniversitesi S.B.E, İstanbul.
- Süphandağı, İ. (2018). *Batı ve İslam Arasında Oryantalizm*. (2. Baskı). Ankara: Maarif Mektepleri.
- Swingewood, A. (1998). *Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi*. (Çev. O. Akınhay). Ankara: Bilim Sanat Yayınları.
- Şahin, G. (2007). *İngiliz Seyahatnamelerinde Osmanlı Toplumunu ve Türk İmajı*, İstanbul: Gökkuşbe Yayınları.
- Şahin, G. (2007). "Avrupalıların Osmanlı Ülkesindeki Eski Eserlerle ilgili İzlenimleri ve Osmanlı Müzeciliği", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Tarih Bölümü Tarih Araştırmaları Dergisi*, (16), (42), 101-125.
- Şeker, F. M. (2015). *Osmanlı Entelektüel Geleneği*. (2. Baskı). İstanbul: Dergah Yayınları.
- Şensoy, S. (2010). Şerh. *TDV İslâm Ansiklopedisi Cilt: XXXVIII*. Ankara: TDV Yayınları.
- Şentürk, R. ve Canatan, K. (1999). Irkçılık. *TDV İslâm Ansiklopedisi Cilt: XIX*. Ankara: TDV Yayınları, 124-131.
- Şimşek, A. (2018). Önsöz. *Dünyada Türk İmajı, Tarih Ders Kitaplarındaki Durum*. (Edt. A. Şimşek). Ankara: Pegem Akademi, IV-XII.
- Şirin, İ. (2013). "Seyahatnamelerin Sosyal Bilimlerde Kullanım Değeri: Seyahatname Metodolojisi Geliştirmenin Zorunluluğu", *Türk Yurdu Dergisi*, (33), (310), 38-43.
- Takış, T. (2002). "Oryantalizm Üzerine Tezler", *Doğu Batı*, (20), 10-11.
- Tavernier, J. B. (2006). *Tavernier Seyahatnamesi*. (Edt. S. Yerasimos). (Çev. T. Tunçdoğan). İstanbul: Kitap Yayınevi.
- Tekeli, S. (1968). "Takiyüddin'in Delos Problemi İle İlgili Çalışmaları", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Felsefe Bölümü Dergisi*, (6), 1-9.
- Tekeli, S., Kahya, E., Dosay, M., Demir, R., Topdemir, H. G., Unat, Y., Aydın, A. K. (2018). *Bilim Tarihine Giriş*. (10. Baskı). Ankara: Nobel Yayın.
- Tekin, E. C. (2017). Avrupalı Seyyahların Bakış Açısından Osmanlı'da Kitap ve Kütüphane Kültürü (1453-1699). Yayınlanmamış Doktora Tezi. Hacettepe Üniversitesi S.B.E, Ankara.
- Tez, Z. (2015). *Avrupa'da Türk İzi*. İstanbul: Hayykitap.
- Thévenot, J. (1978). *1655-1656'da Türkiye*. (Çev. N. Yıldız). İstanbul: Kervan Kitapçılık.

- Tibawi, A. L. (1998). İngilizce Konuşan Oryantalistler: İslam'a ve Arap Milliyetçiliğine Yaklaşımlarına Dair Bir Eleştiri. *Krizdeki Oryantalizm: Eleştiriler*. (Çev. A. Aydoğan). İstanbul: Yöneliş Yayınları.
- Timur, T. (1986). *Osmanlı Kimliği*. İstanbul: Hil Yayınları.
- Timur, T. (2014). *Felsefe, Toplum Bilimleri ve Tarihçi*. (2. Baskı). İstanbul: Yordam Kitap.
- Toderini, G. (2018). *Türklerin Yazılı Kültürü ve Edebiyatı*. (Çev. M. S. Bekar). İstanbul: Yeditepe Yayınevi.
- Topdemir, H. G. (2007). Öklid. *TDV İslam Ansiklopedisi Cilt: XXXIV*. Ankara: TDV Yayınları, 24-25.
