DOĞU BATI

DÜŞÜNCE DERGİSİ | YIL: 4 | SAYI: 20 | AĞUSTOS, EYLÜL, EKİM-2 2002 | ISSN: 1301-4153



ORYANTALİZM - II

DOĞU BATI

DOĞU BATI

20

ORYANTALİZM

DOĞU BATI

DOĞU BATI

DÜŞÜNCE DERGİSİ

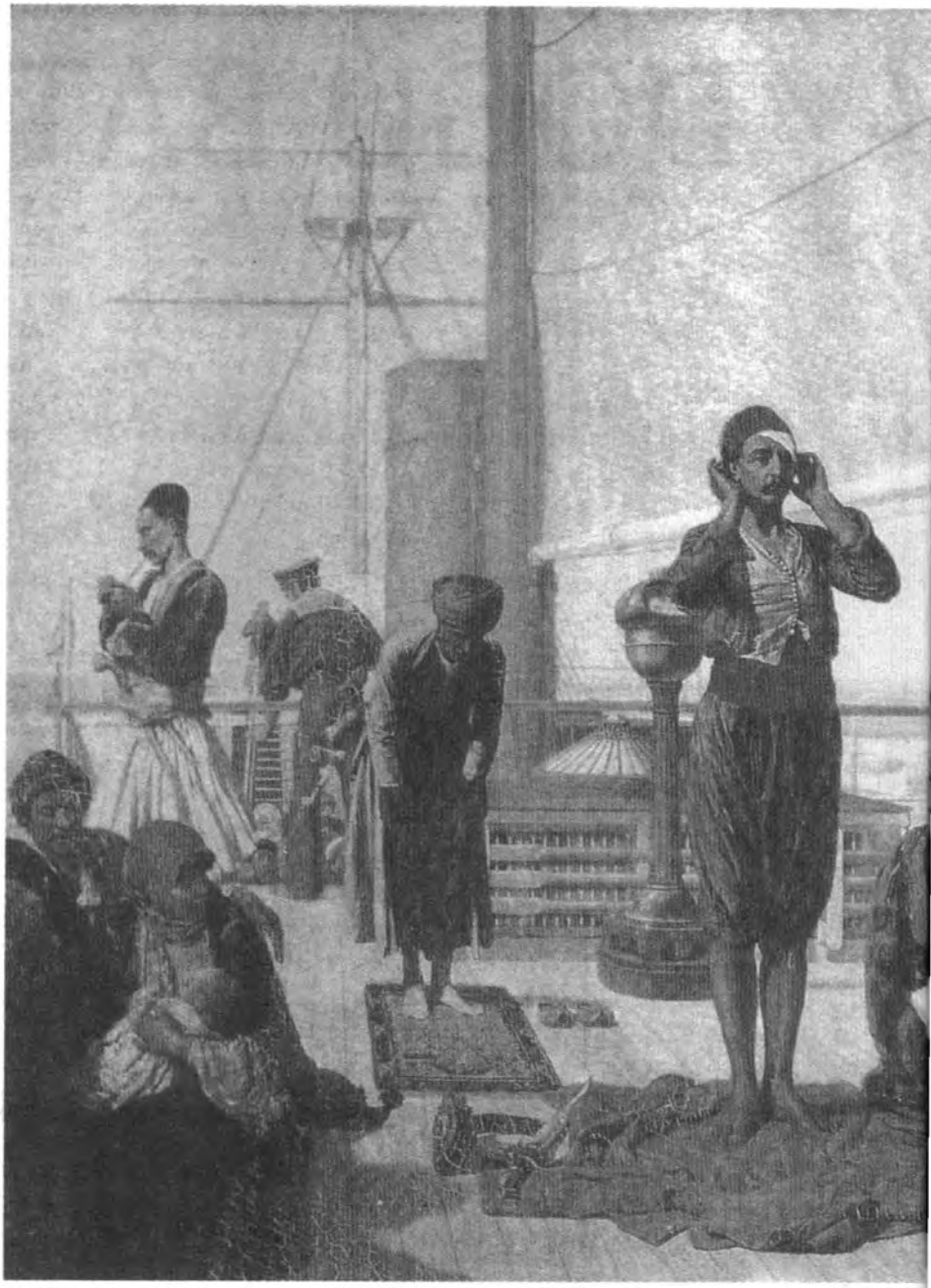


DOĞU BATI

DÜŞÜNCE DERGİSİ

ORYANTALİZM-II

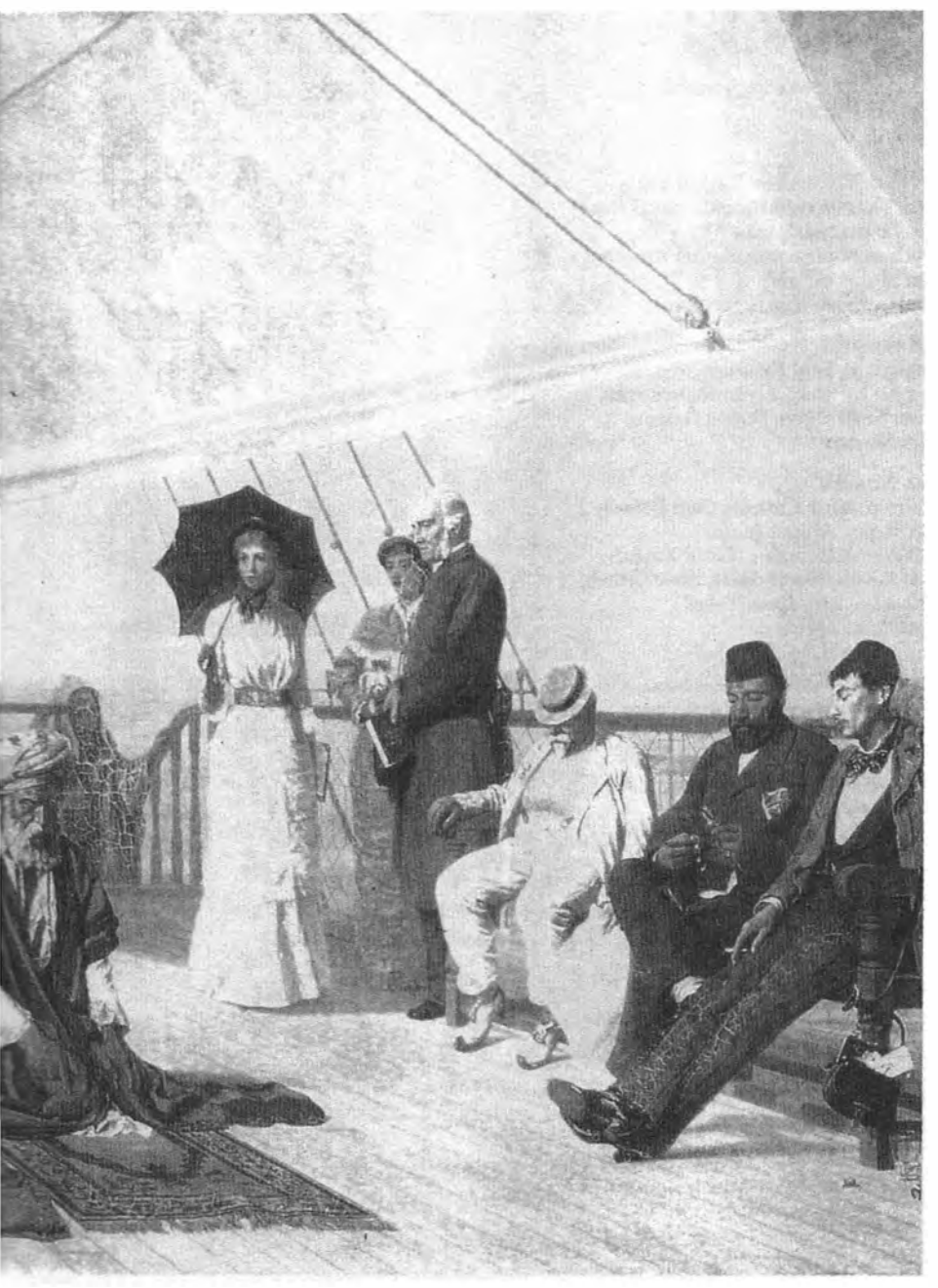
20



"Tanrı kimileri için vardır, kimileri için yoktur"

Walter C. Horsley, 1882

Les Orientalistes De L'ecole Britannique, Genald M. Ackerman.



DOĞU BATI

ÜÇ AYLIK DÜŞÜNCE DERGİSİ

ISSN:1303-7242 Sayı: 20 2002/20
Doğu Batı Yayınları
adına sahibi
ve
Genel Yayın Yönetmeni: Taşkın Takış
Sorumlu Yazı İşleri Müdürü: Savaş Köse
Ankara Temsilcisi: Sunay Aksoy
Dış İlişkiler Sorumlusu: Kemal Altunboğa
Reklam: Murat Varan
Halkla İlişkiler: Nazife Hasdemir

Yayın Kurulu
Halil İnalcık, E. Fuat Keyman,
Mehmet Ali Kılıçbay, Etyen Mahçupyan,
Süleyman Seyfi Öğün, Doğan Özlem,
Ali Yaşar Sarıbay

Danışma Kurulu
Tülin Bumin, Ufuk Coşkun, Cem Deveci,
Nezih Erdoğan, Ahmet İnam,
Hasan Bülent Kahraman, Yusuf Kaplan,
Kurtuluş Kayalı, Nuray Mert, İlber Ortaylı,
Ömer Naci Soykan, İlhan Tekeli,
Mirze Mehmet Zorbay

Sanat Yönetmeni: Özlem Özkal

Doğu Batı, yılda dört sayı olmak üzere
Kasım, Şubat, Mayıs ve Ağustos
aylarında yayınlanır.
Doğu Batı ve yazarın ismi kaynak
gösterilerek alıntı yapılabilir.
İmla ve noktalamalarda yazarın metni
esas alınmıştır.
Dergiye gönderilen yazıların yayınlanıp
yayınlanmaması yayın kurulunun
kararına bağlıdır.

Doğu Batı hakemli bir dergidir.

Doğu Batı Yayınları
Selanik Cad: 23/8 Kızılay/ANKARA
Tel: 0 (312) 425 68 64 / 425 68 65
Fax: 0 (312) 384 34 37
E-mail: dogubatidergisi@hotmail.com
www.dogubati.com

Görsel Düzenleme: Tasarımhane Tanıtım Ltd.
Tel: 0(312) 426 87 31
E-mail: yardim@tasarimhane.com.tr
Baskı: Cantekin Matbaacılık,
Ekim 2002

1. Baskı: 5 000 adet

Önceki Sayılar ve Abonelik için:
Tel: 0 (312) 425 68 65

Ön Kapak Resmi: Tasarımhane, 2002.
Arka Kapak Resmi: J. Frederick Lewis,
"Bir Memlük Beyi," 1868.
Les Orientalistes De L' École Britannique.

İÇİNDEKİLER

ORYANTALİZM ve 11 EYLÜL

E. Fuat Keyman 11
Globalleşme, Oryantalizm ve Öteki Sorunu: 11 Eylül Sonrası Dünya ve Adalet

Uğur Kömeçoğlu 33
Oryantalizm, Belirsizlik, Tahayyül, 11 Eylül

Seyla Benhabib 51
Kutsal Olmayan Savaşlar

Seyla Benhabib ile Söyleşi 67

Zühtü Arslan 79
11 Eylül'ün 'Öteki' Yüzü: Leviathan'ın Dönüşü

MEDENİYETLER ÇATIŞMASI

Richard L. Rubenstein 89
Yirmibirinci Yüzyılda Din

ORYANTALİZM ve EDWARD SAID - II

Mahmut Mutman 105
Şarkiyatçılık: Kuramsal Bir Not

Nilgün Tutal 115
Edward Said'in Oryantalizmi Nasıl Okunuyor?

Ali Kemal Yıldırım 135
Edward Said'in Şarkiyatçılık Düşüncesine Eleştirel Bir Bakış

PORTRE

Celal Türer 150
Ralph Waldo Emerson'un Oryantalizmi

KENZ

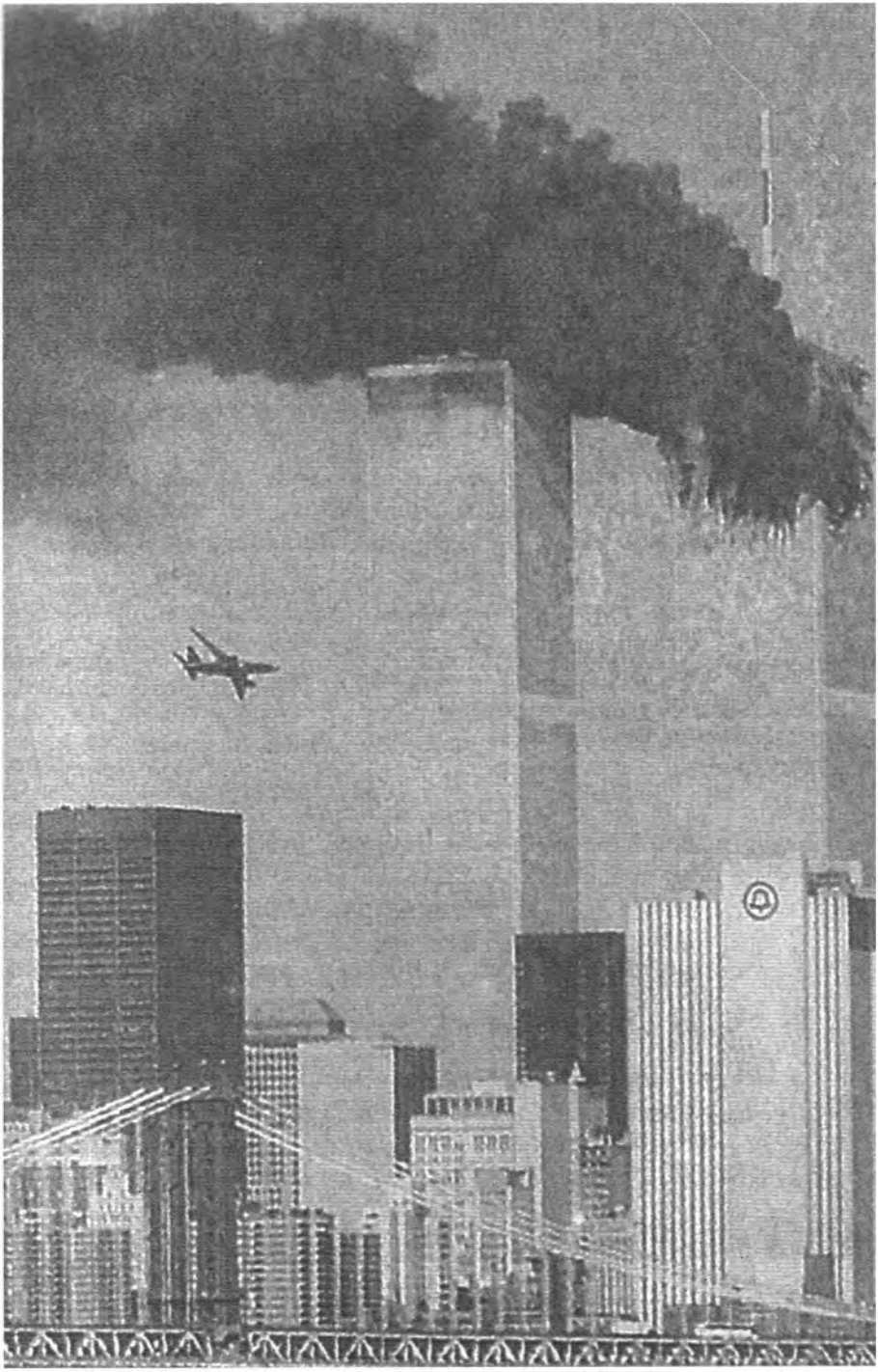
David Ray Papke 171
Joseph Conrad'ın "Karanlığın Yüreği": Edebi Bir Emperyalizm Eleştirisi

DOĞU'DAN

C. Madeline Zilfi 184
Bir Müderrisin Günlüğü: Osmanlı Biyografi Çalışmaları İçin Yeni Bir Kaynak

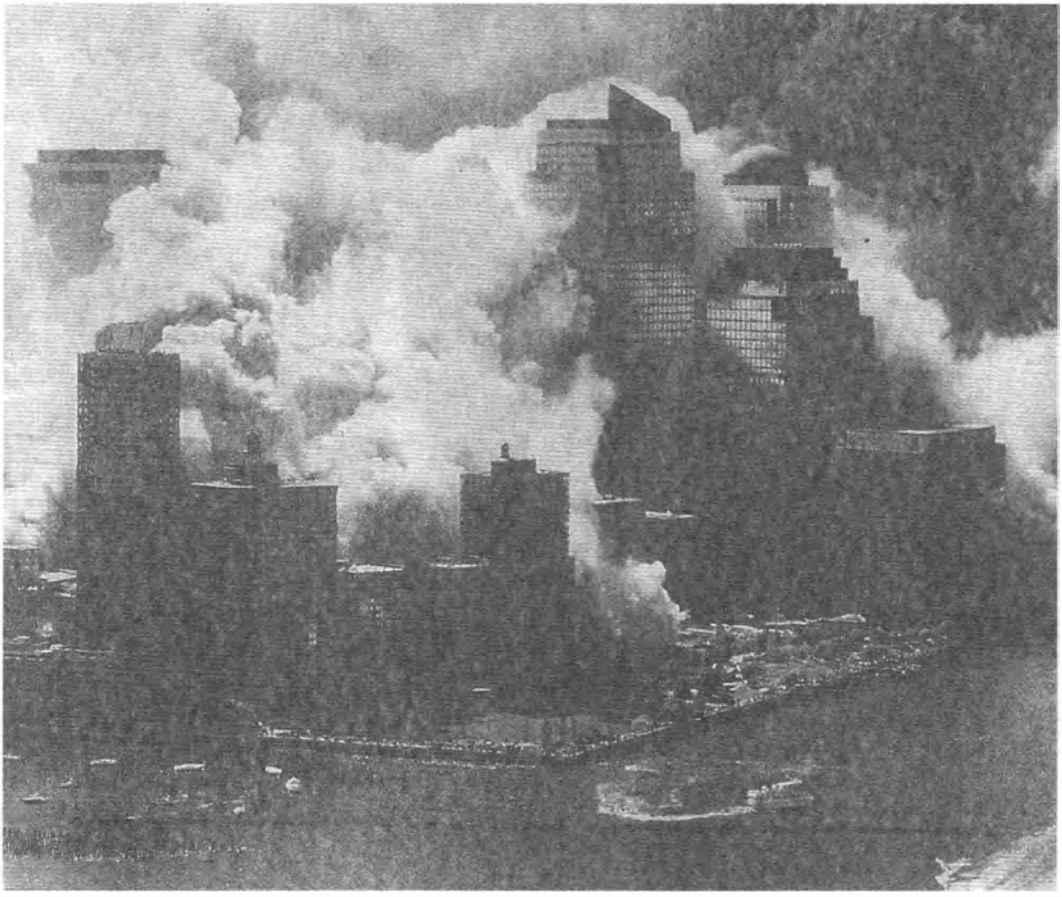
BATI'DAN

Aslı Yazıcı Yakın 197
Batı Düşüncesinde Koleksiyon Zamanı



"11 Eylül, 2001, New York"
Fotoğraf: Paris Match.

ORYANTALİZM VE 11 EYLÜL



"11 Eylül, 2001, New York"
Fotoğraf: Paris Match.

GLOBALLEŞME, ORYANTALİZM VE ÖTEKİ SORUNU 11-EYLÜL SONRASI DÜNYA VE ADALET

E. Fuat Keyman*

Doğu Batı dergisinin "Küreselleşme" teması üzerine hazırladığı 18. sayısında yayımlanan "Kapitalizm-Oryantalizm Ekseninde Küreselleşmeyi Anlamak: 11-Eylül, Modernite ve Kalkınma Sorunsalı" adlı çalışmamda, 11-Eylül sonrası dünya siyasetinin "adaletli ve demokratik bir dünya düzeni" temelinde yeniden-kurulmasının, globalleşme dediğimiz ve 1990'lı yıllarda hem ulusal hem de uluslararası ilişkilere anlam veren toplumsal olgunun "üretim" ve "oryantalizm" ekseninde eleştirel bir çözümlenmesiyle olasılık kazanabileceğini önermiştim. Bu eleştirel çözümleme iki-boyutlu bir açılım sağlayacaktır. Birinci olarak, 1990'lı yıllarda "minimal devlet + serbest Pazar + girişimci birey = modernleşme/kalkınma/demokratikleşme" denklemi temelinde hegemonik söylem konumuna yükselen ve bu denklemi "mutlak

* Doç. Dr. E. Fuat Keyman, Koç Üniversitesi, Uluslararası İlişkiler Bölümü.

doğru" olarak kabul eden bir siyasal iradenin kurulmasını amaçlayan neoliberal globalleşme söyleminin dünyanın değiştiği, küçüldüğü ve zenginleştiği savına karşı, üretim ve oryantalizm ekseninde yapılacak eleştirel bir globalleşme çözümlemesi bize yaşadığımız dünyanın aynı zamanda parçalandığını, kimlik-temelli mikro milliyetçi savaşları ve etnik/dinsel kıyımları ürettiğini, zengin ile fakir arasındaki dağılım adaletsizliğini büyüttüğünü ve yaygınlaştırdığını, ve farklı olanı tanıma yerine "yok etme ve yok sayma" temelinde ötekileştirdiğini gösterecektir. Bu temelde, üretim ve oryantalizm ekseni bize, ulusal ve uluslararası ilişkilerin siyasal-ekonomik ve kültürel temelini değiştirmedikçe, ve fakirlik ve farklı olanı ötekileştirme sorunlarını çözebilecek toplumsal normları ve etkili yönetim kurumlarını yaratmadıkça, adaletli ve demokratik bir dünya düzeninin olasılık kazanamayacağını gösterecektir.

İkinci olarak, ve daha somut bir düzeyde, üretim ve oryantalizm ekseninde yapılacak eleştirel bir globalleşme çözümlemesi bize, bugünün hâkim uluslararası ilişkiler söyleminin aksine ve ona alternatif olarak, 11-Eylül sonrası dünyada terörizme karşı yapmamız gereken mücadelenin savaşa indirgenmemesi olasılığını verecektir. Terörizme karşı global mücadele adına, Amerika Birleşik Devletleri dış politikasının Afganistan'a karşı başlattığı savaşın Taliban yönetimini devirmek dışında bir başarısının bulunmaması, buna her gün artan Afgan sivil halkının ölüm sayısı, aynı zamanda Carl Schmitt'in siyaset anlayışını desteklercesine, dünya siyasetine bakışın "dost-düşman ayrımı" temelinde söylemsel kuruluşu, böylece "bizden olanlar/bize benzeyenler ile düşman ötekiler" arasında çizilen kültürel sınırın "medeniyetler çatışması" zihniyetini bir kere daha uluslararası ilişkilerde popülerleştirmesi; tüm bu toplumsal olgular bize, 11-Eylül sonrası dünyanın siyasal ve kültürel bağlamının "savaş" ekseninde kurulduğunu göstermektedir. Bu savaşın Irak'a karşı başlatılması olasılığının giderek güç ve geçerlilik kazanması ve İsrail-Filistin arasındaki çatışmada egemen güçlerin İsrail devletinin Filistin halkına karşı uyguladığı "sistematik yoketme siyaseti"ne karşı hiçbir etkili tepki göstermemesi de, "terörizme karşı mücadele"=savaş" zihniyetinin hâkim uluslararası ilişkler anlayışı olarak yakın gelecekte de dünyayı yöneteceği düşüncesini güçlendirmektedir.[1] Üretim ve oryantalizm ekseninde yapacağımız eleştirel bir globalleşme çözümlemesi, hem bu savaş indirgemeciliğinin gözardı ettiği yok edilme, tanınmama, fakirleştirme, v.b. temel sorunlar üzerine eğilme olasılığını bize verecektir, hem de alternatif bir ada-

[1] C. Schmitt'in siyaset anlayışının kapsamlı bir açılımını yapan çok önemli bir çalışma için bkz. C. Deveci, "Faşizmin Yorumsanması ya da Carl Schmitt'in Saf Siyaset Kuramı", E. F. Keyman (der) *Liberalizm, Devlet, Hegemonya*, Everest, İstanbul, 2002 içinde.

letli ve demokratik dünya vizyonu kurmak için gerekli olan "felsefî ve normatif ilkeleri" tartışmamız ve geliştirmemiz için gerekli olan altyapıyı sağlayacaktır.

11-Eylül sonrası dünyanın savaş ekseninde kurulma çabası, uluslararası ilişkilerin siyasî boyutta Schmitt'yan bir tarzda "dost-düşman çatışması" temelinde, kültürel boyutta da, Samuel Huntington'un "medeniyetler çatışması" tezi üzerine tanımlanmasını içermektedir.[2] Bu iki boyutun ortak niteliği, "çatışma ve güvenlik" olgularının uluslararası ilişkilerin ana kurucu ögesi olduğunun tartışılmaz bir veri olarak kabul edilmesidir. Dost-düşman çatışması temelinde siyaset anlayışı ve medeniyetler çatışması tezi çatışma ve güvenlik olgularını tartışılmaz veriler olarak uluslararası ilişkilerin temeline koyarken, üç önemli varsayımda bulunurlar: [3]

-uluslararası ilişkiler özünde "çatışma" içeren ilişkilerdir, ve ulusal ve yerel ilişkilerden farklı olarak, bir toplumun alansal bütünlüğünü ve güvenliğini ulus-devletin hem dış politikasında hem de kendi ulusal ve alansal hareket tarzında birincil görevi ve temel iktidar kaynağı yaparlar. Bu anlamda, uluslararası ilişkiler özünde "güvenlik" üzerine kurulmuş ilişkilerdir;

-uluslararası ilişkilerin ontolojisini kuran olgunun çatışma olması, ve bu olgunun güvenlik sorununa birincil öneme sahip bir nitelik vermesi, aynı zamanda siyasal alana da ekonomik ve kültürel alanlara karşı öncüllük ve belirleyicilik rolünü verir. Uluslararası siyaset, uluslararası ekonomi ve kültürel ilişkilerden daha önemli ve daha belirleyicidir. Üstelik, dost-düşman çatışması temelinde siyaset anlayışı ve medeniyetler çatışması tezi ekonomik ve kültürel ilişkilerden konuştuğu zaman da, bu konuşma çatışma temelinde bir uluslararası ilişkiler çözümlemesini içermektedir. Örneğin, uluslararası ya da bölgesel ticaret savaşları, etnik ya da dinsel kültürel çatışmalar, v.b. kavramlar, dünyayı çatışma ve güvenlik temelinde anlamanın ürettiği kavramlardır; ve

-hem birincil olarak siyasal alanın, hem de ekonomik ve kültürel alanların çatışma ve güvenlik olguları temelinde kurulmaları, devleti, daha somutta devlet egemenliğini uluslararası ilişkilerin temel aktörü yaparken, dünya düzeninin sağlanmasını da devlet ekseninde gelişmiş bir liderlik, ya da hegemonya anlayışı içinde görmeyi olanaklı kılar. Çatışmaya dayalı uluslararası ilişkiler içinde düzen, her ne kadar uluslararası ve bölgesel örgütlere gereksinim duysa da, temel olarak ancak hegemonik bir devletin varlığıyla sağlana-

[2] Huntington, S. "The Clash of Civilizations", *Foreign Affairs*, 72, 1993, s. 22-49.

[3] Bu yaklaşımın daha geniş bir açılımı için bkz. E. F. Keyman, *Globalleşme, Devlet, Kimlik/Fark*, Alfa, İstanbul, 2001.

bilir. Bugün, bu devlet A.B.D'dir. Bu anlamda, 11-Eylül sonrası terörizme karşı savaşı üstlenen devletten konuşurken, dünya hegemonyasından, dolayısıyla dünyanın dost-düşman çatışması temelinde siyaset anlayışı ve medeniyetler çatışması tezi üzerine yeniden-kurulması sürecinden konuşmaktayız.

Bu üç ve birbirleriyle ilişkili varsayımlarla küreselleşen terörizme karşı mücadeleyi savaşa indirgeyen ve bu savaşın kuramsal temelini "medeniyetler çatışması" tezine dayandıran, böylece de hegemonyasını "dost-düşman" çatışması temelinde yeniden-üretmeye çalışan uluslararası ilişkiler anlayışına karşı geliştirmemiz gereken alternatif uluslararası ilişkiler anlayışının ve adaletli bir dünya düzeni vizyonunun üretim ve oryantalizm ekseninde hareket eden eleştirel bir globalleşme çözümlemesine gereksinim duyduğunu önermek istiyorum.[4] Daha önce vurguladığım gibi, bu eleştiri hem serbest pazar ideolojisinin üretim temelli bir sorgulamasını yapacaktır, hem de medeniyetler çatışması tezinin dayandığı kültür anlayışının içerdiği "modern benlik-düşman öteki karşıtlığı" yoluyla "farklılığa" yaklaşmak sorununu gündeme getirecektir. Bu sorun, 11-Eylül sonrası dünyada savaşa endeksli olarak hegemonyasını yeniden-üretmeye çalışan Amerikan dış politikasının, bir taraftan Taliban rejimine karşı kendi "haklı savaşı"nı hür dünya, demokrasi ve insan hakları adına yaparken, ve bu savaşı Irak'la başlayacak bir şekilde yaygınlaştırmaya çalışırken, diğer taraftan da İslâm'la yüzleşirken, öteki kültürle yüzleşirken, ve ekonomik, siyasî ve kültürel emperyalizmle özdeşleştirilmiş Amerika karşıtı köktenci dirençle yüzleşirken karşılaştığı ve çözemediği sorundur. Bu yüzleşmelerin küreselleşen terörizme karşı savaşı sürekli olarak kültür sorunuyla karşı karşıya bırakması, bize 11-Eylül sonrası dünyada adaletli bir dünya düzeninin kurulma olasılığının gerçeklik kazanmasının ön-koşullarından belki de en önemlisinin, kültürler-arası ilişkiler sorununa demokratik bir çözüm bulmak olduğunu gösterdi.[5] Diğer bir deyişle, "farklılıklara nasıl yaklaşılması gerektiği" sorusunu yanıtlayamamış, dolayısıyla "öteki sorunu"nu çözememiş bir alternatif dünya vizyonu, sınırlı bir normatif güce sahip olacaktır. Bu bağlamda, öteki sorunu dediğimiz sorunu ikinci plana atan, dolayısıyla farklı olana nasıl yaklaşacağız sorusuna yanıt aramayan alternatif bir dünya vizyonu, üretim temelinde güçlü bir eleştirel globalleşme çözümlemesini ortaya koysa da, eksik kalacaktır. Doğu Batı dergisinin "Küreselleşme" teması üzerine hazırladığı 18. sayısında yayımlanan "Kapitalizm-Oryantalizm Ekseninde Küreselleşmeyi Anlamak: 11-Eylül,

[4] Bu öneriye benzer bir yaklaşım için bkz. F. Dallmayr, *Alternative Visions*, Rowman & Littlefield, Lanham, 1998.

[5] Demokratik bir dünya vizyonuna gereksinim aynı zamanda Noam Chomsky, Edward Said, Susan Sontag, Umberto Eco gibi önemli düşünürler tarafından da dile getirilmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. M. Sever ve E. Kılıç (der), *Düşmanını Arayan Savaş*, Everest, İstanbul, 2002.

Modernite ve Kalkınma Sorunsalı" adlı çalışmamda "üretim" olgusu temelli eleştirel globalleşme çözümlemesini, kalkınma ve ekonomik gelişme üzerine olan farklı siyasal ekonomik yaklaşımlara dayanarak yapmaya çalışmıştım. Bu çalışmadaysa, öteki sorunuyla ilgilenen farklı modernite söylemlerini ve uluslararası ilişkiler kuramlarını tarayarak, "oryantalizm" olgusu temelli bir eleştirel globalleşme çözümlemesini ortaya koymaya çalışacağım.

11-EYLÜL, SAVAŞ VE ORYANTALİZM

11-Eylül sonrası hegemonik söylem konumuna yükselen "medeniyetler çatışması" tezi, çatışma ve güvenlik sorunlarını kendisine temel aldığı ölçüde, terörizme karşı global düzeyde yapılması gereken mücadeleyi savaşa indirgemektedir. Farklı kültürler arası ilişkilere "kaçınılmaz bir biçimde çatışma içeren ilişkiler" olarak yaklaştığı sürece de savaş dışındaki olasılıklara ve alternatiflere kapalı bir dünya vizyonunu kurmaktadır. Bu noktada altı çizilmesi gereken, medeniyetler çatışması tezinin hem kültür olgusuna önem vermesi ve kültürün uluslararası ilişkilerin kurucu ögelerinden birisi olduğunu savunmasıdır, hem de kültüre toplumsal ilişkileri homojenleştirici ve aynılaştırıcı bir nitelik verirken, kültürler arası ilişkileri çatışma temelinde görmesidir. Bunun temel nedeni de, Soğuk Savaş'ın bitiminin uluslararası ilişkilerde "çatışma ve güvenlik" olgularının önemini kaybettirmediği, aksine çatışmayı kültürel düzeye taşıyarak dünyada düzeni değil düzensizliği yarattığı ve güvenliği daha karmaşık bir yapıya büründürdüğüne karşı olan inançtır. Soğuk Savaş'ın bitimi Amerikan ve Sovyet hegemonyaları arasında oluşmuş "güçler dengesi"ni de bitirdiği için, dünya bir belirsizlik durumuna itilmiş, ideoloji temelinde çatışan farklılıklar şimdi kimlik temelinde çatışma ilişkisine girmişlerdir.[6] Bu anlamda, medeniyetler çatışması tezi serbest pazar ve liberal demokrasinin Sovyet modeline karşı zaferini çatışmayı bitirici bir nitelikte görmez, çünkü ekonominin uluslararası ilişkilerde "sistem-dönüştürücü etkisi" yoktur. Ortaya çıkan, "düşman öteki" olarak kodlanan Sovyet hegemonyasının yıkılması, iki-kutuplu dünyanın bitimi, ve çatışmanın düzleminin ve alanının kültüre kaymasıdır. Sonuçta, medeniyetler çatışması tezi için, Soğuk Savaş'ın bitimi aynı zamanda medeniyetler arası savaşın başlangıcıdır, çatışma olgusunun sistem-kurucu niteliğinin devamıdır, güvenlik olgusunun devletin temel söylemi olma konumunun değişmemesidir, ve düşman öteki kodlamasının ideolojiden kimliğe, daha somutta da kültürel düzeyde medeniyetler alanına kaymasıdır. Böylece, medeniyetler birbirlerinden hem farklı, hem de birbirleriyle çatışan nitelikte tanımlanmaktadırlar. Bu temelde de, Batı medeniyeti uzlaşmacı, gelişmeci, kalkınmacı, demokratik ve

[6] B.R. Barber, *Jihad vs. McWorld*, Ballantine books, New York, 1996.

modernleşmeci görülürken, İslâm çatışmacı, gelenekselci, gerileştirici, antimodern ve otoriter olarak tanımlanır.

11-Eylül, bu bağlamda, çatışma ve güvenlik olgularının kurucu ögeler olduğu uluslararası sisteme, bu sistem içinde yer alan ilişkilere içseldir. 11-Eylül düşman ötekinin varlığının bir göstergesi, güvenlik olgusunun vazgeçilmez öneminin bir simgesi, çatışmayı serbest pazar ve liberal demokrasi temelinde çözebileceğini düşünen ekonomizmin düştüğü yanılgının somutlaşmasıdır.[7] Fakat aynı zamanda, 11-Eylül medeniyetler çatışması tezi için bir ikilem ve muğlaklık durumu da ortaya çıkartmaktadır: çünkü 11-Eylül terörist bir eylemdir, devlet temelli değildir, yeryüzünden değil, yeraltından kaynaklanmaktadır, legal ve görünürlüğü olan bir aktör tarafından değil, görünürlüğü olmayan terörist bir örgüt tarafından gerçekleştirilmiştir. Tüm bu belirsizliğin içinde belirlilik konumunda olan İslâm ve 11-Eylül'ü gerçekleştirenlerin İslâm'la ilişkisidir. 11-Eylül Soğuk Savaş sonrası dünyada düşman öteki olarak kodlanan İslâmla gerçekleşen ilk somut ve yüzyüze karşılaşmadır, ve medeniyetler çatışması temelinde yeniden-kurulan A.B.D. dış politikası için ciddi bir ikilemi ve muğlaklığı da beraberinde getirmektedir: 11-Eylül'ü İslâmla özdeşleştirmek, İslâmı terörizmle özdeşleştirmek zorunluluğunu gündeme getirecektir, ki bu özdeşleştirme A.B.D. dış politikasını tüm İslâm dünyasıyla karşı karşıya bırakacaktır. Buna karşın 11-Eylül'ü İslâm'a dışsallaştırmak da, A.B.D. dış politikasının terörizmi hür dünyaya, demokrasiye ve özgürlüğe karşı bir hareket olarak gösterme eylemini temelsiz bıraktığı için olanaksızdır, çünkü medeniyetler çatışması tezi için 11-Eylül'ü İslâm dışı tanımlamak, terörizmi kültür dışı tanımlamak anlamına gelecektir (ki bu tanımlama doğru ve siyasal açıdan olumlu sonuçlar doğuracak bir tanımlama olmakla birlikte, medeniyetler tezinin çatışma ve güvenlik olguları temelinde kurduğu uluslararası ilişkiler söylemiyle çelişmektedir).

Bu ikilem içinde kalan A.B.D. dış politikası, bir taraftan İslâma karşı olmadığını söylemekle birlikte, diğer taraftan da savaşa indirgediği terörizme karşı mücadelesinde İslâm'la yüzleşmektedir. Bu yüzleşmenin bir göstergesi 11-Eylül sonrası ortaya çıkan Öteki'yi bilme gereksinimi üzerine gelişen İslâm ve Taliban üzerine yazılmış kitap ve makale enflasyonuysa (Türkiye'de son yılda çıkan bu tür kitapların sayısındaki artış ile bu kitapların nitelikleri arasındaki olumsuz fark da bir göstergedir), diğer önemli göstergesi de, A.B.D'de yaşayan İslâmî nüfuza yönelik hukuk dışı (potansiyel suçlu görme, gözaltı sürelerinin uzatılması v.b. örneklerde görüldüğü gibi) uygulamalardır.

[7] Ekonomizm yanılgısı en açık bir biçimde F. Fukuyama'nın serbest pazar ve liberal demokrasinin Soğuk Savaş'ın bitimiyle evrenselleştiği ve bu durumun kapitalizmin alternatiflerinin ortadan kalkmasını ve böylece de "tarihin sonu"nu yarattığı tezinde görülebilir. F. Fukuyama, *The End of History and the Last Man*, Free press, New York, 1992.

Bu bağlamda, 11-Eylül A.B.D. dış politikasının İslâm'la girdiği ikilemli ilişkinin İslâmî kimliği hem bilinmesi gereken "kültürel bir nesne" olarak tanımladığını, hem de bilinmeyen, denetlenmesi gereken (düşman) öteki olarak kodladığını söyleyebiliriz.

Tam da bu noktada, ötekileştirme süreci başlamaktadır. Terörizme karşı mücadelenin savaşa indirgenmesi, ve bu savaşın mekânı, alansallığı, görünürlüğü olmayan bir oluşuma karşı yapılması gereken bir savaş olma niteliği, hem savaşın zamansal ve mekânsal sınırlarını belirsizleştirmekte, ve Afganistan'la sınırlı kalma olasılığını ortadan kaldırmakta, hem de savaşın söylemsel kurgusunda bir meşruiyet sorunu gündeme getirmektedir.[8] Meşruiyet sorunu İslâm'la olan yüzleşmede ortaya çıkmaktadır, çünkü düşman hem belirsizliktir, hem de mekânsal ve söylemsel olarak İslâm'a içsel tanımlanmaktadır. Böylece, savaş bir taraftan terörizmi yoketmeyi amaçlamaktadır, diğer taraftan da, eşzamanlı olarak, bireysel hak ve özgürlükleri askıya alacak bir biçimde İslâmî kimliği potansiyel suç üreticisi ve şüpheyle yaklaşılması gereken bir konuma sokmaktadır.[9] Bu süreç içinde de, hem bir medeniyet olarak İslâm totalleştirilmekte ve İslâmî kimlik homojenleştirilmektedir, hem de İslâm tarihsizleştirilmekte, İslâm'ın içinde taşıdığı farklılıklar, farklı deneyimler, farklı yaşam tarzları, farklı söylemler gözardı edilmekte, İslâmî kimlik bilinmesi-dönüştürülmesi gereken "kültürel bir nesne" olarak kurgulanmaktadır. İslâmî öznenin bilinmesi ve dönüştürülmesi gereken "kültürel bir nesne"ye dönüştürülmesi süreci, farklı olanın "ötekileştirilmesi" sürecidir; farklı olanın, dışsal kültürel kodlamadan bağımsız olarak, kendi kültürel özgüllüğü içerisinde ve kendi tarihini sahiplenerek konuşabileceği "etik alan"ın ortadan kaldırılmasıyla, denetlenmesi gereken total bir nesneye dönüştürülme sürecidir; ve farklı olanla iletişime girmeden, konuşmadan, tartışmadan, onu kültürel olarak kodlama sürecidir. 11-Eylül, bu anlamda, Soğuk Savaş sonrası soyutlama düzeyinde ve genelleştirme düzleminde "düşman Öteki" konumuna gelen İslâm'ın, hem Amerika içinde, hem de uluslararası düzeyde "somut Öteki" konumuna dönüşme sürecinin başlamasını da simgelemektedir. Bu nedenle, 11-Eylül sonrası dünya, terörizme karşı mücadeleyi savaşa indirgediği sürece, İslâm'la yüzleşen ve bu yüzleşmede İslâm'ı ötekileştiren ve İslâm'la çatışan bir dünya olma riskini taşımaktadır.

Bu bağlamda, 11-Eylül sonrası dünyamızı demokratik bir yönetim vizyonu içinde kurabilmemiz için, farklılıkları ötekileştirme sürecinin ulusla-

---

[8] Bu durum, Taliban yönetiminin yıkılması bağlamında Afganistan'a karşı savaşı destekleyen, ama savaşın Afganistan'la sınırlı kalmasını öneren görüşün temel çelişkisini yaratmaktadır. Bu görüşün önemli bir savunması için bu sayıdaki Seyla Benhabib ile yapılan söyleşiye bakılabilir.

[9] E. Said, "İslâm ve Batı Yetersiz Bayraklardır", M. Sever ve E. Kılıç (der), *Düşmanını Arayan Savaş* içinde.

rarası ilişkiler kuramının temel hareket tarzını oluşturduğunu kabul etmemiz gerektiğini önermek istiyorum. Farklılıkları ötekileştirme sürecine "oryantalizm" diyoruz. Kültür sorunuyla karşılaşmanın oryantalizm sorunuyla karşılaşmak olduğunu kabul ettiğimiz sürece, medeniyetler çatışması tezi temelinde hareket eden savaş indirgemeciliğinin aksine, hem 11-Eylül'ün global düzeyde mücadele etmemiz gereken terörist bir eylem olduğunu önerebiliriz, hem de 11-Eylül'ün gerekli olarak medeniyetler çatışmasını ortaya çıkarttığı tezinin taşıdığı oryantalizm sorunuyla ilgilenip, farklı olanı oryantalist ötekileştirme sürecini sorgulayabiliriz. Diğer bir deyişle, yapmak istediğim öneri iki-boyutludur: uluslararası ilişkileri ve dünya siyasetini daha doğru bir şekilde anlayabilmemiz için çatışma ve güvenlik olgularının üzerine kurulmuş ve medeniyetler çatışmasını kendisinin temel motto'su olarak alan hegemonik zihniyetin oryantalist niteliğini ortaya çıkartmamız gerekliliği, ve bu gerekliliğin gerçekleştirebilmemiz için de, Öteki sorununu (üretim olgusuna ek olarak) ciddi bir sorun, ve kuramsal ve tarihsel araştırmanın nesnesi olarak ele almamız, ve tarihsel ve eleştirel bir çözümleme sürecine sokmamız. Bu iki-boyutlu önerimi geliştirmek için, kısaca uluslararası ilişkiler kuramında ve modernite söylemlerinde Öteki sorununa yaklaşım tarzları üzerinde durmak istiyorum.

GLOBALLEŞME, MODERNİTE VE ÖTEKİ SÖYLEMLERİ

Hem uluslararası ilişkiler kuramlarını, hem de farklı felsefî modernite söylemlerini tarama çabası bize Batı-dışı farklı kültürler ve bölgeler üzerine yapılan çalışmaların ve çözümlemelerin dört farklı "öteki" modelini içerdiğini gösterecektir.[10] Bu modeller birbirlerinden bağımsız değildir, ve birbirlerini dışlamamaktadır. Bununla birlikte, bu modellerin paradigmatik gücü, ve akademik ve kamusal söylem içinde taşıdıkları konumlar farklıdır, ve birbirlerine alternatif modeller olarak hareket etmektedirler. Aynı zamanda, bu tarama çabasının kısıtlı olduğunu ve aşağıda açımlayacağım öteki modellerinden farklı modellerin de olabileceğini kabul etmekteyim. Benim burada geliştirmeye çalıştığım; medeniyetler çatışması tezinin üzerine oturduğu öteki anlayışının tek olmadığını önermek, ve daha geniş ve kapsamlı bir uluslararası ilişkiler ve modernite okumasının farklı öteki modellerinin akademik ve kamusal söylemler içindeki varlıklarını ortaya çıkartmaktır. Bu çaba bize hem medeniyetler arası çatışma tezinin eleştirel bir çözümlemesini yapmak, hem de savaş dışı alternatif bir dünya vizyonu kurmak için gerekli

[10] Burada kullandığım dört farklı Ötekiye yaklaşım modelinin hem uluslararası ilişkiler kuramları hem de farklı felsefî modernite söylemleri içinde kullanılışının geniş bir açımlamasını *Globalleşme, Devlet Kimlik/Fark*, Alfa, İstanbul, 2001, kitap çalışmamda yaptım.

olan farklılıklar arası "adalet ve diyalog" ilişkisinin kurulmasına katkıda bulanacak "ötekine karşı eleştirel sorumluluk" modelini kurmak olasılığını verecektir. Bu model, terörizme karşı global mücadelemizi yapacağımız 11-Eylül sonrası dünyada, adaletli ve demokratik bir düzen (global yönetişim) yaratmamız için önemli olduğunu vurguladığım eleştirel globalleşme çözümlememizin (üretim olgusuna ek olarak) kültürel temelini oluşturacaktır.