- Topdemir, H. G. (2010). Takıyyüddin er-Râsîd. *TDV İslam Ansiklopedisi Cilt: XXXIX*. Ankara: TDV Yayınları, 454-456.
- Topdemir, H. G. (2013). Bilim Tarihçisi Gözüyle Piri Reis, *Bilim ve Teknik*, (547), 42-45.
- Tosun, A. R. (2007). Hüseyin Rıfkı Tamani'nin Çalışmaları Işığında Öklid Geometrisinin Türkiye'ye Girişi. Doktora Tezi. Ankara Üniversitesi S.B.E., Ankara.
- Tosun, A. R. (2010). Semerkandî'nin Eşkâl El-Tesîs Adlı Geometri Eseri Üzerine Bir Değerlendirme. *Osmanlılarda Bilim ve Teknoloji – Makaleler*. (Edt. Y. Unat). Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 309-323.
- Tott, B. (?). *Türkler ve Tatarlara Dair Hatıralar*. (Çev. M. R. Uzmen). İstanbul: Kervan Kitapçılık.
- Touraine, A. (2018). *Modernliğin Eleştirisi*. (Çev. H. U. Tanrıöver). (11. Baskı). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Tournefort, J. (2013). *Tournefort Seyahatnamesi*. (Edt. S. Yerasimos). (Çev. A. Berktaş & T. Tunçdoğan). (4. Baskı). İstanbul: Kitap Yayınevi.
- Toynbee, A. (1978). *Tarih Bilinci I*. (Çev. M. Belge). İstanbul: Bateş Yayınları.
- Turner, B. S. (1991). *Oryantalizm, Kapitalizm ve İslam*. (Çev. A. Demirhan). İstanbul: İnsan Yayınları.
- Turner, B. S. (2003). *Oryantalizm, Postmodernizm ve Globalizm*. (Çev. İ. Kapaklıkaya). (2. Baskı). İstanbul: Anka Yayınları.
- Türkmen, S. (2018). "Oryantalizmin Doğu Algısı", *İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (9), (2), 151-170.
- Unan, F. (2010). Taşköprülüzâde ve Mevzû'ât El-'Ulûm'u. *Osmanlılarda Bilim ve Teknoloji – Makaleler*. (Edt. Y. Unat). Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 131-159.
- Unan, F. (2010a). Klasik Dönem Osmanlı Bilim Anlayışı. *Osmanlılarda Bilim ve Teknoloji – Makaleler*. (Edt. Y. Unat). Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 15-38.

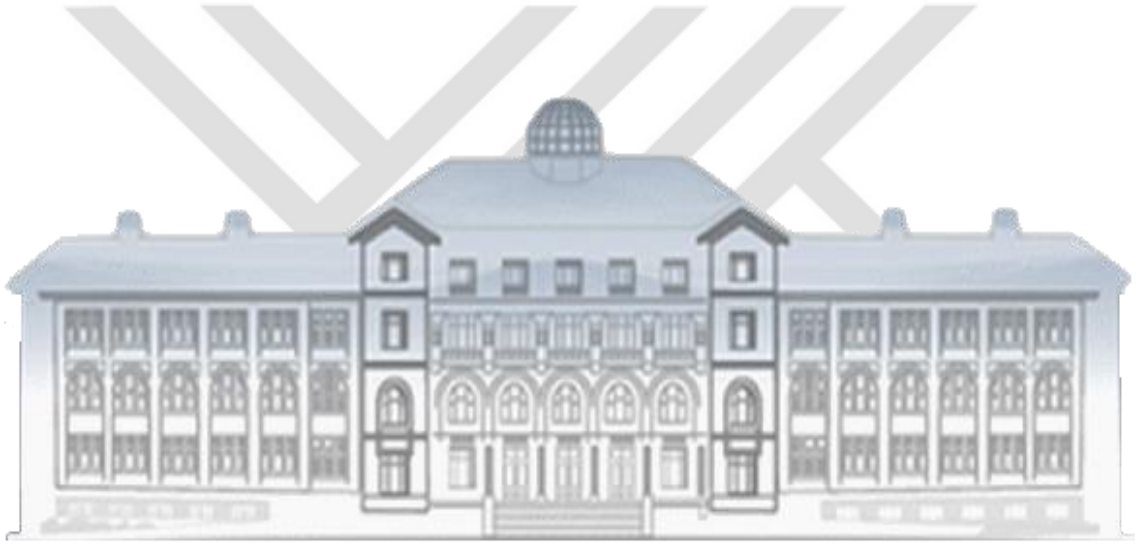
- Unat, Y. (2013). Zîc-i Uluğ Bey. *TDV İslam Ansiklopedisi Cilt: XLIV*. Ankara: TDV Yayınları, 400-401.