Farklı uluslararası ilişkiler kuramlarını ve farklı felsefî modernite söylemlerini taradığımız zaman, bu kuramların ve söylemlerin dört farklı (bununla birlikte birbirlerini dışlamayan) "öteki'ye yaklaşım" modelini içerdiklerini görebiliriz. Bu modelleri kısaca ve ana parametreleri içinde aşağıda olduğu gibi açımlayabiliriz:

1-Ampirik/Kültürel bir Nesne olarak Öteki: Bu şekilde yaklaşıldığında öteki, üzerine bilgi toplanması gereken ve bu bilgilerle açıklanabilecek bir nesne olarak görülür. Buradaki amaç, hakkında sözde nesnel ve gerçeklere dayanan bilgi sağlayarak Öteki'yi açıklamaktır. Bu açıdan, her ne kadar nesnel ve kanıtlara dayanan bilgi arayışının diğer özne durumlarının ve kültürlerinin daha doğru bir şekilde anlaşılmasını sağladığı varsayılsa da, böyle bir arayış farklı olana konuşabilen, düşünebilen ve tartışabilen bir özne konumu vermez. Aksine, hakkında bilgi toplanan farklı olan bilgi toplama süreci başlamadan özne konumunu kaybetmiş ve nesneleşmiştir. Böylece, farklılığa ampirik/kültürel bir nesne olarak yaklaşıldığı zaman, farklı olan hem ampirik bir nesne, hem de kültürel bir nesne olarak kavramsallaştırılır. Bu durumda farklı olan, tarihselliğinden, özgüllüğünden kopartılarak ötekileştirilir. Bu ötekileştirme süreci içinde, farklı olan sabit bir kültürel kimliği olan bir referansa dönüşür. Daha somutta da, farklı olan modern benliğin Öteki'si, özünde de modern öznenin sahip olduklarından, yani rasyonaliteden, modernitеden, akıldan, ilerlemeden yoksun Batılı-olmayan bir kültürel kod, denetlenmesi ve moderne dönüştürülmesi gereken bir nesnedir. Bundan dolayı, Öteki, ne olduğundan ziyade ne olmadığı açısından tanımlanır. Var olma koşulunun modern benliğin sahip olduğu her şeyden yoksun olduğunu gösterdiği kültürel bir nesneyi oluşturur.

Bu öteki'ye yaklaşma modeli medeniyetler çatışması tezine içseldir, bu tezin farklı medeniyetlere yaklaşımını belirler. Medeniyetler arası çatışma tezinin medeniyetleri tarihsizleştirmesi, medeniyetler arasındaki "ilişkiselliği", medeniyetlerin beraber yaşama ve diyolog içinde olma olasılığını *a priori* olarak kendi uluslararası ilişkiler kuramından dışlaması, farklı kültürlere ve farklı kimliklere "ampirik ve kültürel bir nesne" olarak yaklaşımının doğal bir sonucudur. Daha da önemlisi her medeniyetin kendi içinde yaşadığı

farklılaşmaları ve özgün yaşam tarzlarını gözardı eden medeniyetler arası çatışma tezi, değişimi değil, sürekliliği, beraber yaşama olasılığını değil, çatışmayı, demokratik dünya düzenini değil, güvenlik olgusu temelinde hareket eden devlet merkezci bir düzen arayışını desteklemektedir. Farklı olan beraber yaşanacak değil, çatışan kültürlerin simgesidir, bu yüzden de farklı olanlar kendi aralarında bir birlik kurmak, ve böylece kendi güvenliklerini korumak zorundadırlar. Bu nedenle de, demokratik bir birliktelik ve beraberlik değil, ulusal ve uluslararası güvenlik olgusu uluslararası ilişkilerin *modus vivendi*'sidir. Bu anlayış gerekli olarak 11-Eylül sonrası dünya düzeni için "savaş"a demokrasiye ve adalet normlarına karşı öncelik verecek, terörizme karşı savaşa alternatif mücadele biçimleri arama çabasına kendisini kapatacaktır.

Farklılığa ampirik/kültürel bir nesne olarak yaklaşmak, sadece medeniyetler arası çatışması tezine özgü değildir; modern antropoloji, sosyoloji, ekonomik ve siyasal modernizasyon kuramları, ve Aydınlanma felsefesi büyük ölçüde farklı olana ampirik/kültürel nesne olarak yaklaşmışlardır. Farklı olanı ampirik/kültürel öteki olarak kavramsallaştırma, aynı zamanda, sömürgelik pratiğinin ve azgelişmişlik kuramının, IMF ve Dünya Bankası v.b. örgütlerde görebileceğimiz gibi, kurumsal işleyişini de belirlemiştir. Üçüncü Dünya kurgusu, bu işleyişi çok net olarak ortaya koyan bir örnektir. Medeniyetler arası çatışma tezi, bu bağlamda, özgül değildir; modern epistemolojinin hâkim öteki anlayışını kendisine başlangıç noktası alarak, Soğuk savaş sonrası dünyayı çözümleme girişimi olarak görülebilir.

2- Bir "varlık/varoluş" olarak Öteki: Liberal uluslararası ilişkiler kuramında, bağımlılık ve bağımlı kapitalist gelişme kuramlarında, ve yorumlayıcı ve varoluşçu modernite söylemlerinde kullanılan varlık olarak Öteki, hem farklılığa bir varoluş durumu, bir varlık olarak yaklaşır, hem de Öteki'yi modern benliğin yaratılmasına katkıda bulunan "görünmeyen benlik" olarak tanımlar. Bir yorumcu ya da varoluşçu sadece Öteki hakkında yazmaz; aynı zamanda kendi "benliğinin" kültürel ve tarihsel ikilemlerini araştırarak Öteki ile yeni ilişkileri keşfetmeye çabalar. Öteki'nin bu şekilde kavranışı hem ampirik bilgi toplama tarzından, hem de Öteki'nin ayrıcalıklı modern benlik içerisinde kültürel olarak eritilmesinden radikal bir şekilde ayrılır. Ancak, Öteki'yi tarihsel bir varlık, "gerçek" bir tarihsel varoluş olarak görmekle gerek yorumcu gerekse varoluşçu söylem modernite rejimi içerisinde çalışır; benlik/Öteki karşıtlığını sürdürür ve söylemsel bir kurgu olarak Öteki kategorisiyle bağlarını kopartamaz.

Son yıllarda gelişen çok-kültürlülük söylemi, Avrupa Birliği içinde Avrupa vatandaşlığı üzerine yapılan tartışmalarda yeralan çok-kültürcü vatan-

daşlık söylemi, medeniyetler arası diyalog çağrısı yapan uluslararası toplum anlayışı; tüm bu oluşumlar hem farklı olana bir varoluş durumu olarak yaklaşmayı, hem de bu yaklaşımın farklı olanı ötekileştirme sürecine içsel yapısını örneklemektedirler. Uluslararası ilişkilerin egemenliğe, iktidar ilişkilerine ve Batı hegemonyasına içsel niteliğini sorguladıkları sürece, farklı olana bir varoluş durumu olarak yaklaşmak, her ne kadar liberal ve demokratik bir dünya için olumlu bir vizyonu yaşama geçirse de, ötekileşme sürecine içsel konumunu sürdürecektir. Bununla birlikte, bu modelin medeniyetler arası diyalog ve çok-kültürcülük çağrıları, 11-Eylül sonrası dünyanın savaş ekseninde kurulmasına yol açan medeniyetler arası çatışma tezine karşı savunulmalı ve desteklenmelidir.

3 - Söylemsel bir Kurgu Olarak Öteki: Yukarıda kısaca açımladığım öteki modelleri, aralarındaki farklara rağmen, farklı olanı Batı-dışı dünyada yeralan "bir bilgi nesnesini", "bir kültürel kod", "bir varoluş durumu" olarak kavramsallaştırırken, öteki ile modern benlik arasındaki ilişkiselliği sorgulamazlar, daha doğrusu gözardı ederler. Batı-dışı ötekinin Batılı modern benliğin oluşumundaki katkısı, modern benlikle tarihsel ilişkisi, daha da önemlisi modern benliğe dışsal değil, aksine "içsel" niteliği, bu modellerin gözardı ettiği olgulardır. Edward Said'in etkili kitabı *Oryantalizm* Batı-dışı ötekinin Batılı modern benliğin kurulma sürecine içsel yapısını anlatır, modern benliğin nasıl farklı olanı ötekileştirerek kurulduğunu tarihsel ve söylemsel olarak çözümler. Said'e göre, Aydınlanma sonrası dönemde Avrupa kültürü, kendi gücünü ve kimliğini, kendisini Doğu (*Orient*) olarak tanımladığı kimlik konumuna karşı konumlandırarak kurmuştur. Oryantalizm Batı'nın Doğu'yu söylemsel düzeyde kurarak, ve Batı-karşıtı geleneksel kimlik olarak üreterek kendi hegemonyasını dünya üzerinde kurma süreci, ve dolayısıyla da farklı olanın ötekileştirilmesidir.[11] Doğu ve Batı (*Occident*) arasındaki epistemolojik ve ontolojik ayrım temelinde Öteki, Avrupa'nın maddî uygarlığının ve kültürünün ayrılmaz bir parçası olarak kurulur. Batı böylece kendisini modern, gelişmeci, kalkınmacı, demokratik ve bireyci gösterirken, farklı olana kendisinin zıttı nitelikler yükler: geleneksel, fanatik, azgelişmiş, toplulukçu, otoriter. Böylece farklı olan Batı'nın ötekisi konumuna getirilir ve Batı tarafından üretilir.

Bu bağlamda, Said'e göre önemli nokta şudur: oryantalizm Batı-Doğu, Birinci Dünya-Üçüncü Dünya, Kuzey-Güney, modern-geleneksel arasında çizilen epistemolojik ve ontolojik karşıtlık temelinde hareket ederken, yapılan farklı olanın açıklanması ya da anlaşılması değil, aksine Batılı modern

[11] Edward Said, *Orientalism* (Andover: Routledge and Kegan Paul, 1978), "Representing the Colonized: Anthropology's Interlocutors," *Critical Inquiry* 15 (1989): 205-225.

benliğin anlatılması, onun normatif öncüllüğünün, bireyselliğinin ve akılcılığının meşruiyetinin sağlanmasıdır. Bu anlamda, oryantalizm Doğu'yu ya da geleneksel olanı anlatmaz; onu Batı gözüyle kurar ve yeniden kurar, ve bu süreç içinde de, Batı'ya ve modern olana, daha doğrusu bu benliğin dünya üzerinde hegemonyasını kurma sürecine içseldir. Sonuçta, Öteki bir nesne ya da bir varlık değil, "söylemsel bir kurgu"dur. Oryantalizm, kurumsal, siyasal, ekonomik, kültürel, söylemsel ve tarihsel olarak Batı epistemolojisinin Doğu'yu algılama, onu söylemsel olarak kendi zıttı olarak kurma, böylece de kendi benliğini hegemonik benlik olarak evrenselleştirme süreci, farklı olanın söylemsel olarak ötekileştirilmesi eylemidir.

4 - Farklılık olarak Öteki: Her ne kadar Said'in Öteki'nin söylemsel niteliğini açığa çıkarmak yolundaki girişimi önemli bir çıkış olsa da, Doğulu Öteki hakkında kendi içinde fazla bir şey anlatmaz. Bunun nedeni Said'in Doğu ile Batı arasındaki karşıtlık ilişkisi ve bu ilişki üzerinde bir bilgi nesnesi olarak Batı-dışı kimliğin oryantalist söylemsel kuruluşuna tüm ilgisini verirken, farklı olanın kendi tarihsel ve kültürelliği içinde çözümlenmesini ihmal etmesidir. Said medeniyetler arası çatışma tezinin farklı olanı ötekileştiren oryantalist hareket tarzını ortaya çıkartır, fakat kendisi bize bir farklılık çözümlemesi sunmaz. Üstelik, Said'in girişiminde Öteki kendi kültürel ve tarihselliği içerisinde anlamamıza izin vermeyecek şekilde bütünselleştirici ve homojen bir kurguya dönüşür. Said'e yöneltilen bu eleştiri, Said'in oryantalizm çözümlemesinin Öteki'nin kültürel ve ulusal kimliğinin kurulma sürecindeki karmaşık, çelişkili ve çok-boyutlu yapıları dikkate almaması, ve böylece bütünsel bir öteki, ya da homojen ve sadece söylem düzeyinde varolan bir Batı-dışı özne kurgusunu bize sunmasıdır.

Partha Chaterjee, Gayatri Spivak, Stuart Hall ve Homi Bhabha tarfından geliştirilen sömürge-sonrası eleştiri, hem Said'in oryantalizm söylemini kabul eder, hem de onun gerisine giderek Batı-dışı özne konumunun tarihsel ve kültürel kuruluşunun eleştirel çözümlemesini yapar. Bu düşünürlere göre, Batı-dışı özne konumu ya da benlik oluşumu sadece söylemsel bir kurgu değil, aynı zamanda tarihsel ve kültürel olarak kurulmuş bir farklılıktır. Bu anlamda, öteki farklılık olarak kavramsallaştırılır ve farklılığın eleştirel bir çözümleme sürecine sokulur. Bu sürecin çözümlenmesi, dolayısıyla farklılık olarak Öteki kavramsallaştırması, farklılığın ilişkisel niteliğini, böylece sömürgeci Batı ile sömürge Doğu arasındaki karşılıklı bağımlılık ilişkisini ortaya çıkartacaktır. Bu karşılıklı bağımlılık ilişkisinin tanınması ve eleştirel bir çözümleme sürecine sokulması, daha ileride göreceğimiz gibi, bize hem Batı-dışı özne konumunun Batı ile ilişkiselliği içinde ortaya çıkan "melez" (hem Batılı hem Batı karşıtı, ne Batılı ne Doğulu, ve Batı-Doğu karışımı ola-

rak öteki) yapısını görme olasılığını verecektir, hem de bu öznenin hareket tarzını büyük ölçüde belirleyen Batı-karşıtı milliyetçi söyleminin Batı tarafından belirlendiğini gösterecektir. Bu bağlamda, farklılık olarak öteki kavramsallaştırması, sadece Said'in oryantalizm çözümlemesinin gerisine giderek değil, aynı zamanda da Batı-dışı özne ile Batı arasındaki karmaşık ve girift tarihsel ilişkiselliği bize gösterdiği için önemlidir. Bu anlamda da, sömürge-sonrası eleştiri medeniyetler arası çatışma tezini eleştirirken, hem medeniyetler arası ilişkiselliği ortaya çıkartır, hem de, 11-Eylül örneğinde olduğu gibi, Batı-karşıtı milliyetçi ve köktenci söylemlerin otantik değil, aksine Batı modernitesine içsel niteliğini bize gösterir. Örneğin, sömürge-sonrası eleştiri için, İslâmî köktencilik görüntü olarak Batı-karşıtı olsa bile, öz olarak Batı modernitesinden türemiş bir söylem, ve modern kavramlarla (devlet, ulusal bütünlük, alansal egemenlik, devlet bekası gibi) konuşan ve kendisine meşruiyet arayan bir girişimdir. Hem medeniyetler arası çatışma söyleminin farklı olanı ötekileştiren oryantalist işleyişini ortaya çıkartmak, hem de İslâmî köktenciliğin Batı modernitesine içsel niteliğini görmek 11-Eylül sonrası dünyada bize hem savaş indirgemeciliğine karşı, hem de Batı-karşıtı köktenci söyleme karşı eleştirel olma olasılığını verecektir, ki bu ikili-eleştirel yaklaşım demokratik ve adaletli bir dünya vizyonu kurmanın önkoşuludur.

ÖTEKİ MODELLERİ VE İKİ FARKLI KÜLTÜR PARADİGMASI

Yukarıda açımladığım dört farklı Öteki kavramsallaştırmasının, modern sosyoloji ve antropoloji alanlarında yer alan iki rakip kültür paradigmasında yerleşik oldukları, ya da bu paradigmaların içinden çıktıkları söylenebilir. Aslında, Öteki'nin edinim şeklini belirleyen de bu kültür paradigmalarıdır.[12] "Antropolojik paradigma" olarak adlandırılabilecek ilk paradigma, "*Gemeinschaft-Gesellschaft* sorunsalından" kaynaklanır ve kültürü ayrı ayrı öznelerin belirli bir tarihsel dönemde birbirleriyle etkileşimlerinde kullandıkları ortak değerler ve anlamlar olarak görür. Bununla birlikte sözkonusu ortak değerler ve anlamlar her ne kadar farklı uluslar, sınıflar ya da gruplar arasında kabul edilmesi gereken kültürel farklılıkların varlığına işaret etse de, bir kez *Gemeinschaft-Gesellschaft* sorunsalı içerisine dahil edildiklerinde modern ve geleneksel gibi farklı tarihsel dönemlerin kültürel oluşumları olarak işlev görerek sosyal bütünlük oluştururlar. Bu anlamda, kültür belirli or-

[12] Sözkonusu kültür paradigmalarını Raymond Williams, *Keywords* (London: Fontana, 1983) ve R. Bocock, "The Cultural Formations of Society," *Formations of Modernity* içinde, der. Stuart Hall ve Bram Gieben (London: Polity Press, 1992): 229-275'ten yola çıkarak belirledim.

tak değerler ve anlamlar tarafından oluşturulan bir "var olma durumu" anlamına gelir ve Avrupa'nın kendi modernitesi ile eriştiği en yüksek uygarlık noktasına doğru tek-doğrusal bir gelişme temelinde hareket eden bir tarih anlayışını yaratır. Tarih, daha somutta tarihsel gelişme Öteki'nin modern benliğe benzemek için, dolayısıyla modern kültüre ulaşmak için yapması gereken modernleşme girişiminin geçirdiği aşamaların bir bütünüdür.

Bundan dolayı antropolojik kültür paradigması Öteki'yi modern benlik üzerinden okunan ampirik ve kültürel bir nesne, bir var olma durumu olarak tanımlayarak, her zaman için Avrupa-merkezci bir üst-anlatı olarak çalışır. Birinci ve ikinci Öteki kavramsallaştırması, diğer bir deyişle Öteki'yi "ampirik/kültürel bir nesne" ya da "bir varlık/varoluş durumu" olarak kavramsallaştıran yaklaşımlar antropolojik kültür paradigmasına dayanarak hareket ederler. Medeniyetler arası çatışma tezi Batı-dışı medeniyetleri geleneksel ve çatışmacı görür, bu anlamda dünya tarihini bu çatışmanın tarihi, dünya düzenini de geleneksel Batı-dışı ötekinin modernleşmesiyle oluşacak bir düzen olarak tanımlar.

"Yapısalcı/yapısalcılık-sonrası paradigma" olarak adlandırılabilecek ikinci paradigma, kültürü bir var olma durumundan ziyade, bir "pratik" olarak görür. Daha açık olmak gerekirse, kültür toplumsal anlamların ve kültürel değerlerin verili bir mekân içinde kurulmasını ve değiş tokuş edilmesini simgeleyen ideolojik/söylemsel bir pratiktir. Böyle yaklaşıldığında, toplumsal ilişkilerin üretilmesinde ve yeniden-üretilmesinde kültürün etkileri ya da kültürel pratiklerin ne gösterdiği kültürün ne olduğunu anlamak için anahtar konumundadır. Althusser'in bireylerin özneler olarak kurulmasının bir ifadesi olarak sorgulama kavramı, Levi-Strauss'un toplumsal bütünlüklerde işleyen göstergelerin yaşamını analiz etme gereğine dikkat çekmesi, Foucault'nun söylem anlayışı ve Derrida'nın "*differance*" (farklılık) nosyonu toplumsal ilişkiler üzerinde kültürel pratiklerin etkilerini betimlemek için üretilmişlerdir.[13] Bu anlamda, ne modern toplum ne de modern benlik, karşıtları olan geleneksel toplum ya da Öteki olmadan kendi içlerinde kurulu bir anlama sahip olabilirler. Bu nedenle de, kültürel pratiklerin farklılık yoluyla nesneleri anlamlandıran pratikler olduğunu söyleyebiliriz. "Söylemsel bir kurgu" ya da "farklılık" olarak Öteki'yi anlama modellerinde gördüğümüz gibi, Batı medeniyeti farklı medeniyetleri geleneksel öteki, az gelişmiş, ya da otoriter olarak kurduğu sürece kendisini modern, gelişmeci ve demokratik olarak tanımlayabilir. Bu anlamda da, kültür bir ortaklığı ya da benzerliği

[13] Benzer bir düşünce için bkz. Stuart Hall, "New Ethnicities," *Race, Culture & Difference* içinde, der. James Donald ve Ali Rattansi (London: Sage, 1992): 252-260.

değil, farklılık yoluyla yaratılan toplumsal ilişkiyi, toplumsal kimliği ya da toplumsal değeri yaratan bir pratiktir.

Bu açıdan, kültürün farklılık yoluyla toplumsal ilişkilere ve değerlere anlam veren bir pratik olarak anlaşılması ortak anlamlar ve değerler olarak kültür anlayışından dört temel noktada ayrılır:

-toplumsal ilişkilerin ve değerlerin taşıdığı anlamlar antropolojik paradigmada varsayılan "ortaklık, benzerlik, aynılık" ilkeleri üzerine değil, aksine kültürel pratikler vasıtasıyla ve farklılık temelinde kurulurlar;

-anlam eğer nesneler arasında kurulan farklılığa dayanıyorsa, modern benliğin ayrıcalıklı ve evrensel gönderim noktası olarak sabitleştirilmesi ancak Öteki'nin teslimiyeti, ya da daha açık olmak gerekirse Öteki'nin kendi tarihselliği içerisindeki varlığının reddiyle gerçekleştirilebilir. Böylelikle, Öteki'nin *Gemeinschaft-Gesellschaft* sorunsalı dahilinde ampirik bir nesne ya da kültürel bir nesne olarak kavranması aslında toplumsal ve tarihsel olarak kurulmuştur. Modern toplum anlamında *Gesellschaft*'ın evrensel niteliğinin meşruiyeti ancak modern olmayanın aynadaki görüntüsü olarak kurulması vasıtasıyla gerçekleştirilebilir ve muhafaza edilebilir;

-anlam yaratıcı bir pratik olarak görüldüğü zaman, kültür kavramı bize uygarlığın en yüksek noktasına doğru tek-doğrusal gelişmeyi simgeleyen ve *Gemeinschaft*'tan *Gesellschaft*'a geçiş olarak tanımlanan tarih anlayışının ancak Öteki'nin modern benliğin aynadaki görüntüsü olarak kurgulanmasıyla olasılık kazanabileceğini gösterir. Bu nedenlede, Öteki'yi farklı olarak kabul etmemiz için, zorunlu ve gerekli olarak da *Gemeinschaft-Gesellschaft* karşıtlığı üzerine kurulmuş kültür ve tarih anlayışını sorgulamamız gerekmektedir; ve

-kültürün ortak anlamlar ve değerler olarak kavranması, bir taraftan toplumun *Gemeinschaft-Gesellschaft* karşıtlığı içinde yer alan bir bütünlük, homojen bir kimlik olarak anlaşılmasını gerekli kılacaktır, diğer taraftan da toplumlara kendi homojen ve ulusal kültürlerini koruma gerekliliğini yükleyecektir. Böylece, toplum ilişkisel, farklılıkları taşıyan ve farklılıklar içinde kurulmuş bir bütünsellik değil, aksine homojenliği simgeleyen, ve bu homojenliğin güvence altına alınması için farklılıkları dışlaması geren bir birlikteliği temsil eder. Buna karşın, anlam yaratıcı bir pratik olarak kültür, ilişkisel, çoğulcu ve farklılıkları içinde taşıyan bir toplum anlayışından türetilir. Bu iki toplum anlayışı arasındaki fark, ilkinin kimliği modern benlik olarak sorunsuz bir şekilde kavramsallaştırırken, ikincisinin kimliği tarihsel bir kurgu olarak görmesinde yatar. Bu ise, modern olmayan, geleneksel, Üçüncü Dünya, sömürge(sel) olarak bilinenin verili bir kategori ya da sosyolojik bir

tipoloji (Toplum) olmadığı, aksine modern benliğin tarihsel olarak Ötekisi olarak kurulduğu gerçeğinin kabul edilmesi açısından anlamlıdır.

ORYANTALİZM VE MİLLİYETÇİLİK

Yukarıda tartıştığımız Öteki sorununa yaklaşımlar ve bu yaklaşımları temellendiren kültür paradigmaları, 11-Eylül sonrası dünyada egemen olan medeniyetler arası çatışma tezi temelinde hareket eden uluslararası ilişkiler kuramının kültürel özcü, Avrupa-merkezci ve evrenselleştirici niteliğini bize göstermektedir. Bu nedenle, Öteki'ye yaklaşımı içeren Oryantalist kipin terkedilmesini sağlayacak bir kültürel temel sağlanmadıkça, medeniyetler arası çatışma tezine karşı güçlü bir alternatif kurmak ve demokratik ve adaletli bir dünya vizyonu yaratma girişimi güçleşecektir. Daha önce vurguladığımız gibi, oryantalist kipin terkedilmesinin önemli bir olasılığı, "söylemsel bir kurgu" olarak ötekiyi kavramsallaştıran Edward Said'in *Oryantalizm* çalışmasında yatmaktadır.[14]

Said'in amacı Batı ile Doğu arasına çizilen ayrımın tarihsel olarak özgül bir iktidar/bilgi söylemi olduğunu gösterecek şekilde, Doğu üzerine Batı söylemlerinin karşıt uçtan bir okumasını (*contrapuntal reading*) yapmaktır.[15] Bu okuma Oryantalizmin Avrupa kültürüne "Doğu'yu siyasal, sosyolojik, askerî, ideolojik, bilimsel açıdan ve imgelemde kontrol etmek ve hattâ kurmak" olanağını sağladığını ortaya çıkartır. Bu olanağın kuruluşu hakkında yaptığı araştırma Said'in emperyalizmin, kültür ve İmparatorluk arasındaki karşılıklı ilişkiyi kültürel hegemonya kurma süreci içine yerleştirmesine yolaçar. Said, "kültürel liderlik" olarak ifadelendirdiği hegemonya anlayışı açısından Antonio Gramsci'den ve Oryantalizmi Şark'ın belirli bir zamana ait olmayan bir özselcilikle sabit bir kimlik olarak kurulmasına temel teşkil eden bir söylem olarak tanıtmak için kullandığı 'iktidar/bilgi' nosyonu açısından Michel Foucault'dan yola çıkar. Böylelikle Said, Doğu'nun Batı'nın

---

[14] Örneğin, O'Hanlon ve Washbrook Oryantalizmin Avrupalı olmayan tarihleri ve kültürleri yapısalcılık-sonrası yaklaşım ve post-modernizm temelinde çalışmak için bir paradigma oluşturduğunu düşünürler. Ayrıntılar için bkz. Rosalind O'Hanlon ve David Washbrook, "After Orientalism: Culture, Criticism and Politics in Third World," *Comparative Study of Society and History* 34 (1992): 141-167 ve T. Hentsch, *Imagining the Middle East* (New York: Black Rose Books, 1992): xiii.

[15] Said karşıt uçtan okumayı (*contrpuntal reading*) modern benlik/Öteki karşıtlığını içiçe geçmiş ve örtüşmüş bir şekilde okuma stratejisi -ya da eleştirisi- yani metropol merkezlerde ve çevrelerde üretilen metinlerin karşıt uçtan okunması, ne bizim açımızdan nesnelliğin üstünlüğüne göre ne de onların açısından öznellikle yüklenmeden okunması olarak tanımlar. Bkz. Said, *Culture and Imperialism,* 1992, 336. JanMohammed'e göre Said'in karşıt uçtan okuması "ne evsahibi kültürün ya da hâkim sınıfın ... ne de 'ana' kültürün ya da alt sınıfın öznesi olan", fakat eleştirisi "sınırın yansızlığından çıkan" bir "örnek sınır entelektüeli" olmasından kaynaklanır. Abdul R. JanMohamed "Worldliness-Without-World, Homelandlessness-As-Home," *Edward Said: A Critical Reader* içinde, der. Michael Sprinker (Cambridge: Blackwell, 1992): 105.

zıt imgesi olarak bizâtihi Batı'nın kuruluşu ve tanımının ayrılmaz bir parçası olarak işlev gördüğünü önerir. Bundan dolayı Said Oryantalizmi Batının Doğuyu "yönetme istenci" olarak tanımlar.

Bu "yönetimin" işleyişini anlamak için oryantalist söylemin işlediği *sorunsal* ve *tematik* düzeylerini analitik olarak ayırmak gerekmektedir.[16] Sorunsal düzeyinde oryantalist söylem Doğuyu şöyle tanımlar:

> *ötekilik damgası vurulmuş olan bir çalışma 'nesnesi' -bu çalışma 'nesnesi' pasif, katılımcı olmayan, 'tarihsel' bir öznellikle yüklü, her şeyin ötesinde eylemsiz, özerk olmayan, kendisi üzerinde egemen olmayan bir [niteliğe sahip olacaktır]: kabul edilebilecek tek Doğu, ya da doğulu, ya da 'özne', son kertede felsefî açıdan yabancılaşmış bir varlıktır, yani kendisiyle ilişkisinde kendisi değildir; ötekiler tarafından belirlenir, anlaşılır, tanımlanır - ve eyleme geçirilir.*[17]

Öte yandan, tematik düzeyde oryantalist söylem tarihsel gelişmeyi Doğu-Batı karşıtlığı içinde, *Gemeinschaf*'tan *Gesellschaft*'a geçiş olarak tanımlar:

Doğu içinde incelenen ülkelerin, ulusların ve halkların[18] özselci bir şekilde kavranması, ve ötekine özselci bir tipoloji vasıtasıyla yaklaşan bir anlayış... Geleneksel oryantaliste göre kabul edilen bütün varlıkların reddedilemez ve ortak temelini oluşturan -hattâ bazen metafizik terimlerle açıkça betimlenen- bir özün olması gerekir: bu öz hem tarihin başlangıcı kadar eski olduğu için 'tarihseldir', hem de varlığı bütün diğer varlıklar, devletler, uluslar, halklar ve kültürler -tarihsel evrim alanında işleyen güçlerin taşıyıcısının bir sonucu, ürünü- gibi tanımlamak yerine çalışmanın 'nesnesini' reddedilemez ve evrime açık olmayan özgüllüğü içerisinde sabitlediği için temelde tarih-dışıdır. Bundan dolayı, çalışılan 'nesneyi' çalışan özneyi aşkın kılacak şekilde farklı bir varlık kılan -gerçek bir özgüllükten temellenen, fakat tarihten kopartılmış ve bunun sonucunda dokunulamaz ve özsel olarak kabul edilen -bir tipoloji ortaya çıkar: bir Çinli insanımız (*homo Sinicus*) bir Arap insanımız (*homo Arabicus*), bir Afrikalı insanımız (*homo Africanus*) ve insan -'normal insan' olarak anlaşılan- antik Yunan'dan itibaren başlayan tarihsel dönemin Avrupalı insanı olacak.

---

[16] Bu ayrım ilk olarak Anouar Abdel-Malek tarafından geliştirildi ve Said tarafından benimsendi. Chatterjee bu ayrımı sömürgesel dünyada milliyetçi düşünceyi türevsel bir söylem olarak aldığı çalışmasında kullanır. Burada Said'in *Orientalism*'ini uyarlamasından yola çıkıyorum. Sorunsal ve tematik hakkındaki kapsamlı bir tartışma için bkz. Partha Chatterjee, *Nationalist Thought in the Colonial World: A Derivative Discourse* (London: Zed Books, 1986).

[17] Anouar Abdel-Malek, "Orientalism in Crisis," 107-108.

[18] Ibid.

Said oryantalizmin tematik ve sorunsal düzeylerde işleyişinden üç önemli sonuca varır: 1- Sorunsal düzeyde oryantalist söylem belirli bir zamana ait olmayan bir özselcilikle bir Doğu imgesi üretir. Böylelikle Doğu, belirli bir zamana ait olmadan ve özselci açıdan gösterilir. Böylece, Doğu kendisini değiştirme yetisinden yoksun bir şekilde tarihte sabitlenmiş ve donmuş olan bir özün görünümünü niteleyen bir nesneye dönüşür. 2- Tematik düzeyde, Doğunun özcü bir tarzda betimlenmesi Doğu-Batı karşıtlığını içeren bir epistemolojik ve ontolojik sisteme yerleştirilir. Böylece, sorunsal düzeyde pasif özne olarak kabul edilen, tematik düzeyde hakkındaki bilgi üretilen bir "çalışma nesnesi" hâline gelir. 3- Oryantalist söylemin gerek sorunsal gerekse tematik düzeylerdeki işleyişi sadece Öteki'nin imgesinin değil, aynı zamanda bizâtihi modern benliğin tarihe giriş açısından ayrıcalıklı bir nokta olarak kurulmasının *önkoşulu*nu oluşturur. Said, bu nedenle, Doğunun modern benliğin egemen rasyonel özne olarak kurulmasının önkoşulu olduğunu ileri sürer. Doğunun pasif, irrasyonel, değişime kapalı olarak gösterilmesi, Batı aklının ve bilgisinin hegemonyasının kurulma sürecine içseldir.

Said'in Oryantalizm çalışmasının temel öncüllerinin ana hatlarını çizdikten sonra "evrenselleştirici tarihselciliğin" çözülmesi ve Oryantalizm-sonrası bir tarih yazımının yeniden-yapılandırılması açısından neden "paradigma oluşturucu" olarak kabul edilebileceği anlaşılabilir. Said'in çalışması üç temel açıdan önemli katkıya sahiptir: ilk olarak Avrupa-merkezciliğin oryantalist Öteki imgesinin oluşturulmasının önkoşulu olduğunu gösterir. Bu anlamda Said, Öteki'nin ampirik/kültürel bir varlık ya da kendi içinde bir varlık olarak ediniminden radikal bir kopuşu sağlayacak şekilde, Öteki kavramını söylemsel bir kurgu olarak sunar. İkincisi, oryantalist söylemin sorunsal ve tematik düzeylerde işleyişi kültürün ortak değerler ve anlamlar bütünü değil, bir pratik, anlamın toplumsal olarak kurulduğu bir imleme pratiği olduğunu gösterir. Doğunun Batının ayrılmaz bir parçası olarak kurulması kültürün bir imleme pratiği olarak işleyişinin belirtisidir. Kültürün bu şekilde kavranması, kültürel farklılığı ilişkisel olarak anlamayı olası kılacak şekilde kültürel çeşitlilik nosyonunun gizlediği şeyi ortaya çıkarır -modern benliğin hegemonyası. Üçüncü olarak, ki bu birinci ve ikinci unsurların mantıksal sonucudur; Said'in çalışması uluslararası ilişkiler kuramının tipolojik ve özselci tarih anlayışının radikal bir eleştirisini geliştirir. Said'in "*Gemeinschaft-Gesellschaft* sorunsalı" olarak adlandırdığımız sorunsalı Avrupa-merkezci olarak eleştirmesi hem modernitenin Marx, Weber ve Durkheim'la geliştirdiği klasik sosyolojik söylemler için hem de modernleşme, gelişme ve dünya-sistemi kuramlarında ifadelendirilen gelişme kuramları ve uluslararası ilişkiler kuramları için geçerlidir.

Bununla birlikte Said'in çalışması tamamen sorunsuz değildir. Bu bağlamda, en önemli yapıcı eleştirilerden birisi, "Üçüncü Dünya milliyetçiliği" olarak bilinegelen olgunun çözümlemesini yapan Partha Chatterjee'nin milliyetçilik kuramıdır. Bu bağlamdaki temel soru, bağımsızlık kazanmak yolunda milliyetçi söylem vasıtasıyla yürütülen sömürge-karşıtı mücadelenin oryantalist söylemle bağlarını koparmayı başarıp başaramadığıdır. Bu, Said'in tamamen yok saydığı direniş sorunudur. Said oryantalist söylemin pratikteki işleyişi ile ilgilenmediği için bu söylemin kendisine karşı direnildiği anda bile taşıdığı gücü göremez.

Chatterjee oryantalist söylemin gerek sorunsal gerekse tematik düzeylerde işleyişinin milliyetçi bir düşünce için de geçerli olabileceğini ileri sürer. Chatterjee'nin milliyetçi düşünceyi "türevsel söylem" olarak ele alan önemli çalışması Batı sömürgeciliğine karşı temel direnme biçimi olarak kabul edilegelen milliyetçi söylemin aslında Oryantalizmin bir ürünü, Oryantalizm tarafından üretilen kategorilerle işleyen tersyüz edilmiş bir Oryantalizm olduğunu gösterir.[19] Chatterjee'nin argümanının temelinde şu varsayım yatar: Milliyetçi düşünce 'modern' olmaya razı olarak bilginin bu 'modern' çerçevesinin evrensellik iddiasını kabul eder. Yine de, ulusal kültürün özerk kimliğini de oluştururlar. Böylelikle aynı zamanda yabancı bir kültürün hem epistemolojik hem de ahlâkî üstünlüğünü aynı anda hem reddeder hem de kabul eder.

Chatterjee milliyetçi söylemde, üstünlüğün bu şekilde eşzamanlı olarak reddedilmesinin ve kabul edilmesinin nasıl gerçekleştiğini betimlemek için sorunsal düzeyinde milliyetçi düşüncenin 'nesnenin' hâlâ oryantalist söylemin kurduğu Doğu olduğunu önerir. Fakat bu sefer Doğu pasif ve katılmayan bir özneden ziyade aktif, katılan, egemen ve özerk bir özne olarak hareket eder. Tematik düzeyde de, milliyetçi söylem Doğu-Batı karşıtlığına dayalı, oryantalist söylemin kullandığı tipolojik tarih anlayışını benimser. Chatterjee için milliyetçi düşüncenin oryantalist işleyişini sergilemek, kültür, iktidar/bilgi ve değişim arasındaki ilişkiyi göstermek demektir. Milliyetçi düşüncenin çelişkili niteliğinin merkezinde, aslında, "temsilî yapısı milliyetçi düşüncenin reddetmeye çalıştığı iktidar yapısına tekabül eden" bilgi çerçevesi içerisinde hareket etmesi yatar.

Chatterjee türevsel bir söylem olarak milliyetçi düşüncenin sömürge toplumundaki ulusal sorunun milliyetçilik çerçevesinde kuramsal açıdan çözümsüzlüğünün göstergesi olduğu sonucuna varır. Daha açık bir ifadeyle,

[19] Ayrıntılar için bkz. Partha Chatterjee, *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse*, 38-52. Chatterjee, türevsel bir söylem olarak milliyetçilik çalışmasının her ne kadar özellikle Hindistan örneğini ele alsa da, diğer milliyetçi direniş hareketleri için de geçerli olduğunu doğru bir şekilde gözlemler.

milliyetçi düşünce sömürge yönetimine karşı çıkar; fakat akılla bağlarını koparamaz, akıl ve sermaye arasındaki ilişkiyle kendi söylemi vasıtasıyla mücadele edemez ve evrensel Aklın tarihteki hasmı olarak hareket edemez. Milliyetçi düşüncenin yaptığı, ulusun siyasal yaşamını ulusun temsilcisi, "üretime yönelik yatırımın aslî itici gücü, planlayıcısı, garantörü ve meşrulaştırıcısı" olarak tanımladığı devletin bünyesinde görmektir. Bununla birlikte, bu devlet aklı bizâtihi evrensel Akıl adına gerçekleştirilir ve oryantalizmin işleyişi ile hiçbir şekilde çelişmez. Bu noktada, milliyetçiliğin siyasal başarısı sonucunda sömürge yönetimine son verilmesi milliyetçi düşüncenin çelişkilerinin çözülmesi anlamına gelmez. Aksine, Üçüncü Dünya milliyetçiliği Batı modernitesine içsel, bu moderniteden türemiş bir söylemdir. Batı modernitesi gibi, Üçüncü Dünya milliyetçiliği de, devlet ve devlet egemenliği temelinde topluma bakar, farklılıklara değil bütünselliğe destek verir, homojen bir ulusal kimlik anlayışına sahiptir, ve modernleşmecidir. Bu anlamda, milliyetçilik modernite-karşıtı niteliğini söylemsel düzeyde görünür kılmaya çalışırken, özünde "modern"dir ve modern kavramlarla konuşur. Bu görünürde çelişkili görünen nitelik bir çelişki değil, aksine Üçüncü Dünya milliyetçiliğinin "Batı modernitesinden türemiş" bir söylem olarak hareket tarzını niteleyen bir olgudur.

Globalleşme, demokrasi ve adalet

Said'in oryantalizm çözümlemesi gibi ve onunla birlikte, Chatterjee'nin milliyetçi söylemin Batı modernitesi'ne karşı çıkarken, eşzamanlı olarak oryantalist söyleme içsel hareket tarzını ortaya koyduğu Üçüncü dünya milliyetçiliği çözümlemesinin, 11-Eylül sonrası dünya için önemli bir kuramsal açılımı bize verdiğini düşünüyorum. Eğer savaş indirgemeciliğinin gerisinde terörizme karşı global mücadelemizi yapacaksak, Said ve Chatterjee'yi dinleyerek 11-Eylül eylemini gerçekleştiren söylemin hareket tarzının oryantalizme içsel yapısını görürüz. Bu sadece, Usame Bin Ladin'i destekleyen köktenci Taliban yönetiminin Sovyet'lerin Afganistan işgali sırasında Amerika tarafından desteklenmesiyle sınırlı değildir. Gerçekten de, A.B.D. dış politikası kendi düşmanını kendisi yaratmıştır, terörizme karşı "düşmanını arayan savaş"ında da kendi yarattığı düşmanını aramaktadır. Ama bu saptama, doğru olmakla birlikte, sınırlı bir saptamadır. Üstelik, 11-Eylül'ü Amerikan emperyalizmine indirgediği ölçüde, 11-Eylül'ün siyasal niteliğini, daha somut söylersek, 11-Eylül sonrası kullanılan meşruiyet söyleminin ekonomik değil, aksine siyasal niteliğini gözardı etme tehlikesiyle karşı karşıyadır. 11-Eylül ile ilgili meşruiyet referansları globalleşmenin yarattığı yoksulluğa, azgelişmişliğe, gelir adaletsizliğine ve sömürüye gönderme yap-

mamaktadır. Aksine, meşruiyet referansı bir taraftan Amerika'nın Orta Doğu'daki askerî-siyasal varlığı ve jeopolitik siyasal hegemonyasıyla ilgiliyken, diğer taraftan da İsrail'in Filistin toprağını işgal etmesine, Filistin halkına yaptığı kıyıma ve A.B.D. dış politikasının İsrail'e verdiği koşulsuz desteğe gönderimde bulunmaktadır. Bu anlamda, 11-Eylül ekonomik emperyalizm temelinde değil, siyasal düzeyde düşünülmeli, ve Amerika-karşıtı söylemin siyasal niteliği görülmelidir. Bu noktada da, Chatterjee'nin milliyetçilik çözümlemesi bize önemli bir ipucu vermektedir: Amerika-karşıtı söylemin oryantalizme içsel yapısı, çatışma ve güvenlik olgularını kendi söyleminin birincil kurucu ögeleri olarak kullanması.

Bu bağlamda, hem 11-Eylül sonrası dünyayı savaş ekseninde kurma girişiminde olan ve siyaseti "dost-düşman karşıtlığı" temelinde gören A.B.D. dış politikasının, hem de 11-Eylül terörünü yaratanların, görünür zıtlığına karşın, aynı söylemi kullandıklarını, siyasal dillerini kuran terimlerin aynı olduğunu, ve birbirlerine aynı "düşman-Öteki" nitelemesiyle yaklaştıklarını görürüz. Savaş indirgemeciliği devam ettiği sürece, 11-Eylül sonrası dünya "düşmanını arayan savaş" tarafından belirlenmeye devam edecektir, ama bu arayış oryantalist dilini değiştirmediği sürece çözümü değil çözümsüzlüğü getirecektir. Düşman-Ötekileri arayan, hatta yaratan Amerikan hegemonyası çatışma ve güvenliğe sabitlenmiş dilini sürdürdüğü sürece, Öteki'nin düşmanı olma konumunu da sürdürecektir. Bu durum içinden çıkılmaz bir kısır döngüdür, kazananı ve kaybedeni olmayan bir savaşın, sivil insanların ölmesi pahasına yapılmasıdır, içinde yaşadığımız dünyayı mutlak bir güvensizliğin, muğlaklığın ve belirsizliğin yaşandığı bir risk toplumuna dönüştürmektir. Bu nedenle de, medeniyetler arası çatışma tezinin taşıdığı oryantalist kipi terketmediğimiz sürece, bu tezin farklı olanı denetlenmesi gereken "ampirik/kültürel bir nesneye" dönüştüren Öteki anlayışı sorgulanmadığı sürece ve Öteki'ye eleştirel bir sorumluluk ilişkisine gireceğimiz "farklılık" olarak yaklaşmadığımız takdirde, 11-Eylül sonrası dünyayı aynı dili konuşan aktörler arası bir çatışma alanına indirgemiş oluruz.

"Söylemsel bir kurgu" olarak Öteki ve "Farklılık" olarak Öteki kavramsallaştırmaları, aynı zamanda, demokratik ve adaletli bir alternatif dünya vizyonu kurmamız için gerekli olan önemli bir normatif başlangıç noktasını da oluşturmaktadır. Çatışma yerine birlikte yaşama, savaş yerine adalet, ötekileştirme yerine diyalog, "dost-düşman karşıtlığı" yerine demokratik eleştirel müzakere, salt devlet çıkarı yerine insan yaşamı, ve devlet bekası yanında hukukun üstünlüğü ve demokrasi; bu değişim gereksiniminin gerçekleştirilmesi, uluslararası ilişkilerin kültürel temelini kuran oryantalizmi sorgulamamız ve hem farklılıklar arası diyaloğa açık, hem de farklılığa

eleştirel olmayı olası kılacak bir kültür yaratmamızla olasılık kazanacaktır. Bu temelde de, bugünkü dünyamızı anlamlandıran globalleşme sürecinin üretim ve oryantalizm olguları ekseninde eleştirel bir çözümlemesini yapmamız, savaşın gerisinde demokratik ve adaletli bir dünya düzeni kurmamız için ivedi bir öneme sahiptir. Yoksulluk, fakirlik, gelir dağılımı adaletsizliği, ötekileştirme ve güvensizlik sorunlarını çözememiş bir dünya, yeni 11-Eylül'lere zemin hazırlayan ve savaş ekseninde hareket eden bir dünya olacaktır. Susan Sontag, "İnsanoğlu Platon'un mağarasından bir türlü dışarıya çıkamamakta, eski alışkanlıklarını sürdürerek hâlâ gerçeğin imgeleriyle oyalanıp durmaktadır" der. Sontag'ı dinleyerek, savaş, öteki, düşman v.b. imgelerle uğraşmak yerine, gerçeğe, dolayısıyla adaleti ve farklılıkların beraber yaşamasını engelleyen sorunlara eğilmeliyiz, bu sorunlara çözüm olabilecek bir dünya vizyonu yaratmalıyız. Terörizmi tamamıyle dünya tarihinden silmek belki olanaksız, ama minimize etmek olasıdır.

ORYANTALİZM, BELİRSİZLİK, TAHAYYÜL, 11 EYLÜL

Uğur Kömeçoğlu*

İnsanlar neden ard arda defalarca da gösterilse ikiz kulelerin yıkılışını seyretmekten kendilerini alamıyor? Her seferinde iç ürpertileriyle ruhumuz inciniyor ama kanalı değiştiremiyoruz. Bütün geçici duygu-durum bozukluğuna rağmen seyretmekten kendimizi kurtaramadığımız bir gerilim filmine kapılmak gibi. Amerika'da terör bile sinematografik bir nitelik kazanıyor. Üstelik CNN artık olayın, ağır çekimde, aşağıdan, uzaktan, farklı açılardan görüntülerini de sunarak, bir felâketin izlenme niteliğini geliştirmeye çalışıyor. Seyrederken yaşanan her türlü yoğun gerilime rağmen devâsa bir bütünün yıkılıp tuzla buz olmasını izlemekten insanların kendilerini alamadıkları bir belirsizlik noktası var. Artık kullanılmayan büyük binaların, yıkım uzmanlığı geliştirmiş ekipler tarafından dinamitlenerek çökertilmesi de çeşitli *reality show*larda seyirlik bir malzeme olarak sunuluyordu. *Jungian* anlamda herhangi bir kulenin ya da kulelerin yıkılması bir *arketip* olarak kolektif bilinçaltında yer etmiş olabilir. Babil kulesi mitlerinden tutun, tarot kartlarına da aktarılan ve yıkılan bir kuleden saçılan insanları gösteren mitolojik kaynaklara kadar giderek aşırı-yorumlar da yapılabilir. Yıkılan büyük bir kule gö-

* Y. Doç. Dr. Uğur Kömeçoğlu, İstanbul Bilgi Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü.

rüntüsü ile kolektif bilinçaltı arasında bir ilişki varsa bile bunu Jungcu psikanalistlere bırakalım. Ancak şunu diyebiliriz, bu son olayda kolektif bilinçaltındaki bazı arketipler bilince çıkmıştır. Jung'a göre bu arketipler sadece rüyada ortaya çıkmazlar (gerçi bilim-kurgu da bir kâbusa benzeyebilir). 11 Eylül Batının kolektif bilinçaltındaki iki arketipin -Batının İslam'dan duyduğu korkuyla bir kulenin yıkılma sahnesinin- aynı anda birleşip yüzeye çıkmasına neden olmuştur. N. Göle'ye göre ise bu olaydan sonra "İslam'ın Amerikan halkının kamusal bilincine girişi sterotip imgelerin çoğaltılması ve yayılmasıyla"[1] olacaktır.

Baudrillard'ın terimleriyle düşünürsek "simülakr bir şiddettir bu: tutkudan çok ekrandan doğar, görüntülerin doğasıyla aynı yapıdadır. Şiddet ekranın zihinsel evrende açtığı oyuk aracılığıyla, fiilen ekranın boşluğundadır".[2] Benzer sahneleri canlandıran Holywood filmlerinin çekilmesinden veya bahsedilen terörizmi anlatan romanların yazılmasından tutun, istihbarat kurumlarının böyle bir olayı beklenti dışı tutmadığına ama önlem alma konusunda kusurlu olduğuna kadar çeşitli konularda spekülasyonlar yapıldı. Bilim kurgu gerçeğe döndü dendi, internetten bile ciddi bombaların yapımına dair bilgiler alınabildiği söylendi. Eğer bilim kurgu gerçeğe dönebiliyorsa aşırı (*hyper*) modernizmin ürettiği şiddet göz ardı edilemez. Baudrillard'a göre bu çağda "böyle bir barbarlık nasıl mümkündür sorusu yanlıştır". Aşırı modernizmin ürettiği şiddete şu farklılığı atfeder: "Geçmişten gelen bir şiddetin dirilmesi değildir bu. İlkel şiddet hem daha vecd hâli içindedir hem de daha çok kurban etmeyle ilgilidir. Bizim şiddetimiz, aşırı modernliğimizin ürettiği şiddet olan terördür".[3] Baudrillard'ın aşırı modernizmin ürettiği şiddette yok dediği üç özellik de 11 Eylül'de eylemi gerçekleştiren kişilerde vardır: Hem vecd hâli, hem geçmişten gelen bir şiddet, hem de kurban etme ilgisi. Kutsal bir eylem yaptığına veya cihat ettiğine ve hem kendisini hem başkalarını öldürdükten sonra şehitlik mertebesine erişeceğine inanan insanlarda, olay esnasında bir tür vecd hâlinin yaşandığına hükmedilebilir. Bunun İslâm'a uygun olmadığı Müslüman'ın terörist olamayacağı ve böyle bir amaçla vecd hâli yaşayamayacağı normatif başka bir konudur. Bu vecd hâlinin anımsattığı nedenlerle, olay ilk gerçekleştiği esnada, kamikaze söylentileri akla yatkın geldiği için etrafta dolaşmaya başlamıştı. Saldırı, insanlarla dolu yüz on katlı iki büyük gökdelene yapılıyorsa hem kendini hem de daha çok sayıda kişiyi kurban etme amacı da vardır. Elbette Dünya ticaret merkezinin simgesel önemi de büyüktür, ama bu sadece simgesel bir yıkım olarak düşünülseydi

[1] Nilüfer Göle, "Close Encounters: Islam, Modernity, and Violence", der. C. Calhoun, P. Price, A. Timmer, *Understanding September 11* içinde, New York: New Press, 2002, 344.
[2] Jean Baudrillard, *Kötülüğün Şeffaflığı* (çev. Emel Abora, Işık Ergüden), İstanbul: Ayrıntı, 1995, 74.
[3] A.g.e., 73.

ve bu kadar çok insanın öldürülmesi planlanmasaydı Özgürlük Heykeli'ne de çarpabilirlerdi. Belki de simgesel yıkım o zaman son haddine ulaşırdı. Bu şiddetin geçmişten geldiğiyle ilgili üçüncü özellik üzerine ise bir tartışma yapmaya bile gerek yoktur. Ancak Baudrillard'ın yaklaşımını çürütecek bir durum da yoktur. Bir adım ilerlemek gerekir. Baudrillard'ın bahsettiği aşırı-modernliğin ürettiği şiddet ile ilkel şiddet dediği üç özellik çiftleştiğinde bir hilkat garibesi doğmuştur. Bu oğul artık ne aşırı moderndir ne de Müslüman. "Modern bir bağlamın içine arkaik öğelerin kurnazca enjekte edilmesine"[4] dayanır.

İkiz kuleler psikanalistlerin zaman zaman yaptığı yorumlardaki gibi "fallik" semboller olarak düşünülürse, bu hilkat garibesi oğlun, Baba Amerika'yı cisimleştiren iki fallik yapıyı *castrate* (iğdiş) ettiği söylenebilir. Ya da hilkat garibesi, baba katili olmuştur. Bu yüzden, belki de şehitlik öncesi vecd yerine, nevroz hâli de diyebiliriz. Göle de, biraz provokatif bir tarzda "İslam ve modernlik hiç bu kadar yakınlaşmadı"[5] derken haklıdır, ancak bunu da bir adım ilerletebiliriz. Alternatif bir modernlik sunma başarısını gösteremeyen, aslında sunmaya da hiç niyet etmeyen Radikal İslam'ın son günlerini yaşarken geçirdiği bir nevroz nöbeti olabilir bu. Nevroz olabilir, çünkü nevroz egonun bir senteze ulaşmak konusunda başarı gösteremediğini, artık bir çıkış yolunun kalmadığını ve bunu yapmaya çalışırken kendi birliğini elden kaçırdığını belirten bir işarettir. Sapkınlaşan, modernlikle bir sentez kuramayan ve kendi sözde inancının özündeki birliği elden kaçıran bir grubun aslında kendini de yok eden kolektif nevroz vakasıdır bu. Belki de Radikal İslam'ın iflas ettiği andır 11 Eylül. (İroni odur ki, 11 Eylül bir komployla açıklansa bile bu komplonun ulaşacağı hedef de Radikal İslam'ın biteceğiyle ilgilidir).

Batı'nın kolektif bilinçaltındaki İslâm korkusu 11 Eylül'den önce başka olaylarla bilince yaklaşmaya başlamıştı. İslam dünyasının pek ciddiye bile almadığı Humeyni'nin Salman Rüşdi'ye karşı verdiği fetva, Batı kamuoyunu neden bu kadar sarsmıştır? 11 Eylül'den sonra, bazıları biraz da acımasızca, Amerika'nın yüz binlerce insanın ölümünden sorumlu olduğundan bahisle, neden bu kadar gürültü yapıldığını anlamadıklarını belirttiler. Gerçekten de bu şokun sebebini anlamamışlardır çünkü. Mesele bu değildir. Salt birinci dünyanın, ya da bir süper gücün vurulmuş olmasının yarattığı şok da değildir bu. Baudrillard'ın Salman Rüşdi ve Humeyni olayını yorumladığı aşağıdaki sözlerini, Humeyni yerine Bin Ladin koyarak okuyun, anlamın çok da fazla

[4] A.g.e., 82.
[5] Göle, "Close Encounters", 344.

değişmediğini göreceksiniz, hatta bazı yerlere Bin Ladin daha iyi uymaktadır:

Aforoz etme gücünü, kötülükten söz etme gücünü yitirdik. Ancak bu güç başka bir yerde yeniden doğuyor. Örneğin Ruşdi olayında Humeyni - Batı'nın rehini korumak zorunda kalması ve bir anlamda Batı'yı toptan rehin durumuna düşürme numarası dışında- sözün simgesel gücü aracılığıyla tüm güç ilişkilerini tersine çevirme olanağını şaşırtıcı biçimde kanıtlamıştır... Tamamen olumsuz politik, askerî ve ekonomik koşullar içinde, Humeyni'nin bütün dünyaya karşı mutlak silah olmaya aday tek bir silahı vardır: Kötülük ilkesi... Kötülüğün dilini tam anlamıyla parlak biçimde konuşabilen birinin... Batı kültürlerinde böyle bir gedik açmasına şaşırmayalım... ahlaksal ya da dini değil de stratejik terimlerle değerlendirilmesi gereken bugünkü [radikal] İslam... Batı sistemini yalnız bırakmaktadır ve tek bir eylem ya da tek bir [fetvayla] bu sistemde gedikler açmakta ve tüm değerlerimiz bu gedikten boşluğa düşmektedir... simgesel güç silahların ve paranın gücünden üstündür.[6]

Baudrillard, rahatsız edici üslubuyla bahsettiği bu üstünlüğü, ya da Batı'daki bu kırılgan yapıyı, "kötülükten söz etme olanağının bulunmadığına" ve "en ufak olumsuzluğun sanal bir anlaşma tarafından boğulmuş olmasına" bağlıyor. Bu yüzden fetvaya karşı "aforoz etme gücünü yitirdik" diyor. Elbette Baudrillard aşırı gerçeklikten bahseden ve dilin simgesel sınırlarını fazla zorlayan bir yazar olduğundan, sunduğu kelimeleri gerçek anlamlarıyla algılamamak gerekiyor. Batı'nın kötülük etme gücünü yitirdiğini veya şer işlemediğini kastetmiyor. Körfez savaşı yaşanmadı derken de bir aşırı gerçeklikten ya da gerçekten daha gerçek (*truer than true*) bir durumdan bahsetmekteydi, orada bir çatışma olmadığından ve insanların ölmediğinden değil. Kendisiyle yapılan bir mülâkatta şunları belirtir: "Analizimin kelimelere dökülmüş hâli belirsizlik yaratıyor, bunun farkındayım... [hiçbirşeyi] övmüyorum, bu aptallık olurdu. Sömürü, baskı ve kapitalizme karşı çağdaş bir devrim biçimi değil terörizm. Hiç bir ideoloji, hiç bir dava için mücadele... onu açıklamaya yetmez... Küreselleşme Aydınlanma'nın son noktası olarak gösteriliyor, bütün çelişkilerin çözüldüğü nihai durak. Gerçekte ise herşeyi pazarlık edilebilir, parası ödenebilir bir değişim değerine indirgiyor. Bu süreç aşırı şiddet yüklüdür... Artık cephe yok, savunma hattı yok, düşman onunla savaşan kültürün tam kalbinde artık. Eğer böyle dememiz gerekiyorsa bu Dördüncü Dünya Savaşıdır. Halklar, devletler, sis-

[6] Baudrillard, *Kötülüğün Şeffaflığı*, 80,81.

temler ve ideolojiler arasında değil, insan soyunun kendi kendisiyle yaptığı bir savaş".[7]

"Kötülüğün dilini tam anlamıyla parlak biçimde konuşabilme" olarak tanımlanan özelliği, olaydan önce Bin Ladin'de de gözlemliyorduk. Şahadet parmağını kaldırarak, tüm dünyaya karşı -İslam ülkelerini de dahil edip- savurduğu tehditler, hitabetin simgesel yıkıcılığını gösteriyordu. Ya da Judith Butler'ın "yara açıcı hitabet" (*injurious speech*)[8] tanımına iyi bir örnek teşkil ediyordu. Her türlü kötülüğü sanal anlaşmayla boğma çabasına da daha şimdiden girildi. Sanırım, MTV'den bol ödül alan Eminem klibinde beyaz bayrak sallayarak dans eden Bin Ladin figürü iyi bir örnek. Ve bu sanal kültür, Batı'yı simgesel yıkıcılığa karşı savunmasız bırakmaya devam edecek gibi görünüyor. 11 Eylül hadisesi, Dünya Ticaret Merkezi'nin taşıdığı mimarî, insanî, ekonomik her türlü anlamı içine alarak, hem simgesel hem gerçek yıkımın ilk defa bu boyutlarda yaşanmasına neden olmuştur. ABD, 1812 Savaşından beri ilk kez kendi topraklarında saldırıya uğramıştır. (Chomsky, Pearl Harbor'ı saymıyor, Hawai'nin aslında bir koloni olduğunu ileri sürüyor[9], ki doğrudur). Ve bu saldırı -gerçek değil simgeler düzeyinde soracak olursak- kendi içinden mi, Çin'den mi Maçin'den mi... nereden gelmiştir?

11 Eylül, içinde yaşadığımız aşırı modernizmin belirsiz karmaşıklığından bağımsız değildir. Tüm cennetlerin cinnete döndüğü bu anlamsızlık dünyasında her şey "gerçekten daha gerçek" ve hakikaten daha gerçek. Hakikatten daha gerçek sembollerimiz var, sembol üretmeye kodlandık, onları püskürtüyoruz. Belirsiz karmaşıklıklar içinde, iktidar artık bir fenomen ya da hükümranlık değildir. Akan, sızan, bulaşan bir şeydir, belli bir mekândan, bölgeden bağımsızdır. Bauman iktidarın *post-panoptical*[10] kavramlaştırmasını yapar. İktidar artık bir failin diğer fail üzerinde uyguladığı, içselleştirilmiş tehdit yoluyla tarafların bir aradalığında uygulanan bir kuvvet ya da ikna biçimi değildir, veya iktidarın, *öteki*lerin hayâl edilen eş zamanlı varlığında gerçek ya da simüle edilmiş bir *panopticon* olması da şart değildir.[11] İktidarın şimdiki ana tekniği "kaçmak, kayganlık, yutma, silme ve kaçınmadır" ve "karşılıklı angajman devrinin sona ermesi"ne dayanır.[12] İktidar artık hıza ve hafifliğe ilişkindir. Enformasyon, teknoloji ve imgelerin dolaşım yeteneğiyle birlikte, terörist gövdeler yoğun gözetim altında tutulan toplumlarda farkedilmeden etrafa yayılırlar. 11 Eylül, bir anda terörizmin küresel akışını

---

[7] Jean Baudrillard, "Çılgınlığı Globalizm Üretiyor", *Der Spiegel*'de yapılan röportaj, http: // www. ntvmsnbc.com, 18.01.2002.
[8] Judith Butler, *Excitable Speech, A Politics of the Performative*, New York: Routledge, 1997, 43.
[9] Noam Chomsky, *11 Eylül* (çev. Dost Körpe), İstanbul: Om Yay., 2001, 11.
[10] Zygmunt Bauman, *Liquid Modernity*, Oxford: Polity Press, 11.
[11] A.g.e., 10-13.
[12] A.g.e, 11.

açığa çıkarmıştır. Dünyanın en fakir ülkelerinin birinden kaynaklanan bu olay küresel planda ekonomik ve siyasî bazı parametreleri geri dönülemez şekilde yeniden değiştirmiştir. İktidarın *post-panoptical* formlarını kullanarak, beş on intihar suikastçisi bir kaç plastik bıçakla bu parametrelerin değişimini tetiklemiştir. Küresel ve belirsiz karmaşıklığın kaypak zemininden fırlayan bir aşırı gerçeklik olarak 11 Eylül (artık bir kişi veya nesne gibi bahsedebiliyoruz), harekete esir zaman kavramı içinde, gerçekliğin her gün kendinden büyük ya da küçük sonsuz imajlara bölünebildiği bir simülasyon çarpışmasının arenasına dönüşmektedir. Heisenberg'in belirsizlik kuramı adeta bu olaylar için de geçerli hâle geliyor. Bu atmosferde hiçbir şeyin hem hızını hem konumunu aynı anda tespit edemiyoruz. Hızı ölçerken konumu değiştiriyoruz, konumu belirlerken hızı saptırıyoruz ve kötülük, hız ve hafiflikle yayılıyor. Zaman ve mekânın sürekli parçalandığı bir gerçeklik aldatmacasının içindeyiz. Önceleri düşünce dilin ve görüntünün ötesindeydi. Hatta Wittgenstein, tasvirin en makul şartını tarifsiz olmasında buluyordu. Bütün çabasını dil eleştirisi olarak görmüştü. Düşünce bir eylem olarak var olabiliyordu, dilin sessizliğe büründüğü yerin sınırlarını çiziyor, sözün tükendiği yerde mimlemeye başlıyordu. Maskelemek fiili, maskenin ardında bir gerçeği tasavvur ediyor, tahayyül etmiyordu, gerçek muhayyel değil mutasavverdi, zihnen düşünülen tasavvur edilendi. Maskeleri istediğiniz kadar düşürün zannın ve sanmanın ötesinde, olmayan bir gerçekliğin ardında hiç bir şey görülemez. Gösterge kültürünün hızı her türlü determinizmi veya belirleyicilik yeteneğinizi imkânsız kılar. Oracle'ın katli bu, mitolojideki bu kâhin bugün gelişmiş bir bilgisayar sisteminin adıdır. Bu ortamda norm ve gelecek adına konuşmak zorlaşır, toplumsalın da görüntüsü gittikçe silikleşir. İktidar artık bir fenomen değildir. Kant fenomenlerin ötesine geçilemeyeceğini söylemişti, şimdi de göstergelerin ötesine geçemeyiz, toplumsal bir Quantum bu.[13]

Ancak tüm bu postmodern kötümserliğe, belirsizliğe ve karmaşaya rağmen düzensizliğin içindeki düzen biçiminde gelişen kaos yaklaşımlarından esinlenerek 11 Eylül'den çıkan tablonun, Doğu Batı arasındaki ilişkinin yeni bir düzleme kaymasıyla ilgili olduğunu da söyleyebiliriz.

28 Şubat 2002'de Chapman Üniversitesi Barış Çalışmaları'nın düzenlediği bir konferansta konuşan Edward Said, 11 Eylül sonrası karmaşayla ilgili olarak: "Elli senedir Amerika'da yaşıyorum, son yaşanan tutuklamalar ve ayrımcılık karşısında kendimi hiç bu kadar izole edilmiş hissetmedim" der. Bu vahim olaydan sonra Batı ve Doğu arasındaki uçurumun nasıl kapanacağına dair, kolay cevap isteyen bir soru kendisine yöneltildiğinde ise: "Anla-

[13] Uğur Kömeçoğlu, "Görüntü ve Gerçeksizliğin Hâkimiyeti", *Birikim*, Mart 1999, no: 119, 42-48.

malısınız ki, Doğu ve Batı birer kurgudur [inşa edilmiş kavramlardır], doğal objeler değil" diye cevap verir.[14] (Said kendi yaklaşımlarında dünyayı Doğu ve Batı diye ikiye bölmemiştir, bu yönde eleştiriler yanlış bir anlamanın ürünüdür). 11 Eylül sonrasındaki problemlerin kavranmasında bile, Said bizi, Doğu kurgusunun Batı'da nasıl inşa edildiğini anlamaya davet ediyor. 11 Eylül'ün, Batı'nın kolektif bilinçaltındaki İslâm/Doğu imgesini yüzeye çıkardığından bahsetmiştik. Artık sıkıcı gelecek olsa da bunun kolektif bilinçaltına nasıl girdiğini kurcalamaya devam edelim.

***

Marco Polo'nun Çin'e hiç ayak basmadığını, hikâyelerini ve tasvirlerini Arap ve Fars kaynaklarından aldığını öğrendiğimde pek şaşırmıştım. Yine Miguel Asin'in 20 yüzyılın ilk çeyreğinde başlattığı bir tartışma da ilginçtir. Asin Dante'nin İlahi Komedyası'nın İslâmî Miraç edebiyatından büyük ölçüde esinlendiğini öne sürmüştür. Peter O'Brien'ın aktarmasına göre Asin'in bu konudaki oldukça hacimli çalışması (*İslam ve İlahi Komedya*), Dante hayranları tarafından sıkı bir takibe alınmış olsa da ayakta kalmıştır, hatta tartışmanın daha yeni bir değerlendirmesinde, Philip Kennedy (*Dante'nin İslami Kaynakları* isimli makalede) şöyle bir sonuca varır: "İlahi Komedya, *miraç*'a ilişkin bir Hıristiyan karşı-metindir. Dante basit bir destek yerine, kendi modelini aşmakla daha çok ilgilenirdi".[15] Dante'de bu etkilenme (eğer var ise) miraç edebiyatını kullanarak Muhammed'i küçültme biçiminde işlemiştir. Dante, İlahi Komedya'sının Cehennem bölümünde, Cehennem'in en kötü yerlerinden biri olan dokuzuncu dairesine gönderdiği Muhammed'i (ve Ali'yi), (tasvir edilmesinin pek etik olmadığını düşündüğüm) yoğun işkenceler geçirirken gösterir. Bu işkencelere maruz kalan, birkaç paragraf sonra da, malda, mülkte, kadında ortaklık inancını aşılayan ve sonunda, sığındığı bir dağda yakalanıp, yakılarak öldürülen bir münzeviye, -Dolcino'ya- kendisini nelerin beklediği konusunda uyarı yapılmasını ister. Böylece ikisi arasında aynılık yaratılır.[16] Musin ve Kennedy'e değinmemiş olsa da Edward Said de, *Oryantalizm* kitabında bu konuyu ele alır ve şöyle der: "Dante'nin şiirsel İslam kavrayışındaki ayrıştırma ve inceltmeler... adı konulmuş temsilcileri, şematik neredeyse kozmolojik bir kaçınılmazlıkla Batı'nın coğrafî, tarihi, daha da önemlisi ahlâki bakışından türemiş varlıklar olarak gösteren yaklaşımın bir örneğidir".[17] (Bu konunun daha geniş bir çözümlemesi için

[14] *The Washington Report on Middle East Affairs*, 2002, no:4, 51-52.
[15] Asin ve Kennedy'den tartışmayı akt. Peter O'Brien, "Islamic Civilization and the Waning of the European Middle Ages", *The Medieval History Journal*, 1999, 2, 398.
[16] Dante Alighieri, *İlahi Komedya* (çev. Seyhan Satar), İstanbul: Roman Oda yay., 2001, 104-105.
[17] Edward Said, *Şarkiyatçılık* (çev. Berna Üler), İstanbul: Metis yay., 1995, 79.

Said'in *Oryantalizm* kitabından "Doğu'nun Doğulaştırılması" kısmına bakılabilir[18]).

Bu bağlamda, Foucault'nun "Bilginin Arkeolojisi" olarak adlandırdığı yaklaşımlarından etkilendiğini söyleyen Edward Said'in, söylem ve temsil biçimleri açısından Foucault'yu nasıl yanlış anlamış olduğuna dair eleştiriler de pek net görünmüyor. Dante'den daha ılımlı olsa da Voltaire'de, Nobel ödüllü Naipul'da veya Salman Rüşdi'de benzer içeriklerde tasvirlere neden olan esin, bilgi ya da tasavvur, ya da muhayyile, ya da tahayyül, ya da söylemsel pratik, ya da gelenek tesadüfen oluşmamıştır, kazdıkça ortaya çıkan bir *episteme*'in ürünüdürler. Foucault bilgi formlarının, düşünce yapılarının ya da söylemsel pratiklerin çeşitli iktidar formlarını nasıl desteklediklerini göstermek istemiştir. Foucault'da özne bile bir insanın ürünüdür. Klasik Avrupa felsefesi, Descartes'tan Kant'a nesnel olarak istikrarlı ve egemen bir benliğin (*cogito ergo sum*'daki gibi) bilginin hem kaynağı hem temeli olduğunu varsaymıştır. Foucault bunu tartışmaya açarak öznenin zaman içinde nasıl yoğun bir çalışmayla elde edilmiş bir inşa olduğunu göstermektedir. Bu "kurgu-öznenin" nasıl tarihsel olarak geçici bir fenomen olmaya aday olduğunu, modern dönemde, Marx'da sermaye, Freud'da bilinçaltı, Nietzsche'de irade gibi kişisel olmayan kuvvetlerle yer değiştirdiğini anlatır. Foucault'nun tarih-leri, benzer açıklayıcı kuvvetlerin herbirinin *genealogy*'sinin gösterilebileceği, kendisinin arkeoloji dediği bir imkan tanır. Tarih ise değişimin bağlantılı, sürek-li izahlarını sunar. Foucault, bu yüzden düşünce tarihi yazmadığını ya da düşüncelerin tarihini oluşturmaya çalışmadığını ısrarla belirtir. Aynı düşünümsellik Said'de de vardır. Foucault, insan düşüncesinin geçmişten gelen fasılalı alt katmanlarını gün yüzüne çıkarmaya çalışır, tarihçiden çok arkeoloğa benzediğini bu yüzden düşünür. Kendi ifadeleri şöyledir: "19. yüzyılın büyük saplantısı tarihtir: gelişme ve durgunlaşma, kriz ve döngü temaları, hiç durmadan biriken bir geçmişe dair temalar... dünyanın tehlikeli biçimde dondurulması...".[19] Bu donmuş katmanları kırarak yapılan kazıya benzer biçimde Said de, Batı dünyasında Doğu üzerine üretilen bilginin düşünce tarihini çıkarma iddiasında değildir ki, seçicilik yapmakla ya da tarih-aşırı bir söylem geliştirmekle eleştirilsin. O da ismini Şarkiyatçılık koyduğu tikel bir *episteme*'in aralıklı, kesintili, fasılalı katmanlarında gezinir. "Batı düşünce tarihi" tabiriyle konuşsak bile, Doğu'ya ilişkin hâkim ve baskın söylemlere karşı gelişmiş imge ve fikirlerin varlığı, zayıf bir imgelem sunar. Said, bir çok Batılı sanatçının sanatını küçültme peşinde de değildir. Dante Dante'dir nihayetinde. Diğer büyük sanatçılar gibi o da, içinde yaşa-

[18] A.g.e., 59-82.
[19] Michel Foucault, "Of Other Spaces", *Diacritics*, 1999, Spring, s. 22.

dığı *epistem*'in şartlarından, zaman ve zemininden veya Doğu'ya ilişkin *epistem*'in ruhundan bağımsız yaşayamaz. Said her şeye rağmen Massignon'un da dehasını ve büyük yazınsal yeteneklerini takdir eden nadir eleştirmenlerden biridir. Eğer, Foucault'nun entelektüelin rolü hakkındaki yorumlarına bakarsak, Said üstündeki etkisi, Said'in izlediği yol ve bir entelektüel olarak şarkiyatçının konumu daha iyi anlaşılır.

Foucault, entelektüele ilişkin olarak, "evrensel değerleri taşımak" diye tanımlanan bir kritere bakmadığını belirtir ve şu yaklaşımı geliştirir: "Entelektüel özel bir konuma sahiptir, ancak bizimki gibi toplumlarda entelektüelin bu özel-liği bir hakikat aygıtının [*an apparatus of truth*] genel işleyişle bağlantılıdır".[20] Foucault için entelektüelin özel-liği, "kabul ettiği ya da karşı çıktığı siyasî ve ekonomik taleplerle ilgili konumuyla" ve "hakikatın siyasetiyle (*politics of truth*)" ilgili bir özel-liktir. Şöyle devam eder: "Bu son unsura ilişkin olarak, onun konumu genel bir önem kazanır ve onun yerel, spesifik mücadelesi basit bir biçimde sadece profesyonel veya disipline ilişkin olmayacak etkilere ve sonuçlara sahiptir. Entelektüel, bizim toplumumuzun yapısında ve işleyişinde vazgeçilmez olan bu hakikat rejiminin genel düzeyinde çalışır ve mücadele eder"[21]. Peki, hakikat rejiminden (*régime of truth*) ne kastedilir? Nietzsche'den gelen bir etkiyle Foucault için "hakikat iktidarın dışında kalan bir yerde ya da iktidarda eksik olan bir şey" değildir ve bir mitin aksine Batı'da hakikat, "özgür ruhların bir ödülü, uzun bir inzivanın çocuğu, ya da kendini özgürleştirmeyi başaranların bir ayrıcalığı da değildir... hakikat bu dünyaya ilişkindir... ve iktidarın mutat etkilerine neden olur".[22] Foucault'ya göre her toplumun bir hakikat rejimi, genel bir hakikat siyaseti vardır, bunlar: "toplumun hakiki olarak kabul ettiği ve işlemesini sağladığı söylem türleriyle; birinin doğru ve yanlış ifade biçimlerini ayırdetmesini sağlayan mekanizma ve örnekler, ve bunlara ilişkin yaptırım oluşturan araçlarla; hakikatin elde edilmesinde değer atfedilen teknikler ve prosedürlerle; neyin hakiki olduğunu söyleme durumunda olanların statüsüyle" belirlenir. Hakikat üzerine mücadele hakikat adına değildir, "hakikatin ekonomik ve siyasi rolü" ile ilgilidir.[23] Foucault'nun bu görüşlerini ayrıca eleştirenler çıkabilir, ama Said'in *Oryantalizm*de görülen çizgisinde Foucault etkisi kendi içinde tutarlıdır. *Orient* diye bir şey vardır (bir inşa ya da kurgu olarak Doğu vardır... Doğu Doğudur Batı da Batı). Kolonyal ve neo-kolonyal döneme ağırlık veren Said'in çalışmasında, entelektüel statüsüyle oryantalist bu nesneleştirilmiş ve çoğu zaman muhayyel kurgunun bir hakikati olduğunu

[20] Michel Foucaul, *Power/Knowledge*, New York: Pantheon Books, 1980, 132.
[21] A.g.e., 132.
[22] A.g.e., 131.
[23] A.g.e., 132.

gösterir ve bu hakikat sunumu iktidar ilişkilerinden bağımsız değildir, "iktidarın dışında bir yerde ya da iktidarda eksik olan bir şey" değildir. Doğuya dair "neyin hakiki olduğunu söyleme durumunda olan" entelektüel şarkiyatçıların yüksek statüsü bu kurguya ilişkin bir hakikat rejimi yaratır.

Bazı yazarlar Foucault-Derrida karşıtlığı üzerinden oldukça indirgemeci bir eleştiri çıkarırlar. Örneğin Leonard Binder, oryantalizmi yapıçözümüne (*deconstruction*) maruz bırakma iddiasındadır. Said, şarkiyatçıların metinlerini ele aldığından, bir metin mümkün olan bütün anlamlara açıktır şeklinde kestirmeden özetlenen postmodern göreceliliğe dayalı basitleştirilmiş Derrida referanslarını kullanarak, bir metinden birden fazla anlam çıkarabiliyorsak o metin özgürleşmiştir gibi absürd bir yaklaşım geliştirir.[24] Halbuki Derrida bile, kendi kuramının gücünü inkâr etmeden, "metinlerdeki çifte edimsel sahnenin açıklığını tercih etmenin, metinsel önermenin ifa edici, etkili gücünü ihmal etmek"[25] olduğunu belirtmiştir. Said'in ele aldığı metinler, varoluşu yalnızca şarkiyatçı entelektüelin "kişisel sesinin otoritesiyle değil, yazarı, metni ve özneyi kuran ve onlara gayet açık seçik bir anlaşılırlık ve etkinlik veren bir söylemle de irtibatlı, son derece inceltilmiş ve farklılaştırılmış bir tarihsel iktidar meselesi olan praksisi"[26] oluştururlar. Şarkiyatçı metinler dizgesi, "metnin yüzeyinde ve çatlaklarında evrensel bir gramatolojik sorunsalın icra edildiği"[27] sadece içe dönük, dışa kapalı, tarihten ve tahakküm ilişkilerinden bağımsız bir praksis değildir ki Derridacı yaklaşımla bu metinleri semantikten arındıralım. Bu tür bir okuma tarihsel bir gerçeklikten bağımsız olmayan metinlerin yerel maddî yoğunluğunu ve gücünü kavrayamayacaktır. Şarkiyatçı metinleri özgürleştirmek ve karar verilemez nesneler (*undecidables*) olarak okumak pek kolay değildir. Bilginin sürekliliğinde ve iletilmesinde en önemli şey, insan öznesi üzerinde kalıcı izler bırakması bazen de yaralar açmasıdır ve bu görüşü benimsediğimizde, "geniş kültür sahasında yalıtılmış bir vaha olarak... kendi kendini eğlendiren zararsız hümanist retorik ortadan kalkar. Artık edebî metinlerin de diğer tüm metinlerin de, tarihsel ve siyasî alanda [sanıldığından] daha etkin olduklarını düşünerek okuyup yazmaya başlarız".[28] Halbuki, Derrida, söylemsel pratiği metinsel izlere indirgeyerek, Foucault'nun ifadesiyle "...metnin ötesinde hiçbirşey olmadığını, ama kökenin onun içinde, onun çatlaklarında, boş yerlerinde ve söylenmemiş seslerinde hüküm sürdüğünü ve yedekte tutuldu-

[24] Leonard Binder, "Oryantalizmin Yapıçözümü", der. A. Topçuoğlu, Y. Aktay, *Postmodernizm ve İslam, Küreselleşme ve Oryantalizm* içinde, Ankara: Vadi yay., 1996, 173-174.
[25] Akt. E. Said, *Kış Ruhu, Seçme Yazılar* (haz. ve çev., Tuncay Birkan), İstanbul:Metis yay., 2000, 230.
[26] Said, *Kış Ruhu*, 230.
[27] A.g.e., 230.
[28] A.g.e., 242.

ğunu; başka bir yere [veya söylemsel iktidar ilişkilerine] bakmaya gerek olmadığını ama 'varlığın anlamı'nın kendini, sözlerin pozitifliğinde değil, tam burada, silinti [*erasure*] olarak sözcüklerde... dışavurduğunu" öğreterek kendi pedagojisini oluşturur (Foucault'nun *une petite pedagogie* tabiri küçültücü bir mânâ taşır).[29]

Batı'da Said'i eleştirmenin dayanılmaz hafifliğinden (*unbearable lightness*) bahsedebiliriz. Sırf akademik olarak değil. Bu yaklaşım dayanılmaz bir siyasî hafifliğe de sahiptir. Said, Freud'un doğduğu gün olan 6 Mayıs'ta gerçekleşecek önemli bir konferans için, Viyana Freud Derneği tarafından konuşmacı olarak çağrılır. Said'in yaklaşımına göre Freud, "Avrupa dışı tecrübeler üzerine konuşurken hiç de indirgemeci değildir... Irkları ve medeniyetleri dışlamayan bileşik (*composite*) bir kültürden bahseder"[30]. Ancak Said bir süre sonra konferans programından çıkarılır, daveti ve konuşması iptal edilir. Adam Phillips, Julia Kristeva gibi bazı ünlü psikanalistler derneğe yazı yazarak iptali protesto ederler. Ama bir değişiklik olmaz. Said Temmuz ayında Lübnan sınırından karşı tarafa bir taş atmıştır ve bunu Lübnan'daki işgalin sona ermesi adına "sembolik bir sevinç jesti" olarak tanımlar. Taş değil kaya atmıştır gibi garip karşı çıkışlar, ya da bu kayanın karşı tarafın karargâhına ait nöbetçi binasına savrulduğu yönünde eleştiriler yapılır. Said orada kimsenin olmadığını, nöbetçi binasının da en az yarım mil ötede olduğunu belirterek davranışının sembolik olduğunu vurgular. "Freud Yahudi olduğu için Viyanadan çıkarılmıştı, ben de çıkarıldım çünkü Filistinliyim" der bildik ajitatif diliyle. Şöyle bir cevap gelir: "Edward Said en iyi şekilde bilmektedir ki daveti ulusal kökeni nedeniyle değil, İsrail hedeflerine kaya fırlatmasının görüntülendiği fotoğrafın gösterdiği gibi şiddeti açıktan desteklemesi nedeniyle iptal edilmiştir"[31]. Profesörlük yaptığı Columbia Üniversitesinden de atılması için Said karşıtı bir kampanya başlatılır ama üniversitenin liberal yönetimi Said'i korur.

Yanlış anlaşılmamalı, Said Amerika'da ve dünyada yeterince saygın bir konumu korumaya devam etmektedir. Bu ve benzeri siyasî tepkiler Baudrillard'ın en ufak bir olumsuzluğu boğmaya çalışmak diye anlattığı durumdan bağımsız değildir. Meşhur siyasî doğruluk (*political correctnes*) ilkesi de bu duruma ilişkindir, örneğin Terry Eaglaton'ın dediği gibi, "baskı gören Afrikalı-Amerikalılar'ın gerçekliğini değiştiremezsiniz ama onları hiç değilse doğru adlarıyla çağırabilirsiniz"[32]. Tüm bunlar Batı'da sanal konsen-

[29] Akt. E. Said, *Kış Ruhu*, 229.
[30] Diana Smith, "A Stone's Throw is a Freudian Slip", *The New York Times*, 10 Mart 2001 (Arts & Ideas sayfaları).
[31] Diana Smith, "A Stone's Throw", ve *The New York Times*, "Rocks, Pebbles and Edward Said", 13 Mart 2001.
[32] Terry Eagleton'la Zeynep Ergun'un yaptığı röportaj, *Aries*, 2002, 2, 163.

süse dayalı simgesel bir siyasî zafiyete işaret eder. Said'e yöneltilen siyasî eleştirilerin ardında *Oryantalizm*, *Kültür ve Emperyalizm* kitaplarının oluşturduğu yapıya bir tepki de vardır. Bazı taşları yerinden oynatan ve yüzlerce akademik makale ve birçok kitap yazılmasına neden olacak kadar geniş bir düşün alanı oluşturan ve postkolonyal çalışmalara esin kaynağı olarak neredeyse yeni bir disiplin açan *Oryantalizm* kitabı, Edward Grossman'ın iddia ettiği gibi salt politik bir metin değildir.[33] Aeschylus'un Farslılar'ından, Flaubert'in Salammbo'suna, Balfour'un dış politikasına, Montesquieu'ya, Henry Kissinger'in hitâplarına kadar geniş bir alanı kapsar. Kolonyal yönetimin, nasıl meşrulaştığını ve kolonize edilenin kültürel temsil biçimlerine ilişkin yoğun bir sistem aracılığıyla nasıl mümkün kılındığını gösterir. Bu temsil biçimlerinin etkisini çeşitli derecelerde hâlâ hissetmekteyiz. Said'in amacı, Avrupalı olmayanların Batıda nasıl demonlaştırıldığına dair bir dil geliştirmek de değildir; kültürün nasıl çalıştığına dair genel geçer düşünceyi, yani kültürün siyasî olanı yansıttığı düşüncesini tersine çevirmek, kültürün tam olarak siyaseti ürettiğini göstermektir. Said bu yüzden metinlerin sadece bilgiyi oluşturmadığını, tasvir etme iddiasında bulundukları hakikati yarattıklarını ya da özel bir hakikat rejimini meydana getirdiklerini gösterir. *Oryantalizm* kitabını bu kadar etkin kılan, Foucault'nun çözümlemeye çalıştığı söylem biçimlerini Aydınlanma sonrası Avrupalının imgelemine kadar genişletmesi olmuştur. 1798'den bugüne Avrupa kültürünün Doğu'yu nasıl siyasî, sosyolojik ve muhayyel bir tarzda ürettiğini gösterir.