- Unat, Y. (2015). “Astronomi Tarihi Çalışmaları ve Prof. Dr. Sevim Tekeli”, *Dört Öge*, (7), 3-14.
- Urhan, V. (1999). Önsöz. *Bilginin Arkeolojisi*. (Yazar: M. Foucault). (Çev. V. Urhan). İstanbul: Birey Yayıncılık.
- Urhan, V. (2007a). “Michel Foucault: Klasik ve Modern Çağlarda İnsan”, *EKEV Akademi Dergisi*, (32), 11-24.
- Urhan, V. (2007b). “M. Foucault ve Bilgi / İktidar İlişkisinin Soykütüğü”, *Uludağ Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, (9), 99-118.
- Urhan, V. (2013). *Michel Foucault ve Düşünce Sistemleri Tarihi*. İstanbul: Say Yayınları.
- Uygur, E. ve Uygur, F. (2014). “Fransız Sömürgecilik Tarihi Üzerine Bir Araştırma”, *Türkiye Sosyal Araştırmalar Dergisi*, (173), 273-286.
- Uygur, F. (2015). XIX. Yüzyıl Fransız Seyyah ve Diplomatı Edouard Antoine Thouvenel’e Göre Osmanlı Devleti. Yayımlanmamış Doktora Tezi. Ankara Üniversitesi S.B.E, Ankara.
- Uygur, F. (2016). “Constantin-François Volney'in Seyahatnamesinde Suriye”, *DTCF Dergisi* (56), (2), 124-141.
- Üçel-Aybet, G. (2010). Avrupalı Seyyahların Gözünden Osmanlı Dünyası ve İnsanları (1530-1699). (4. Baskı). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Üstüner, A. (2017). Levâmi'u'n-Nûr (Metin - Değerlendirme). Doktora Tezi. İstanbul Üniversitesi S.B.E., İstanbul.
- Vatikiotis, P. J. (1975). *Revolution in the Middle East and Other Case Studies*. New Jersey: Rowman and Littlefield.
- Vaux, B. C. (1931). Astronomy and Mathematics. *The Legacy of Islam*. (Edt. T. Arnold). Oxford: Clarendon Press, 376-398.
- Volney, C. F. (1787a). *Travels Through Syria and Egypt, In The Years 1783, 1784, and 1785, Vol. I*. London: G. G. J. and J. Robinson.
- Volney, C. F. (1787b). *Travels Through Syria and Egypt, In The Years 1783, 1784, and 1785, Vol. II*. London: G. G. J. and J. Robinson.
- Voltaire, F. M. A. (2008). *Türkler, Müslümanlar, Ötekiler*. (Der. ve Çev. C. Orhan). (3. Baskı). İstanbul: İgüs Yayınları.
- Vural, M. (2009). İslam Felsefesi Özgün Müdür? *İslam Felsefesinin Özgünlüğü*. (Edt. M. Vural). Ankara: Elis Yayınları, 7-18.

- Wagner, P. (2003). *Modernliğin Sosyolojisi*. (Çev. M. Küçük). Ankara: Doruk Yayınevi.
- Wallerstein, I. (2000). *Bildiğimiz Dünyanın Sonu: Yirmi Birinci Yüzyıl İçin Sosyal Bilim*. (Çev. T. Birkan). İstanbul: Metis Yayınları.