Marx bile 25 Haziran 1853 tarihli New York Daily Tribune'de yayınlanan bir makalesinde, bir çok şarkiyatçının yorumlarından çok daha ılımlı olsa bile Doğu Despotizminin "insan aklını batıl inançların karşı konulamayan bir aracına dönüştürdüğünü, geleneksel yönetimler altında köleleştirdiğini, görkemli enerjilerden mahrum bıraktığını" belirtir ve tarihsel determinizme neredeyse ilahî bir bilinç yükleyerek Hindistan için şunları söylemekten kendini alamaz: "Doğru, İngiltere Hindistan'da toplumsal bir devrimin gerçekleşmesine en alçak çıkarlar nedeniyle sebep olmuştur, ve onları zora tâbi tutması ahmakçadır. Fakat mesele bu değildir. Mesele şudur: Asya'nın toplumsal durumu içinde kökten bir devrim olmadan insanlık kendi kaderini nasıl gerçekleştirebilir? Gerçekleştiremezse, suçu her ne olursa olsun, İngiltere bu devrimi getirmekte tarihin bilinçsiz aracıdır"[34] der. Tarihin bilinçli aracını Prusya'ya yükleyen Hegel ise, "Fevkalade, Görkemli Yapılar" başlıklı makalesinde *Geist*'ın en yüksek tezahürünü "herkesin özgür olduğu (*All are free*)" Germenik dünyada bulur. Çin, Hint, Fars, Mısır imparatorluklarını

[33] Edward Grossman, "Speaking for Himself", *The American Spectator*, 2000, 12, 38-43.
[34] Marx'ın "The British Rule in India" makalesi için bkz. *Orientalism, A Reader*, der. A.L. Macfie, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2000, 16-17.

da içeren daha önceki kültürler, medeniyetler, kavimler *Geist*'ın daha düşük, mükemmel olmayan ifadeleridir.[35]

Orient'in inşa edilmesinde "tahayyülattan" gelen yaklaşımlara baktığımızda ise, yeri gelince örtüyle özdeşleşen Doğu'lu kadının, egzotik hevesler uğruna çıplaklaştırılması iyi bir örnek teşkil edebilir. Batı resim sanatındaki harem, hamam ve köle pazarı sunumları çoğunlukla gözleme dayanmaz. Özellikle eski Fransız sanatçılar Orta Doğu'ya seyâhatlerinde Müslüman kadınların modellik yapmadıklarının farkındadırlar. Bu yüzden kendi Paris stüdyolarında Fransız modellerini resmetmişlerdir. Doğu'ya hiç seyâhat etmemiş olan Ingres (Marco Polo'nun hiç Çin'e gitmeden yazması gibi veya James Mill'in Hindistan'a hiç gitmeden Hint medeniyeti'nin aşırı eleştirel bir izahını sunması gibi [Hint medeniyeti "Avrupalı onuru ve Avrupalı zekası" tarafından kurtarılma ihtiyacındadır][36]) meşhur Türk Hamamı resmini Lady Montagu'nun 18. yüzyılda gittiği bir hamama dair izlenimlerine dayanarak çizmiştir. Oryantalist ressamlar ya da daha sonra gelen stüdyo fotoğrafçılarının bir çoğu bazı cinsel fantezilere dayandıkları kadar klasik antikiteyi yeniden kurgulayan resimleri ya da İncil kaynaklı sahnelere ilişkin resimleri ilham kaynağı olarak kullanmışlardır.[37] Napolyon'un Mısır seferini şereflendirmesi istenen Fransız ressam Gros, Mısır'a hiç ayak basmadan bir asır boyunca etkili olacak Doğu manzaraları, kostümleri ve yüzleri hakkında prototipler yaratmıştır. Doğu'dan stüdyosuna getirilen bazı nesneleri ve malzemeleri kullanarak dolaysız gözlem yaptığına inanmaktadır. Odalıklara ait pozların ve harem sahnelerinin ilk uzmanı olarak düşünülen İngiliz ressam Bonnington İtalya'dan ötesine geçmemiştir. Muhayyel orijinaller daha sonra Orta Doğu, Kuzey Afrika ve Mısır'a giden sayısız ressama kaynak oluşturmaya devam eder. Doğrudan gözlem yoluyla resim yapmak için giden bu ressamlar, seleflerinin yarattığı modelleri Doğu'da bulamayınca bu modelleri yeniden fantastik kurgulara dahil ederler. Bu tarz 1900'lerin başında sona erse de ressamlar stüdyo fotoğrafçılarını onlar da tekrar ressamları etkilemeye devam ederler, fakat asıl süreklilik sömürgeciliğin son yarım yüzyılında büyük başarıya ulaşan Oryantalist sinemayla sağlanır.[38] (Kartpostallar bile ilginçtir, Malek Alloula 1900-1930 arasında turistlerin, askerlerin ve göçmenlerin Fransa'ya gönderdikleri sayısız kartpostalın 19. yüzyılın klasik temaları olan örtüsüz Şark, erotik raks, harem ve çıplak odalıkları yeniden ürettiğini gösterir[39]). Amerika'da çekilenleri saymazsak 1911-1962 arasında

---

[35] A.g.e., 13.
[36] A.g.e., 11.
[37] Neil MacMaster, Toni Lewis, "Orientalism: From Unveiling to Hyperveiling", *Journal of European Studies*, 1998, 109/110, 121-135.
[38] A.g.m.
[39] Malek Alloula, *The Colonial Harem*, Manchester: Manchester University Press, 1987.

Kuzey Afrika'da 210 film çekilmiştir. "Şeyh'in Oğlu" (*Son of the Sheikh*) ve "Allah'ın Bahçesi" (*the Garden of Allah*) Arizona çöllerinde çekilir. "Allah'ın Kanı" (*Le Sang d'Allah*), "Yasmina", "Beyaz Köle" (*L'Esclave blanche*), "Arzu" (*Le Desir*) ve "Harem'in Karanlığında" gibi filmlerde hareme sızan cesur Fransız kahraman güzel bir Avrupa ya da Arap prensesini zâlim bir şeyhin şehvetli ellerinden kurtarır.[40] Bir taraftan şedid ve zâlim sultan ya da şeyh imgesi yoluyla, Avrupalı erkek, Avrupa püritanizminin ve Hıristiyan tek eşliliğinin kısıtlamalarından sıyrılıp cinsel hâkimiyet ve sapkınlık fantezilerine dalarken, diğer taraftan zâlim sultanın iğrenç zevkleri uğruna çok eşlilik ve kaba kuvvet yoluyla kadınları köleleştiren bir toplumun aşağı ve barbar doğasının altı çizilir. Bu gibi filmler geleneksel Oryantalizmin bütün banal stereotiplerini yeniden üreterek çok sayıda izleyiciye ulaşır. (Kolonizasyon sonrası sinemadaki stereotipler de başlı başına bir çalışma konusu olabilir). İngiliz kamuoyunda iç mekân muhayyilesi bile o kadar klişe bir hâl alır ki, I. Dünya savaşından önce Grace Ellison'ın, bir İngiliz gazetesine gönderdiği Avrupai bir salonu andıran ve bir Türk evinin iç mekânını gösteren fotoğrafı şu gerekçeyle geri çevrilir: "İngiliz halkı bunu bir Türk iç mekânı olarak kabul etmez"[41]. Doğu'nun, Batılılar tarafından homojen ve monolitik bir kurgu olarak ele alınmadığı yönünde eleştiriler yapılır Edward Said'e. Ancak kamuoyunda ve medyada bu homojen ve monolitik kurgu gerçekten de oluşmuştur. Oryantalist sinema'da bile Doğu öylesine homojen bir kurgudur ki, Michael Ende'nin Hiç Bitmeyen Hikâye adlı fantastik çocuk romanındaki gibi hiçbir mekân, zaman ve tarih tikelliğine veya bağlamına oturmaz. Eklektik bir mekân-zaman dışı ortamın ve karakterlerin fantastik ismidir Doğu, sultan ya da şeyh.

Romanda 1900'lerin başlarında çöl romansları diye bir tür bile oluşur. Bu türün en iyi ilk örneğinin ismi de "Şeyh"tir (1919), daha sonra Rudolph Valentino'nun oynadığı sessiz filmi de yapılır. Roman ve film o kadar popüler olur ki şeyh kelimesi argo'da seksapeli olan erkek anlamında kullanılarak Amerikan diline girer. Dolayısıyla çöl romansları farklıdır. Erkeğin değil, Batılı kadının fantezilerini yansıtır. Bu konuda Evelyn Bach'ın *Şeyh Fantazileri: Çöl Romansında Oryantalizm ve Feminen Arzu* başlıklı ilginç bir makalesi vardır. Bach'a göre bu romanslarda Batı'nın feminize edilmiş ötekisi olarak Doğu algıları istikrarsızlaşır gibi görünür; ancak Doğu, arzunun çok daha karmaşık yollarından geçerek (kadının fantezileri erkeğinkinden hep daha karmaşıktır) nihâyetinde aynı noktada temsil edilir; romana Batı'nın varsayılan kültürel üstünlüğünü arkasına alarak giren kadın kahra-

[40] Filmleri akt. MacMaster ve Lewis, 122-124.
[41] Akt. MacMaster ve Lewis, 122-123.

man Arzulayan Özne olarak hâkim konumdadır.[42] Bach, bu romans türünün formülünün çok net olduğunu belirtir. Avrupa'daki yaygın kadınlık normlarını kısıtlayıcı bulan, geleneksel kadın rollerini tâkip edemeyen, erkeklerin onu etkilemekte yetersiz kaldığı, isyankâr, silahlara ve ata meraklı, tüm bu nedenlerle de soğuk, frijit, yeterince kadınsı bulunmayan kahraman, erkeklerin tüm karşı çıkışlarına rağmen çöle gitme arzusundadır.[43] Bu güzel kadınlar çoğunlukla küçük yaşta büyük babalarıyla Doğu'ya seyâhat etmiş ve tekrar gitme isteğindedir. Çöle gelir ve bir süre sonra barbar ve zâlim Şeyh tarafından tutsak edilir. Ama zamanda anlar ki, bu barbarlığın ve zâlimliğin altında gerçek kadınlığını ona hissettirecek aslında sakin ve yumuşak bir doğa vardır. Hatta romanın sonuna doğru inanılmaz şeyler keşfedilir. Şeyh aslında İngilizce ve Fransızca gibi birkaç Batı dilini bilmektedir. Yabancı dilde kitaplarla dolu geniş bir kütüphânesi vardır ve en az onun kadar temizliğine düşkündür (buna şaşırılır). Batılı yazarlar tarafından Şeyh için gönderilmiş imzalı kitaplar bulunur. Bu olaylar yazındaki kategorik sınırları alt üst eder gibi görünse de yanıltıcıdır. Romanların birinde şöyle bir konuşma geçer. Şeyh der ki: "Kitaplarım olduğunu, okuduğumu ve İngiliz yazarları bildiğimi fark ediyorsun. Barbarın entelektüel bir yanı olmasından etkilenmedin mi?". Kadın kahramanımız şöyle cevap verir: "Açıkça söylemek gerekirse, bu seni daha da canavar yapıyor." Yanılsamamızın asıl boyutu hep aynı biten romansların sonunda ortaya çıkar. Kadın kahramanımız güçlü aşkının genetik olarak [!] Doğu'lu olmadığını farkeder. Bach'ın dediği gibi Doğu'lu kadın Avrupalı atalarıyla seyreltildiğini keşfeder, hatta çoğu zaman şeyhte Doğu bağlantısı hiç yoktur. Bir doğum kazası olmuştur. Hamileyken çöle gelmiş ve kaybolmuş bir İngiliz kadının oğlu çıkar şeyh, veya Emir'in karısına aşık olan seyyah bir Fransız baba vardır vs. Romanların birinde İspanyol bir kadının oğlu çıkan şeyh "Fakat damarlarımda içimdeki barbarı seyrelten kan var" der. Başka bir romanda gerçek erkekliği simgeleyen kahramanın babası bir İngiliz Lord'u çıkar. Bu Lord'un da kadın kahramanın babasının arkadaşı olduğu keşfedilir. Kadın, Ahmet isimli şeyhin heybetli bakışlarının neden bu kadar tanıdık geldiğini sonunda anlar, Lord Glencarryl'in meşhur hiddetli bakışlarıdır bunlar. Gene bir başka romanda kadın kahraman, şeyhin neden onun için çalışan yerliler kadar kısa boylu olmadığını merak eder. Romanın sonunda şeyhin halasıyla tanışınca şüpheleri boşa çıkmaz. Gerçek ismi Guerard'dır ve aslında tanınmış bir Fransız cerrahıdır. Bu türün içerdiği Doğu dekorları da barbarlık, servet, şehvet fantezileriyle doludur. Peki nerede geçer olaylar? Her şey hayâlî olmasına rağmen, oldukça popüler olan

[42] Evelyn Bach, "Sheik Fantasies: Orientalism and Feminine Desire in the Desert Romance", *Hecate*, 1997, 1, 9-40.
[43] Bu paragrafta çöl romanslarına ilişkin bütün veriler Bach'a aittir.

kitapların takipçileriyle yapılmış grup röportajlarında okuyucular, romanlardaki coğrafî doğruluğu çok beğendiklerini ve bunu hiç sorgulamadıklarını söylerler. Yazarların bu konuda çok çalıştıklarından emindirler. Mekânın, otantikmiş gibi kurgulanan temsilleri güçlü bir inandırıcılık yaratır okuyucu üstünde. Gerçekliğinden emin olunan coğrafyalarda ismi *Zubani, Omarah, Qatamah* konmuş tamamıyla hayâlî devletler ve şeyhlikler vardır. Manzaralar, yiyecekler, deyimler, iç mekân düzenlemeleri ikincil kaynaklardan beslenen ikna edici, görselleştirilmiş bir fanteziye dayanır. Muhayyel orijinaller sözde otantik kopyalar için model oluşturur. Tasvirde otantikleştirilmiş dokular, uçak seyâhatleri ve hadiseler o kadar detaylıdır ki, okuyucular romanın gerçek bir coğrafî mekânda geçtiğine inanırlar. Hatta okuyucular arasında, aslında var olmayan bu mekânlara seyâhat etmeyi planlayanlar vardır. Edith Hull "Şeyh" romanını yazarken hayatında hiç çöl görmemiş. Resimde muhayyel orijinallerin daha sonraki çalışmalara model oluşturması gibi, bu romanslar da ilk örnekleri temel almışlar. Bu *genre* hâlâ devam etmektedir. Hatta bir çok özelliğinin, tabii ki daha karmaşık ve sofistike bir tarzda sinemada da ('Çölde Çay', 'İngiliz Hasta' ve başka filmlerde) devam ettiğini söyleyebiliriz. Bir kez daha, oryantalizmdeki temsil biçimlerinin diğer temsil biçimlerine göndermede bulunduğuna, temsil edilenin gerçekliğine yaklaşmaktan kaçındığına şahit oluruz. Doğu'ya dair soyutlamalar, Doğu'ya ilişkin dolaysız kanıtlara tercih edilir. Said incelediği metinler hakkında ise şunları söyler: "Çözümlediğim geniş metin topluluğunun bir birlik oluşturması, kısmen, bu metinlerin sık sık birbirlerine gönderme yapmalarından kaynaklanıyor: Şarkiyatçılık, eninde sonunda, bir yapıt ve yazar alıntılama dizgesidir"[44].

Her neyse. Galiba oryantalizm yapmanın fantastik cazibesi kadar oryantalizmin nasıl yapıldığını anlatmanın bir nevi *Occidentalist* cazibesine kapılmaktan kendimizi alamıyoruz.

Batı Asya'lı olarak o kadar ayrıcalığımız olsun. Yanlış anlaşılmasın, tanım bana ait değil. Terry Eaglaton, Batı Asya sizler için "bulduğumuz" yeni isimlendirme diyor esprili tarzıyla[45], ancak doğrudur söylediği. Yakın Doğu, Orta Doğu, Batı Asya, Küçük Asya (*Asia minor*) ve saire... [46] Batı, bulunduğumuz bölgeyi nasıl adlandıracağına bir türlü karar veremez. Belki duyulan rahatsızlık bu bölgenin tam olarak tanımlanamaz olmasından kaynaklanır. Veya Türkiye'nin farklılığı, elitler ve kurumlar (*establishment*)

[44] E. Said, *Şarkiyatçılık*, 32.
[45] Terry Eagleton'la Zeynep Ergun'un yaptığı röportaj, *Aries*, 2002, 2, 167.
[46] Eski bir PASOK milletvekili de şunları söylemiş: "Ankara, Avrupa'ya yakınlaşmak için önemli bir adım attı. Ancak Türkiye bir Asya ülkesi..." *Radikal*, 27 Eylül 2002, 10.

düzeyinde hem *Occidentalist* hem Oryantalist nüveler taşıma imkânıyla ilişkilidir.

Said'e dönelim. 11 Eylül'den sonra kendisine yöneltilen bazı eleştiriler o kadar ileri bir siyasî paranoyaya kayar ki, Hillel Halkin "Oryantalizm" başlıklı bir yazısında neredeyse 11 Eylül'den Said'in açtığı yolu sorumlu tutacaktır. Martin Kramer'in bir kitabına referansla -babası da eski bir şarkiyatçı olan- Halkin'in tahayyül sınırlarını zorlayan ifadelerine göre: 1990'ların sonunda Orta Doğu'da başarısızlığa uğramış olmasına rağmen, siyasî İslâm Amerikan akademik yaşamında müthiş (*spectacular*) bir başarıya ulaşmıştır. Çünkü *Oryantalizm*in açtığı yol sadece Arapların işine gelmekle kalmamıştır, kendi petrol paraları Amerika'da Orta Doğu Çalışmaları yapan bölümlere büyük fonlar sağlamıştır, o kadar ki Arap dünyası üzerine çalışan Amerikalı uzmanlar bu akademisyenleri eleştiremez hâle gelirler. Orta Doğu Çalışmalarının eski ününü ve saygınlığını kazanması artık yıllar alacaktır. Amerikan dış politikası Irak'tan Sudan'a, Lübnan'dan Suudi Arabistan'a kadar, işlerin o kadar kötüye gitmediğini hatta iyileşmekte olduğunu varsayan bu akademik teorilerin etkisi altında kalmıştır ve bu durum 11 Eylül öncesi için yeterince kötü bir hâl yaratmıştır. Saldırıdan sonra işler daha da ciddiye binmiştir. Afgan aşaması geçildikten sonra, bu saldırıya karşı inandırıcı bir tepki, terörist organizasyonları aktif ya da pasif biçimde koruyan toplumların ve hükümetlerin çalışmalarını doğru biçimde değerlendirme kabiliyetine bağlı olacaktır. Bu gibi toplumlar üzerine tutarlı düşünme yeteneği olmadan, tutarlı bir eylem pek mümkün gözükmemektedir. Böyle bir yeteneğin şu anda ortaya çıkması Orta Doğu Çalışmalarının başladığı 50 yıl öncesinden daha zordur.[47]

Bu yaklaşımlar her şeyi baş aşağı tersine çevirmekte veya çarpıtmaktadır. Said'in *Oryantalizm* kitabı sadece Orta Doğu üzerine yoğunlaşmamıştır. Hindistan ve Afrika'yı da içine alan çok geniş bir alana dair özel bir söylemin nasıl oluşturulduğunu irdeler. Halkin 50 yıl öncesi diyerek, başlamasını öngördüğü geri dönüş tarihiyle eski koloni Şarkiyatçılığına açıkça davette bulunmakla kalmıyor, artık bunun bile yeterli olamayacağını, daha da ileri gitmek gerektiğini imâ ediyor. 11 Eylül hadisesi dönüp dolaşıp Amerika'daki Orta Doğu Çalışmalarına bağlanıyor ve bu çalışmaların da zaten ilhamını *Oryantalizm* düşününün açtığı yolda bulduğu iddia ediliyor. Halkin ve Kramer ne Said'i anlamıştır, ne oryantalizmi, ne postkolonyal çalışmaları, ne 11 Eylül'ü, ne de Orta Doğu Çalışmaları'nın nasıl bir şey olduğunu. Söylenenin tersine, Orta Doğu Çalışmaları denen ekol, kolonyal veya postkolonyal çalışmalarla, hatta ulus üstü Kültürel İncelemeler disipliniyle bile karşılıklı

[47] Hillel Halkin, "Orientalism", *Commentary*, 2002, 1, 53-55.

bir diyaloga girmekten kaçınmaktadır. Orta Doğu Çalışmaları hâlâ, Immanuel Wallerstein'in de belirttiği gibi "tarihsel olarak dondurulmuş medeniyetler"[48] hakkında, sabit bir bakışın etkisi altındadır; ulus devletlerde sosyal, ekonomik ve politik bölünmeler üzerine yoğunlaşmaktadır. Sadece son yıllarda, tehdit edici olarak algılanan göçmenlerin varlığı sebebiyle ve bundan kaynaklanan güvenlik gerekçeleriyle, Orta Doğu'daki meselelerin yeni formları üzerine bir literatür gelişmeye başlamıştır. Aktif kolonizasyonun sona ermesiyle klasik şarkiyatçılık da zaten dönüşüme uğramıştır, ancak Stuart Schaar'ın da iddia ettiği gibi Kuzey Amerika'da, üniversitelerin ana akademik akışı bu dönüşümden çok da etkilenmemiştir. Savaş sonrası dönemde Avrupa'nın kolonilerini kaybetmesiyle eski dünyanın bazı önemli şarkiyatçıları zaten Amerika'ya giderek Orta Doğu Çalışmalarının başında bulunmuşlardır.[49] Yukarıdaki gibi oldukça yanlış, hiç inceltilmemiş bir yaklaşımın veya çarpıtmaların siyasî ve stratejik sonuçları vahim olabilir. Bu tür fikirleri sergileyenler, 11 Eylül sonrasında, büyük haklılık payına sahip olduğunu düşünmeye başlayan Huntington gibi yazarlar için nasıl bir değerlendirmede bulunacaklardır? Huntington, 11 Eylül'den sonra bir milyar kadar insanın "kendi kültürlerinin üstünlüğüne iyice inandıklarını, güçlerinin yetersizliğiyle ise saplantılı hâle geldiklerini" söyleyecek kadar, tezinde anlattığı türden bir çatışmanın peşinden koşmaktadır. Edward Said "Cehalet Çatışması" başlıklı bir yazısında bu ifadeleri hicvederek, "yüz Endonezyalı, iki yüz Faslı, beş yüz Mısırlı, elli Bosnalı üzerine mi araştırma yapıldığını" sorar ve "yapıldıysa bile bu nasıl bir örneklem kümesidir?" demekten kendini alamaz.[50] Halkin'in, "bu gibi toplumlar [*such societies*] hakkında tutarlı düşünmek ve tutarlı eylem" diye tanımladığı durum, şu anda ağır ağır dönmeye başlayan devâsa bir yel değirmeninin uğultusunu kulaklarımıza taşıyor. Edward Said'e de, bir Don Kişot kadar deli muamelesi yapılacağa benziyor.

---

[48] Immanuel Wallerstein, "The Unintended Consequences of Cold War Area Studies", *The Cold War and the University: Toward an Intellectual History of the Postwar Years* içinde, der. Noam Chomsky et al., New York: New Press, 1997, 198.

[49] Örneğin Sir Hamilton A.R. Gibb, Gustave Von Grunebaum ve Bernard Lewis gibi önemli isimler. Stuart Schaar, "Orientalism at the Service of Imperialism", *Orientalism, A Reader* içinde, der. A.L. Macfie, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2000, 181-194.

[50] Edward Said, "The Clash of Ignorance", *The Nation*, 2001, 11-13.

KUTSAL OLMAYAN SAVAŞLAR*

Seyla Benhabib

I

11 Eylül'den sonra liberal demokrasilerde siyasal olanın sınırlarını tehdit eden yeni bir mücadele biçimiyle karşı karşıya olduğumuz netleşti. Usame bin Ladin'in terör şebekesinin ve bunun Mısır, Pakistan, Malezya, Endonezya, Filipinler, Cezayir ve Batı Avrupa'daki bazı İslâmcı gruplara kadar uzanan çeşitli kollarının inanılan boyuttan daha geniş, yerleşik ve sofistike olduğu ortaya çıktı. Bu grupların (ve bunların ABD ile Avrupa'daki neonaziler ve beyaz üstünlüğüne inananlar arasındaki potansiyel sempatizanlarının) özellikle posta yoluyla, sivil halkı zehirlemek amacıyla, biyolojik bir silah olan antraksla yaptıkları saldırılar, devlet-merkezli siyaset anlayışına yeni bir siyasal ve askerî fenomen ile meydan okunduğunu göstermektedir.

Tarihçiler daima bizleri tarihte hiç yaşanmamış olanın bir yerlerde birtakım işaretlerinin bulunacağı; ve bugün yeni görünene daha geniş bir zaman aralığından bakıldığında eski görüneceği konusunda uyarırlar. Bununla beraber siyasette 'yeniyi düşünmek' entelektüelin görevidir. Bu görevde, Susan Sontag, Fred Jameson ve Slavoj Zizek 11 Eylül olaylarını 'yeryüzü sefillerinin' anti-emperyalist mücadelesi olarak yorumlayıp, yıpranmış bir paradigma

---

* Çeviri: Fatma Tütüncü-Koray Tütüncü.
Constellations: An International Journal of Critical and Democratic Theory, Mart 2002 sayısından çevrilmiştir.

doğrultusunda hareket ettikleri için bizleri yanıltmışlardır.[1] İslâm dünyasının içsel dinamik ve mücadeleleri ile Afganistan, Pakistan, Hindistan ve Keşmir'deki bölgesel çatışmaların tarihini gözardı eden böylesi analizler bizlere dünyayı alışılagelmiş kategorilerle kavrayabileceğimizi; Batılı toplumlara mensup olanların kendilerine yöneltilen düşmanlık ve nefretten Batılı hükümetlerin eylem ve politikalarını suçlamak suretiyle arınabileceklerini garanti etmektedir. Bu analizler ne 11 Eylül 2001'den itibaren ortaya çıkan olayların 'tarihte hiç yaşanmamış' olma özelliğini kavramaya, ne de bu olayların ortaya çıkmasına neden olan, Arap-Müslüman dünyasının içsel dinamiklerini değerlendirmeye yardımcı olmaktadır.

İkinci Dünya Savaşı'ndaki havadan bombardımanlarda *askerî ve sivil hedefler, askerî ve sivil nüfus arasındaki çizgi* zaten silinmişti. 11 Eylül'den itibaren yeni olan bu değildir. Faşizmin ve nasyonal sosyalizmin önayak olduğu, tüm toplumu kapsayan bir seferberlikle karşılaşan, ilk defa bu çizgiyi aşıp –total savaş– başlatan Afganistan dağlarında saklanan marjinal bir terörist grup değil, dünyanın demokrasileriydi. Sivil halkın geneli, Londra'nın Nazilerce, daha sonra Dresden, Hiroşima ve Nagazaki'nin müttefiklerce bombalandığı dönemde düşmanın rehineleri hâline gelmişti.

1950'lerde Cezayir Savaşı cephe ile yurt, asker ile sivil arasındaki çizginin silinmesi sürecine yeni bir boyut getirdi. Fransızlar'a karşı yükselen Cezayir Direnişi işgalcilerin sivil nüfusu için *gündelik yaşamın normalliğini* yok etmeyi amaçlamıştı. Cezayir'deki Fransız yerleşim birimlerindeki kafe, market ve istasyonları bombalamak suretiyle, Direniş Fransızlar'a yalnızca düşman olduklarını değil, sömürge (işgali) koşullarında 'normal bir yaşamın' olamayacağını hatırlatmıştı. Bu zamandan itibaren bu tür terör eylemleri - askerî ve teknolojik silahlar açısından üstün olan düşmana karşı gündelik yaşamın normal seyrini bozarak, her otobüs ya da tren istasyonunu, her köşebaşını ya da toplanma yerini potansiyel bir hedef hâline getirerek savaşmak- "güçsüzlerin silahları" arasında favorilerinden biri hâline geldi. Bu tip bir mücadeledeki strateji, düşman sivilleri için yaşamı yaşanılır olmaktan çıkarıp, onlara üstün askerî güce sahip olmalarına rağmen yenilgiyi kabul ettirmektir. Filistinliler'in İntifada hareketi en azından kısmen Cezayir modelini izler: Filistin topraklarında sürekli bir korku, güvensizlik ve şiddet ortamı yaratarak, İsrailli sivillerin normal bir yaşam sürmedeki kararlılığını yok etmeyi hedeflemektedir.[2] Ne var ki son yıllarda Hamas ve Hizbullah gibi

[1] Bakınız Susan Sontag, *The New Yorker*, 24 Eylül 2001; Fred Jameson, The London Review of Books 23, S.19, 4 Ekim 2001; ve Slavoj Zizek, "The Desert of the Real: Is this the End of Fantasy?" *In These Times*, 29 Ekim 2001.

[2] Fransız sömürgeciler sonunda Cezayir'i terkettikleri için, aslında analoji tamamen doğru değildir. Tersini iddia eden birçok teoriye rağmen, Filistin'in Yahudi nüfusu kelimenin geleneksel anlamıyla

İslâmcı gruplardan Filistin kademelerine sızmalar ve intihar-bombalama eylemlerinin yaygın bir pratik hâline gelmesi İntifada'nın niteliğini de değiştirmektedir.

Dünya Ticaret Merkezi ve Pentagon'un bombalanması, ne faşizme karşı yürütülen mücadeledeki total savaşa ne de Cezayirliler'in işgalcilere yöneltikleri terörizme benzemektedir. Sivil bir halkı kendi topraklarında vuran ve saldırganlarla arasında herhangi bir düşmanlık durumu ilân etmemiş bir ülkeye yöneltilen bu yeni saldırılar, yalnızca uluslararası hukukun bütün kategorilerine karşı çıkmakla kalmayıp, aynı zamanda siyaseti apokaliptik sembollere indirgemektedir. 11 Eylül'ü kutlarken çekilmiş kısa bir video bandını ifşa edinceye kadar, Usame bin Ladin'in gerçekleştirdiği eylemin siyasî bir adı yoktu: Usame bin Ladin grubu kimin adına ya da kim için hareket ediyordu? Hangi siyasal talepleri seslendiriyordu? Amerikan askerî birliklerinin Suudi Arabistan'da mevzilenmesine, ABD'nin Irak'a karşı yaptırımlarına ve İsrail'e verdiği desteğe dair kısa değinmeler, Cihad (Kutsal Savaş) söylemi altında gölgelenmiş; 13. yüzyılda Endülüs'ün (İspanya) Hıristiyanlara kaptırılması ile İslâmın debdebesini kaybettiği yolundaki imalarla muğlaklaşmıştır. Filistin terörünün, Batı Şeria'daki İsrail işgalinin kaldırılmasıyla; Filistinli savaş tutsaklarının serbest bırakılmasıyla; mülteciler için iskân sağlanmasıyla ve Kudüs sorununun bir şekilde çözülmesiyle sona erebileceği tasavvur edilebilir bir şeydir. Usame bin Ladin'in ABD ve müttefiklerine yönelttiği cihat şebekesini neyin, şayet böyle birşey varsa, sona erdirebileceği ise belirsizdir. Onlarınki 'kutsal' bir hınç; New York ve Washington'daki güçlü 'Şeytan'ın kibrini kırmak için tasarlanmış, en gelişmiş teknolojik silahları, onları üreten topluma çeviren bir savaştır.

Sonuç, kimilerinin 'cihat online' diye adlandırdığı yüksek teknoloji büyücülüğü ile ahlâkî ve siyasî atavizmin yüce bir kombinasyonudur. İşte bu kutsal-olmayan (unholy) siyaset, yaşamlarımızı düzenlemesi gereken ahlâkî ve siyasî ayrımları bozmak tehdidindedir. Bu ayrımlar düşman, dost ve tarafsız (bystander); suçluluk, suç ortaklığı ve sorumluluk; çatışma, çarpışma ve savaş arasındaki ayrımlardır. Başkaları yaşamasa bile, biz bu ayrımlarla yaşamak zorundayız.

---

sömürgeci değildir. Çünkü orada bulunuşlarının nedeni yerel halkı ve kaynaklarını sömürmek değil, her ne kadar sorunlu ve trajik bir vizyon sayılabilirse de, bir "Yahudi Anayurdu" inşa etmektir. Arap dünyasının büyük bir bölümünün, siyonizm tarafından motive edilen bu rüyanın özgünlüğünü anlamayı reddetmeleri, kendilerini sömürgeleştirilmiş, zulme uğramış olanlar şeklinde lanse ederken, İsrail'i de Batılı zalim modeline benzetmeyi kolaylaştırmaktadır. İsrail sömürgeleştirici bir güç olmak üzere kurulmamıştı; onun giderek sömürgeci hâlini alışı, Batı Şeria'nın işgalinden ve kendi genişleyen ekonomisinin işlemesinde Filistinli emeğe olan bağımlılığının artmasından itibaren başladı.

11 Eylül sonrasında en sıklıkla duyulan iddialardan birisi şuydu: Dünya Ticaret Merkezi ve Washington'a yapılan terörist saldırılar, sivillere ve mülkiyete verdikleri zarar; eylemin yapılışındaki kasıtlılık ve kararlılık; alışılagelmiş ahlâkî, yasal ve uluslararası normları ihlâl edişlerindeki pervasızlık düşünüldüğünde savaş konseptine denk gelse bile, ABD Kongresi'nin 'savaş' ilân edemeyeceği, bunun nedeninin ise düşmanın henüz bilinememesi değil, bir devletin ancak başka bir devlete karşı savaş açabileceğiydi. Demokratik bir ulus-devletin din ve medeniyet davası için global düzeyde gevşekçe örgütlenmiş bir şebekenin sempatizanlarına savaş açması fikri 1945'ten beri dünyanın yaşadığı ve ulus-devletlerin de başlıca aktörler olarak tanındığı Uluslararası Hukuk'un tüm kategorilerini zora soktu. Bu nedenle Afganistan'a düzenlenen askerî eylem daha önceden alınan bir savaş kararına dayanmamaktadır. Kongre, ne ulus-devletlerin çoğunun meşru bir rejim olarak tanımadığı Taliban'a ne de Afgan halkına savaş açmıştır. Ancak Başkan'ı global terör şebekesi ile savaşmak ve suçluları adalete teslim etmek hususunda her ne gerekiyorsa yapması için yetkilendirmiştir. Bu durumda düşmanımız sanki bir teritori, Afganistan'ın bulunduğu bölgedir ve bu yer dünyanın en büyük firarilerinden biri olan Usame bin Ladin'e sığınak ve üs sağlamaktadır. İronik bir şekilde, Afganistan halkı kendi topraklarını üs olarak kullananların 'esiri' veya 'mahkûmu' hâline gelmiş ve Taliban yönetimi onlara barınak sağlamıştır. Afganistan çöken ya da düşmüş (failed) bir ulus-devlettir ve tam da bu çöküş hâli İkinci Dünya Savaşı'ndan beri uluslararası ilişkileri düzenleyen ulusal egemenlik prensiplerini çok daha canlı bir şekilde anlamamıza imkân tanır.

Burada Max Weber'in "tanınmış ve sınırlanmış bir teritoride şiddet kullanmadaki meşru tekel"[3] şeklindeki klasik modern devlet tanımını hatırlayalım. Modern devlet, *teritoryal, idarî ve askerî* prensiplerin biraraya gelmesine dayanan bir *monopoldür* ve buna şiddet kullanımındaki *meşruiyet* de dahildir. Modern devletler düştükleri, çözüldükleri ya da çekildikleri zaman bu üç prensip birbirinden kopar. Böylece teritoryal alan yalnızca gerilla savaşına sahne olmakla kalmaz, aynı zamanda uyuşturucu kaçakçılığının, silah üretiminin ve daha başka yasadışı etkinliklerin mekânı olur; idarî ve askerî yetki devlet-altı düzeydeki birimlerce, örneğin savaş lordları, komandolar, geleneksel kabile reisleri ya da dinî liderler tarafından ele geçirilir; meşruluk temsili niteliğini kaybeder öyle ki artık birleşmiş bir halk ve onun iradesine başvurulması veya bu iradenin tehir edilmesi gibi bir durumdan sözetmek

[3] "Bununla birlikte, meşru şiddetin siyasî-teritoryal birlik ve rasyonel biraradalığın içine yerleştirildiği kurumsal düzen tarafından tekelleştirilmesi primordiyal değildir, belirli bir evrimin ürünüdür". *Max Weber, Economy and Society*, cilt 2, ed. Guenter Roth ve Clauss Wittich (Berkeley: University of california Press, 1978), 904-905.

mümkün olmaz. Meşruiyet ya bir silahın namlusundan ya da ulus-üstü veya ulus-altı ırk, din ya da medeniyet temelli ideolojik dünya görüşlerinden beslenir.

Çağdaş dünyanın çöken ya da zayıf ulus-devletleri 20. yüzyıl ortasındaki totaliter rejimlere benzerlikler yanında farklılıklar da taşır. Hukukun üstünlüğü ilkesinin kırılması, temsili ve demokratik kurumların yıkılması, şiddetin yaygınlaşması ve korkunun evrenselleşmesi her iki devlet tarzının ortak özellikleridir. Her ne kadar bir zamanlar devlet bürokrasisine karşı *hareket* mobilize etmiş olsalar da, 20. yüzyıl ortası totaliter rejimler, devleti büyük ölçüde güçlendirip, kendi ideolojilerine hizmet edecek şekilde yeniden inşa etmişlerdi. Fakat şimdinin Afganistan, Çeçenistan, Bosna ve Ruanda gibi postmodern, yarı-feodal devletleri, devletin teritoryal ve idarî birliğinin güçlenmesi sonucu değil, global düzeyde şebekelenmiş alt birimler adına tahrip edilmesi ile ortaya çıkmıştır. Hannah Arendt'in bize gösterdiği gibi, totaliter hareketlerin de Pan-Almancılık, Pan-Slavcılık gibi ulusüstü ideolojilerin çığırtkanlığını yaptıkları globalleşme ihtirasları mevcuttu.[4] Ne var ki bugünün terör hareketlerinin global ideolojileri hem daha geniş hem daha dar bir hatta sahip: Örneğin, Slav ya da Alman ulusların dil ya da kültürel birliklerine dayalı ideolojilerinin yerini, bugün kabile, etnisite ya da bunların tümünü aşan bir inananlar cemaati vizyonunu, -bir İslâm Ümmetini - amaçlayan ideolojiler almıştır. Yeni totaliter birim parti ya da hareket değil, terör hücresidir; bu yeni savaş tarzının amacı sadece düşmanı tahrip etmek değil, aynı zamanda belli bir yaşam tarzını ortadan kaldırmaktır. *Şimdiye kadar ulus-devletlere ait olarak düşünülen yetki alanı düzeyinde tahribata girişebilecek etkinliği olan devlet-dışı ajanların ortaya çıkması ile sıradan siyasî taktik ve müzakerelerle tatmin edilmesi güç olan, bir ahlâkî ve siyasî içerikle tanımlanamayan ulusüstü ideolojik vizyonun ortaya çıkması halihazırdaki durumumuzun tarihte hiç yaşanmamış olan yüzüdür.*

Bu değini, devletin şiddet kullanma tekeline aşırı bir rasyonellik ve normatiflik addettiğim anlamına gelmemelidir. Devlet terörü de pekâla zalim, adaletsiz ve merhametsiz olabilir. Yugoslavya devletinin Bosnalılara ve Kosovalı Arnavutlara karşı savaşını hatırlayın! Fakat benim vurguladığım nokta, liberal demokrasilerde devletin şiddet araçlarını kullanmaya ilişkin monopoli iddiasının eğer fiiliyatta değilse bile daima prensipte hukukun üstünlüğüne ve vatandaşlara karşı demokratik meşruiyet ilkelerine tâbi olduğudur. Devletin şiddet kullanma meşruiyeti üzerindeki bu tür dahili sınırlandırmalar uluslararası arenaya da taşınır ve egemen devletler, paktlara ve ör-

[4] Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism* (New York: Harcourt, brace, Jovanovich, 19779(1951), s.3.

gütlere girmek, anlaşmalar imzalamak ve benzeri yollarla şiddet kullanma tekellerini harici olarak da sınırlandırırlar.

Soğuk Savaş'ın iki kutuplu dünyası sona erdiğinde yerini, yalnızca çokçoğulculuğa (multiplurality) değil aynı zamanda devlet dışı aktörlerin uluslararası hukuk ve anlaşmalarca dayatılan sınırlamalara tâbi olmaksızın şiddet araçlarını elinde bulundurabilen oyuncular hâlini aldıkları global bir topluma bırakmıştır. Şimdiye kadarki biyolojik, kimyasal ve nükleer silahların kullanılmamasına ve çoğaltılmasına ilişkin düzenlemelere kaynaklık eden bütün anlaşmalar geçersiz hâle gelmiştir: bugünkü durumda silahlardan yararlanacak olanlar asla anlaşmayı imzalamış olanlar değil. Ayrıca, meşru siyasal entitiler olarak tanınmayan bu grupların içinde hareket ettikleri ve onlara barınak sağlayan toplumlara karşı herhangi bir sorumlulukları yoktur. Varsayalım ki Usame Bin Ladin ve grubu Irak'tan, Rus mafyasından ya da diğer silah kaçakçılarından edinilebilecek nükleer başlıklı skud füzelerine sahipler. Onları bu füzeleri Afganistan, Pakistan, Hindistan ya da İsrail'deki halka karşı ateşlemekten -eğer bu birtakım amaçlarına hizmet etmekteyse- ne alıkoyabilir? Hiçkimseye karşı sorumlu olmadıkları için düşmanlarının yanısıra kendi müttefiklerine ve sempatizanlarına verebilecekleri zararlar da onlar için mesele değildir. Bask ETA ve IRA gibi terörist gruplar, hâlâ, sebep oldukları zararın ve dahil oldukları şiddettin oranı hususunda, dünya kamu oyunun kendi amaçlarına yönelik sempatisini kaybetmemek için belli bir duyarlılığa göre yönetilmek zorundadırlar. Buna karşın, yeni terör şebekeleri Bask topraklarının İspanya ve Fransa'dan bağımsızlığı, İrlandalı kraliyet taraftarı nüfusun İngiltere'den ayrılması, katolik İrlanda ile birleşme ve benzeri gibi öngörülür siyasal amaçlara koşut amaçlarla hareket etmemektedirler. Ne de bu gruplar Batıdaki insanları İslâma ve İslâmcı bir yaşama döndürmek, kalpleri ve fikirleri fethetmek amacıyla savaşmaktadırlar. Muhammed'in (MS 632) ölümünü takip eden yüzyıllarda İslâm ordularının eyleme geçirdikleri, aynı zamanda Kuran[5] tarafından emredilen erdemli yaşama göre ruhu terbiye etmek için verilen mücadele anlamına da gelen Cihat, 'imansızların' topraklarını onları İslâm dinine girmeye zorlamak için işgal etmek amacındaydı. Bütün ırk, renk, etnisite ve dilden insanlar İslâm dinine girebilir ve 'iyi müslümanlar' olabilirdi. İşte İslâm'ın başka dinlerden İslâm'a dönme konusunda tanıdığı imkân, onu İbrahimci dinlerin en büyüğü hâline getirmiştir; ironik bir şekilde, yeni cihatta dikkat çekici yan bu din değiştirme misyonunun olmamasıdır.

[5] Roxanne Euben, "Killing (for) Politics; Jihad, Martyrdom, and Political Action", Yale Üniversitesi, Siyaset Teorisi Kollokyum'unda verilen bir konuşma(lecture), 16 Ekim 2001; *Political Theory* (Şubat 2002).

Yeni cihat yalnızca apokaliptik değil ayrıca nihilisttir. Bir Taliban sözcüsünün, kendi insanlarının ölümü Amerika'lıların yaşamı sevdiği kadar çok sevdiğini belirtmesi, bu nihilizmin en iyi göstergesidir. Ölümün erotikleştirilmesi, bir yandan *huriler* -savaşçıları ölümden sonra karşılayacak olan kara gözlü bakireler- hakkında duyulan vulgarlıklar, öte yandan ve daha önemlisi birinin kendini, bedenini paramparça eden bir yüce şiddet eyleminde yoketmesi dikkat çekicidir. İnsanlar yüzyıllar boyunca inandıkları davalar uğruna; sevdiklerini, ülkelerini, prensiplerini ya da inançlarını korumak için; ve dayanışma adına ölmüşlerdir. Fakat "intihar bombalamalarının" İslâmcı gruplar arasında yaygınlaşması şaşırtıcıdır. Birçok Kuran uzmanının belirttiği gibi bunun teolojik bir haklılaştırması yoktur: savaşta ölmek başka birşeydir, ama birinin kendi bedenini başkalarıyla birlikte yok eden bir yüce silah yapması bambaşka birşeydir. Bu intihar-bombalama dalgasını durdurmak için İsrailli yetkililer atavistik bir pratiğe başvurdular: intihar bombacılarının bedenlerinin kalıntılarını, İslâmî inanca uygun bir şekilde cennete ulaşmalarını engellemek için, hem Yahudilerce hem de müslümanlarca haram sayılan domuz derisinden kefene sararak gömeceklerini kamuoyuna duyurdular. Elbette Avrupa ve Batı'nın başkentlerinde yaşamış, üniversitelere olduğu kadar barlara, sinemalara ve genelevlere gitmiş, sofistikelik ve dünyeviliğin adamları olan Muhammed Ata ve diğerlerinin ölümden sonra yaşama inanıp inanmadıklarını bilmek zordur. Ben kişisel olarak bundan şüphe duyuyorum. Bu durum, yalnızca Usame Bin Ladin'in izlediği ama kendi grubunda bile herkesçe paylaşılmayan, İslâmın çok katı bir versiyonu olan Vahabizm için değil ayrıca 1950'lerdeki birçok İslâmî felsefeye kaynaklık eden ve kendine özgü bir tarzı olan Mısırlı Müslüman kardeşler için ve Cezayirli terör şebekesinin üyeleri için de açıktır. Bu genç militanların şebekesi Bosna'dan Afganistan'a, Paris'ten Endonezya'ya, oradan Bağdat, Hamburg ya da New York'a dünyayı dolaşıyorlar ve tıpkı İslâmcı kader askerleri gibi zenginlikle değil, ölümle karşılaşılması güç ve kararlı bir buluşma arıyorlar. Bu anlamda, Umayyud, Abbasiler veya Osmanlılar gibi müslüman ordulardan çok, dünya dinlerinin birçoğunda bulunan binyılcı (chiliastic) tarikatlarla benzerlik taşıyorlar. Dost Müslüman hükümetleri ve onların misafirperverliklerini kendi amaçları için kullanırken, bu gruplar her türlü yerleşmiş otoriteye karşı açık bir tehdit oluşturuyorlar. Suudiler'in Usame bin Ladin'in vatandaşlığını çekmelerinin ve onu uluslararası bir kaçak ilân etmelerinin bir nedeni bu olabilir.

Geçen yüzyılda, totalitarizmin yeni bir biçimiyle yüzyüze gelen demokrasiler şimdi özgün başkaldırılarla karşılaşıyorlar. Askerî bir rakip ya da herhangi bilinen bir devletin temsilci ajanı olmayan bir düşmanın varlığı, soruşturma ve mücadelelerde polis ve benzeri diğer yasa uygulayıcıların mı

yoksa askerin mi inisiyatifi ele alması gerektiği konusunda bir karışıklık yaratıyor; savaş ve suç fiillerini birbirinden ayıran çizgiler bulanıklaşıyor. 'Şüpheli gruplar'a karşı gözetleme, telefon dinleme ve daha sıkı göçmen kontrolü yoluyla demokrasilerin birlikte yaşayamayacağı 'iç düşman' kavramı teşvik ediliyor. İç düşman olarak terörist kategorisi bizden biri olmasa bile bizim aramızda yeralan biri olarak, hukukun üstünlüğü ilkesinin herkesi kapsamadığı ve şiddetin gündelik yaşamın normalliğinin sınırlarında pusuya yattığı gerçeğini açığa çıkarması nedeniyle demokratik toplumu zora sokuyor. Yabancılar, mülteciler ve sığınak arayanlar hakkındaki düşüncelerimize ötekilerin potansiyel düşman olduğu imajı da ekleniyor ve 'öteki' suçlu hâline geliyor. Tarihte devlet-merkezli sistemin gerçekten çöküyor olduğu bir noktada duruyor olabiliriz: global terörizm ile birlikte global ekonomi ve sivil toplum oluşumu da aynı girdabın parçaları. Ne var ki yasalarımız ve kurumlarımız, pratiklerimiz ve ittifaklarımız teritoryal bütünlük, şiddet araçlarının kullanımının monopolü, meşruluk kazanmanın temsili kurumlar vasıtasıyla gerçekleştirilmesi gibi önkabulleri olan devlet-merkezli bir sisteme göre düzenlenmektedir. Şüphesiz oldukça ironiktir ki Amerikan tek-taraflılığının (unilateralizm) ve izolasyonculuğunun yeni bir versiyonunu savunan ve ulus-devlet inşasına şiddetle karşı olan Başkan Bush, kendisini hem Afganistan'da Taliban sonrası yeni bir hükümetin inşasında ve hem de demokratik meşruiyetleri hayli sorgulanabilir olan Pakistan, Suudi Arabistan ve Suriye gibi müttefiklerle birlikte çok-taraflı (multilateral) eylemleri desteklerken bulmuştur. Bu yeni başkaldırıya karşı, ülke içinde şiddet, anlayışsızlık, baskı ve dışarıda savaş kısırdöngülerini kıracak yanıtlar bulabilir miyiz?

Saldırıların şimdiye kadar ABD'yi hedef almasına, ABD'nin hâlihazırdaki savaşı[6] meşru müdafaa hakkı olarak Uluslararası Hukuk çerçevesi içinde haklılaştırabilmesine rağmen, ABD ve NATO'daki müttefikleri kolektif güvenlik şartı ve her bir müttefik üyenin güvenliğini garanti altına alan NATO'nun 5. maddesine başvurdular. Ben bu eylemin yönünü destekliyor ve dahası Birleşmiş Milletler Başkanı Kofi Annan'ın terörizmi "insanlığa karşı işlenen suç" olarak deklare edilmesi ve teröristlerin yakalanırlarsa veya yakalandıklarında uluslararası mahkemede yargılanmaları için çağrı yapmasını uygun buluyorum. Ayrıca Birleşmiş Milletler Genel Meclisi, Taliban rejimini yalnızca Usame bin Ladin ve adamlarına yataklık ettiği için değil, kendi kadınlarının insan haklarını ayaklar altına aldığı için de insanlığa karşı suç işlenildiği gerekçesiyle cezalandırmalıdır. Kadınların çalışma, eğitim alma, sokakta yürüme, istedikleri gibi giyinme vb. gibi insan haklarının ihlâ-

[6] Halihazırdaki durumun uluslararası hukuk açısından berrak bir açıklaması için, bakınız Richard Falk, "A Just Response", *The Nation*, 8 Ekim 2001.

lini etnik azınlıkların haklarını savunmaktan daha az gerekli ve daha az kutsal olduğunu düşündürecek herhangi bir neden yoktur. 11 Eylül olaylarına ve gelecekteki tehditlere karşı kültürleri aşan bir meşruiyeti haiz çoktaraflı ve uluslararası hukukun bazı yeni normlarını yansıtan -insanlığa karşı işlenen suçlar ve soykırım gibi Uluslararası Suç Mahkemesi'nin Roma Nizamnâmesi altında tanımlanan- çarelere başvurulmalıdır. Ne yazık ki, Bush yönetiminin hâlihazırdaki eylemleri tam tersi yönde ilerlemektedir: Ele geçirilen Taliban ve El Kaide askerleri, asker olmayan savaşçılar ilân edilip, ABD'nin anayasal korumasına tâbi olan teritori dışındaki Guantanamo Körfezinde kurulacak askerî mahkemelerde yargılanacaktır. Tıpkı Kyoto ve II. Salt anlaşmalarında olduğu gibi bu konuda da Bush idaresi enternasyonalizm vaazı vermekte fakat tek taraflılık tatbik etmektedir.

Şüphe duyulmayan ve Batılı demokrasilerin vatandaşlarınca yeterince açık söylenemeyen şey, ABD ve NATO'nun Arap dünyası ve güney Orta Asya'ya karşı politikalarının radikal bir revizyon ihtiyacında olduğudur. ABD ve müttefikleri, basitçe petrol arzını korumak için bu bölgedeki askerî diktatörlük ve dinî muhafazakârlıkları desteklemekten vazgeçmek zorundadır. Mısır, Türkiye, Ürdün ve yeni İran gibi ülkelerde hızla gelişen sivil toplumun içindeki demokratik hareketler desteklenmelidir. Bölgedeki ulusların, etnisitelerin ve diğer devletsiz azınlıkların; örneğin Türkiye, Irak ve İran'daki Kürtler; İran'daki Azerî ve Bahaîler; Irak'taki Şiîler'in haklarıyla ilgilenmek üzere Genel Birleşmiş Milletler Konferansı çağrısı yapılmalıdır. Bu bölge için savaş sonrası Avrupa'ya yönelik Marshall Planı'na ve Doğu Avrupa'daki Soros Vakfı'na benzer etkinlikler geliştirilmelidir ve tüm bölgeye yayılmalıdır. Fakat tüm bunların yapılmış olduğunu varsaysak bile, gözlerimizin önüne çok daha yıldırıcı bir kültürel çatışma ve medeniyetler farklılığına ilişkin bir sıkıntının çıkarıldığına inanıyorum.

II

Pakistan'ın eski başbakanı Benazir Butto dahil birçoklarının inanmış oldukları üzere, 11 Eylül olayları ilk bakışta Samuel Huntington'ın ünlü medeniyetler çatışması tezinin gecikmiş bir onaylanışını sunuyor gibi görüldü. Huntington şöyle yazmıştı:

> *Benim hipotezim, bu yeni dünyada çatışmanın temel kaynağının öncelikle ideolojik veya öncelikle ekonomik olmayacağıdır. İnsanlık içindeki büyük bölünmelerin ve çatışmanın egemen kaynağı kültür olacaktır. Ulus-devletler dünya meselelerinde en güçlü aktörler olarak kalmaya devam edeceklerdir fakat global siyasetteki başlıca çatışmalar farklı medeniyetler-*

den gelen gruplar ile uluslar arasında olacaktır. Medeniyetler arasındaki fay (fault) hatları geleceğin savaş hatları olacaktır.[7]

Huntington medeniyet ve kültürlere bazen anlam olarak birbirinin yerine kullandığı bazen ise birbirinden ayırdığı kavramlara ilişkin holistik bir anlayıştan hareket ettiği için bir "medeniyeti" diğerinden, "Batı ve gerisi" (the West and the rest) mantığı ile sonuçlanmayacak bir şekilde ayıramamış ve ne kadar çok medeniyetin bulunduğunu ve bunların nasıl ayrıştırılabileceğini spesifik bir biçimde belirtememiştir.[8] Edward Said'in belirttiği gibi Huntington medeniyetler ve kimlikleri, insanlık tarihini harekete geçiren sayısız akıntı ve karşı-akıntıdan ve bu tarihin yüzyılları aşan sürecinde din savaşları ve emperyal işgallerin yanısıra, karşılıklı alış-veriş, birbirini besleme ve paylaşma ile mümkün olan yapısından soyutlamış, kapalı ve mühürlü varlıklar hâline getirmiştir.[9]

Biz kesinlikle, İslâmcı kültürler ile Batı arasındaki, karşı karşıya geliş kadar alışveriş anlamına da gelen bu birbirini-besleme (cross-fertilization) tarihine daha fazla ilgi göstermeliyiz. İslâmcı[10] hareketin başlıca düşünürlerinden biri olan, Fransa'da felsefe okuyup, kısa bir süre Amerika'da bulunan Mısırlı Sayyid Kutup, Batı'nın yozlaşmışlığı, soğukluğu, kalpsizliği ve bireyciliği üzerine bir medeniyet eleştirisi geliştirmiş, ve bu eleştirisi Nietzsche ve Heidegger'den olduğu kadar, Adorno, Horkheimer ve çağdaş cemaatçi düşünürlerin[11] çalışmalarındaki temalarla da beslenmiştir. Batı'nın şimdiki durumunu bilgi noksanlığı ve cahillik anlamına gelen "jahiliyya (cahiliye)" dönemlerinden biri olarak tanımlayan İslâmcılar, Batılı yaşam tarzının getirdiği çürümeyle savaşmak için Kuran hukukuna -şeriat- ve Müslümanlığın ilkelerine dönüşü savunuyorlar. *Cahiliye* durumuyla mücadele etmek için, isyan etmek, karşı bir cemaat oluşturmak ve bunu *cihat*[12] yoluyla yaymak gereklidir. İslâmcıların *cahiliyeye* karşı mücadelesi, çoğunlukla, kendi ülkelerindeki yerleşik otoritelere ve onların Batılaştırıcı 'yoz' politikalarına karşı mücadele biçimini alır.

---

[7] Samuel Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* (New York: Simon and Shuster, 1996), 2.

[8] Benim yakında çıkacak olan kitabıma bakınız. *The Claims of Culture: Equality and Diversity* (Princeton: Princeton University Press, 2002). Bu kitabın giriş bölümünde Huntington'ın tezlerinin kavramsal ve açıklayıcı açıdan güçlüklerini tartışıyorum.

[9] Edward Said'in Samuel Huntington üzerine, Al-Ahram Weekly On-Line, http://www.amram.org.eg/weekly/standard/aaw/gif S.555, 11-17 Ekim, 2001.

[10] Roxanne Euben'ın gözlemlediğine göre "'İslâmcılık', İslâmî köktenciliğe referans yapmanın biraz daha az tartışmalı yoludur" ("Killing (for) Politics").

[11] Bakınız Roxanne Euben'in mükemmel kitabı *Enemy in the Mirror: Islamist Fundamentalism and The Limits of Modern Rationalism* (Princeton : Princeton University Press, 1999).

[12] Euben, "Killing (for) Politics" s. 8.

İslâm ülkelerindeki İslâmcı güçler ile modernleşmeciler, örneğin, Türkiye'de Kemal Atatürk, Tunus'ta Habib Burgiba, Mısır'da Cemal Abdel Nasır, Enver Sedat ve Hüsnü Mübarek, İran'da azledilen Rıza Şah Pehlevi ve hatta Irak'ta Saddam Hüseyin arasındaki çatışma uzun süreli, derin ve kuvvetlidir. Bu ülkelerdeki modernleştiriciler genellikle sivil değil askerî kökenden gelmekte, eski rejimin dokunulmamış birkaç kurumundan birini - askerî bürokrasi gibi- siyasal iktidarın ve hegemonyanın bir aracına dönüştürmekte, ve kendi otoritelerini sıklıkla sınırlı bir popüler destek ve demokratik kurumla pekiştirmektedirler. Suriye ve Irak'ın 1970'lerdeki Baas rejimleriyle katıldıkları, tüm Müslüman-Arap dünyasındaki bu *askerî modernleşme* paradigması zeminini kaybetmiştir. Altı Gün Savaşı'nda Mısır ordusunun İsrail karşısındaki yenilgisi ve Batı Şeria'nın İsrail tarafından işgali, İslâm ülkelerindeki askerî elitlere kendi çıkarlarına uygun bulduklarında katledip baskı altına aldıkları Filistinliler'in durumundan daha çok (1970 yılında Ürdün'deki Kara Eylül'de öldürülen Filistinlileri ya da Körfez Savaşı'nda Saddam Hüseyin'e verdikleri destekten ötürü Suudi'lerce zulmedilen Filistinliler'i hatırlayın), kendi güdük (truncated) modernleşme projelerinin başarısızlığını hatırlatır. Bu rejimler için İsrail'in varlığı askerî, teknolojik ve ekonomik alanlardaki modernleşmelerinin iflasını hatırlatan bir diken gibidir.

Bu toplumların çoğunda, İslâmcı hareketlerin canlanışı en iyi şekilde, gelişmiş bir ekonomi ile siyasal demokrasi ve Müslüman kimliği birleştirememekten kaynaklanan bir iflasın ışığı altında anlaşılır[13]. İslâmcılık anlaşılabilir bir medenileşme projesi olarak yalnızca Batı'ya karşı değil aynı zamanda, kendi toplumlarına ancak güdük bir modernlik ithal edebilmiş Batılılaştırıcı elitlerin başarısızlıklarına karşı yükselir. Bu modernleştirici elitlerin bir kısmı kendilerini çeşitli şekilde "sosyalist" olarak telakki etmişlerdi. Irak ve Suriye'deki Baas rejimleri ve hatta 1960'ların başında Nasır tarafından canlandırılan bir çeşit pan-Arapçılık, güçlü yeniden-dağıtıcı (redustributionist) ekonomik düzenlemeleri savunmuş, devasa kamu sektörleri kurmuş (mülkiyeti devlete ait hizmetler gibi) ve yukarıdan "devletçi modernleşme" olarak tanımlanabilecek pratiklerde bulunmuşlardı. Sovyetler Birliği'nin çöküşü bu devletleri velinimetsiz bıraktı. Afganistan'daki İslâmcı Mücahiddin örgütünün, Sovyetlerin 1979 yılında Sovyet taraftarı olan solcu Fedayyen örgütünü desteklemek üzere başlattığı işgale karşı mobilize olduğunu kendimize hatırlatmamıza gerek var mı?

Varolan sosyalizmlerin çöküşü ve devlet-kılavuzluğunda yukarıdan modernleşmenin iflası bu toplumların ideolojik yaşamında çok büyük bir boşluk

[13] Bu konuların bazılarının derin sosyal ve teorik analizleri için bakınız Sayres S. Rudy, "Subjectivity, Political Evaluation, and Islamist Trajectories," Birgit Schaebler ve Leif Stenberg, (ed.) içinde, *Globalization and the Muslim World* (Albany: SUNY Press, 2002).

yarattı. Ve bu boşluğun içine İslâmcı köktenciler üşüştü. Usame bin Ladin İslâm dünyasındaki uzun eleştiri zincirinin en gösterişli üyesidir ve İslâmcılar'ın hemen hemen hiç yapmadıkları birşeyi yapmış, kendi yozlaşmış ve otoriter rejimlerine (örneğin, Nasır Müslüman Kardeşler örgütünü yasaklamış ve liderlerinden bazılarını asmıştır) karşı olan yerel mücadelelerini dışarıya ve harici düşmana doğru yönlendirmiştir.

III

Max Weber'in sorusuyla bitirmek istiyorum: Dünyaya karşı yapılan dinî reddiyeler hangi yönlerdedir ve nedendir?[14] Kâr, bireysel çıkar ve bireyciliğe dayanan seküler ve kapitalist modernlik ile dinlerin ahlâkî dünya görüşleri arasında temel bir çelişki var. Dinî dünya görüşleri çeşitli biçimlerde dünyadan ve nimetlerinden el etek çekmeyi, zenginlikten kaçınmayı, Allah'ın yolunu izleyerek erdemi aramayı, imanlılar arasında dayanışma yaratmayı, gündelik yaşamı Allah yolunda disipline etmeyi vaaz ederler. Weber'in sorduğu gibi dünyaya ilişkin bazı dinî yorumların modernliğin yeni dünyasıyla barış içinde olmasını sağlayan nedir? Ona göre Protestan ahlâkı, dünyevî zevk ve eğlenceden çekilişi ve Tanrı'nın hizmetindeki yer için yapılan yöntemli arayışı, bu dünyadaki iş ve kâr için yöntemli, belirli ve disiplinli bir arayışa dönüştürerek, kapitalizm ile "seçici bir yakınlık" göstermişti. Bu süreç birkaç yüzyılı almış, erken dönemdeki modern Hıristiyanların hepsi bu mantığı kabul etmemişti: gündelik yaşamın disipline edilmiş emek ve kâr için kapitalist kontrolüne karşı çıkan binyılcı hareketler Batı modernitesinin yükselişine eşlik etmişlerdi.

Dinî kurtuluşu, belirsiz (unpredictable) bir Tanrı'nın hizmetinde çok çalışmakla ulaşılan dünyevî bir mesleğe (vocation) çeviren Protestan ve daha dar anlamda Kalvinist transformasyon dünya ile dinin birarada bulunuşunun birçok yolundan biridir. Dinî ve dünyevî alanları, dünyayla ilgili her türlü ilişkiden imtina edildiği ve dinsel reddiyenin bir seçenek olarak kaldığı bir şekilde ayırmak da mümkündür. Dünyayla angajman ve dünyadan imtinanın yanısıra üçüncü bir yol da, dinin ahlâkî emirleri altına giren alanların, daha fazla esneklik ve uzlaşmanın imkân dahilinde olduğu ekonominin kamusal alanları gibi alanlardan ayrılması şeklindeki *bölümlenmesidir*.. İslâm dünyasının tamamında aile yaşamı ve gündelik dua, temizlik, yemek ve cinsellik pratiklerdeki dinî gözetimin "pazardaki" ekonomi alanından katı bir şekilde ayrılması pratiğe geçirilmişti. Evin pazardan bu şekilde ayrılması İslâm'ın diğer İbrahimci dinler olan Yahudilik ve Hıristiyanlığa yönelik hoşgörüsü ile mümkün olmuştu. Osmanlılar bu "ayrılmış alanlar" modelini kabul etmişti ve egemen oldukları geniş etnik gruplar ve halklar yelpazesine kendi toplum-

[14] Max Weber, "Religious Rejections of the World and their Directions", *Economy and Society*, cilt 1.

sal işlerini kendi din ve geleneklerine göre düzenlemelerine (*millet* sistemi) izin vermişti. Küresel modernleşme bu ayrıştırılmış alanlar arasındaki kırılgan dengeyi alt üst etmektedir; bu durum tüm İslâmcı grupların kadın cinselliğini kontrol etmekte gösterdikleri obsesif meşguliyeti açıklayabilir.

Bilgisayarlar, videolar, DVD'ler, cep telefonları, uydu antenleri gibi modernliğin küçük aletlerini beraberinde getiren teknolojiye dayalı modernleşme İslâmcılar için tehdit değildir.[15] Aslında, bu yeni medya araçları inananlara mesajlar iletmek için sonuna kadar sömürülmektedir. Genelde finans kapitalizmi de İslâmî perspektif açısından sorunlu değildir. Müslüman dünyanın tümünde şeriatı modern finans kurumlarıyla uzlaştırma çabaları vardır. Gerek modern bankacılığı yenileyen ve parayı elinde bulunduranlar arasında kişisel ilişkiye dayanan havale sistemi ile gerekse Kuran'da emredildiği gibi zenginlerin servetlerinin %5'ini yoksullarla paylaşma mükellefiyeti (İslâm dünyasındaki zenginler tarafından Afganlı savaş yetimleri için dinî öğrenme kurumları olan Medreselerin kurulmasının gerisinde kısmen bu pratik bulunmaktadır) ile, İslâm'ı küresel kapitalizmle uyumlu hâle getirmeye çalışan kurumsal yenilikler geliştirilmektedir. Ayrılmış alanlar modeline tehdit öncelikle aile ve özel yaşama tehdittir.

Küresel kapitalizm ataerkil ve otoriter müslüman topluluklarına cinsel özgürlük ve düşkünlük, kadınlara özgürlük ve cinsiyetler arasında eşitlik getirmektedir. Amerika ile özdeşleştirilen Anayasa, Anayasa Mahkemesi, ya da Püritenlik ve kasaba toplantıları değil Hollywood'dur. Bu hızlı dolaşıma tâbi olan cinsel özgürlük ve cinselliğe düşkünlük, fiziksel imha ve şiddet imajlarının küresel ölçekte çok iyi satabilmeklerinin nedeni mesajlarının pervasızlığı ve yerel kültürel nüanslardan serbestleştirebilir oluşudur.

Küresel dünyada dolaşan sadece imajlar değildir; İslâm dünyasının bütün bireyleri Batı'daki geniş bir diasporanın parçasıdır. Her büyük Avrupa ve Kuzey Amerika başkentinde oldukça kalabalık müslüman topluluklar yaşamaktadır. Bu göçmen toplulukları ayrı yaşam alanları modelini, yeni yurtlarında uygulamaya çalışmaktadır. Fakat müslüman göçmenlerin çocukları iki dünya arasında sıkışmakta; eğitim kurumları veya kitle kültürünün etkisi altında içinde yetiştikleri otoriter ve ataerkil aile yapılarından yeni özgürlükler dünyasına girerken iki dünya arasında parçalanmaktadırlar. Bu genç jeneras-

[15] 1980'lerin sonunda, Humboldt üyesi (fellow) olarak Almanya'yı ilk ziyaretimde, büyük alışveriş merkezlerinde Kuran'ın nağmeli okunuşlarının bulunduğu kaset ve video bantlarının satıldığını görünce şaşırıp kalmıştım. Ünlü Müezzinler tarafından kaydedilmiş bu bantlar inananların içinde yaşadıkları toplumun teknolojisini kullanırken, kendilerine dürüst kalmalarına izin vermekteydi. İroni şuradadır: Kuran'ın, İncil'in okunuşundan farklı, Eski Ahit'in okunuşuna benzer bir şekilde nağmeli okunuşu cemaatçi ve kolektif bir okuma, söyleme ve hatırlamayı varsayan bir edimdir. Batı'nın teknolojik araçları bu cemaatçi yapıyı tehdit etmektedir. Sonuç, bu olgunun adlandırıldığı şekliyle, birçok müslüman için "religion a la carte" olabilir.

yonun kafasında özellikle kadınlarla ilgili olmak üzere çatışan ahlâkî kodların ve değer yönelimlerinin süreğen bir yeniden müzakeresi vardır. Eğer Hamburg ve Paris'te yaşamış, eğitimli ve görece zengin birçok müslüman erkeğin niçin 11 Eylül eylemlerine katıldıklarını anlamak istiyorsak, Müslüman göçmenlerin Batı'nın seküler liberal demokrasileriyle yüzleşmelerindeki psikolojiyi anlamak zorundayız.

Nasırcılık ve Baas hareketi gibi kendilerine özgü modernlik biçimlerinin çöküşünün; global eğlence endüstrisinin Müslüman kimliğine yönelttiği büyük saldırıların; "gerici" ahlâkî değerler ve yaşam tarzlarına sahip olarak algılanan yeni göçmenlerin göç ettikleri ülkelerde yaşadıkları derin ayrımcılık ve horgörünün bariz olduğu günümüzde, birçok genç müslüman İslâmcılığa ve köktenciliğe kaymaktadır. Bazı kız öğrencilerin geleneksel başörtüyü dinsel ataerkilliğe boyuneğmenin bir göstergesi olmaktan çok bir farklılık simgesi olarak ve Fransız Cumhuriyetçi geleneklerinin homojenleştiriciliğine karşı meydan okumak için taktığı Fransa'daki türban meselesi (l'affaire foulard) ile ilgili bir yorumda bulunan Fransız sosyologlar Gaspard ve Khosrokhavar, bu karmaşık sembolik müzakereler dizisini şöyle kavramaktadır:

> *[Başörtüsü] ebeveynlerin ve büyük anne ve babaların gözünde bir süreklilik illizyonunu yansıtmaktadır ama aslında bir süreksizlik faktörüdür; Başörtüsü ötekiliğe (modernliğe) geçişi, kimlik (gelenek) bahanesi altında mümkün kılmaktadır; kökenlerinin bağlı olduğu ülkeye yönelik bir aidiyet hissi yaratmasına karşın başörtünün anlamı onu alıcı ülkedeki (Fransa örneğinde olduğu gibi ç.n.) dinamik ilişkiler içinde kazılıdır.... Başörtüsü, geleneksel ayrımların bozulduğu karmakarışık bir modernliğe geçmenin, geleneksel kadınlara yasaklanan kamusal alana ulaşımı - geçişi (access) sağlayan ve bireysel otonominin kurulmasının bir aracıdır...*[16]

Bu karmaşık kültürel müzakereler sürecine yalnızca global bir medeniyetin diyalog ortakları olarak müdahale edebiliriz ancak deyim ve kavramları bize tanıdık gelmeyen ama kendi kültürümüzde başka zamanlarda verilmiş benzer mücadelelerden çok farklı olmayan ötekilerin mücadelelerini anlamak için çaba sarfettiğimiz sürece; güçlü bir yorumsamacı (hermeneutical) cömertlikle hareket edersek, kendi ahlâkî imajinasyonumuzu, hâlâ, dünyayı ötekilerin gözünden görecek şekilde genişletebiliriz.[17] Çatışmanın ulaştığı bu nok-

[16] Françoise Gaspard ve Farhad Khosrokhar, *Le Foulard et la Republique* (Paris: Découverte,1995),44-45. Kendi çevirim.

[17] İletişim ve çokkültürlülük etiği konusunu *The Claims of Culture* adlı kitabımın 5. bölümünde ele alıyorum.

tada Usame bin Ladin şebekesine karşı güç kullanmanın kaçınılmaz ve haklı olduğuna inanıyor olmama rağmen, önümüzdeki gerçek siyasî görevin tüm dünyadaki milyonlarca müslümanla, intikamın ötesinde ve apokaliptik beklentiler olmaksızın bir diyaloğa girmektir. Demokrasiler kutsal savaşlar çıkaramazlar. Akıl, şefkat, insan hayatının onuruna saygı, adalet arayışı ve uzlaşma arzusu demokratik erdemlerdir ve şimdi bu erdemlerin içi apokaliptik nefret ve intikam eylemlerine karşı koymak için oyulmaktadır.



"Sıfır Noktası"
Fotoğraf: AP

SEYLA BENHABİB* İLE SÖYLEŞİ

Koray Tütüncü**

Koray Tütüncü: *Constellations dergisinin Mart ayı sayısında yayınlanan yazınızda[1] 11 Eylül sonrası Bush yönetiminin Usame Bin Ladin'e ve Afganistan'a karşı güç kullanmasının haklılaştırılabileceğini ve savunulabileceğini belirttiniz. Öte yandan, bunun üzerine oturduğu söylemi radikal bir eleştiriye tâbi tuttunuz. Temel eleştirileriniz Bush yönetiminin uluslararası politikada ve ilişkilerdeki tek taraflılığı, Birleşmiş Milletler'in devreden çıkarılması, Usame Bin Ladin terörizminin "insanlığa karşı işlenen suçlar" ekseninde tanımlanmamasıydı. Bu eleştirilerinizi Bill Moyers'ın 12 Temmuz tarihli "Şimdi" adlı televizyon programında özellikle Bush yönetiminin Irak politikası çerçevesinde yenilediniz. Bu anlamda eleştirilerinizde demokrasinin erdeminin kutsal savaşlar ve medeniyetler savaşı söylemi üzerinde değil başka kültürlerle diyalog ve aklın gücüne güvenerek korunabileceğini belirttiniz. Bu eleştirilerinizi biraz daha netleştirir misiniz?*

Seyla Benhabib: Maalesef 21. yüzyılın başında 19. yüzyılın emperyalist politikasına dönüşü yaşıyoruz. Washington'da dünyanın haritasını yeniden çizmeye çalışanlar ve bunu bugünün dünyasında yapabileceğine inananlar var. Fakat ilginç olan şu ki bu kişiler İngilizler gibi emperyalist bir vizyona da sahip değiller. Dünyayı tanımıyorlar. Ayrıca, Amerika'nın bugüne kadar

* Prof. Dr. Seyla Benhabib, Yale Üniversitesi, Siyaset Bilimi Bölümü.

** Koray Tütüncü, Yale Hukuk Okulu; Araştırma Görevlisi ve Doktora Öğrencisi, ODTÜ, Sosyal Bilimler Enstitütüsü; Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi.

[1] Seyla Benhabib, "Kutsal Olmayan Savaşlar", *Constellations* (Mart 2002).

getirmiş olduğu yasal ve demokratik gelenekleri görmezden geliyorlar. Bill Moyers'ın programında Saddam Hüseyin'in insanlığa karşı suçlar işlediğini, yakalanması gerektiğini ve Miloseviç gibi aynı muameleye tâbi tutulması gerektiğini vurguladım. Ama bu mücadelenin söyleminin "insanlığa karşı işlenen suçlar" olması ve kurumsal odağının ise Birleşmiş Milletler olarak kabul edilmesi gerekiyor. Irak operasyonu kararının sadece Amerika tarafından tek başına alınması ve yerine getirilmesini bugüne kadar geliştirmiş olduğumuz uluslararası düzenin normları açısından kabul edilemez buluyorum.

Tütüncü: *Fakat Saddam Hüseyin'in kitle imha silahları geliştirdiği ve geliştirmekte olduğu söyleniyor. Buna karşı acil önlemler alınması Türkiye gibi komşuları açısından daha önemli değil mi, özellikle Türkiye'nin bu kimyevi ve biyolojik silahlara karşı halkını koruyacak altyapısının olmadığını düşünürsek?*

Benhabib: Şimdiye kadar gördük ki, Körfez ve İran savaşlarından -ki bu savaşta her iki taraf da 15-18 yaş arası çocukları cephede katletti- büyük bir darbe yedikten sonra Irak kendi komşularına karşı bir konsolidasyon arayışı içinde. Saddam Hüseyin artık çok iyi biliyor ki Irak'ın emperyalist kapasitesi yok. Saddam Hüseyin yönetimi kendi içine dönmüş bir faşizm olarak nitelendirilebilir, Franko İspanyası gibi. Bir yerden sonra kendi içine dönmek zorunda kaldı. Bu gibi ülkelerin demokratikleştirilmesi gerekiyor ama bu süreç sadece dışardan geliştirilebilecek bir süreç değil. Irak halkının da içinde olması gereken bir süreç. Örnek vermek gerekirse Körfez savaşı sırasında Basra halkı ayaklandı ama hiçbir yardım görmediler. Sonuçta katliam yapıldı orada. Bu problemi Irak halkını, uluslararası normlar açısından insanlığın ulaştığı değerleri ve onların kurumsal yapılarını gözardı ederek çözemezsiniz. Ben bu televizyon programında Amerika'nın şimdiki dış politikasını 'Robocop' benzetmesiyle açıkladım. Robot askerleriniz var ve onlara emir vererek dünyayı güdebileceğinizi ve hizaya getirebileceğinizi sanıyorsunuz. Fakat demokratik süreçler gözardı edilerek 250 bin Amerikan askerinin dünyanın öbür tarafına gönderilmesinden bahsediliyor. Acil ve mevcut bir savaş tehlikesi olmadığı sürece savaş açma yetkisi Amerikan kongresinindir. Başkan'ın 60 güne kadar hareket etme kabiliyeti vardır ama anayasa açısından ancak Kongre savaş açabilir. Amerika'da demokrasiden diktatörlüğe geçiş olarak nitelendirilebilecek bir yasa-dışılığın başlamasını yaşamaktayız. Bu geçişin diğer işareti örfî-idare yasaları (sunset laws) ile ilgilidir. Yasa-dışı olmayan ama yasanın üstünde olan birtakım yasalar çıkarılsa bile bunları "istisna kanunları" olarak adlandırabiliriz. Carl Schmitt anlamında; fakat Amerikan anayasa kurallarına göre böyle kanunların geçerlik süresinin belli olması gerekiyor. Fakat 'yurt güvenliği' (homeland security) adıyla oluşturulmak istenen kurumun zamanı sınırlandırılmış değildir. Devletin di-

ğer güvenlik kurumları varken oluşturulan bu örgütün niteliği ve süresi açık değil. Süresiz bir kurum ve ona ilişkin bir gündem oluşturulmaya çalışılıyor ki bu çok tehlikeli bir gelişmedir demokrasi açısından. 11 Eylül sonrasında beni tedirgin eden ve şaşırtan gittikçe bu yönde hem ulusal hem de uluslararası düzeyde bir kayış olması.

Tütüncü: *Türkiye de 1990'lı yılları boyunca ülke güvenliği ile demokrasi ve sivil haklar arasındaki gerilimi yaşadı ve tartıştı kendi koşulları içerisinde. Bu açıdan Amerika'daki bu sözünü ettiğiniz kayış beni de çok şaşırttı liberal-demokratik geleneği ve hukuk üstünlüğü ilkesi oturmuş bir ülke olması açısından ama güvenlik ile sivil haklar dengesini güvenlik lehine bozmaya alışmış bir ülkenin vatandaşı olmanın getirdiği bir kanıksama da vardı. Asıl şaşırtıcı olan 11 Eylül sonrasında Amerika'nın kamusal gündeminin Türkiye'nin 1990'lı yıllardaki gündemine İslâm'la ilgili tartışmalar açısından çok benzemesiydi. Amerikan kamuoyu da Türkiye'de olduğu gibi İslâm'ın demokrasiyle, insan haklarıyla ve kadınla olan ilişkisini analiz etmeye başladı. Sizce 11 Eylül'le birlikte Türkiye'nin modernleşme tarihiyle yaşıt olan İslâm'la ilgili sorgulamaları uluslararası boyuta mı taşındı yoksa 11 Eylül'ün çağrışımları İslâm'ın sorgulanması açısından daha başka noktalara mı işaret ediyor? Yani kısaca benzerlikler ve farklılıklar nelerdir size göre?*

Benhabib: Siyasal İslâm belli bir programla hareket eden, bir yerde topluma yönelmişliği açısından rasyonel ve politik bir çaba olarak nitelendirebileceğimiz bir hareket. Diğer bir ifadeyle toplumu kendi anlayışına göre reforme etmeye ya da düzeltmeye çalışan bir programı var. 11 Eylül'le ortaya çıkan İslâm anlayışı ise programatik bir görüşten yoksun ve bu yoksunluk onu siyasî bir çaba olarak değil de, siyasetin sınırında olan bir hareket olarak tanımlayabileceğimize işaret ediyor. Bu açıdan Türkiye gibi ülkelerdeki siyasal İslâm ile Usame Bin Ladin'in İslâm anlayışı arasındaki en büyük farklılık; ilki *toplumu* değiştirmek isterken, ikincisi *medeniyeti* değiştirmek istiyor. Siyasal İslâm hareketleri bir yerde toplumun temel kurallarını kendi anlayışlarına göre değiştirmek istiyorlar ki biz bunu rasyonel açıdan algılayabiliriz aynı fikirde olmasak bile. Eğer siyaseti toplumdaki kudret ve nüfuz sahipliğinin el değiştirmesi olarak tanımlarsak, siyasal İslâmı normal siyaset anlayışı içine yerleştirebiliriz. Öte yandan 11 Eylül'den sonra ortaya çıkan siyaset anlayışı ise siyasetin ötesinde ve nihilist bir karaktere sahip.

Tütüncü: *Ne anlamda Nihilist olarak tanımlıyorsunuz?*

Benhabib: Şu anlamda, karşı olduğu şeyden nefret ediyor ve bu nefret kendine dönüyor sonra. Bence bunu "cihat" olarak tanımlamak da zor. Çünkü cihadın amacı savaşın sonunda düşmanı ve kendini yok etmek değil düşmanın İslâmı kabul etmesidir. Cihad, düşmanı yok etmek üzerine değil onu kendi hakikatleri doğrultusunda dönüştürmek üzerine kuruludur. Siyasal

İslâm toplumu dönüştürme projesi iken İslâmî terörizm bir yok etme projesi ve bu anlamda Nihilist bir proje. Eğer İslâm tarihiyle ilişkisini kuracaksak belki mistik hareketlerle paralellik kurabiliriz. Mistik hareketlerde de öylesine büyük bir amaç ve umut mobilize ediliyor ve bu dünya şartlarında onu gerçekleştirmek imkânsızlığının anlaşılması umutsuzluğa ve nihilizme yol açıyor. Mesih'in gelmeyişi bu dünyayı tamamen anlamsız kılıyor ve yerini nihilist bir yıkımcılığa bırakıyor.

Tütüncü: *Fakat 11 Eylül'den sonra Amerikan kamuoyu bu ayrımın ötesinde de bir din olarak İslâm üzerinde çok durdu ve onun demokrasi ve modernlikle olan ilişkisini sorguladı.*

Benhabib: Bu anlamda dünya çapında gerekli olan bir tartışmanın başlamasına yol açtı tabi. Fakat şunu vurgulamak gerekiyor ki İslâm Amerika için Avrupa'da olduğu gibi ayrı bir medeniyet kavramı değildi. Avrupa ile İslâm haçlı savaşlarından beri birbirini bilen, birbirine ilgi gösteren, birlikte yaşayan ya da çatışan projeler değil mi? Avrupa ile Amerika'nın farkını Usame Bin Ladin'in referanslarının Amerikan halkına yabancılığı açısından görmek mümkün. Ladin İspanya'yı, 'Endülüs'ü, tekrar Hıristiyanlardan kurtaracağız dediğinde ilginç bir biçimde Amerikalı bunun ne anlama geldiğini bilmiyor. Şunu demek istiyorum ki Avrupa için İslâm bilinen ve tarihselliği olan bir antagonizm. El Kaide'nin örgüt tabanı Avrupa'daki İslâmcı hareketlerden de geliyor. İslâmcı hareketlerin Avrupa'da yaşamış olduğu tecrübelerin ve birikimlerin mirası üzerine kurulu bu örgütler. Amerika'da ise İslâm Avrupa'da olduğu gibi ayrı bir yaşam tarzını temsil etmiyor. İslâm Amerika'da ayrı bir yaşam tarzı olarak değil de bir din olarak algılanılır ve hep vicdan hürriyeti açısından düşünülürdü. Bin Ladin'in önerdiği çatışma anlayışı Amerika'nın kendi kamusal kültürü açısından anlaşılamayan bir ideolojiyi temsil ediyor. Tabi bu bir yerde Avrupa'da yaşanmış ve yaşanmakta olan çelişkilerin küreselleşmenin getirdiği çelişkilerle bütünleşerek bütün bir Batı'yı temsil eden sembol olarak algılanan Amerika'ya taşınmasıdır. Dünya Ticaret Merkezi gökdelenleri Babil Kuleleri gibi bir semboldü aslında.

Tütüncü: *Diğer bir husus da 11 Eylül sonrasında Medeniyetler Savaşı tezinin yeniden gündeme oturmasıydı. Sizce Türkiye'nin modernleşme yolculuğunda Batılı kültürel değerler ile İslâmî kültürel değerlerin çatışması açısından medeniyetler savaşı her zaman gündemde miydi? Ya da Türkiye'nin modernleşme projesinde geldiği nokta ve başarıları böyle bir tezi yanlışlıyor mu?*

Benhabib: Batı ve Doğu gibi kavramlar bir yerde ideolojik mobilizasyona yol açan kavramlar ki bunlara sahip çıkmak isteyen herkes bir yerde bu kavramların değişik ve çelişkili anlamlarını kontrol edip tek sesli yapmak istiyor. Bu noktada Jacques Derrida'nın bir önerisini göz önünde tutmak iyi olabilir.

Derrida'ya göre her dil kendi içinde çeşitliliği ya da değişik seslerin çağrışımlarını barındırır. Ben bunu son kitabımda[2] her kültürü çelişkili anlatılardan biraraya gelen bir diyalog olarak tanımladım. Yani kültürü çelişkili bir diyalog olarak görmek lazım. Esasında bunu Türkiye özelinde düşündüğümüzde daha iyi anlayabiliriz. Türkiye'nin modernleşme tarihine bakarak şu soruyu soralım: Kimdir Türkiye'de Batı? Fransa mı, İngiltere mi, Almanya mı, Amerika mı? Türkiye'deki toplumsal ve siyasal çatışmaları Batı-Doğu çatışmasına indirgeyerek Dünya ve Türkiye tarihinin çok önemli değişik aşamalarını ve kültür ilişkilerini aceleci bir biçimde yok sayıyoruz. Örneğin, Fransa'nın Osmanlı İmparatorluğuyla olan ilişkisi kapitülasyonlarla başlamasına rağmen hiçbir zaman ilgisi sadece koloni yaratmak üzerine olmadı. 19. yüzyılda İngiltere'nin ilgisi ise daha çok stratejik çıkarları üzerine oldu denebilir. Fakat Kemalist düşünce İngiliz liberalizminden değil de, Fransız düşünce ve siyasal sisteminden etkilendi. İkinci Dünya savaşı sonrasında Amerika'nın Türkiye'ye yardımcı olmak için gelmesini düşünelim. Soğuk Savaş çerçevesi içinde Türkiye önemli bir "anti-komünist" destekti ABD'ye. Bugün diplomatik ilişkilerin temelinde bile bu tarihsel çelişkiler yatıyor. Kısaca toparlamak gerekirse, söylemek istediğim, Batı-Doğu kavramlarını ya da medeniyet çatışması gibi tanımları kullandığımızda tarihsel çelişkileri ve modernite içindeki farklı anlatıları görmezlikten geliyoruz. Türkiye'yi sadece İslâm ülkesi olarak tanımlamak onun Helenistik geçmişini ve kültürünü görmemek yine aynı şekilde Anadolu'nun içinde yaşadığı çelişkileri görmemek demektir.

Tütüncü: *Evet "batı-dışı" toplumların Batıyla yaşadığı tecrübeye holistik bir biçimde bakamayız. Vurguladığınız gibi tarihin belli aşamalarında yaşanan ilişkiler farklı Batı imgeleri oluşturuyor. Ama felsefî düzeyde düşünüldüğünde Batı'yı belirleyen belli bir rasyonalite, benlik ve toplum anlayışları yok mu? Bunlar batı-dışı toplumların ya da Türkiye gibi müslüman toplumların moderniteyle olan ilişkisinde zorluklara yol açmıyor mu hele bir de genel kanı olan "yukarıdan aşağı" tezini göz önünde bulundurursak?*

Benhabib: İlkin şunu ısrarla vurgulamak istiyorum. Türkiye hiçbir zaman koloni ülkesi olmadı. Türkiye bir Cezayir ya da Hindistan değil. Bugünkü iktisadî, sosyal ve siyasal problemlerine rağmen Türkiye'nin modernleşme yönündeki çabasını görmek ve takdir etmek lazım. Bu çaba hiçbir zaman dışarıdan ya da sadece yukarıdan empoze edilen bir çaba olmadı. Bunu bu şekilde tanımlamak Türkiye insanının vermiş olduğu uğraşa haksızlık etmek

[2] Seyla Benhabib, *The Claims of Culture; Equality and Diversity in the Global Era* (Princeton University Press, October 2002).

demektir. Türkiye'de kendini liberal demokratik, çok partili geleneğin içinde tanımlayan siyaset geleneği oluştu. Bunu kolaycı bir biçimde dışlamak kendi tarihini görmemek demektir. Örneğin bizim neslimizin 1970'lerdeki en büyük hatası Maoist programları Türkiye'ye uygulama çabası idi ki bu dediğim gibi Osmanlı-Türk tarihini görmemekti. Gözümüzün önünde duran toplumsal verileri görmemek demekti.

Tütüncü: *Bu noktada 1970'lerden vermiş olduğunuz örnek, Türkiye'de son yıllarda yapılan başka bir tarih dışı tartışmayı Batı-dışı modernite tartışmasını hatırlattı. Bu tartışmanın ana ekseni İslâm'ın Batı-dışı alternatif bir modernite yaratabilme potansiyeli üzerine oldu. İslâmcı entelektüellerle onlara destek veren sosyologlar Aydınlanma ideolojisinin moderniteyle içsel bir ilişkisinin olmadığını savundular. Tabi bu alternatif arayışı Cumhuriyetin modernite projesinin başarısızlığı söylemi üzerine oturdu.*

Benhabib: Batı ile modernleşme arasındaki ilişkileri daha dikkatli incelememiz gerektiğini düşünüyorum. Bu konu önemli bir sorumluluk gerektiriyor entelektüel çaba açısından. Ben Batı'yı jeo-politik bir kavram olarak tanımlıyorum. Bırakalım bu kavramı artık. Onun yerine modernleşme ve aydınlanma süreçlerinden bahsetmek birtakım kültürel, bilimsel, toplumsal ve siyasal dönüşümlerden bahsetmek lazım. Bu dönüşümler insanlık tarihinde ilk defa olarak bir birikim içinde Batı'da ortaya çıktı. Ben bu süreçleri açıklamada Max Weber'i takip ederim. Weber modernite olgusunu değişik unsurlardan meydana gelmiş bir kompleks olarak açıklar. Weber çok haklı bir yorumda bulunur ve der ki, örneğin modern devleti bürokrasisiz düşünemezsiniz ve kuramazsınız. Modern devlet yasa gücüne bağlı olan bir devlettir ve bir yerde siyasî gücü tahmin edilebilme, aynılık ve sorumluluk ilkeleri üzerinden kullanmak zorundadır. Bu hukukun üstünlüğü ilkesinin en güçlü tanımlarından birisidir, fakat bu ilkenin belli bir örgütlenmeye ihtiyacı vardır. Weber'e göre bürokrasi bu yasa gücünü en iyi şekilde kullanabilen örgüttür. Yasa gücüne bağlı modern bürokrasi modern devletin kaçınılmaz bir elemanıdır. Fakat işin ilginç yanı şu ki bürokratik yapılanmaya modern öncesi devletlerde de rastlıyoruz. Çin'de var, Osmanlı devletinde de büyük ve başarılı bir bürokratik örgütlenme var. Bu anlamda modernite projesini tamamen batıdan esinlenmiş ve batıdan başlamış bir proje olarak göremeyiz.