- Wallerstein, I. (2000). Kapitalizmin İdeolojik Gerilimleri: Irkçılık ve Cinsiyetçilik Karşısında Evrenselcilik. *İrk, Ulus, Sınıf: Belirsiz Kimlikler*. (Çev. N. Ökten). (3. Baskı). Metis Yayınları: İstanbul.
- Wallerstein, I. (2003). *Liberalizmden Sonra*. (Çev. E. Öz). (2. Baskı). İstanbul: Metis Yayınları.
- Wallerstein, I. (2007). *Avrupa Evrenselciliği: İktidarın Retoriği*. (Çev. S. Önal). İstanbul: Aram Yayıncılık.
- Wallerstein, I. (2011). *Dünya Sistemleri Analizi: Bir Giriş*. (Çev. E. Abadoğlu, N. Ersoy). (2. Baskı). İstanbul: Bgst Yayınları.
- Watt, W. M. (1969). *Islamic Revelation in the Modern World*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Watt, W. M. (1986). *Hız Muhammed Mekke'de*. (Çev. M. R. Ayas & A. Yüksel). Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Watt, W. M. (1988a). *Islamic Fundamentalism and Modernity*. London: Routledge.
- Watt, W. M. (1988b). "The Study of Islam by Orientalists", *Islamochristiana*, (14), 201-210.
- Watt, W. M. (1991a). *Muslim –Christian Encounters: Perceptions and Misperceptions*. Londra: Routledge.
- Watt, W. M. (1991b). *Günümüzde İslam ve Hristiyanlık*. (Çev. T. Koç). İstanbul: İz Yayıncılık.
- Watt, W. M. (1993). *İslam Nedir*. (Çev. E. Rıza). (2. Baskı). İstanbul: Birleşik Yayıncılık.
- Watt, W. M. (1996). "Körfez Savaşı Sonrasında Müslümanlar ve Hristiyanlar", *Tezkire*, (Çev. Ş. Gündüz). (9-10), 149-170.
- Watt, W. M. (2010). "Kur'an ve 'Üst Tanrı' İnancı", *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, (Çev. A. Gezer-Ö. Pakiş), (3), 112-116.
- Watt, W. M. (2013). *İslam'ın Ortaçağ Avrupa'sı Üzerindeki Etkisi*. (Çev. Ü. H. Yolsal). Ankara: Bilge Su Yayıncılık.
- Wheatcroft, A. (2004). *Korkunç Türk, Batı'nın Gözüyle Osmanlı*. (Çev. G. A. Somuncu). İstanbul: Aykırı Yayıncılık.
- Wieviorka, M. (1997). Avrupa'da Irkçılık: Birlik ve Farklılık. *İrkçılık, Modernite ve Kimlik*. (Çev. S. Akyüz). İstanbul: Sarmal Yayınevi.

- Williams, R. (2012). *Anahtar Sözcükler, Kültür ve Toplumun Söz Varlığı*. (Çev. S. Kılıç). (5. Baskı). İstanbul: İletişim.
- Woolgar, S. (1999). *Bilim: Bilim İdesi Üzerine Sosyolojik Bir Deneme*. (Çev. H. Arslan). İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Woolgar, S. (2016). Toplumsal Bilim İncelemelerinde Çıkarlar ve Açıklama. *Bilim Sosyolojisi İncelemeleri, Temel Yaklaşımlar, Kavramlar ve Tartışmalar*. (Edit. B. Balkız & V. S. Öğütle). (Çev. B. Yıldırım vd.). (2. Baskı). Ankara: Doğu-Batı Yayınları, 369-397.
- Yalçın, E. (2015). “Şark Meselesi ve Emperyalistlerin Türk Politikası”, *Toros Üniversitesi İİSBF Sosyal Bilimler Dergisi*, (2), (4), 75-104.
- Yanık, A. (2016). “18. Yüzyıl Batı Felsefesiyle Yaratılan Oryantalist Türk(iye) İmajı ve Sinemaya Yansımaları: IMDB Üzerinde Bir Analiz”, *The Journal of Academic Social Science Studies*.