Aynı tür gelişmeye kültür alanında da değişik şekillerde şahit oluyoruz. Mesela yine Weber'in dediği gibi bütün dinlerde belli bir rasyonalite anlayışı ve gelişmesi yaşanmıştır. Dinlerde büyüye yer yoktur örneğin. Aynı şey İslâm için de geçerli öyle değil mi? Fakat İslâm dininde doğa bilimlerine yol açan kozmoloji gelişmiyor. Onun yerine astronomi gelişiyor. Avrupa'da ise Ortaçağ'da Yunan felsefesinden esinlenen doğa felsefesi gelişiyor ki modernitenin temelinin bu dönüşümlerde yattığını söylemek gerek. İslâm'da

rasyonel teleolojik anlamda geliştirilmiş bir doğa felsefesi de yok bence. Öte yandan İslâm'da mistik felsefi ve mistik doğa anlayışları gelişiyor. Yunus Emre var. Neo-platonist değil mi? Şimdi bazı sorular sormak gerekiyor. Neden İslâm'da belli gelişmeler ortaya çıkabiliyor ve belli gelişmeler ise duruyor? M. Merleau Ponty'nin Weber'in moderniteye yaklaşımını açıklayan oldukça önemli bir saptaması var. Modernite süreci tarih imgesinin biraraya gelmesini gerektiriyor. Bu anlamda Batı-dışı modernite kavramını yanlış bir kavram olarak görüyorum. Çünkü yukarıda da ifade ettiğim gibi modernite denilen proje hem Batı-dışı unsurlara sahip bir proje hem de kendi içinde değişik unsurlardan biraraya gelmiş bir proje. Bu projeyi siyasal, sosyal ve kültürel boyutlarıyla ele almamız gerekiyor. Onun kendi içindeki çelişkilerini ve alternatiflerini anlamak gerekiyor. Fakat modernite içindeki alternatifleri küresel düzeyde alternatif olarak görmek yerine bunlara somut gelişme doğrultuları üzerinden bakmamız gerekiyor. Aksi takdirde, yani birdenbire moderniteyi tamamen yok sayarsak, insan tarihin dışına çıkmış olur. Örnek vermek gerekirse şunu düşünelim: Modernite içinde farklı beden anlayışları vardır ama tıp bilimine olan ihtiyaç evrenseldir ve gereklidir. Diğer bir örneklemeyle akupunkturdan öğreneceğimiz çok şey olabilir fakat AIDS'e karşı ilaç aradığımızda doğa biliminin temellerini kullanmak zorundayız laboratuarlarda. Bu anlamda modernite kaçınılmazdır.

Tütüncü: *Evet ama Batı-dışı modernite projesi zaten modernitenin teknolojik ve bilimsel temeliyle barışık olan ama onun sosyal ve kültürel idealleriyle sorunu olan bir proje değil mi? Diğer bir ifadeyle aydınlanma ideallerinden arındırılmış bir modernite projesi. Türkiye ölçeğinde ise tabi ki Cumhuriyet rejiminin aydınlanma ideolojisine olan normatif bağını kesmek isteyen bir proje.*

Benhabib: Şimdi şu noktada Habermas'ın 'tamamlanmamış modernite' tezini hatırlamak önemli diye düşünüyorum. Siyasal İslâm'a ilham veren gelişmeler Uzak Asya'nın aslanları olarak adlandırılan ülkelerin tecrübeleri oldu. Bu ülkelerde iktisadî büyümeye evet denildi ama gerek kültürel bireysellik ve liberalizm gerekse demokrasi reddedildi. Yani bu alternatif modernite çabalarının formülü iktisadî büyüme, muhafazakâr toplum, aile ve siyaset oldu. Bu formül içinden konuştukları için diyebiliyorlar ki, bizim insan hakları anlayışımız sizinkinden değişiktir. Burada şunu söylemek gerekecek: İnsan Hakları modernite projesinin temelindedir. Buna karşı savunulan şu: Kapitalizmi ve serbest piyasa ekonomisini alalım ama aile anlayışımız bizden olsun. Kapitalizmi alalım ama demokrasi anlayışımız bizden olsun. Belli bir yerde programatik İslâm'ın yapmak istediği de bu zaten. Kapitalizmle bir çelişkileri olmadığı için onu değiştirme gibi bir niyetleri olmuyor,

sadece yapmak istedikleri onu biraz daha adil kılmak denebilir. Fakat modernite projesinin içerisinde kapitalizm kadar aydınlanma da var.

Tütüncü: *Özellikle Türkiye'nin sorunu da buradan kaynaklanmıyor mu zaten? Çünkü siyasal İslâm demokrasiyi Batı-dışı modernite projesi için bir araç olarak görüyor ve kullanıyor. Bu projeyi halkın talebi olduğunu söyleyerek meşrulaştırıyor. Yani cumhuriyetin yukarıdan aşağı olan projesine karşılık kendisini aşağının, halkın sesi olarak konumluyor.*

Benhabib: Bu o zaman kitle demokrasisi olur sadece. Türkiye'nin modernleşme tarihini ve dinamiklerini görmemek demek olur bu. Tabi öte yandan Türkiye'de güdümlü demokrasi de var. Güdümlü demokrasi modernliğin değerlerine yaslanıyor ama bireyin eleştiri gücüne güvenmiyor.

Tütüncü: *Sizin bu kategorileştirmeniz bence Türkiye'de Cumhuriyet - bireysellik hariç modernitenin normatif ve kurumsal yapısına güven ve bunların değişmezliği anlamında -ile Demokrasi- çoğunluğun istekleri anlamında- arasındaki süregelen gerilimli ilişkiyi açıklıyor. Sizce ikisi arasında dengeyi tutturmak çok mu zor?*

Benhabib: Zor tabi, özellikle pratik temeller açısından çünkü demokrasi sadece felsefî temellerle işleyecek bir rejim değil. Devletten özerkleşmiş bir sivil toplum gerektiriyor. Toplum içindeki ahlâkî, felsefî ve iktisadî çelişkilerin barışçıl bir biçimde müzakeresini gerektiriyor. Fakat ben siyasal İslâm'ın politik anlayışının kendisine devleti hep gölge yaptığını düşünüyorum. Bu anlamda devleti hep patrimonyalizme kaydırıyor. Weber İslâm-siyaset ilişkisini Kadı adaleti olarak düşünüyor. Bence siyasal İslâm'ın ve Kadı adaletinin modern devleti gütme kapasitesi yok: Hıristiyanlığın veya Yahudiliğin de olmadığı gibi.

Tütüncü: *Şimdi tekrar 11 Eylül olayına ve uluslararası politika ve hukuk açısından yarattığı çağrışımlara ve sonuçlara dönmek istiyorum. Siz 11 Eylül'ün liberal demokrasilerdeki siyasal alanın sınırını çözmesi açısından yeni bir olguyu temsil ettiğini vurguladınız. Bu son derece önemli bir saptama bana göre. Çünkü bunun Uluslararası hukuk ve siyaset açısından da sonuçları var. Sizce 11 Eylül sonrası uluslararası hukukun bu eylemi değerlendirmede zorluk çekmesinin -özellikle El Kaide militanlarına ve Taliban askerlerine nasıl muamele edileceğinin tartışma yaratması- genel olarak ana hatlarıyla nedenleri nelerdir?*

Benhabib: Elbette uluslararası hukuk ve siyaset açısından cevabı kolay olmayan sorunlara yol açtı. Uluslararası hukuk ve siyaset için hem nitelik hem de nicelik açısından yeni bir aşamaya varıldı. Devlet dışı örgütlerin başka bir devlete çok şiddetli ve güçlü bir şekilde zarar verebilecek durumda olması nicelik açısından daha önce karşılaşmadığımız bir gelişmeydi. Nitelik açısından ise terör ile savaş arasındaki çizgi bulanıklaştı. Ayrıca düşmanın ne

asker ne de tanınan bir devletin temsilcisi olması ama saldırının dışardan gelmesi *iç düşman* ile *dış düşman* ayrımını da bulanıklaştırdı. Diğer bir ifadeyle uluslararası hukukun alışık olduğu dahilî ve haricî arasındaki net ayrım kayboldu. Uluslararası siyaset açısından düşündüğümüzde ise bu yeni eylemin klasik ulus-devlet formuna bağı uluslararası ilişkiler sistemini sarsan küreselleşmenin içinde olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü İslâmî terörizm moral ve siyasal içeriği tanımlanamayan ulus-üstü ideolojik bir harekettir. Bu karakteriyle kabaca söylersek Vestvelya modeli ve Wilson prensipleri üzerine oturan ulus devlet modelini küreselleşme süreçleriyle sarsılmasının bir yansımasıdır diyebiliriz. Wilson'un ortaya attığı kanunlar bir anlamda Birleşmiş Milletler'in kurulmasına yol açmıştı. Her halkın self-determinasyon hakkının olduğunun kabullenilmesiydi bu. Şimdi bu noktada uluslararası düzeydeki devlet örgütleri ile halkların kendilerini saptama hakkı arasında bir simetri olmayabilir. Çünkü Vestvelya modeli içinde oluşan devletler homojen halk topluluklarının devleti olmayabilir. Uluslararası düzen bu ilkeler üzerine kurulduğundan beri çelişkili bir yapı arzediyor zaten. Bugün görüyoruz ki, küreselleşme sürecinde ulusal devletin zayıflaması sonucunda liberal uluslararası hak anlayışı içinde zaten var olan çelişkiler iyice belirginlik kazanıyor ve yoğunlaşıyor. Bu çelişki çok-kültürlülük tartışmalarıyla yoğunlaşmıştı. Şimdi ulus-üstü olduğunu iddia eden, yani kendisini ulusal ve yerel kültürle sınırlamayan bir güçle karşılaştı. Bu gelişmeler gerçekten hassas ve önemli sorgulamalara yol açıyor.

Tütüncü: *Peki bu süreçte bugün uluslararası siyasetin geldiği düzey açısından uluslarüstü bir kamusal alanın varlığından söz etmek mümkün mü?*

Benhabib: Bu soruya cevap verirken meslektaşım Nancy Fraser'ın kullandığı güçlü ve zayıf kamular ayrımına vurgu yapmak istiyorum. Güçlü kamuları tartışma sonucu karar verme kapasitesine sahip kamusal alanlar olarak tanımlayabiliriz. Parlamento, bir üniversitenin idare heyeti güçlü kamulara örnek gösterilebilir. Uluslararası alanda bunun örneği Birleşmiş Milletler'dir. Zayıf kamular ise kamu oyunun oluşturulduğu, imajların etkilendiği ama biçimsel olarak kararların alınamadığı kamusal alanlar. Mesela uluslararası iletişim medyası CNN gibi. Bence bugünün uluslararası sisteminin içerisindeki asıl sorun IMF ve Dünya Bankası gibi yeni güçlü kamuların ortaya çıkması. Bunlar ne birleşmiş devletler gibi ne de Avrupa birliği gibi konfederasyon yani üye devletlerin karar mekanizmalarında yer aldığı, tartıştığı ve sonuçları etkileyebildiği örgütler değil. Diğer bir ifadeyle, ulusal devletleri zorlayabilen ama demokratik kudretin altına girmeyen örgütler bunlar. Bir yerde kendi karar mekanizmaları var ve Türkiye örneğinde görüldüğü gibi millî devletleri zorlayabiliyorlar. Bundan dolayı bence şu anda uluslararası sistemin en önemli sorunu bu örgütlerin güçlerinin demokratikleştirilmesi.

Ama vurgulamamız gerekiyor ki IMF ve Dünya Bankası kapitalizmin örgütleri ve bunların demokratikleştirilmesinin yolunu bulmuş değiliz. Bu meyanda küreselleşmeye karşı Seattle'da başlayan ve başka ülkelerde devam eden gösterilerin haklı olduğu taraf bu örgütlerin demokratik niteliğinin olmamasıdır.

Tütüncü: *1980'li yıllardan itibaren üçüncü dünya ülkelerini analizde kullanılan Modernleşme ve Bağımlılık teorilerinin terkedildiğini gördük. Onun yerini küreselleşme kavramı aldı diyebiliriz herhalde. Şimdi Afganistan'ın yeniden inşa projesini göz önüne alırsak modernleşme teorilerine geri mi dönüyoruz acaba? Özellikle Afganistan'ın halkına ve "kadınlarına" modernliği götürmek gerektiği vurgusu üzerine düşünürsek.*

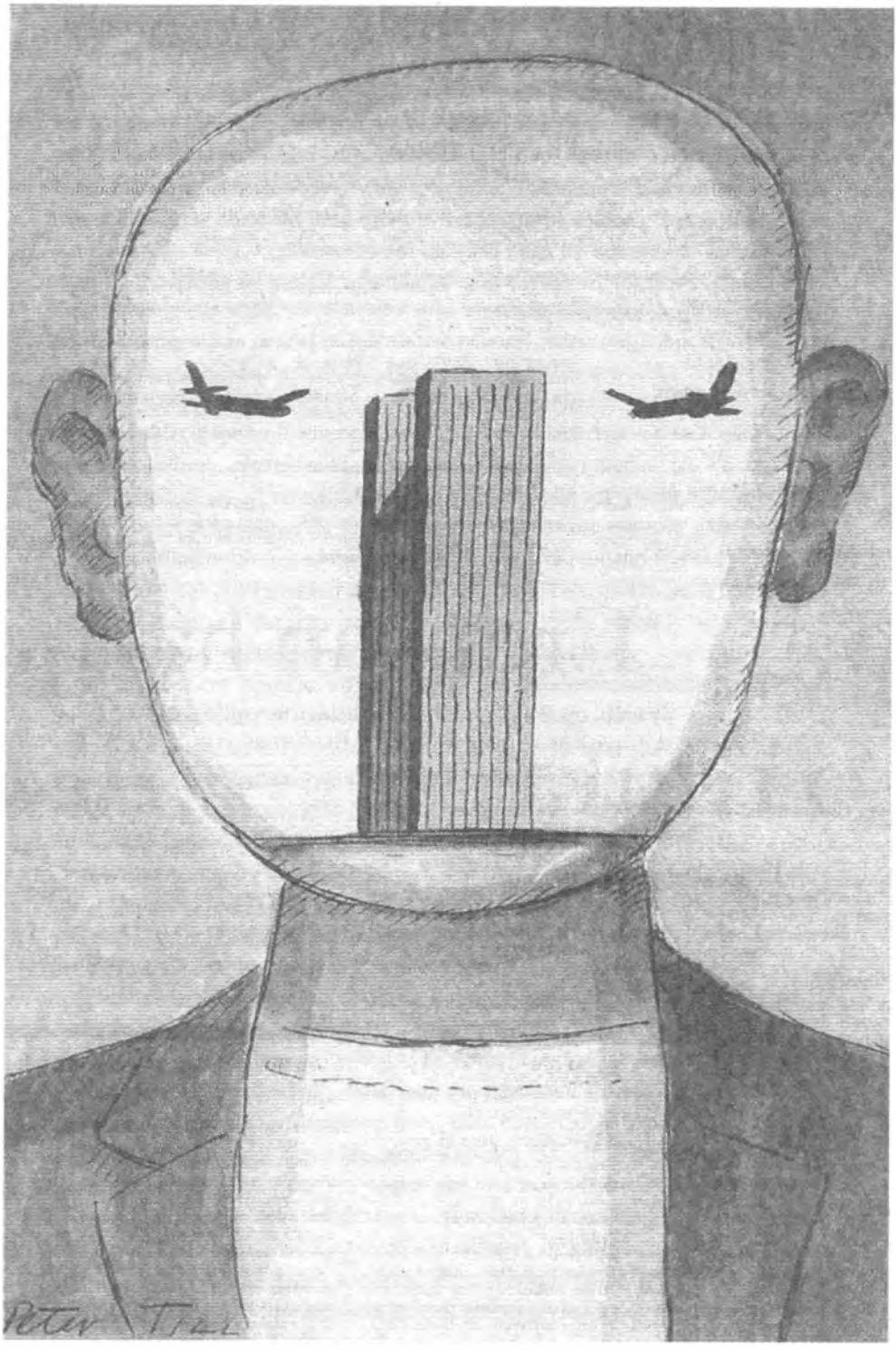
Benhabib: Modernleşme teorisine ve dinamiklerine geri döndüğümüzü iki açıdan söyleyemeyeceğimizi düşünüyorum. Birinci neden şu ki, modernleşme teorileri siyasî ve sosyal gelişmelerin önünün tek yönlü olduğunu vurgular. Bizim Afganistan'da karşılaştığımız durum ise zik-zak. Düz bir çizgi çizmiyor ülkeler. Şunu unutmamak gerekiyor, Afganistan 1960-1970'li yıllarda Sovyetler Birliği etkisi altında modernleşme açısından belli bir gelişme gösterdi. Bugünkü durumu ise aşağı yukarı 15 yıldır süren iç savaşın sonucudur. İç savaş sırasında modernlikten geriye feodalizme dönüş oldu. Ama bu dönüş modern koşullar altında yaşandı. Kabileler, aşiretler tekrar güç kazandı. Merkezî devlet tamamen çöktü. Afganistan düşmüş devlet (failed state) kavramını temsil ediyor. Afganistan'daki durumu post-modern feodalizm olarak tanımlamak uygun olabilir diye düşünüyorum. Bu tanımlama bizi ikinci nedene bağlıyor, ki bu post-modern feodal koşullar altında güvenlik amacının Afgan toplumunu dönüştürme isteğinin önüne geçmesidir.

Tütüncü: *Son soru uluslararası ilişkilerde 'Uluslararası Ceza Mahkemesinin' kurulması sürecinde yaşanan tartışmalarla ilgili. Bu sürece Amerikan yönetimiyle ile Avrupa hükümetlerinin farklı yaklaştığını görüyoruz. Sizce bu farklılık neden kaynaklanıyor?*

Benhabib: Ben bu süreçte Bush hükümetinin izlediği politika ile Amerika'nın kendi hukuk geleneği ve ilkeleri arasında çatışma olduğunu düşünüyorum. Bu açıdan güncel politikayla Amerikan hukuk doktrini arasındaki ayrımı yapmak çok önemli. Bu ayrımı yaptığımızda Amerikan yasa tarihinde Uluslararası Ceza Mahkemesine karşı olan ilkelerin olmadığını görmek kolaylaşacaktır. Bilakis Bush hükümetinin tavrı bir yerde geliştirilmesinde ve savunulmasında Amerika'nın temel rol oynadığı Nürenberg prensiplerine karşı. Uluslararası Ceza Mahkemesi Nürenberg'de açılan yolun bir sonucudur. Çünkü savaş suçları kavramı (war crimes), insanlığa karşı işlenen suçlar (crimes against humanity) kavramı ilkin Nürenberg'de geliştirildi. Bu anlamda Bush idaresinin Amerikan hukuk geleneğiyle ters düştüğünü saptamak

çok önemli. Bu Amerikan yönetiminin gittikçe geliştirdiği tektaraflılık ile ilgili. Öte yandan Amerika'da bu mahkemeye karşı geliştirilen şüpheci tavrın arkasında 1990'lı yıllarda Avrupa'nın Bosna gibi kendisine en yakın bölgedeki soykırıma bile müdahale edememesi var. Avrupa Birliği ve hükümetleri en kritik bölgesel problemlerde bir araya gelip belli bir irade sergileyemiyor. Bu Amerika'da Avrupa'ya karşı horgörüye neden oldu.

Tütüncü: Profesör Benhabib bize zaman ayırdığınız ve görüşlerinizi paylaştığınız için çok teşekkür ederiz.



Çizim: Peter Till, *The Guardian*.

11 EYLÜL'ÜN "ÖTEKİ" YÜZÜ: LEVIATHAN'IN DÖNÜŞÜ

Zühtü Arslan*

"Bireysel ya da toplumsal olarak güvenlik peşinde koştuğumuz sürece, savaşın olması zorunludur; bu apaçık ortada, bugün dünyada olan da bu".[1] Hintli düşünür Krishnamurti'nin yarım asır önce söylediği bu sözler, bugün de geçerli olan kadim bir soruna işaret ediyor: güvenlik-özgürlük çatışması. Güvenlik, genellikle özgürlüğün ön koşulu olarak kabul edilmektedir. Ancak güvenlik arayışı beraberinde zorlamayı, kontrol etmeyi, sınırlamayı, kapatmayı, disiplini, boyun eğmeyi/eğdirmeyi, dışlamayı ya da dışarıda bırakmayı getirmektedir. Kısaca, güvenlik politikaları özgürlüğün karabasanı hâline gelebilmektedir. Tıpkı 11 Eylül saldırılarından sonra olduğu gibi. New York'ta ikiz kulelerin yerle bir edilmesine ve üçbine yakın insanın ölümüne neden olan terörist saldırıların hem ulusal hem de uluslararası politikayı radikal bir şekilde etkilediği bir gerçek. Ayrıca bu saldırılar, kavramsal ve ampirik düzlemde birey-devlet, güvenlik-özgürlük ilişkilerinin yeniden tartışılmasına neden olmuştur.

---

* Doç. Dr. Zühtü Arslan, Polis Akademisi, Güvenlik Bilimleri Fakültesi Öğretim Üyesi.

[1] J. Krishnamurti, *Özgürlük Üzerine*, Çeviren: N. Demirdöven (İstanbul: Ayna Yayınevi, 2001), ss.19-20),

LEVIATHAN, OLAĞANÜSTÜ HAL VE HUKUK

Devlet, insanın güvenlik arayışının ürünüdür. Devletin varlığını güvenlik temelinde haklılaştıran en etkili teorilerden biri Hobbes tarafından geliştirilmiştir. Ona göre, doğa durumunda birbirinin kurdu olan insanlar, bir sözleşmeyle hak ve özgürlüklerini üçüncü bir varlığa devrederek kargaşa ve savaşa son verip güvenlik içinde yaşamak istemişlerdir. Güvenlik karşılığında insanların ellerinden hak ve özgürlüklerini alan bu varlığın adı Leviathan'dır. Güvenliği sağlamak, bu yarı-tanrısal mitolojik yaratığın en önemli işi ve meşruluk nedenidir. Mutlak otoriteye sahip olan Leviathan'ın güvenliği sağlama yöntem ve teknikleri zamanla değişik biçimler almış, ancak onun temel işlevi hiç değişmemiştir. Locke, devletin "güvenliği sağlama" işlevi konusunda Hobbes'la hemfikirdir. Onun Hobbes'tan ayrıldığı nokta, devletsiz hâlde (doğa durumu) kaos ve savaşın değil, tersine barış ve özgürlüğün hâkim olduğu düşüncesidir. Bunun sonucu olarak, Locke'a göre, devletin varlık nedeni bireyin doğa durumunda sahip olduğu doğal hak ve özgürlükleri korumaktır. Devlet, kendi içinde amaç olan bireyin huzuru ve özgürlüğü için gerekli sosyal/siyasal zemini sağlamanın aracıdır. Hobbes'un mutlak güce sahip Leviathan'ından ziyade, Locke'un sınırlı, araçsal devlet düşüncesi modern liberal teorinin temellerini teşkil etmiştir. Hemen belirtmek gerekir ki, totaliter niteliğine rağmen Hobbes'un devleti de son kertede araçsaldır. Ancak sınırsız güce sahip bir aracın amaçlaşması kaçınılmazdır.

Gerçekten de Hobbes'la başlayan siyasal damarı takip ettiğimizde "güvenlik aracı" olan devletin araçsal konumdan çıkıp amaçlaştığını görüyoruz. Devlet, Hegel'in meşhur ifadesiyle, "Tanrı'nın yeryüzündeki yürüyüşü"dür. Böylece bireylerin varlıklarını ve kimliklerini kendisine borçlu oldukları bu kutsal varlık (Tanrı/Devlet) adına kurban edilmeleri mümkündür. Başlangıçta yetki ve meşruluk bakımından kullanılan Tanrı-Kral özdeşliği, Aydınlanmanın ateşlediği dünyevileşme sürecinde farklı kavramlar altında da olsa varlığını devam ettirmiştir. Dünyevileşmenin ön kapıdan kovduğu teoloji, Carl Schmitt'in yetkin bir şekilde örneklediği gibi, modern siyasal teoriye arka kapıdan dönmüştür. Kadir-i mutlak Tanrı, sınırsız yasa koyucuya, mucize ise olağanüstü hâle dönüşüvermiştir. Özellikle bu ikinci durumda normal şartlarda geçerli kurallar rafa kaldırılmakta, hukuk ve özgürlükler kolayca buharlaşabilmektedir. Zira burada söz konusu olan, devletin güvenliğinin ve varlığının tehlikeye düşmesidir. Güvenliğin tehlikede olduğuna karar verecek olan da egemenin kendisidir. Egemenin kendisidir, çünkü Schmitt'in tanımıyla, "egemen, olağanüstü hâle karar verendir".[2] Burada hukuka da ironik

[2] C.Schmitt, *Siyasi İlahiyat: Egemenlik Kuramı Üzerine Dört Bölüm*, Çeviren: E. Zeybekoğlu, (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2002), s.13.

bir misyon yüklenmektedir. Bu, "canlı bomba" olma misyonudur. Egemen, güvenliğini ve varlığını devam ettirebilmek için hukuksal kurallar yoluyla hukukun işlemediği, askıya alındığı bir düzen yaratmaktadır. Hukukun kendi ipini çektiği böyle bir düzende temel amaç, güvenliğin içeride ve dışarıda ne pahasına olursa olsun sağlanması ve sürdürülmesidir.

Peki kime karşı güvenlik? Bu soru bizi egemenin bir diğer önemli işlevine götürür. Egemen, güvenliği tehdit eden, devletin varlığına kasteden iç ve dış düşmanları tanımlama yetkisine sahiptir. Bu tanımlama, kaçınılmaz olarak kategorileştirmeyi gerektirmektedir. "Dost-düşman" ayrımına dayanan bu siyasî kategorileştirmenin ilk sinyallerini, 11 Eylül saldırılarından hemen sonra ABD Başkanının açıklamalarında bulmak mümkün. Başkan Bush'un "yanımızda olmayan karşımızdadır" anlamındaki sözleri, hem "dost-düşman" siyasetinin ilânı, hem de ikincisine yönelik bir meydan okumaydı. "Düşman"ın kapsama alanı da, Bush'un "Haçlı Seferi" (Crusade) benzetmesinde olduğu gibi, cephe genişlemesine bağlı olarak değişebilmektedir. Bu benzetme, acemi Başkan'ın dil sürçmesinden kaynaklanan stratejik bir "gaf" değilse eğer, Batı'nın kolektif muhayyilesinde ve bilinçaltında yereden kadim "Öteki" imgesinin dışavurumu olarak okunabilir. Gönderme, Batı'nın "en köklü ve en sık tekrarlanan Öteki imgelerinden biri"[3] olan Doğu'yla karşılaştığı/kapıştığı tarihsel olaylara ve onun çağrışımlarınadır. Gerçekten, bin yıl öncesinde başlayan bu karşılaşma "ortalama Batılı'nın, Akdenizli Doğu'ya bakışını dolaylı olarak bugün de etkilemektedir; üstelik bu Doğu zaman içinde modern Avrupa'nın gözünde tam anlamıyla "öteki" haline gelmiştir."[4]

"Güvenlik Devleti", Özgürlükler ve "Çöp"ün Kaderi...

11 Eylül saldırılarından sonra Amerikan hükümeti için bir kez daha dünya ikiye ayrılmıştır: bir tarafta "biz/dostlar" diğer tarafta ise "onlar/düşmanlar"... Dışarıdaki "düşmanlar"a karşı savaş ve diğer yöntemlerle mücadele, belki Amerikan halkının günlük yaşamını doğrudan etkilemiyor. Ancak içerideki düşmanlara yönelik tedbirler, bilhassa Amerika'da yaşayan

[3] E.W. Said, *Orientalism*, (New York: Vintage Books, 1979), s.1.

[4] T.Hentch, *Hayali Doğu:Batı'nın Akdenizli Doğu'ya Politik Bakışı*, Çeviren: A.Bora, (İstanbul:Metis Yayınları, 1996), s. 43. Batı'nın "öteki"ne ilişkin geliştirdiği ilk tepkiler de dinsel anlamda "müminkâfir" zıtlığından beslenmekteydi. Papa II. Urbanus'un Birinci Haçlı Seferlerine asker toplamak için verdiği vaazlarda "öteki"nin özellikleri de açıkça ve keskin bir dille belirtilmekteydi. II. Urbanus, 1095'teki meşhur Clermont vaazında şöyle diyordu: "Nefret edilmeyi hak eden, insan onurundan nasibini almamış ve şeytanın esiri olmuş bu imansızlar ırkının, her şeye kadir Tanrı'nın sevgili kullarına karşı zafer kazanması bizler için ne utanılacak bir şey olurdu." Aktaran: Hentch, *Hayali Doğu*, s.53.

yabancıları derinden etkilemektedir. *Human Rights Watch* ve *Amnesty International* gibi, insan hakları alanında faaliyet gösteren uluslararası NGOların raporlarına göz atmak bile, 11 Eylül sonrasında insan hakları ihlâllerinin hangi boyutlara ulaştığı konusunda fikir verebilir. Bu raporlar, "özgürlükler ülkesi"ne bin bir hayalle gelip yerleşen "öteki"lerin kaydedilebilen dramatik öyküleriyle dolu. Vizesi geçtiği için aylarca gözaltında tutulan, kötü muameleye maruz kalan, potansiyel terörist muamelesi gören binlerce insanın, bir anda "güvenlik devleti"ne dönüşen bir siyasal güç karşısındaki çaresizliklerini anlatıyor bu raporlar.[5] Elbette, "güvenlik devleti" bütün bunları kanunlarla yapıyor. 11 Eylül sonrasında terörle mücadele amacıyla bir dizi kanun, kararnâme ve genelge çıkarılmıştır. Vatanseverlik Kanunu, Terörle Mücadele Kanunu, Amerikalı Kahramanlar Kanunu, Havaalanlarının Güvenliği Kanunu, Olağanüstü Yetkiler Kanunu ve Pilotları Silahlandırma Kanunu gibi yasal düzenlemeler, uygulamadaki keyfiliklerle de birleşince, kanunlar yoluyla özgürlüklerin nasıl tırpanlanabileceğini ortaya koymuştur. Aslında terörle mücadeleyi kanunlar çerçevesinde yürütmek ve özgürlükleri yasal yollarla sınırlandırmak, Birleşik Devletler'in özellikle dış politikada "hukukun taşıyıcısı" olma retoriğine uygun düşmektedir. Kimilerine göre, Amerikan dış politikasının temel amacı, "hukukun üstünlüğü ilkesine bağlı bir dünya yaratmak"tır. "Uluslararası sistemin içinde değil, üzerinde" konumlanan bir süpergücün uluslararası hegemonyasını "hukuk devleti" idealiyle haklılaştırmaya çalışması anlaşılabilir.[6] Ne var ki, "hukuk devleti"nin sadece "kanun yapan devlet" olmadığı artık bilinmektedir. En despotik yönetimler bile, kanunların karşı konulmaz cazibesine kapılmakta ve icraatlarının "kanuna uygun" olduğu inancını yaymak istemektedirler. Tolstoy'un *Hacı Murat*'ında bu konuyla ilgili çok ilginç bir olay anlatılır. Rus Çarı Nikolay'a Polonya asıllı bir tıp öğrencisinin karıştığı bir yaralama olayı rapor edilir. Daha önceki iki sınavda başarısız olan bu öğrenci, üçüncü ve son hakkı olan sınavda da başarısız olunca, masanın üzerindeki çakıyla kendisine haksızlık yaptığını düşündüğü profesörü birkaç yerinden hafifçe yaralar. Polonyalılardan nefret eden Çar, hem nefretini doyuracak hem de kanunlara bağlı olduğunu gösterecek bir karar vermek için gözlerini kapayıp bir süre düşünür. Sonunda kendisine uzatılan raporun altına şu kararı yazar: "Ölüm cezasını hak etmiştir. Ama Allaha şükür bizde ölüm cezası yok. Ben de böyle bir şey getirecek değilim. Bin kişilik sıradan (sıra dayağından) 12 kez geçirilsin. Nikolay". Tolstoy'un belirttiği gibi, en güçlü adamın beş bin vuruşa bile

[5] Bu iki etkili international NGO'nun 11 Eylül sonrasında Birleşik Devletlerdeki insan hakları ihlalleriyle ilgili değerlendirme ve raporlarıyla ilgili bkz.: http://www.hrw.org/campaigns/september11 ve http://web.amnesty.org/web/content.nsf/pages/gbrsep11crisis .

[6] E.W. Said, *Culture and Imperialism*, (London:Chatto &Windus, 1993), 345-346.

dayanamadığı düşünüldüğünde, on iki bin vuruş kesin ve acı verici bir ölüm cezası anlamına geliyordu. Çar Nikolay bunu biliyor ve "hem gösterdiği bu amansızca acımasızlığı, hem de yurdunda ölüm cezasının olmadığını düşünerek büyük bir zevk duyuyordu."[7]

Başkan Bush'un yurdunda ise Tanrıya şükür "sıra dayağı" cezası yok! Ancak, Amerika'da devletin terörle mücadele kapsamında aldığı tedbirler, bir yandan özgürlüklerine düşkün Amerikan halkının beyin ve yaşam konforunu bozmakta, diğer yandan da Amerika'nın "hukuk devleti" imajını ciddi şekilde tehlikeye düşürmektedir. Özellikle ABD Başkanı'nın "düşman savaşçı" (enemy combatant) ilan ettiği kişilerin hiçbir yasal haktan yararlandırılmamasına ilişkin düzenleme ve uygulamalar dikkat çekmektedir. "Düşman savaşçı" ilan edilen kişi, hiçbir gerekçe gösterilmeden, suçlama yapılmadan tutuklanabilmekte, durumuyla ilgili olarak kendisine veya yakınlarına herhangi bir açıklama yapılmamakta, yargıya başvurması engellenmekte ve en önemlisi yargılama yapılmaksızın süresiz tutuklu kalabilmektedir. Aslında Amerikan Başkanının bu konudaki yetkisi sınırsız değil. Başkan, sadece Amerikan vatandaşı olmayanları bu kategoriye dahil edebiliyor. Bu sınırlamanın kendisi de, kişi güvenliği ve adil yargılanma hakkının vatandaşlığa bağlı olmayan temel insan haklarından olduğu düşünüldüğünde, hukuk devleti ilkesinin ihlâli niteliğindedir. Hukuk devleti ilkesi, suçlu da olsa herkesin bazı haklara ve temel güvencelere sahip olması gerektiğini savunur. Bu fikrin temelinde ise insanın kendi içinde amaç olduğu, dolayısıyla gayri insani muameleye tâbi tutulamayacağı şeklindeki hümanist argüman yatar. Oysa bahsettiğimiz türden uygulamalar, insanı şeyleştirmekte, metalaştırmakta, hatta onu "çöp" yerine koymaktadır. Lyotard'ın Auschwitz kurbanları için kullandığı ifadeyle, "yakılması mukadder olan çöp"[8]...

Burada devletin hukuku ayak bağı olmaktan çıkardığı, hukuka bağlı olmak yerine hukuku kendisine bağladığı gerçeğiyle karşı karşıyayız. Devlet, hukukun üzerindedir. Dahası, yargı adamları da hukuku askıya almada politikacılarla işbirliği yapmaktan çekinmiyorlar. Dünya Ticaret Merkezi'nin enkazından çıkan dumanlar yükselmeye devam ederken, Amerikan Yüksek Mahkemesi'nin ilk kadın yargıcı olan Sandra O'Connor, "önümüzdeki dönemde ülkemizde daha önce hiç görülmemiş ölçüde özgürlüklerimize yönelik sınırlamalara şahit olacağız" diyordu. Yargıç O'Connar, bir anlamda anayasal güvencelerin baypas edilmesini öneriyordu: "Muhtemelen bundan böyle ulusal güvenliğimize yönelik tehditlerle mücadele ederken ceza kovuşturmasında değerli anayasal standartlarımıza değil, uluslararası savaş

[7] L. Tolstoy, *Hacı Murat*, Çeviren: N.Önal, (İstanbul: Cem Yayınevi, 2002), s. 91-92.
[8] J-F. Lyotard, "Öteki'nin Hakları", Çeviren: Z.Arslan, *Liberal Düşünce*, 14 (Bahar 1999), s.148.

kurallarına dayanacağız."[9] Bu sözler, bir yandan George W. Bush yönetimine "arkandayız" mesajı, diğer yandan da Amerikan kamuoyuna "hazırlanın" mesajı niteliğindeydi. Amerika Başsavcısı John Ashcroft'un Senato'da ifade ettiği görüşler de "dost/düşman" siyasetini destekliyordu. Ashcroft, Amerika'nın terörle mücadele politikasını eleştirenleri sert bir dille uyarıyor ve "barış sever Amerikan halkını özgürlüklerin kaybolduğu yalanıyla korkutanlara" şu mesajı gönderiyordu: "ulusal güvenliğimizi aşındıran ve azmimizi kıran taktikleriniz, sadece teröristlere yardımcı oluyor. Bu taktikler, Amerika'nın düşmanlarına cephane, dostlarına ise mola vermekten başka bir işe yaramıyor."[10]

11 Eylül örneğinde görüldüğü üzere, terör ve savaş beraberinde siyasî ve hukuksal paranoyaya varan uygulamaları getirebiliyor. Burada belirleyici faktör, olağanüstü olayın yarattığı korkudur. Korku, her türlü baskıcı politikayı ve özgürlük ihlâllerini haklılaştırmada kendisine başvurulan psikolojik bir silaha dönüşmektedir. Ronald Dworkin'in vurguladığı gibi, "korkutuldukları vakit insanların temel insan haklarına ve sivil haklara itibarı/saygısı çok kırılgandır ve Amerikalılar çok korkmuştur."[11] Korkunun kurbanları da, her zaman korkuyu yaratanlar olmuyor. Amerikan Yüksek Mahkemesi'nin bir başka üyesi Yargıç Brandeis, 1927 yılında yazdığı bir karşıoy yazısında, "insanoğlu cadılardan korktu, ancak kadınları yaktı" diyordu. Brandeis'in korkunun irrasyonel sonuçları konusunda Amerika'yı uyarmasına rağmen, McCarthy döneminde histerik boyutlara ulaşan "Kızıl Korkusu" yüzlerce kişinin işini kaybetmesine, aşağılanmasına veya hapiste yatmasına neden olmuştur. McCarthyizm ve post-11 Eylül dönemlerinin güvenlik tedbirleri bir kez daha göstermiştir ki, büyük tehditler ve çoğu kez sanal korkular,[12] otoriter politikaların uygulanması için müsait bir zemin oluşturmaktadır. Toplumu istenilen yönde şekillendirmeye çalışan güçlerin aradıkları ve çoğu kez yaratılmasına doğrudan ya da dolaylı katkıda bulundukları ortam hazırdır artık. Bu ortamın en önemli özelliği, siyasal muhalefetin sindirilmiş olmasıdır. Muhalefetten sisteme ve otoriter politikalara yönelik her türlü itiraz,

[9] Bkz. http://www.wsws.org/articles/2001/oct2001/ocon-o10.shtml.

[10] US Senate Committee on on Judiciary, "Doj Oversight: Preserving Our Freedoms While Defending Against Terrorism", 6 December 2001. http://judiciary.senate.gov/testimony.cfm?id=121&wit_id=42

[11] R.Dworkin, "Vatanseverliğe Yönelik Tehdit", Çeviren: A.Yayla, *Liberal Düşünce*, 25-26 (Kış-Bahar 2002), s. 262.

[12] Aslında korkuyu yaratan tehdidin gerçek ya da sanal olması çok da önemli değildir. Önemli olan korkunun varlığıdır. Amin Maalouf bunu şöyle ifade eder: "Korkma ya da güvensizlik duygusu her zaman akılcı gerekçelere dayanmaz, abartıldığı hatta paranoyaya dönüştüğü de olur; ama bir halkın korkmaya başladığı andan itibaren dikkate alınması gereken şey, bu tehdidin gerçekliğinden çok korkunun gerçekliğidir." A. Maalouf, *Ölümcül Kimlikler*, Çeviren: A.Bora, 10.Baskı, (İstanbul:YKY, 2002), s. 29.

terörü desteklemek veya en hafifinden ülkenin yüce menfaatlerini ihlâl etmek olarak değerlendirilmektedir. "Dost"un kolayca "düşman"a dönüşebildiği, ötekileştirme çabalarının yoğunluk kazandığı son derece kırılgan ve kaygan bir vasat yaratılmaktadır. Böyle bir ortamda da güvenlik arayışları yeni güvensizlikleri doğurmaktadır.

Diğer yandan, Leviathan'ın dönüşü ve siyasetin muhalefetten arındırılması, demokrasinin en büyük paradokslarından birine sebep olmaktadır. Bu paradoks, demokratik sistemlerde meşruluğun temel kaynağı olan halkın veya bir kesiminin siyasetten uzaklaş(tırıl)ması ve siyasetin farklılıklardan arındırılarak tekbiçimleştirilmesi olarak tezahür etmektedir. İktidarın siyasetten boşandığı ve siyasetin tektipleştirildiği bir yerde demokrasiden söz edilemez. Demokrasi paradoksu aşmanın yolu, farklılıkların korunması ve ötekinin benimsenmesidir. Bu benimseme, Habermas'ın ifadesiyle, "toplumsal sınırların herkese -hatta ve özellikle de, birbirine yabancı olan ve birbirine karşı yabancı kalmak isteyenlere- açık olması demektir."[13] Tam da bu noktada, "benimseme" ile "hoşgörme"nin aynı şeyler olmadığını hatırlatmak gerekir. "Hoşgörü", bütün cazibesine rağmen, hiyerarşik bir ilişkiyi çağrıştırmaktadır. Bu ilişki, bir tarafta "biz"lerin yani hoşgörenlerin, diğer yanda da daha düşük konumda olan "öteki"lerin yani hoşgörülenlerin bulunduğu eşitsizlikçi bir durum yaratmaktadır. Hoşgörme ile horgörme arasındaki ince zarın yırtılmasına ve çoğu kez ikincisinin birincisi içinde gizlenmesine yol açan hastalıklı bir ilişkidir bu. Oysa "benimseme", "hoşgörü" kelimesinden farklı olarak, ötekinin ontolojik statüsünü tanımayı ifade eder. Ötekinin ve farklılıkların tanınması, bireyin ('kendi'nin) kimliğinin ontolojik güvenliği için kaçınılmaz bir gerekliliktir.[14] Bu nedenle "öteki", sadece dışarıda kendisini hoşgörebileceğim biri değil, aynı zamanda beni "tanımlayan"dır. Ayrıca, benimseme ve tanıma politikasının dışsal güvenlik açısından taşıdığı araçsal önemi de vurgulamak gerekir. "Öteki"nin benimsenmesiyle toplumsal/siyasal sınırların herkese açık olması ve bireylerin farklılıklarını koruyarak siyasal karar alma mekanizmasına katılımının sağlanması, terörle mücadelede önemli kazanımlar sağlayacaktır. Ancak, uluslararası ilişkilerde eğilimin ters yönde olduğunu görüyoruz.[15] Bir çok devlet, tanıma politikası yerine, sürekli "ötekileştirme" ve dışlama politikasını benimseyerek tahakkümü (yeniden) üretmektedir. Leviathan, güvenlik gerekçesiyle farklılıkların

[13] J.Habermas, *"Öteki" Olmak, "Öteki"yle Yaşamak: Siyaset Kuramı Yazıları*, Çeviren: İ.Aka, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1999), s.9.

[14] W.E.Connolly, *Identity/Difference:Democratic Negotiations of Political Paradox*, (Ithaca and London: Cornell University Press, 1991), s.64.

[15] Bu eğilimi (yoksa sapma mı demeli) bana hatırlatan İhsan Dağı'ya teşekkür borçluyum.

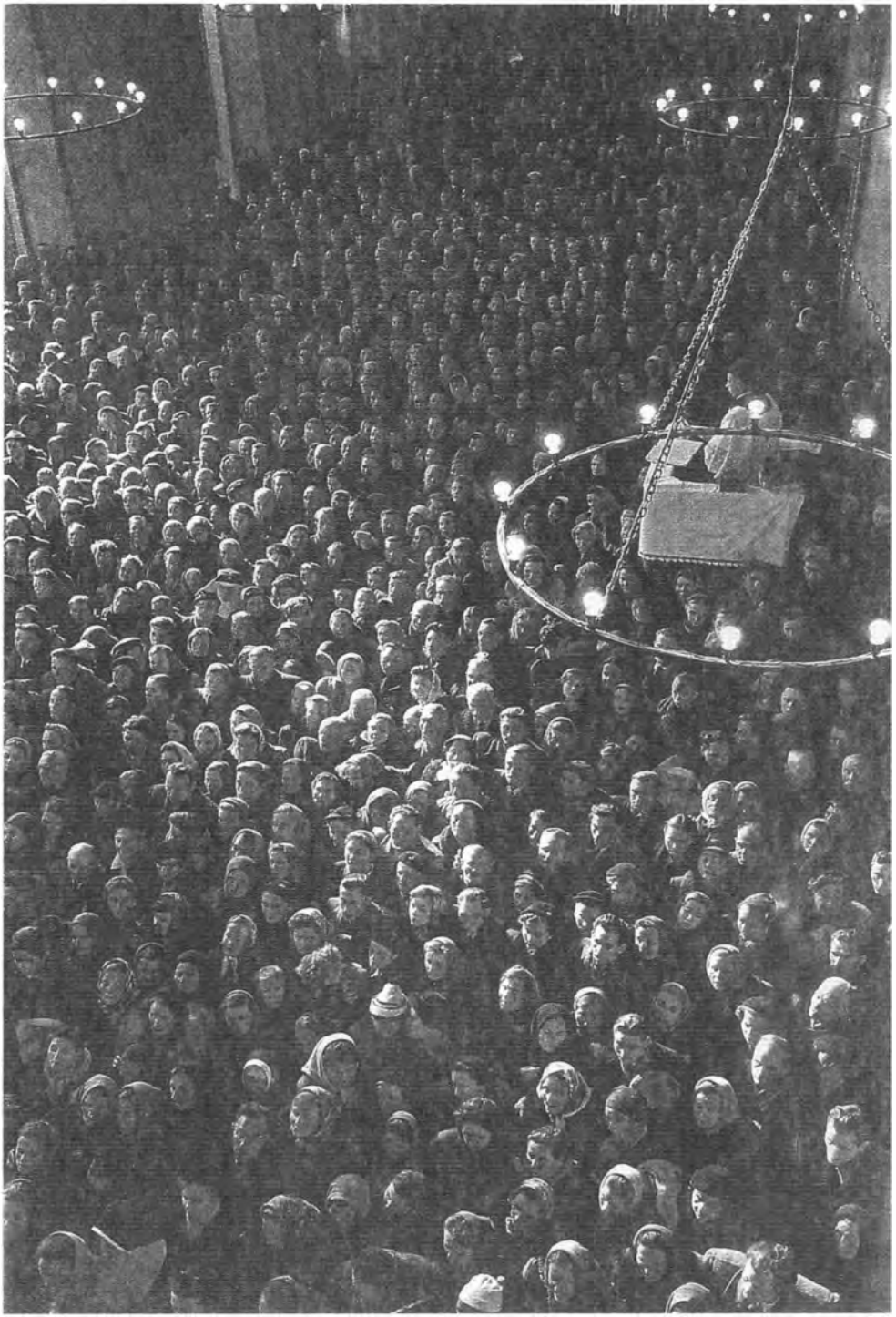
bastırıldığı ve siyasal alanın son derece daraltıldığı sisli havalarda hükümranlığını sürdürmeye devam edecektir.

Sonsöz

Sonuç olarak, görünen o ki, 11 Eylül terörist saldırıları ile post-11 Eylül döneminin terörle mücadele politikalarının aşındırdığı değer aynı: özgürlükler. Baudrillard'ın belirttiği gibi, özgürlük ideolojisinin yenilgisi, terörizmin gerçek zaferidir. Nitekim "özgürlük düşüncesi, daha şimdiden geleneklerden ve vicdanlardan siliniyor ve liberal küreselleşme, tam aksi yönde, polisiye küreselleşme, kesin kontrol, güvenlik için terör olarak yeniden şekilleniyor."[16] Hiç kuşkusuz güvenlik de hayati gereksinimlerden biri. Fakat güvenlik tek başına kadiri mutlak bir Leviathan'ı ve hakların buharlaştırılmasını haklılaştıramaz. Adaletin tesis edilmediği, hak ve özgürlüklerin korunmadığı bir dünyada güvenlik arayışları kaçınılmaz olarak dışlamayı ve çatışmayı doğuracaktır. Bu nedenle, özellikle olağanüstü durumlarda siyasal aklın aklına mukayyet olması gerekir. Bu noktada bireylerin hak ve özgürlük bilinci önemli rol oynamaktadır. Uzun yıllar ve büyük fedakarlıklar sonucu kazanılan hak ve özgürlüklerin ikiz kulelerin enkazı altında kalmasına izin verilmemeli. İnsan hakları ve özgürlükler, kin ve intikam duygularının hâkim olduğu ve yönlendirdiği bir siyasal aklın insafına bırakılmamalı. İkiz kulelerin yerle birleştiği "sıfır noktası"na nemli gözlerle bakan Amerikalıların ve herkesin, orada Leviathan'ın sırıtan yüzünü de artık görmeleri gerekiyor.

[16] J. Baudrillard, "Terörizmin Mantığı", (Çeviren B.Tözer), *Cogito*, 30 (Kış 2002), s.77. Baudrillard'ın 2 Kasım 2001 tarihli *Le Monde* gazetesinde yayınlanan "L'esprit du terrorisme" başlıklı makalesinin yukarıda alıntılanan kısmındaki "la mondialisation libérale" ifadesi, Cogito'daki çeviride "küresel liberalizm" olarak yer almıştır. Fransızca aslına ve cümlenin genel anlamına uymayan bu ifadeyi "liberal küreselleşme" olarak değiştirdik. Makalenin İngilizcesi, kısa bir süre önce kitaplaşarak yayınlanmıştır. Bkz. J.Baudrillard, *The Spirit of Terrorism: And Requiem for the Twin Towers*, trans. C.Turner, (London:Verso, 2002).

Medeniyetler Çatışması



"Kardinal Wyszynski Kutlamaları, Varşova, 1956"

YİRMİBİRİNCİ YÜZYILDA DİN*

Richard L. Rubenstein

Harvard Üniversitesi'nden Profesör Samuel P. Huntington 1993 yılında, son derece etkili bir dergi olan *Foreign Affairs*'de "Medeniyetler Çatışması mı?" (The Clash of Civilization?) başlığı altında önemli bir makale yayınladı. George Kennan'ın Temmuz 1947'de "X"[1] müstear ismiyle yayınladığı "Sovyet Yönetiminin Kaynakları" adındaki ünlü makalesinden bu yana *Foreign Affairs*'de yayınlanan hiçbir makale bu ölçüde bir ilgi ve tartışmaya yol açmamıştı. Huntington'un çalışması 21. yüzyılda din ve medeniyetle ilgili karanlık bir tablo sunmaktadır. Huntington, Soğuk Savaş sonrası (post-Cold War) dünya hakkında şunları söyler:

Çatışmanın temel kaynağı esasen ideolojik veya ekonomik olmayacaktır. İnsanlık arasındaki büyük bölünmeler ve en etkin çatışma kaynağı kültürel olacaktır. Ulus devletler dünya hadiselerinde en güçlü aktörler olarak kala-

---

Çeviri: Bekir Zakir Çoban.

* Dialogue & Alliance, vol. 13, no. 2, Fall/Winter 1999.

[1] Bu makalede Kennan söz konusu rejimin yumuşayacağı veya dağılacağı ümidiyle "uzun vadede, Rusya'nın yayılmacı eğilimlerinin sabırlı ancak sıkı ve ihtiyatlı bir şekilde engellenmesini" salık verir. Bildiğimiz üzere Kennan'ın görüşleri son yarım yüzyılda Amerika'nın dış politikasına az çok kaynaklık etmiştir. Huntington'un makalesinin de yeni milenyumda Amerikan dış politikası için bir temel teşkil edeceği spekülasyonu söz konusudur. George Kennan, "The Sources of Soviet Conduct", *Foreign Affairs*, July 1947, "X" müstear ismiyle.

caklar, ancak küresel siyasetle ilgili temel çatışmalar farklı medeniyetlere mensup uluslar ve gruplar arasında ortaya çıkacaktır. *Küresel siyaseti medeniyetler çatışması belirleyecektir.*[2]

Huntington Hıristiyan Batı, Ortodoks Hıristiyan, Çin veya Konfüçyan, İslâm, Hindu ve Japon olmak üzere yedi veya sekiz temel dünya medeniyeti tanımlar. O, İslâm ve Konfüçyan medeniyetlerini kısmen yükselişte ve Batı medeniyetini nispeten düşüşte görür ve temel medeniyetler çatışmasının bir yanda Çin ve İslâm medeniyeti ile diğer tarafta düşüşte olan Batı arasında vuku bulacağını öngörür.[3]

Huntington medeniyetlerin muhtemelen çatışacağına inanmaktadır, çünkü teknolojinin global dağılımı gerek doğrudan gerekse medya yoluyla insanları rahatsız edici bir biçimde birbirleriyle temasa geçirmiştir. Huntington'a göre insanlar birbirlerini ne kadar tanırlarsa, sadece dil ve tarih bakımından değil daha önemlisi, haklar ve vazifeler, özgürlük ve otorite, eşitlik ve hiyerarşinin görece önemi konusundaki görüş farklılıkları kadar Tanrı ve insan, birey ve grup, vatandaşla devlet, aileler ve çocuklar, koca ve karı arasındaki ilişkiler[4] konusundaki bakış açıları bakımından oldukça farklı olduklarını göreceklerdir.

Huntington, medeniyetsel "biz" (civilizational "us") ile medeniyet-dışı "onlar" (extracivilizational "them") arasındaki karşıtlığın insan medeniyetinde değişmez olduğunu düşünmektedir.[5] Bu farklılıklar; 1) başkası olarak algılanan insanlara karşı hissedilen üstünlük/superiority (ve nadiren aşağılık/inferiority) duygusundan 2) farklı olandan korkma ve güvensizlikten 3) dilden, ve medeni davranıştan ne anlaşıldığı konusundaki faklı görüşlerden kaynaklanan iletişim zorluklarından 4) varsayımlar, motivasyonlar, toplumsal ilişkiler ve toplumsal uygulamalar bakımından diğer insanlara benzememekten kaynaklanmaktadır.

Huntington'a göre insanlar kendilerini tanımlamak ve motivasyon için düşmanlara ihtiyaç duyarlar, çatışma her zaman için geçerlidir ve insan, doğası gereği nefret eder.[6] Huntington bir kimlik kaynağı olarak dinin önemini özellikle vurgular ve devletin, dinin ihyası ile karşılaştırdığımız zaman, kim-

---

[2] Samuel P. Huntington, "The Clash of Civilizations?", Foreing Affairs, 72, no: 3 (italikler ilave edilmiştir). Huntington'un makalesi bir kitap hâline getirilmiştir, The Clash of Civiliaztions and The Remaking of World Order (New York: Simon and Schuster, 1996).

[3] Huntington Yahudi medeniyetini, demografik karışıklığı ve Yahudilerin kendi kültürel kimliklerini yüzyıllardır Batı, Ortodoks ve İslâm medeniyetleri içerisinde muhafaza etmeleri nedeniyle listesine dahil etmez. Bununla birlikte, "İsrail'in kurulmasıyla Yahudilerin bir medeniyet için gerekli unsurların hepsine -din, dil, gelenek, edebiyat, kurumlar ve müstakil bir vatan- sahip olduklarını" belirtmektedir. Hutington, *The Clash of Civilization and Remaking of World Order*, s. 45.

[4] Huntington, "The Clash of Civilizations?", s. 25.

[5] Huntington, *The Clash of Civilizations and Remaking of World Order*, s. 129.

[6] A.g.e., s. 131.

lik ve sadakat kaynağı olma bakımından değer kaybettiğini düşünür. O, görmezden gelinemeyecek dinî fundamentalizm şekillerinin dünya çapında ortaya çıkışını modernitenin reddi değil bir modernite fenomeni olarak görür. O, tahmin ettiği medeniyetler çatışmasını tasvir ederken "kutsal savaş" (holy war) ve "haçlı seferi" (crusade) terimlerini sıkça kullanmıyor ise de, eğer tahmini doğru çıkarsa, bu çatışmaların niteliğinin böyle olacağı açıktır.

Huntington, ayrıca, neredeyse tüm ülkelerin heterojen olduğunu gözlemlemektedir. Dolayısıyla o, tek bir ülke dahilindeki kültürel faklılığı bile potansiyel olarak istikrarı bozucu (destabilizing) nitelikte kabul etmektedir. Neredeyse, soğuk kanlılıkla şöyle bir gözlemde bulunur; bir ülkede kültür ve coğrafya çakışmıyorsa "bunlar, muhtemelen soykırım (genoside) veya göçe zorlama ile uyumlu hâle getirilmiştir".[7] Geçen yüzyılda gerçekleşen soykırım, tehcir ve etnik temizlik faaliyetleri göz önüne alındığında Huntington'un bu ifadesini yalanlamak maalesef güçtür.

Huntington hem *Foreign Affairs*'teki makalesinde hem de kitabında, Ortodoks Hıristiyan Avrupa ile Latin Hıristiyan Avrupa'sı arasındaki fay hattını (fault line) gösteren bir harita çizmiştir. Bildiğimiz üzere, Roman Katolik Slovenya ile Hırvatistan fay hattının bir yanında ve Ortodoks Sırbistan ile Karadağ diğer yanda kalmak üzere, fay hattı eski Yugoslavya boyunca uzanmaktadır. Huntington'un iddiasına göre "Soğuk Savaş'ın siyasî ve ideolojik sınırlarının yerini, kriz ve kan dökmenin belirgin noktaları olarak, medeniyetler arasındaki fay hatları almaktadır".[8]

Böylece Huntington, dinin 21. yüzyılda artan ikili bir rolü olacağını öngörmektedir. Eğer haklıysa, her bir dinî toplulukta yer alan kişiler muhtemelen kendi dinî geleneklerinin üyeleri ile daha güçlü bir özdeşlik (identification) ve cemaat şuuru hissedecekler, fakat bu cemaat ve kimlik duygusu inananlar halkası dışında kalanlara yönelik artan düşmanlık bedeli ile satın alınacaktır. Bu hem Batı Avrupa hem de Birleşik Devletler için iç açıcı bir senaryo değildir. Batı Avrupa, İkinci Dünya Savaşı'ndan beri Hindistan, İslâm dünyası ve Doğu Asya'dan gelen Hıristiyan olmayan göçmenlerin oluşturduğu geniş ölçüde bir göç tecrübesi yaşamıştır. Aynı şekilde Fransa ve İngiltere, Afrika ve Caribbean'daki eski kolonilerinden gelen önemli bir Siyahlar göçü görmüştür. Amerika ise, dünyada dinî ve kültürel farklılığın en fazla olduğu ülkelerden biridir. Huntington'un senaryosu, neredeyse, büyük medeniyetler arasında yaklaşmakta olan din savaşlarını ve Amerika'daki gibi çok kültürlü ve çok uluslu toplumlarda da önemli dinî ve etnik çatışmaları öngörür. O, makul gibi görünen bir senaryo sunmaktadır, fakat bu 21. yüzyılda din için sunulabilecek yegane senaryo değildir. Dinler

[7] A.g.e., s. 137.
[8] Huntington, "The Clash of Civilizations?", s. 29-30.

ve medeniyetler arasındaki karşılaşmada çatışmanın asgarî düzeyde olmasını isteyen bizlerin, Huntington tarafından ortaya konan görüşleri ciddi bir biçimde ele alırken ihtiyatlı olması gerekir.

Huntington'un kehânetinin gerçekleşmiş olduğunu düşünürsek, onun tasavvur ettiği dünyada öncelikle Aydınlanma ve Fransız Devrimi mirasının çoğu nihayet ortadan kalkacaktır. Aydınlanmanın temel inancı, zihnin, otonom akıl vasıtasıyla, kadınlar ve erkekleri geliştirecek ve özgürleştirecek bir güce sahip olduğuna dair inançtı. Bu kudretin ürünlerinin de 17. ve 18. yüzyılın muazzam bilimsel keşiflerinde açıkça görüldüğü düşünülmüştü. Aydınlanma insanı aynı zamanda, aklın, geleneğin bozucu etkisini yıkabileceği ve insanlığın siyasî, kültürel ve psikolojik açıdan özgürleşmesini besleyebileceği siyasal alana da başarıyla uygulanabileceğini düşünüyordu.

Aydınlanmanın önemli bir yönü, Max Weber'in "dünyanın büyüsünün bozulması" (disenchantment of the world) diye nitelendirdiği şeyi amaçlayan kültürel ve entelektüel çabadır. Aydınlanma üzerine bir makalede Max Horkheimer ve Theodore Adorno "büyünün bozulması"nın "animizmin kökünün tamamen kazınması" anlamına geldiği yorumunu yapmaktadırlar ki, bunun pratik sonucu, ne olursa olsun hiçbir şeyin insanî olarak tanımlanmış amaçlara direnmeye muktedir herhangi bir içkin kuvvete sahip olmadığının kabul edilmesidir.[9] "Büyünün bozulması" (disenchantment) hem siyasî hem de dinî sistemlerin iddialarını kutsallıktan ve mistisizmden arındırmaktadır. "Büyü bozucu" rasyonellik, evrensel bir para ekonomisi yaratmak vasıtasıyla, beşerî dünyanın rasyonel anlamda nicelleştirilmesini engelleyen siyasî ve toplumsal gelenekleri ortadan kaldırmaya çalışır.

Modern dönemin başlangıcında Fransız Devrimi, "büyü bozucu" rasyonelliğin siyasî alandaki en önemli ifadesi olmuştur. Devrim, *Fransız ekonomisinin ve toplumunun rasyonelleşmesi*ni sağlamıştır. Devrim'den önce Fransa ne genel bir tartı ve ölçü ne de genel bir para sistemine sahipti. İç gümrük ekonomik gelişme üzerinde güçlü sınırlamalar getiriyordu. Ekonomik rasyonalizasyon, tek bir ağırlık ve ölçü sistemine geçiş (ondalık sistem), Paris tarafından kontrol edilen evrensel bir eğitim sistemi ve tüm Fransa için genel bir para uygulaması gibi bürokrasi tahakkümü altında bir homojenizasyonu gerektiriyordu.

"Büyü bozucu" zihniyetin önemli bir ifadesi de, kilisenin siyasî düzen üzerindeki kontrol ve etkisinin devre dışı bırakılması şeklinde tanımlanan bir sistem olarak *laisizm*in doğuşu idi. Böylece "büyü bozma" süreci kaçınılmaz olarak dinî inanç ve geleneğe düşman oldu. *Eski rejim* (ancien régime)'de kral, Protestanların ve Yahudilerin iştirakinin katı bir şekilde sınırlandığı,

[9] Max Horkheimer and Theodore Adorno, *Dialectic of Enlightenment*, İngilizce çevirisi: John Cumming (New York: Herder and Herder, 1972), s. 5.

dinî meşruiyet zeminine dayanan bir toplum üzerinde hüküm süren Hıristiyan bir monark idi. Fransız Protestanlara nihayet 1787'de, Devrim'den iki yıl önce, dinî müsamaha bahşedildi; dinî hoşgörü, sonunda 1791'de Fransız Yahudilerine kadar genişletildi.[10]

Fransız Devrimi'nin etkisi tüm Batı Dünyasında ve onun ötesinde hissedildi. Devrim, Roma Katolik Kilisesinin her ikisine de şiddetle karşı çıktığı, milliyetçilik ve liberalizm gibi birbirine son derece zıt iki hareketin gelişimini besledi. Fransız Devrimi'nin getirdiği çeşitli siyasî değişikliklerden bazıları, Kilise'ye göre, Yahudilerin özgürleştirilmesi ve Kilise'nin yıkılmasından daha vahimdi. Yüzyıllar boyu Kilise, kadınlar ve erkeklerin Tanrı tarafından kabulü ve kurtuluşa ermesinin yegâne yolunun kendisinden geçtiğini iddia etmişti. Kilise, kadın ve erkeğin Tanrıya kulluk ettiği diğer dinî gelenekleri alternatif yollar olarak görmüyor, bilakis bunları insanları hakikat ve kurtuluş bilgisinden alıkoyan yanlışlar olarak değerlendiriyordu. Her şeyden önemlisi Kilise, hata içinde yaşayanları samimi şaşkınlara (faithful astray) liderlik etme pozisyonundan alıkoymak için elinden geleni yapıyordu. Bu nedenle Katolik Hıristiyan dünyasında hiçbir rakip geleneğin gelişmesine izin verilmemişti.

Fransız Devrimi'nden II. Vatikan Ekümenik Konsili'ne kadar, hem Katolik Kilisesi'nin hem de Avrupa'nın daha gelenekçi Protestan kiliselerinin temel amacı Aydınlanma ve Fransız Devrimi'nin siyasî ve toplumsal sonuçlarını ortadan kaldırmaktı. Şüphesiz, 19. yüzyıl papalarından hiçbiri bu amaç için Giovanni Maria Mastai-Ferreti'den daha fazla gayret göstermemiştir ki bu kişi, genelde Pio Nono olarak bilinen ve 1846'da papa olan, Papa IX. Pius'tur. O, papalığa yükseldiğinde Roma, Bologna, Parma, Ancona ve Modena dahil baştan başa tüm orta İtalya'ya hükmediyordu. Bununla birlikte, 1848'de tüm Avrupa'yı saran devrim karışıklıkları Roma'da anayasal yönetime yönelik popüler taleplere yol açtı. Pio Nono buna Mart ayında bir anayasa vaadiyle mukabelede bulundu. Birkaç gün sonra o, İtalyan nasyonalizmini ve kendisine karşıt popüler fikirleri lanetleyen bir açıklama yaptı. 15 Kasım 1848'de onun yeni başyardımcısı olan Pellegrino Rossi bir suikast sonucu öldürüldü. Hayatından endişe eden Pio Nono, kendisinin siyaset ve hukuk danışmanı ve Papa XII. Pius'un büyük babası olan Marcantonio Pacelli eşliğinde tebdili kıyafetle Napoli Krallığı'ndaki Gacta'ya kaçtı. Papa'nın kaçışından bir ay sonra Garibaldi, gönüllülerden oluşan bir ordu ile

[10] Kilisenin etkisini azaltmaya ve Yahudilere karşı müsamahayı genişletmeye yönelik bir ölçüde benzer bir hareket on yıl önce Kutsal Roma imparatoru II. Joseph tarafından yürütülmüştür. Joseph tüm alanlarıyla birlikte Kiliseyi devlete tâbi kılmayla ilgilenmiş fakat Fransız devriminin öncülerinin yaptığı gibi siyasî ve toplumsal düzeni kökten sekülerleştirmeye ilgi duymamıştır.

Roma'ya girdi. 1849 şubatında bir Anayasal Meclis papa idaresinin sona erdiğini ve Roma Cumhuriyeti'nin kurulduğunu ilân etti.

Bu tecrübe Pio Nono'nun, Fransız Devrimi ve Aydınlanma yoluyla Avrupaya giren siyasî ve toplumsal değişmelerin şeytanın işi olduğu yönündeki düşüncesini kuvvetlendirdi.[11] Pio Nono sıkça, Kiliseyi, XII. Pius'un papalığına kadar uzanan gerici bir rotaya oturtan kişi olarak nitelendirilmiştir. Böyle bir nitelendirme, onun bulunduğu şartlarda, Papa ve Kilise için neyin tehlike arz ettiğini kavrayamamaktadır. Pio Nono için Roma Katolik Kilisesi medeniyetle eş anlamlıdır. Onun liberal ve milliyetçi güçlerle uzlaşmaya yönelik muhtemel istekliliği de sürgünde yok olmuştur. Hiyerarşideki diğer üyeler gibi, Pio Nono da sadece Hıristiyan prensipler üzerine kurulmuş bir devletin meşruiyet iddiasında bulunabileceğine dair kesin bir inanca sahipti. Fransız Devrimi'nin acı sonuçları olarak kabul ettiği şeyi ilk elden tecrübe eden Pio Nono, kendini tamamen devrimin siyasal mirasını yok etmeye adadı.

Pio Nono 1850'lerde İtalyan milliyetçi güçler tarafından gittikçe daha fazla tehdit edildi. 1860'da Piedmont Kralı II. Vittorio Emanuele, Papa'nın büyük ölçüde azalmış olan Roma civarındaki nüfuzu dışında, İtalya'nın çoğunluğunu kontrol altına aldı. 17 Mart 1861'de Piedmont'un başkenti olan Turin'de İtalya Krallığı ilân edildi. İtalya'nın ilk başbakanı ve bir Kalvinist olan Kont Camillo Benso di Cavour Roma'nın, dinî ve dünyevî otoritenin tamamen ayrıldığı yeni devletin başkenti olması gerektiğini açıkladı. Aydınlanma'nın ruhuna uygun olarak, yeni İtalya Krallığı dinî şahsi bir mesele olarak görüyordu. 20 Eylül 1870'de İtalyan kuvvetleri Roma'yı zaptetti. Buna öfkelenen Pio Nono İtalyan egemenliğini kabullenmeyi reddetti, Vatikan'a çekildi ve kendisini Vatikan'daki bir mahpus olarak ilân etti. O ve halefleri, Faşist İtalya'nın Papa'nın Vatikan üzerindeki hâkimiyetini kabul ettiği 1929 Latern Anlaşması'na kadar bu pozisyonlarını sürdürdüler.

Dünyevî otoritesini kaybeden Papa bu duruma, mutlak ruhsal otorite olma biçiminde keskin bir iddia ile mukabelede bulundu. Papa'nın mutlak otorite olma iddiası 1870'de Papa'nın yanılmazlığı (papal infallibility) doktrininin ilân edilmesiyle zirve noktasına ulaştı. Bu dogma Papa'nın, Kilise'nin büyük üstadı olarak faaliyet gösterirken, inanç ve ahlâkla ilgili konularda hata yapamayacağını ifade etmektedir. Kilise'yi insanlığın ahlâkî ve ruhsal selâmetini sağlayacak sarsılmaz bir kaya olarak gören Papa sadece Kilise'nin, böyle bir pozisyon alarak, modern çağın düşman siyasî ve entelektüel güçlerinin üstesinden gelebileceğine inanmaktaydı. Hatta Papa'nın yanılmazlığı doktrininin yürürlüğe konmasından önce Pio Nono, "zamanımızdaki temel hata-

[11] Pio Nono'nun liberalizme karşı tutumuyla ilgili yararlı bir açıklama için bkz. David Kertzer, *The Kidnapping of Edgardo Mortara* (New York: Alfred A. Knopf, 1997), s. 78.

lar"dan seksen tanesini sıralayan ünlü *Syllabus of Errors* (Hatalar Manzumesi)'u yayınlamıştı (8 Aralık 1864). Sekseninci madde bunların hepsini çarpıcı bir biçimde özetliyordu. Bu madde "Roma Başpiskoposu (Roman Pontiff)'nun ilerleme, liberalizm ve modern medeniyet ile uzlaşabileceği ve uzlaşmak zorunda olduğu" şeklindeki görüşü bir hata olarak nitelendiriyordu. Gerçekte *Syllabus of Errors* Aydınlanma ve Fransız Devrimi'nin siyasal ve toplumsal sonuçlarının ortadan kaldırılmasına yönelik tekrarlanan bir çağrı idi. Papa II. John Paul döneminde de Pio Nono'dan gelen bu çizgide kayda değer herhangi bir değişme olmamıştır.

Roma Katolik Kilisesi'nin 20. yüzyılda, II. Vatikan Konsili'nden önceki en önemli dokümanı herhalde muazzam *codex iuris canonici,* yani Code of Canon Law (Kilise Yasaları Manzumesi)'dır. Bu Manzume, Pio Nono'nun muhafazakâr I. Vatikan Konsili ruhuna uygun olarak, 20. yüzyıl Kilisesi'ni ayrıntılı kurallarla düzenleyen kapsamlı bir Kanun kitabıdır. *Codex iuris canonici*'nin 329.2. kuralı son derece önemlidir. Bu kural, neredeyse tüm gücünü kaybettiği bir dönemde Papalığın önceliği ve Papa nüfuzunun merkeziliğini yeniden sağlayacak biçimde, piskoposları (bishops) atama yetkisini sadece Papa'ya vermekteydi.

1904'te Papa'ya bağlı, Kanun Manzumesi geliştirmekten sorumlu olan bir Papa Kodifikasyon Komisyonu (Papal Commission on Codification) kuruldu. Başarılı bir genç rahip olan Eugenio Pacelli, ki daha sonra Papa XII. Pius olacaktır, o yıl kilise Hukuku üzerine yaptığı doktora tezini tamamladı ve yeni kurulan Papa Kodifikasyon Komisyonu'nun başkanı Mgr. Pietro Gaspari'nin sekreterliğine atandı. Gaspari ve Pacelli nihâyet 1917'de tamamlanan Kanunlar Manzumesi (code)'nin baş mimarları oldular.

329.2. kanunun uygulanması Papa'nın yanılmazlığı dogmasının yürürlüğe konması için son derece önemliydi. Roma'dan uzak bölgelerdeki papazlar ve diyakozlar şayet ihtiyatla yaklaşmış veya onu bütünüyle göz ardı etmiş olsalardı bu dogma etkisiz kalabilirdi. Dolayısıyla, Roma için tüm kilise papazlarını atama yetkisini tekeline almak zorunlu hâle geldi. Bununla birlikte Roma yönetimi birçok durumda, Vatikan ile bazı hâkim devletler arasındaki *concordat* olarak bilinen anlaşmalar yeniden akdedilmeden, din adamı atamalarını kontrol edemedi.

Birçok ülkede din adamlarının seçimi geleneksel olarak yerel bir imtiyaz olmuştur. Mesela, eski Cologne diyakozu öldüğünde Katedral kanunları geleneksel ayrıcalığını gösterdi ve yeni diyakoz serbest bir seçimle tayin edildi. Fransa'da piskoposları atama yetkisinin Papa'dan ziyade hükümdarın elinde olması, Papalığın gücünün sınırlanmasını amaçlayan ve *Gallikanizm*[*]

[*] Bu terim Roma ve Papa'nın dinî otoritesinden bağımsız olmayı amaçlayan görüşlerin genelini ifade etmektedir ve Fransa'nın Galya bölgesine nispetle böyle bir adlandırma yapılmıştır (ç.n.).

olarak adlandırılan doktrinler ve uygulamalar manzumesinde önemli bir unsurdu. Gallikanizme, Papa'nın yegâne üstün otoritesini vurgulayan ve Kilise'nin Papa otoritesi altında merkezileştirilmesini ısrarla ön plana çıkaran bir hareket olan *Ultramontanizm*** taraftarlarınca karşı çıkılmıştır. I. Vatikan Konsili'nde ultramonitan pozisyon resmen deklare edilmiştir.

Burada Eugenio Pacelli, yani Papa XII. Pius'un kariyerinin detaylarını tartışma imkanımız yoktur, ancak önemli bir nokta olarak şuna işaret edebiliriz ki Bavyera ve Almanya'daki Papa Elçiliği (1917-1929) ve Papa Devlet Sekreterliği (1930-1939) gibi birkaç görev, onun nezdinde, Vatikan'ın piskoposları atama yetkisinin imzacı devletler tarafından şartsız biçimde kabul edilmesi için anlaşmalar yapmaktan daha önemliydi. Pacelli'nin yapmış olduğu en tartışmalı *concordat*, Adolf Hitler'in Vatikan'ın Alman piskoposlarını atama yetkisini resmen kabul ettiği 1933 Alman Anlaşması (Reich Concordat) idi. Bu anlaşma aynı zamanda, Üçüncü Alman Krallığı (Üçüncü Reich) dahilindeki Katolik kuruluşlardan sadece "dinî, kültürel ve hayır işleri" kapsamında olanların yasal koruma altında olmasını şart koşuyordu. Diğer tüm Katolik organizasyonları Nazi kurumlarına bırakılmış veya bu kurumlara dahil edilmişti. Gerçekte Pacelli'nin anlaşma için ödediği bedel Katolik Merkez Partisi (Catholic Center Party)'nin dağılmasıydı ki böylece Almanya'da Nasyonal Sosyalist Parti'nin tartışmasız diktatörlüğünün yolu açılmış oldu. Görüldüğü üzere, Pacelli için hiçbir şey Papa'nın Kilise üzerindeki merkezî gücünün artırılmasından daha önemli değildi.

II. Vatikan Konsili (Ekim 1962-Aralık 1965)'nden itibaren Katolik Kilisesi'nde birçok şey değişmiş olsa da, Papa'nın yanılmazlığı dogması ve Papa'nın Kilise piskoposlarını atama yetkisi ne değişmiştir ne değişecek gibi gözükmektedir. Seküler dünyadaki moda ve tarz değişikliklerini bir kenara bırakırsak, dogma ve doktrin konularında dünyanın en popüler ve güçlü Hıristiyan Kilisesi, muhtemelen 21. yüzyıla tutarlı bir öğreti ve uygulama manzumesi ile girecektir. Bu durum, medeniyetin "Batı" merkezli olarak tanımlanmasında temel bir rol oynamaya devam edecektir.

Üstelik, Gilles Kepel'in ifade ettiği gibi, kilise gelecek ile ilgili öngörüsünde bir değişme göstermeksizin Aydınlanma ve sekülerizmle olan amansız kavgasına devam edecektir. *Tanrının İntikamı* adlı kitabında Kepel, Hıristiyanlık, Yahudilik ve İslâm'da 1970'lerden itibaren ortaya çıkan, din ve siyaset ilişkisini beklenmedik şekillerde değiştirmeyi hedefleyen benzer hare-

** Ultramontanizm doktrini bazı yerel ve millî kiliselerin bağımsızlık çabalarına karşı Papa'nın merkezi otoritesini savunmaktadır. Bu doktrin aynı zamanda Papa'nın yanılmazlığı dogmasının benimsenmesinde ve Cizvit tarikatının ortaya çıkışında da etkili olmuştur (ç.n.).

ketlere dikkat çekmektedir.[12] Kepel, İkinci Dünya Savaşından sonra siyasetin dinden koptuğunu, bu yüzden, Fransız Devrimi ve Aydınlanma tarafından başlatılan sürecin bir sonucu olarak, dinin nüfuzunun sadece özel alanla sınırlandığını gözlemlemektedir.[13] Bu gelişmenin Roma Katolisizmindeki en belirgin örneği, İkinci Vatikan Ekümenik Konsili tarafından desteklenen Aggriornamento veya Kilisenin "çağdaşlaştırılması" idi. İkinci Vatikan Konsili Kilisenin amacını ruhsal bakımdan iflas etmiş dünyada Tanrının varlığını ilân etmekle sınırlıyor gözükmektedir. Ne var ki Kepel burada İkinci Vatikan'ı Kilisenin dünyaya açılmasının ilk adımı olarak görenlerle "buraya kadar, ötesi yok" diyenler arasında bir anlaşmazlık olduğuna işaret etmektedir.

Kepel'in düşüncesi ikinci fikrin doğru olduğu yönündedir. Kepel, Fransız tarihçi Emile Poulat'ı zikreder ki, Poulat İkinci Vatikan'ın Kilisenin modernizme direnişinden vazgeçmesinden ziyade bu direnişin bir devamı olduğunu ve onun hiyerarşiye, modernizm ve liberal Katolisizmin önüne koyduğu meydan okumalara karşı koyma imkânı verdiğini savunmaktadır. Vatikan'daki Aggornimento veya "çağdaşlaştırma" diye adlandırılan şey aslında Kilise yapısının temelden yeniden oluşturulmasından çok bir imtiyaz revizyonudur.[14]

Kilise organizasyonu ile ilgili olarak II. Vatikan'da kritik noktayı teşkil eden şey Kilisenin Tanrı halkı gibi bir bütün olarak yorumlanması kadar [aynı zamanda] piskoposların ve papanın müstakil rolleri idi. Bazı Kilise liderleri Kiliseyi XII. Pius'un izlediğinden farklı bir rotaya oturtmaya gayret ettiler. Kısmen başarılı da oldular. Protestan ve Ortodoks Hıristiyanlarını heretik olarak nitelemek yerine Kilise onlara İsa'da kardeşler (brothers in Christ) olarak hitâp etti. Konsil aynı zamanda eskiden beri devam etmekte olan Yahudilikle uzlaşma sürecinde önemli adımlar attı. Ne var ki, temel sorun olan papanın önceliği ve yanılmazlığı konusunda gerçek bir uzlaşmaya varılamadı. Eğer Vatikan din adamlarını atama yetkisini kaybetseydi görünen o ki Kilise, ritüel, teoloji ve siyaset konusunda bölünebilirdi. Mesela 6 Ocak 2000'de papa II. John Paul'un St. Pierre Bazelikasında on iki yeni piskoposu kutsamasından birkaç saat önce Pekin yönetiminin desteklediği Katolik Kilisesi Roma'nın iznini almaksızın beş yeni piskopos atamıştır. Yeni Çinli Piskoposların temel bağlılıklarının Roma'dan ziyade komünist rejime ait olaca-

[12] Gilles Kepel, *The Revenge of God: The Resurgence of İslam, Christianity and Judaism in the Modern World*, İngilizceden. çeviren: Alan Braley (University Park: Pennsylvania State University Press, 1994).
[13] Kepel, a.g.e., s. 1.
[14] Emile Poulat, Une église ébranlée (Paris: Castermanm, 1980), s. 226. Kepel'den naklen, a.g.e., s. 51.

ğından çok az şüphe edilebilir.[15] Benzer biçimde, eğer Hitler'le Papalık Makamı arasında Alman piskoposlarını atama yetkisini garanti eden bir anlaşma olmasaydı, Nazi Almanya'sında piskoposların atanmasında nihaî anlamda Papa'dan çok Hitler belirleyici olacaktı.

Böylece, İkinci Vatikan'da ortaya çıkan liberal eğilimler, ne olursa olsun, kaçınılmaz olarak karşı bir hareketi üretmiştir. Yetmişli yılların ortalarında bazı etkili Hıristiyan düşünürler, seküler dünya düzeniyle çatışmanın kaçınılmaz olduğu görüşünü ifade ediyorlardı. Bu düşünürler, Aydınlanma'nın ve onun, inanç üzerinde otonom aklın üstünlüğü iddiasının bir ürünü olarak gördükleri modernitenin büyüsünün bozulmasını ifade eden kendi büyü bozumu (disenchanment) görüşlerini ortaya koydular. Kepel'e göre Paris Archbishopu Kardinal Jean-Marie Lustiger ve İnanç Doktrini Cemaati başkanı ve çağdaş Katolik düşünürlerinin en üretken isimlerinden birisi olan Kardinal Joseph Ratzinger bu yeni eğilimin en belirgin ve etkili şahsiyetleri arasındaydı. Lustiger yüzyılın başında buraya göç etmiş Polonyalı Yahudi bir ailenin çocuğu olarak 1926'da Paris'te doğdu. Ailesi Nazi işgali sırasında sınır dışı edilmiş ve annesi Auschwitz'de Nazilerce öldürülmüştü. O, Orléans'taki Hıristiyan bir ailenin himâyesinde yaşadı ve 1940 Ağustosunda Hıristiyan oldu. Mükemmel bir seküler eğitim süreci sonunda Sorbon'daki kariyerine ulaştı.

Eğer Lustiger felsefe ve sosyal bilimler masterı esnasında sıradan bir kişinin izlediği yolu takip etse idi seçkin bir seküler entelektüel olabilirdi. Çabası ve kabiliyetleri onu başka bir yöne sevk etti. 1954'te bir rahip olarak atandı ve entelektüel yetenekleri kolayca kabul gördü. Rahip olarak ilk görevi Sorbon'da bilim ve sanat fakülteleri öğrencilerinin kurum rahipliği idi.

Lustiger bir yazısında şöyle der: "ben aklın başıboş egemenlik iddialarının acı meyvelerini toplayan bu kuşağa mensubum".[16] O, Bolşevizm ve annesini öldüren Nazizmin bu "başıboş akıl" (unfettered reason)'ın nihaî sonuçları olduğunu savunmaktadır. Onun iddiasınca totalitarizm insan aklını ilahlaştıran Aydınlanma'dan ve onun eleştiriye açık olmamasından doğmuştur. Kardinal Lustiger'e göre Aydınlanma, Avrupa Yahudilerine yönelik soykırımın baş sorumlusudur:

[15] Mark Landler, "Beijing-Backed Church, Defying Vatican, Installs 5 New Bishops, New York Times, 7 Ocak 2000.

[16] Jean-Marie Lustiger, Le Choix de Dieu: entretiens avec Jean-Louis Missika et Dominique Wolton (Paris: Livre de Poche), s. 210. Kepel'den naklen s. 56.

Ben Hitler'in anti-semitizminin herhangi bir Hıristiyan anti-semitizminden değil Aydınlanma'nın anti-semitizminden kaynaklandığına inanıyorum.[17]

Hitler'in anti-semitizminin kaynağı ile ilgili aynı yorum, Vatikan Yahudilerle İlişkiler Komisyonu'nun uzun süre beklenen ve 16 Mart 1998'de *Shoah, We Remember: A Reflection on the Shoah* başlığı ile ve Papa II. John Paul'ün giriş mektubuyla yayınlanan açıklamada da görülür.[18] Vatikan'ın *Shoah* beyanatında şöyle denir:

> *Shoah tamamıyla modern neo-putperest bir imparatorluğun işiydi. Onun anti-semitizminin kökleri Hıristiyanlığın dışındaydı ve o, amaçlarına ulaşmak için Kilise'ye karşı çıkmakta ve onun üyelerine zulmetmekte tereddüt etmedi.*

Bu satırların yazarının düşüncesi, hem Kardinalin hem de Vatikan Komisyonunun dinî anti-semitizmin, soykırımın tarihsel ve teolojik bir ön şartı olduğunu söylemeye varacak kadar yanlış bir yorumda bulundukları yönündedir. Amaçlarımız için önemli olan şey Kilisenin, Aydınlanma tarafından ön plana çıkarılan otonom aklı modernitenin çeşitli şekillerdeki kötülüklerinin kökeni olarak ve Hıristiyanlığı da bunun çözümü olarak görmesindeki ısrarlı tutuma dikkat çekmektir.

Lustiger'e göre, "Tanrı'nın unutulması" tüm toplumsal kötülüklerin kaynağıdır. Lustiger, Aydınlanmanın en önemli isimlerinden Marx, Freud ve Einstein'ın dinî inanç hakkında söylediklerini reddeder. Bilimin pratikteki başarılarını hiçbir şekilde yadsımayan Lustiger, Avrupa'nın "yeniden Hıristiyanlaştırılması" (re-Christianization of Europe) çağrısı yapar. Dinin toplumdaki yeri konusunda aydınlanmanın en önemli sonuçlarından biri Kilise ile devletin [din ile devletin değil] ayrılması olduğundan, Fransa'da Aydınlanmanın reddi Kilise ile devleti ayıran 1905'teki yasalarda bir değişikliği öngörmüştü.[19]

Kardinal Ratzinger dini kamusal alana tekrar sokma mücadelesine güçlü bir ifade kazandırmıştır. Soğuk savaş döneminde o, "kendini insanlığı köleleştirmeye adayan devletlerin totalitarizmi"ne karşı kilisenin yegâne çare olduğunu yazdı. Polonya'daki komünizmin ilgasında Papa II. John Paul'un rolü göz önüne alındığında Ratzinger'in fikri kolay kolay bir kenara atılamaz. Ratzinger Polonya Katoliklerinin sınıflardaki çarmıha gerilmiş İsa motifleri (crucifixes)'nin kaldırılması konusunda Komünist hükümetle olan

---

[17] Lustiger, a.g.e., s. 101.

[18] *Commission on Relations with the Jews, We Remember: A Reflection on the Shoah* (Vatican City: Liberia Editrice Vaticana, 1938). Bu metne şu web adresinden de ulaşılabilir: http://www.cin.org/docs/shoah.html.

[19] Kepel, a.g.e., s. 58.

mücadelesini özellikle zikreder. Aynı zamanda Almanya'da Nasyonal Sosyalistlerin okullardaki haçları kaldırma gayretleri sırasında yaşanan daha önceki bir mücadeleyi hatırlatır. Haçların kaldırılmasına Hıristiyanların karşı çıkışını işaret ederek Ratzinger şöyle yazar: "Okullardaki haçlar onların totaliter devletin ellerinden almasını istemedikleri özgürlüğün son kalıntısının işaretidir"[20].

Bu şekilde Ratzinger, haçı insanlığın totaliter istibdada karşı direnişi olarak görüyordu. Dolayısıyla o, dinin nazizm ve Bolşevizm gibi aynı zehirli kökleri aydınlanmada bulan seküler bir ideoloji tarafından özel alana sürgün edilemeyeceğini savunuyordu. Kardinale göre Hıristiyanlık başlangıcından beri devletinki ile karşılaştırılabilecek cumhurî ve legal bir statü iddiasındadır. Nitekim Hıristiyanlık -Ratzinger'in Hıristiyan olmayan devletin arketipi olarak aldığı- Roma imparatorluğu kültüne kurban olmayı reddetmiştir. Bu nedenle "şehitlik figürü" Hıristiyanlıkta önemli bir rol oynamıştır. Ölüm noktasına varacak kadar devlete direnme iradesiyle şehit, devletin öncelik iddiasının nihaî kaynağını, onun gücü kullanmadaki tekelciliğini reddetmektedir. Ratzinger'e göre Kilise, evrensel mahiyeti itibariyle cumhurî bir geçerlilik iddiası olan hakikat iddiasını bir yana bırakmaksızın özel alana çekilemez. Dolayısıyla Ratzinger devletin "Hıristiyan esasa dayanan temel bir değerler çerçevesini benimsemesi"nin "devletin varlığının ön şartı olmasını" talep etmektedir. Ayrıca devlet, "konsensüse tâbi olmayan aksine onu önceleyen ve mümkün kılan daimi bir hakikatin var olduğunu öğrenmelidir".[21] Bu, Ratzinger'in teokrasi istediği anlamına gelmez. O, Kilisenin devlet hâline gelmesiyle ilgilenmemektedir. Bununla birlikte devletin, kilisenin kendisine olan üstünlüğünü tanımasında ısrar eder.

Belirttiğimiz üzere 19. yüzyıldaki Pio Nono ile Lustiger, ve 21. yüzyılın başında Papa II. John Paul ile Ratzinger arasında temel amaçlar bakımından bir uyum vardır. Bilimin başarıları istisna tutulmakla birlikte Aydınlanma ateşli bir biçimde reddedilir. Papanın yanılmazlığı kayıtsız şartsız onaylanır. Sekülarite ve "modernite" reddedilir. Kilise mutlak ahlâkî otoritenin yanılmaz kaynağı olarak, ve dolayısıyla devletin üstadı olarak yüceltilir. Eğer böyleyse, 21. yüzyılda Kilise Pio Nono'nun Kilisesinden daha büyük bir avantaja sahiptir. Pio Nono zamanında, Aydınlanmanın savunucuları Avrupa'nın hastalıklarının, temel sorumlusu kilise olan, irrasyonel ve hurafeci geçmişinin bir sonucu olduğunu makul bir şekilde savunabiliyorlardı. Aksine, Aydınlanma insanlığı, kendisini sarmalayan kültürel, ahlâkî ve psikolojik zincirlerden kurtarmayı vaat ediyordu. Aydınlanmanın iyimserliği, oto-

[20] Joseph Cardinal Ratzinger, *Church, Ecumenism and Politics: New Essays in Ecclesiology* (New York: Crossroads, 1988), s. 219.
[21] Ratzinger, *a.g.e.*, s. 219; Kepel, *a.g.e.*, s. 59.