- Yaşaroğlu, M. K. (2003). Margoliouth, David Samuel. *İslam Ansiklopedisi-Cilt: 28*. Ankara: TDV Yayınları, 53-54.
- Yavuz, H. (1999). *Modernleşme, Oryantalizm ve İslam*. (2. Baskı). İstanbul: Boyut Yayıncılık.
- Yazıcı, T. (2006). Muhyî-yi Gülşenî. *TDV İslam Ansiklopedisi Cilt: XXXI*. Ankara: TDV Yayınları, 79-81.
- Yeğenoğlu, M. (1996). Peçeli Fanteziler: Oryantalist Söylemde Kültürel ve Cinsel Fark. *Oryantalizm, Hegemonya ve Kültürel Fark*. (Der. F. Keyman, M. Mutman ve M. Yeğenoğlu). İstanbul: İletişim Yayınları, 107-159.
- Yeğenoğlu, M. (2003). *Sömürgeci Fantaziler: Oryantalist Söylemde Kültürel ve Cinsel Fark*, İstanbul: Metis Yayınları.
- Yerasimos, S. (2006). Giriş. *Tavernier Seyahatnamesi*. (Yazar: J. B. Tavernier). (Çev. T. Tunçdoğan). İstanbul: Kitap Yayınevi.
- Yıldırım, N. (1998). Hayâtîzâde Mustafa Feyzî. *TDV İslam Ansiklopedisi Cilt: XVII*. Ankara: TDV Yayınları, 16-17.
- Yıldırım, N. (2000). İbrâhim b. Abdullah. *TDV İslam Ansiklopedisi Cilt: XXI*. Ankara: TDV Yayınları, 284-285.
- Yıldız, Ş. (2002). Oryantalizm ve İslam Tarihine Oryantalist Yaklaşımlar. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Uludağ Üniversitesi S.B.E, Bursa.
- Yılmaz, N. (2016). Avrupamerkezci Bir İnşa Olarak “İslamî İkonoklazma Tezi”nin Eleştirel Analizi. Yayımlanmamış Doktora Tezi. Yıldırım Beyazıt Üniversitesi S.B.E, Ankara.
- Young, R. J. C. (2001). *Postcolonialism: An Historical Introduction*. Oxford: Blackwell.

- Young, R. J. C. (2007). Edward Said'in Postkolonyal Kararsızlığı. *Uluslararası Oryantalizm Sempozyumu*. (Edt. Lutfi Sunar). (Çev. S. Bayram). (9-10 Aralık 2006). İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültürel ve Sosyal İşler Daire Başkanlığı Kültür Müdürlüğü Yayınları 55-64.
- Yurdaydın, H. G. (2000). Düşünce ve Bilim Tarihi. *Türkiye Tarihi 2. Cilt Osmanlı Devleti 1300 – 1600*. (Yay. Yön. S. Akşin). (6. Baskı). İstanbul: Cem Yayınevi.
- Zakzûk, M. H. (1993). *Oryantalizm veya Medeniyet Hesaplaşmasının Arka Planı*. (Çev. A. Hatip). Işık Yayınları: İzmir.
- Zeki, S. (2003). *Âsâr-ı Bâkiye Cilt I, Ortacağ İslam Dünyasında Trigonometri*. (Yay. Haz. R. Demir ve Y. Unat). Ankara: Babil Yayıncılık.
- Zeki, S. (2004). *Âsâr-ı Bâkiye Cilt III, Bilginlerin Yaşamları ve Yapıtları*. (Yay. Haz. M. D. Gökdoğan, R. Demir ve M. Kılıç). Ankara: Babil Yayıncılık.
- Zeybek, S. O. (2013). “Avrupa Düşüncesinin Tali Unsurları: Kölelik ve Sömürgecilik”, *İnsan & Toplum*, (3), (6), 87-106.





GAZİLİ OLMAK AYRICALIKTIR...