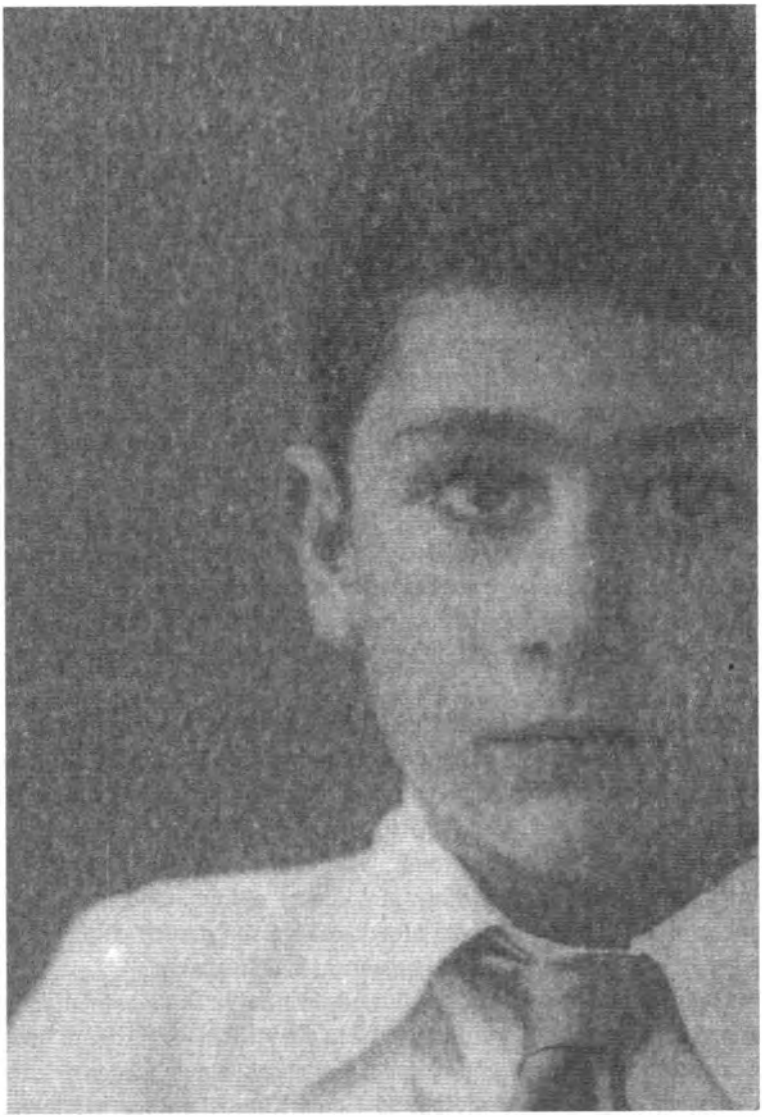
nom aklın insana gelecekte mutluluk dağıtabileceği inancına dayanmaktaydı. Hitler ve Auschwitz'den sonra Aydınlanmanın bu vaadine güvenmek, Lustiger veya Ratzinger gibi insanlar için artık imkânsızdı. Kendi ana vatanında Nazi ve Bolşevik işgallerini gören Papa II. John Paul'u hatırlayalım. Lustiger ve Ratzinger için olduğu gibi ona göre de inanç özgürleştirici bir güçtür.

Aydınlanmanın iflası 21. yüzyılda Katolik Hıristiyan dünyasında devletin, Kilisenin önceliğini kabul edeceği ve Lustiger'in tanımladığı özel Kilise-devlet ilişkisini benimseyeceği anlamına mı gelmektedir? Elbette ki hayır. Katolik olmayanların karşı çıkışı dışında birçok Katolik de, Kilise ve devletin ayrıldığı seküler bir düzeni güçlü bir şekilde tercih etmektedir. Mesela doğum kontrolü ve kürtaj gibi bazı konularda, Kilisenin bu ve benzeri hususlarda bir değişme göstermeyeceğini anlamalarına rağmen bu kimseler Kilisenin normlarını kabule hazır değillerdir.

Bu satırların yazarı Lustiger ve Ratzinger'in, Aydınlanmanın siyasî ve toplumsal sonuçları ile ilgili çok dar bir bakış açısı sergilediklerini ilâve etmektedir. Amerikan demokrasisi de, Bolşevizm veya nasyonal sosyalizmden daha meşru bir ifadesi olduğu söylenerek, Aydınlanmanın siyasî bir sonucu olarak görülebilir. Bununla beraber, Katolisizm içerisinde daimi olacak ve 21. yüzyılda hiçbir dinin görmezlikten gelemeyeceği bir yapı ve değerler sürekliliği olduğunda hemen hemen hiçbir şüphe olamaz. Bu, Yahudilik ve İslam için olduğu kadar Protestan ve Ortodoks Hıristiyanlar için de geçerlidir.

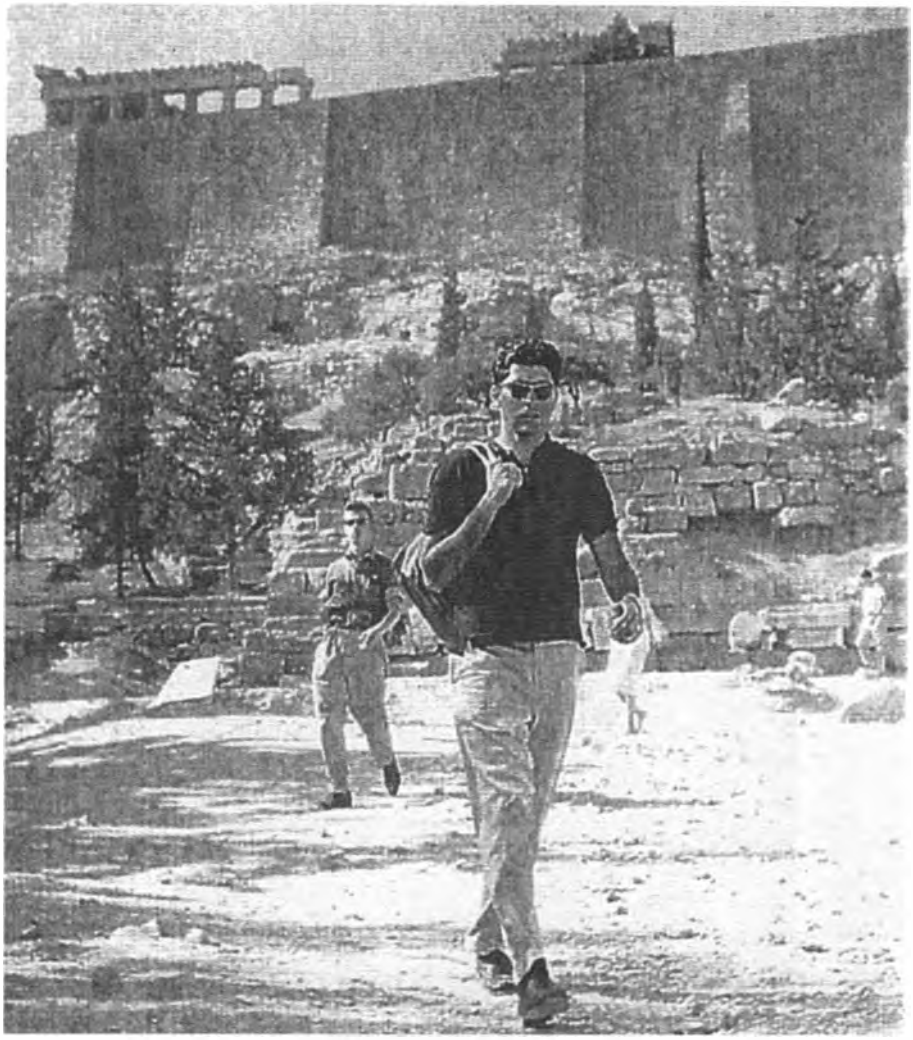
II. Dünya savaşı sonrası hem geleneksel hem de fundamentalist dinler çoğu kez ortadan kalkmaya mahkum kültürel ayak bağları ve irticai hareketler olarak görülmüşlerdir. Anlaşılan o ki Huntington, kendi geleneklerini seküler dünya ile daha uyumlu hâle getirmek için gözden geçirilmesi ve "çağdaşlaştırılması" istenen dinî hareketler kadar Ortodoksi ve fundamentalizmin de çağdaş dünyanın ifadesi olduğu iddiasında haklıdır. Geleneksel din 21. yüzyılda mâzi olmayacak ve son derece kültürlü ve ileri düzeyde eğitimli savunuculardan da mahrum kalmayacaktır.

Geleneksel inancın yeniden kendini göstermesi ve fundamentalizmin doğuşunun zorunlu olarak Huntington'un 21. yüzyıl için öngördüğü "medeniyetler çatışması"na götürüp götürmeyeceğini ancak zaman gösterecektir. Ancak, şu hususa da dikkat çekmeliyiz ki Roma Katolisizmi içerisinde Aydınlanmayı son derece eleştiren ve inanç unsurlarının önceliğinde ısrar eden liderler aynı zamanda inançlar arası uzlaşma hareketinde de lider olmuşlardır.



"Edward Said, Portre"
Edward W. Said out of Place, A Memoir, Granta Books, Londra 1999.

Oryantalizm ve Edward Said-II



"Edward Said, 1960 yılında Akropolis'de"

Edward W. Said out of Place, A Memoir, Granta Books, Londra 1999.

ŞARKİYATÇILIK: KURAMSAL BİR NOT

Mahmut Mutman*

Edward Said'in paradigma-kurucu çalışması, *Şarkiyatçılık*, ister istemez, pek çok kuramsal tartışmaya neden oldu (bir bakıma, tüm ilgisiz görünüşe rağmen kendisi aslında kuramsal bir tartışmanın içinden geldiği için).[1] Bu kısa yazıda bilinen tartışmaları ve eleştirileri yinelemektense, sadece bir tek noktaya değinmek istiyorum.[2] "Şarkiyatçılık" açısından "bilgi" sorunu. Bu göründüğünden çok daha karmaşık bir sorun, ve kısa bir not ile hâllolmasına

---

* Doç. Dr. Mahmut Mutman, Bilkent Üniversitesi, Güzel Sanatlar Fakültesi, İletişim ve Tasarım Bölümü.

[1] Edward W. Said: *Orientalism* (Harmondsworth: Penguin, 1978). Yazının içindeki tüm alıntılar bu baskıdandır.

[2] Sadece en bilinen üç önemli eleştirel okumayı anımsatalım: James Clifford: "On *Orientalism*", *The Predicament of Culture: Twentieth Century Ethnography, Literature and Art* (Cambridge ve Londra: Harvard University Press, 1988), s. 255-276; Robert Young: "Disorienting Orientalism" *White Mythologies: Writing History and the West* (Londra ve New York: Routledge, 1990), s. 119-140; Aijaz Ahmad: "*Orientalism* and After: Ambivalance and Location in the Work of Edward Said" *In Theory: Classes, Nations, Literatures* (Londra ve New York: Verso, 1992), s. 159-220. (Hemen belirteyim ki, bunlar arasında Ahmad'ın klasik marksist bir konumdan yapılma *iddiasında* olan okumasını eleştiri olmaktan ziyade bir çarpıtma ve suistimal örneği olarak görüyorum ve referans vermemin tek nedeni bu eleştirinin maalesef -aslında tam da belli bir akademik hegemonyanın genellemelerine uyduğu için- popülarite kazanmasıdır).

imkân yok. Ama en azından bazı genel noktalara değinmek mümkün. Bu genel noktalar paradoksaldır ve onları herhangibir genel yöntemsel buluşla veya doğru bir yöntemsel konum alarak çözmeye çalışmak yerine, tam da paradoksal doğalarını, eleştirel bir görüş açısından vazgeçmeksizin korumanın daha önemli olabileceğini göstereceğim. Bir bakıma, Said'i okumaya ve kullanmaya rehber olabilecek bir iki paradoks.[3]

Öyle gözüküyor ki, Said'in argümanına gösterilen ilk tepkilerden birisi Şarkiyatçılık akımının herhangibir epistemolojik değere sahip bilgi üretip üretemediği sorusudur. Bu soru, birbirinden değişik pek çok kuramsal ve siyasal konumdan sorulmuştur, ve elbette dürtüsü Şarkiyatçılığın, pek çok stereotipin ve yanlış bilginin yanısıra epistemolojik değere sahip bilgiler de üretmiş olduğu iddiasını korumaktır. Herhangibir yanlış anlamayı korumak için öncelikle Şarkiyatçılığın bilgi üretmediğinin söylenemeyeceğini vurgulamak isterim. Zaten Said'in tezi de bu değildir. Ama böylelikle hemen ilk paradoksa gelmiş olduk... Eğer Şarkiyatçılık bilgi üretiyorsa, onu eleştirmenin anlamı nedir? Bu soruya hemen ve kolayca iki yanıt verilebilir. (1) Şarkiyatçılık bilgi yanısıra ideoloji de üretir -ki böyle bir yaklaşıma göre, ideolojik olanı atarak bilgisel değeri olan korunmalıdır. İdeolojik ve bilgisel ögelerin şarkiyatçılıkta yanyana durduğu doğru olsa bile, bu yanıttaki ayırma arzusunun problemsiz olmadığı söylenmeli. Çünkü, bir kere, "ideoloji" ve "bilim" metin-dışı soyut metodolojik belirlenimler değil, metinsel olarak üretilen figüratif oluşumlar olarak sürekli birbirlerinin içinden geçerler; ikinci olarak da, tam da "şarkiyatçılık" denilen şeyin kendi her ne kadar ancak şarkiyatçı cümle, metin veya tutumlar aracılığıyla üretilse bile, eğer "şarkiyatçılık"tan sözediyorsak, ister istemez, bunların *yanısıra* oluşan ayrı bir nesneyi ifade eder ve başlı başına ayrı bir muamele gerektirir. (2) Şarkiyatçılık bilgi üretir, ama bu bilgiler belirli bir iktidar tarafından kendi çıkarlarına uygun olarak üretilmiş bilgilerdir -dolayısıyla bilgi ile iktidar arasındaki yapısal ve kurumsal bağlara dikkat çekilmelidir. Bu ikinci yanıt ise, aslında Said'in perspektifine ve metnine daha uygun gibi gözükmekle birlikte, tam da bu nedenle bu noktada çok daha dikkatli olmalı. Örneğin, bilgi ile iktidar arasında kurulan böyle araçsal bir ilişkinin Michel Foucault'nun yaklaşımıyla uzaktan yakından bir ilgisi yoktur, ve Said'in Foucault'cu bir yöntemi izlemek bir yana, en fazla Foucault'dan "esinlenmiş" olduğu söylenebilir. Said, eğer Foucault'nun metinlerini daha dikkatli okusaydı belki daha iyi olurdu. (Ama öyle gözüküyor ki, Said bu konuda herhangibir metodolojik inceliğe

[3] Şarkiyatçılık üzerine daha genel bir kuramsal çalışma için bkz. Mahmut Mutman: "Oryantalizm/Şarkiyatçılık" *Modern Türkiye'de Siyasal Düşünce Ansiklopedisi*, Cilt II (Batıcılık/Modernizm), (İstanbul: İletişim Yayınları, 2002.)

çok da fazla önem vermemiş, daha ziyade ahlâksal ve siyasal noktayı vurgulamak istemiştir).

Şarkiyatçı "bilgiler" elbette belirli iktidarlar ile, özellikle (ve hâlen) emperyal ve sömürgeci veya yeni-sömürgeci bir nitelik arzeden kurumlar ve güçler ile girift ilişkiler içindedir. Ama Foucault gibi söylersek, örneğin Bacon'da olduğu üzere basitçe bilgi iktidar olduğu için değil, *ayrı* şeyler olarak bilgiler ile iktidarlar arasında sürekli ilişkiler kurulduğu ve oluştuğu için şarkiyatçı bilgiler emperyal iktidarlar ile ilişkili olmuştur. Kimsenin özel bir niyetle emperyal bir iktidara hizmetkâr olması gerekmez (böyle olanlar bol miktarda varolsalar bile). Sadece şu yeterli olur: Doğu, Orta Doğu veya Asya toplumları hakkında üretilen bilgiler, sürekli ve yapısal biçimde, Batılı emperyal kurumlar ve güçler ağı içine sokulur, bu ağ içinde üretilir, veya onun tarafından dolaşıma sokulur; böylelikle giderek bu emperyal kurumsal, siyasal, toplumsal ve ekonomik ağ içinde oluşabilir hale gelirler. Böyle olmaları zorunlu olarak "yanlış" olmaları anlamına gelmez; bu durum daha ziyade "doğru"nun doğru olarak masumiyeti (yani bağlamı, ilişkileri, vb) hakkında bizi kuşkuya sevketmelidir. Hatta bu bilgilerin çoğu kez ve özellikle bir "düzeltilebilirlik" ampirik-bilimsel aksiyomuna bağımlı olduklarını unutmamak gerekir. Yarının şarkiyatçısı, bugünün şarkiyatçı dogmalarının ve önyargılarının eleştirmeni olabilir. Örneğin, bu günlerde "area studies" alanında şarkiyatçılığı eleştirmeyen birini bulmak biraz zor gibidir. Ama "area studies", sadece tarihsel değil güncel olarak da, tüm kurumsal bağlantılarıyla Amerikan şarkiyatçılığının bağrı değil midir? Şarkiyatçılığı "aşma" hevesine nereden gelirse gelsin biraz kuşkuyla bakmakta yarar vardır. Nedenini aşağıda göstereceğim.

Bu manzara hiç de yanlış durmamakla birlikte, sorunun çözüldüğünü sanmak aldatıcı olurdu. Eğer şarkiyatçılık böylesi bir bilgisel aygıt ise, sürekli düzeltmeye tâbi ise, o zaman nasıl oluyor da şarkiyatçı stereotiplerin, yanlış fikirlerin, önyargıların bir türlü sonu gelmiyor? Bunun nedeni, elbette, yukarıda betimlediğim gibi, bu bilgilerin iktidarlarla kurdukları girift ilişkiler. Ama bu yeterli bir yanıt değil, çünkü iktidarla bilgi arasındaki ilişki, her bilgi üreten insanın bildiği gibi, gerçek olmakla birlikte basit de değil. Ancak ve ancak, şarkiyatçılığı *kuran* edimin veya cümlenin ne olduğunu söyleyebilirsek, belki daha anlamlı bir noktaya varmış oluruz. İşte Edward Said'in çalışmasının büyüklüğü, çığır açan olağanüstü niteliği tam da bu noktada ortaya çıkmaktadır. Çünkü Said bizleri meşgul eden ve bir hayli kaygılandıran şu "ideoloji-bilim" (doğru-yanlış bilgi) ayrımından çok önce olup biten ve basitçe ne bilimsel ne de ideolojik olmayan garip bir başlangıçtan hareket etmektedir. Garip bir başlangıç, çünkü bu başlangıç homojen değil, heterojendir; bir farka veya ayrıma dayanır, gücünü farktan alır. Şimdi Said'in,

kimsenin dikkat etmediği "şarkiyatçılık" tanımını hatırlayalım: "*Doğu ve (çoğu zaman) Batı arasında yapılan epistemolojik ve ontolojik bir ayrım*".

Hemen belirtelim ki, pek çok destekleyen veya eleştirel okumanın varsaydığı gibi, bu yapısalcılığın kastettiği anlamda saydam bir dilsel "karşıtlık" değildir, -"Giriş" bölümünün dikkatli bir okuması bunu gösterecektir. Öncelikle Said'in özgün metinde "ayrım" karşılığı olarak kullandığı ve bir ayrıcalığı da imleyen "distinction" sözcüğünün ifade ettiği gibi, bu bir kültürel ayrım ise, en azından *güç* ile işaretlenmiştir. Yani burada eşitsiz bir ilişkiden, bir güç ayrımı içinde belirlenen bir "kültürel" farktan sözediyoruz. Sormamız gereken basit soru, ayrımın kimin tarafından yapıldığı sorusudur. Sorunun yanıtı ise, bizzat Said'in kitabının konusudur: ayrım Batı tarafından yapılır.

Ama burada karmaşık bir figür ile karşı karşıyayız. Çünkü, Said'in hüneri, ayrımın epistemolojik ve ontolojik, yani tam da bilgisel, meşru niteliğine vurabilen bir çözümleme hattı geliştirebilmesidir. Şarkiyatçılık, "Doğulular, Batılılardan daha aşağıdır" demekle başlamaz, "Doğu"yu bir bilgi nesnesi, bir bilme, inceleme ve yönetme nesnesi olarak varsaymakla ve ileri sürmekle ("presuppose" ve "posit" etmekle) başlar. Bu evrensellik kuran bir işaretlemedir, "Doğu" diye bir yeri işaretleme.[4] Ve bu işaret ancak Batı tarafından ama aynı anda kendi konumunu *evrensel* kılan (örneğin "kültür" diye bir nesneyi de doğuran) bir hareket olarak yapılır. Yani *epistemolojik* ve *ontolojik* bir ayrım. Şarkiyatçılığı, düz ve basit anlamıyla "ırkçı bir ideoloji" olmaktan çıkarıp, Gramsci'nin terimini kullanırsak "elaborated", yani inceltilmiş, sofistike, bilimsel, felsefî, kültürel ve entellektüel normlara uygun ve o normları oluşturucu kılan bir emperyal söylem haline getiren budur. Ayrımın veya işaretlemenin kendisi, şarkiyatçı söylem onu taşımak zorunda olmakla beraber, kendi başına söylemsel değildir; ama söylemsel olmadığı da söylenemez. Güç ile yapılabilecek bir işaretleme, damgalama; epistemolojik ve ontolojik bir şiddet. Aynı hareket, Doğu'yu bilme ve yönetme *nesnesi* kılarken, Batı'yı bilme ve yönetme *öznesi* yapar. Bu bir dünya kurma ("worlding") edimidir. Ve bir kez olup bittikten sonra (ki olup bittiğini biliyoruz) herhangibir bilgi konumu ister istemez ancak o belirli Batılı konumu

[4] Osmanlı sistemindeki azınlıkların statüsünü anımsamak, içinde yaşadığımız hümanist sistemin ne kadar özgül, tarihsel bir sistem olduğunu görmemize yardım edebilir. Aron Rodrigue'nin bir mülakatta belirttiği gibi, Osmanlı sisteminde örneğin "Hristiyan" farklı biri olarak işaretlenir, ama bu işaretleme bir evrensellik kurmaz. Müslüman sadece kendini "üstün" görür ve ötekinin evrensel varsayılmış bir norma uygun olmadığı düşüncesinden hareket etmediği için, bu sistemin dayandığı güçlü feodal şiddete karşın, Hristiyanın kendi cemaati içinde kendi kurallarıyla yaşamını sürdürmesi "doğal" karşılanır. Farklı bir güce, "evrensel"in şiddetine dayanan bizlerin bugün düşünmemiz imkansız olan bir sistem... Bkz: "Interview with Aron Rodrigue: Difference and Tolerance in the Ottoman Empire", Nancy Reynolds, *Stanford Electronic Humanities Review*, volume 5, issue 1: 1996.

alabilir. Ama bu başlangıç, saf ve masum bir başlangıç değil heterojen, fark ile oluşabilen bir *güç ilişkisi* olduğu için de, her zaman için direncin, eleştirinin ve dönüştürme operasyonlarının nesnesi olur (eğer böyle olmasaydı Said'in eleştirel kitabı mümkün olamazdı).[5]

Bu dönüştürme işlemi açısından önemli olan ve anlaşılması gereken zorluk, şarkiyatçılığın basitçe "doğru" bilgiyle aşılamayacağıdır. Şarkiyatçılığı yenmek için *şarkiyatçılığı eleştirmeniz* gerekir. Ama şarkiyatçılık basitçe bir önyargı olmadığı, dünya-kurucu, bizzat yönleri ve yöreleri kurucu bir edimin, coğrafî (geo-graphic) bir metnin (Orta Doğu'nun nerenin "orta"sı, Uzak Doğu'nun nerenin "uzağı" olduğunu sorarsak nerenin merkez alındığı ortaya çıkar) parçası olduğu için, yani temel ve evrensel denilen bilgilere ilişkin, epistemolojik ve ontolojik bir edim olduğu için, şarkiyatçılığı eleştirmek, ancak ve ancak, bizzat almak zorunda olduğunuz *bilgi konumunun kendisini* eleştirinin dışında bırakmamakla mümkün olur. Örneğin Türkiye gibi bir yere ilişkin özellikle tarihsel veya antropolojik araştırmaların en temel sorunlarından biri budur. Daha da ileri gidelim ve bunun basit bir "self-reflexivity" sorunu da olmadığını söyleyelim. Çünkü böyle bir yaklaşımın kendisi, ister istemez, hâlâ dönülecek bir bilgi öznesi varsaymaktadır.

ÖRNEK OLAY: FİLOLOJİ VE ŞARKİYATÇILIK

Bu felsefî uyarılar, inceltme, önlem alma çabaları genel bir metodolojik çözüm getirmez ve böyle de anlaşılmamalıdır. Sorunun zorluğunu, ve bir bakıma her zaman elden kaçmaya mahkum olduğunu görmek için Said'in çalışmasından bir örnek vermek istiyorum: Said'in Renan okuması. Bu okuma daha genel bir sorunun, şarkiyatçılık ve filoloji arasındaki ilişkiler sorununun parçasıdır. Gerçekte sadece filoloji değil diğer pek çok sosyal veya insanî bilimin de ortaya çıkışlarında ve şekillenmelerinde "şarkiyatçılık" gibi entellektüel faaliyet alanının marjininde gözüken ve sadece bilimsel değil edebî, sanatsal boyutlar da içermeleri anlamında melez akımların rolü sandığımızdan daha güçlü olabilir. Filolojinin kurucu figürlerinden birisi olan Renan'ın aynı zamanda bir şarkiyatçı olması bir rastlantı değildir.

Kitabın hemen başında Said, şarkiyatçılığın bir metinselleştirme işlemi olduğunu vurgular. Metinselleştirilen, böylece bir otorite kazanır. Said için "metinselleştirme" yani Şark hakkında yazılması ve metinsel bir nesne hâline gelmesi, Şark'ın "gerçekliğinin" reddedilmesi demektir. Şarkiyatçılık, bir yandan Şark'tan uzak dururken, öte yandan değişik Batılı temsil teknikleriyle Şark'ı görünür, açık seçik, "orada" bir nesne haline getirir (*Orientalism*, 21).

[5] Daha önsözde, Said'in, "şarkiyatçılığın kendi üzerinde bıraktığı izin envanterini" oluşturmaktan sözetmesi, bir iktidar izi olan bu izin yine de homojen olmadığını göstermiyor mu?

Bu, aslında sadece Batılı arzu, çıkar ve gereksinimlerini karşılayan bir Şark imgesi veya temsilidir, Şark'ın gerçekliğiyle, gerçek bir nesne olarak Şark ile ilgisi yoktur. Dolayısıyla, Said için tüm Şarkiyatçı temsil bir yanlış temsildir. Ama, paradoksal biçimde, bu hâlâ bilginin sözkonusu olmadığı anlamına gelmez: Şarkiyatçı temsil tarzında bilimsel bilgi ayrıcalıklı bir yer tutar ve şarkiyatçılık bu Şark ya da Doğu hakkında bilginin üretilme ve dağıtılma sistemidir (*Orientalism*, 273). Örneğin, bu açıdan 18. yüzyılın yarısına kadar olan dönemle bu tarihten sonraki temsiller arasında ciddi bir fark bulmak mümkündür. Daha sonraki döneme ait olan temsiller, temsil teknikleri açısından daha gelişmiş ve rafinedir. Napolyon'un Mısır işgali Doğu'yu bilimsellik normlarına uygun olarak temsil etme bakımından özel bir vurgu taşır (*Orientalism*, 22). İşte filolojinin doğumu da bu dönüşümün önemli bir uğrağıdır. Eğer yukarıda belirttiğim gibi, şarkiyatçılık öncelikle Doğu diye bir yeri işaretleme pratiği olarak görülecekse, filolojinin oynadığı rolü nasıl görebiliriz?

Said'in eleştirel okuması, filolojinin "dilsel bir laboratuar" kurduğu ve Doğulu dilleri bu laboratuarın nesneleri haline getirdiği çözümlemesine dayanır. Ama Said için bunun anlamı sözkonusu bilimsel girişimin Şark'ın gerçekliğiyle hiçbir ilgisi olmayıp, sadece ve basitçe Sacy ya da Renan gibi kimseler için bireysel bir akademik kariyer meselesi olmasıdır. Doğu dilleri bu anlamda kuramsal bir nesne, bir kurgudurlar: "filolojik laboratuarın söylem dışında, sürekli üretildiği ve tecrübe edildiği yazı dışında hiçbir varoluşu yoktur" (*Orientalism*, 146).

Said'in filolojik laboratuar ile gerçek Doğu arasında yaptığı bu ayrım soyuttur. Filolojik laboratuarın, örneğin "Sami" (Semitic) dilleri kurmuş olduğu elbette söylenebilir; ama bu kurma ancak laboratuardaki nesne haline gelebilecek bir başka şeyin laboratuar dışında ve önceden varolmasına bağlı değil midir? Sami diller "gibi birşey" varolmalıdır ki, laboratuar nesnesi hâline getirilen bir "Sami diller" *kategorisi* oluşturabileyim.

Aslında bu sorun, tam da filolojinin uğraştığı sorun, yani dilin kökeni sorunu değil midir? Filoloji, dilin ilahî bir kökeni olduğunu yadsımakla ve dili insani bir kurgu ("söz") olarak kurmakla kendine bilimsellik ve meşruiyet kazandırmıştır. Said'e göre, bu filolojinin kendini bir sınıflama bilimi olarak kurması anlamına gelir (modern dilbilimin bir öncüsü). Böyle bir sınıflama bilimi ise, "zamanı, karşılaştırmalı sınıflamanın uzamına dönüştürür" (*Orientalism*, 143). Ama Said'in çözümlemesi bu noktada yüzeysel kalır ve karışıklığa yol açar. Çünkü filolojinin, aynı zamanda, uzamı da zamana dönüştürdüğü söylenmelidir. Örneğin Renan, Sami dilleri, yeteri kadar gelişmemiş ve hatta ölü, inorganik biçim olarak görmekle, basitçe bu dil gurubunu Hint-Avrupa dil gurubuyla "karşılaştırmış" olmaz, bu karşılaştırmayı

Sami dilleri *zaman içinde geriye itecek* biçimde, yani Hint-Avrupa dillerini "telos" ve "gelişme normu" hâline getiren bir zamansallık kurmakla yapar. Doğulunun "geriliği" şarkiyatçılığa aksiyomatiktir, çünkü tam da bununla Batı kendisini çağdaşlık, ilerleme, modernlik normu olarak kurabilir. Said'in aslında kendisinin gösterdiği gibi, "tarihsiz ve statik bir toplumsallığın Doğu'ya, dolayısıyla ilerlemenin ve dinamizmin Batı'ya içkin varsayılması" biçimindeki şarkiyatçı formül burada kendi tarafından unutulmuş gibidir.

Ama statik ve tarihsiz Doğu formülü genel olarak köken sorunundan ayrı düşünülemez, çünkü bu Doğu'yu *geçmişte sabitleyen* bir söylemsel figürdür. Said'e göre, Renan dil sorununun, dilin "nasıl ortaya çıktığı değil, nasıl varolduğu" olduğunu söylediğinde, karşılaştırmalı sınıflama lehine bir argüman yapmaktadır. Ama öyle gözükmektedir ki, Renan aynı zamanda dilin *kökeni* hakkında bir argüman da yapmaktadır. Çünkü Said'in kendisinin de belirttiği gibi, Renan, "insanın sessizlikten sözcüklere hareket ettiği bir dönem" olduğunu varsayabileceğimizden sözetmektedir (*Orientalism*, 138). Öyleyse Renan'a göre, dil (sözcükler) ve dilin öncesi ya da dışarısı (sessizlik) arasında bir ayrım yapabiliriz, yani dil konuşmaya indirgenir ve doğal bir insanî yeti gibi alınır (sözkonusu geçiş dönemi, kuramsal olarak varsayılması gereken doğal bir gelişmedir). Renan'ın argümanının bu noktası Said'in gözünden kaçmaktadır. Peki bunun önemi nedir?

Said, şarkiyatçılığa yönelttiği en önemli eleştirilerden birinde "saf bir Doğu" ("pure Orient") olmadığını yazmıştı -ki bu doğrudan sömürgeci varsayımın bâkir, yazılmamış, medeniyet yüzü görmemiş toprak ya da doğa anlayışının eleştirisidir. Bu bâkir doğa veya saf bir Doğu fikrinin eleştirisi temeldir, çünkü şarkiyatçılığın Doğu diye bir nesneden konuşabilmesi, yani şarkiyatçı olabilmesi, Doğulu bilgiyi ve medeniyeti *silmeyi* ve böylece sadece Batılı medeniyeti bilme hakkına sahip kılmayı gerektirir. "Doğu" tıpkı bir bilimsel nesnenin doğallığına sahip olmalıdır -ve asla özne olmamalıdır. Said bu sömürgeci varsayıma şiddetle karşı çıkmasına rağmen -ki eleştirisini böylesine etkili ve anlamlı kılan noktalardan birisi budur- hâlâ kendisi de laboratuar gibi yapay bir ortamın dışında, yani "gerçek", yani "otantik" ... yani "saf" bir Doğu varsaymak tehlikesine düşmektedir. Said'in, Renan eleştirisi, paradoksal biçimde, hâlâ kökensel, saf bir "x" varsayar. Bu durum en belirgin biçimde, Said'in, Renan'ın dilbilim ve anatomi arasında kurduğu bağı eleştirdiği noktada ortaya çıkar. Said haklı olarak, "müze" fikrini ve kurumunu eleştirir, ama müze, vb. kurumlar içinde nesnenin kurulmuş olduğunu söylemek istediğinde, saf bir doğa varsayımına geri düşer. Said'e göre, akademik yazının veya müzayedenin mantığı aslında "bilim (veya bilim adamı) ile nesne arasındaki ilişkiyi göstermek veya sergilemektir, nesne ile doğa arasındaki ilişkiyi değil." (*Orientalism*, 142) Said bu doğa varsayı-

mında yanılmaktadır, çünkü Renan, yukarıda gördüğümüz gibi, bu "doğa"yı Doğulu dilleri ilkel ve geri olarak kurduğu aynı söylem içinde zaten kurmuştur. Filolojinin dilin kökeni üstüne söylediği ile Doğulu veya Sami diller üzerine söylediği birbirinden ayrılamaz. Kültür ve doğa arasındaki metafizik karşıtlık, yani doğa kavramı, her zaman için, hem nesnel varlık hem de düpedüz vahşet (barbarlık, gerilik, vb) anlamına gelmiştir.

Said'in çözümlemesinin problemi, daha genel bir felsefî problemi yeniden-üretir: saf bir kurgu gibi alınan nesne (Said'e göre, şarkiyatçının "Doğu"su) saf doğa olarak alınan nesnenin (Said'in laboratuar dışında kalan gerçek "Doğu"su) ters çevrilmesidir, yani aynısıdır. Bu durum, Said ile dilin kökenine (dolayısıyla saf ve koşulsuz bir "Doğu"ya) inanan şarkiyatçı arasında bir kısa devre yaratır. Renan, ilahî bir kökene inanmıyorsa da, hâlâ kökene inanmaktadır. Bu köken şarkiyatçı için biliminin ve kariyerinin, "filoloji"sinin başlangıç sebebidir ("insanın sessizlikten sözcüklere geçişi"). Dolayısıyla Renan'ın filolojik sekülarizmi (ve tabii tüm modern dilbilim), sadece Tanrı'nın sözünü insanın sözüyle değiştirir; yoksa *sözün önceliğine* asla dokunmaz, hatta ona "seküler" bir temel vermeyi amaçlar. Köken hiçbir biçimde ortadan kaldırılmaz, sadece yerinden oynar: ustaca bir metodolojik manevrayla "dilsel" (yani anlamlı konuşma olarak sözcükler) ile "dilsel-olmayan" (yani sessizlik) arasındaki *ayrımın* kaydedilmesinde kendini temellendiren bir dilbilimin kurucu ilkesi olarak korunur.[6]

Öyleyse, eğer Said'in dediği gibi, "Batı, Şark hakkındaki bilgi kümesinin modernleştirdiyse" (*Orientalism*, 43), ve eğer şarkiyatçılıkta "temsil ve maddi gerçeklik birbirlerini destekledi ve geliştirdi"yse (*Orientalism*, 44), Sami veya Doğulu dillerin, Doğu ile hiç ilgisi olmaksızın, laboratuarda kurulduğunu söylemek yeterli olamaz. Yoksa, ya saf bir Doğu kabul edilmek zorunda kalınır, ya da Doğu gibi birşeyin hiçbir biçimde varolmadığı söylenmek zorundadır. Bu verimsiz karşıtlıkla başa çıkabilmek için, şarkiyatçının alanının özgül bir biçimde yapılaşmış olduğunu farketmeliyiz: öyle ki, sadece başka dillerden *ayrıldığı* anlamda Sami diller "gibi birşey" zaten bu alanda olmalıdır ki, şarkiyatçı onu, diğer dillerle kategorik bir karşıtlık ilişkisi içinde, ve doğal bir köken, veya sabit bir geçmiş (patolojik bir takılma, statik gelişmesizlik) gibi kurabilsin. Saf bir köken varsaymak-kurmak

[6] Böylelikle kökeni ayrım hâline getiren, ve giderek bir ayrım homojen olmadığı için onu köken olmaktan çıkaran tüm bir epistemolojik, dilsel ve felsefi hareket başlamıştır. Önce, yapısal çözümleme (ki karşılaştırmalı sınıflamanın devamıdır ve dile girmekle her türlü kökenin kaybolduğunu söyleyecektir); daha sonra ise, kaçınılmaz biçimde, bizzat dilin kendisinin köken olamayacağını gösteren ve belirsiz biçimde "yapısalcılık-sonrası" denen akım (çünkü dil ile dışarısı arasındaki ayrım da dilin göstergelerinin tâbi olduğu ayrımsal harekete tâbi olmalıdır, ve bu dile verilen her türlü önceliği ve ayrıcalığı imkansız kılar).

ve ötekini zaman içinde geriye itmek, homojen bir öz ve referans üreten bir ve aynı hareketin değişik yönleridir.

Bu şarkiyatçılık açısından niçin önemli? Çünkü bu kökeni ileri sürmekle filoloji, saf, el değmemiş doğa anlamında bir bilimsel nesne kavramı varsaymaktadır -ki sözkonusu olan dil olduğu için bunun imkânsızlığı ortada. Bu varsayım, modern bilim ve modern sömürgeciliğin paylaştığı ortak bir varsayımdır. Foucault'nun gördüğü gibi, modernlikte bilgi ve iktidar aynı şey değillerdir elbette, ama aralarında basitçe dışsal ve araçsal olmayan *içsel* bir iletişim vardır. Eğer ilk bölümde formüle ettiğimiz soruna dönersek, şarkiyatçılığı "Doğu'nun doğru, gerçek, hakiki bilgisi"yle aşmanın imkansızlığının nedeni budur. Renan'ı eleştirirken, metin-dışı, gerçek, otantik bir Doğu varsaymakla Said, şarkiyatçılığı ancak sınırlı bir biçimde eleştirmiş olur; çünkü "gerçek" (yani yazılmamış- mutlak olarak metin-dışı, saf) bir nesne varsayan bu eleştiri tarzı, şarkiyatçılığın bu hareketi *zaten yapmış* olduğunu (yani metnin dışına çıkmış ve tekrar ona dönmüş olduğunu) okuyamaz. Başka türlü söylersek, şarkiyatçılık, basit bir önyargılar, stereotipler ve yanlış temsiller kümesi değil, epistemolojik ve ontolojik bir belirlenimdir.

Öte yandan, burada geliştirilen yorumun kendisi, "daha doğru" bir metodoloji olarak okunamaz. Çok basit bir soru sorarsak: şarkiyatçılığı eleştirmek isteyen Said, zaten nasıl olurdu da, gerçek bir "Doğu" varsaymadan bu eleştiriyi yöneltebilirdi? Eğer denemek isteyen varsa buna kalkışabilir, ama imkansızlığı hemen görülecektir. O hâlde bu varsayım, yani gerçek bir Doğu varsayımı kaçınılmazdır, ama onun getirdiği tuzağa karşı yapısal ve felsefî bir uyanıklık gerekmektedir. Bu uyanıklığın mümkün biçimi, şarkiyatçılığı, hiçbir zaman aşmaya çalışmamak, yani varolan genel ve yapısal koşullar altında aşılamayacak birşeyi aştığını zannetmemektir. Ama bu dolayısıyla şarkiyatçılığın "kaçınılmaz" olduğunu söylemek değil, tersine her an için onu gözönünde tutmak ve onunla mücadele etmek, yani şarkiyatçılıkta epistemolojik bir hatadan fazla bir şey, maddi bir metinleştirme görebilmektir. Şarkiyatçılık, bu anlamda daha geniş ve yapısal bir sorunsalın açılmasını sağlayan jenealojik bir tabakadır. *İçinde yaşadığımız "dünya"nın şarkiyatçı bir işaretleme, yazma ile kurulmuş bir dünya olduğunu bize gösterir.* Örneğin Üçüncü Dünya ulusalcılığının da "şarkiyatçı" olduğu sık sık söylenmiş ve gösterilmiştir. Ama elbette bu durum ulusalcılığın şarkiyatçı bir uygulama olmasından ziyade direnişin zorunlu bir uğrağı olmasından kaynaklanır, yani şarkiyatçı tavrı ters çevirmenin bir sonucudur. Üstelik tek şarkiyatçı olan sorunsalın ulusalcılık olduğu söylenemez. Günümüz siyasal arenasını işgal eden gerek liberal küreselci gerekse otoriter milliyetçi söylemlerin her ikisi de şarkiyatçı bir sorunsalın parçasıdırlar -ve bu İslamcılık için de geçerlidir, o da şarkiyatçılığı tersine çevirmenin ötesine geçemez. Şarkiyatçı bir önyargı

ile başetmek, onu tersine çevirerek değersiz kılınmış kültürleri ve pratikleri yeniden-değerlemek ve değerlendirmek kolay bir iş değildir elbette. Ama daha da zor olan, şarkiyatçı metnin epistemolojik ve ontolojik belirlenimlerini, dünyayı, yeryüzünü yazışını okuyabilmektir ve o metni yerinden oynatabilmektir. Bu daha zor yol ise, *hükümranlık* epistemolojisi ve pratiği ve onun kalbinde yatan *özne, nesne,* ve *bilgi* kavramlarıyla uğraşmayı gerektirecektir. Bu genel kuramsal sorunlarla uğraşmadan şarkiyatçılık ile uğraşılamaz, ama o sorunlar genel ve kuramsal olduğu için değil bizzat şarkiyatçı metin bu sorunların dünyasını kuran önemli marjinlerden biri olduğu için.

EDWARD SAİD'İN ORYANTALİZMİ NASIL OKUNUYOR?

Oryantalizm söylemi aydınlarımızca oldukça kolay benimsenmiştir. Bunun izahı, sanıyorum, Said'in tezindeki egemen söylemin ve ileri sürdüğü temanın bizde bir vurgu olarak eskiden beri mevcut olmasında yatar. Batı tarafından sürekli bir "ast" (subaltern) olarak değerlendirildiğimiz, buna karşı çıkılması gerektiği fikir hayatımızın bir ana ilkesidir.

Şerif Mardin, *Doğu Batı*, Oryantalizm -I

Nilgün Tutal*

I

Doğulu mu Batılı mıyız? Biz kimiz ve neyiz sorusu, ilk bakışta doğrudan bir kimlik sorusu olarak çıkar karşımıza. Ama, bunun yanı sıra, başka bir özelliği daha vardır: Birbirini besleyen iki kendiliğin birbirlerinden hareketle benzerliklerini ve farklılıklarını aradıklarını ifade eder; bir şeye benzer ya da o şeyden farklı olmayı, temel bir sorunsal olarak gündeme getirir. Bu nedenle Batılılıktan söz etmeden Doğululuktan ya da Doğululuktan söz etmeden Batılılıktan söz etmek imkânsızmış gibi görünür.

Said'in kitabı varlığını böylesi bir imkânsızlığa borçlu gibi. Doğu'nun ve Batı'nın söylemsel iç içe geçmişliğinin Doğu'ya ayrı bir bütünlük olarak

* Dr. Nilgün Tutal, Ankara Üniversitesi, İletişim Fakültesi.

varolma imkânı tanımamasının yarattığı "çıkmazla" boğuşan Edward Said, çareyi adlandırmakta bulur. İmkânsızlığın adını oryantalizm koyar, böylece bir düşünme tarzının isim babası hâline gelir. Mahmut Mutman bu konuda şöyle der: "(B)u pek 'yaygın' ve 'doğal' tarihsel, kültürel ve politik işaretin ('Doğu', 'orası') aslında nasıl üretildiğini, yapıldığını görmek ve göstermek için gazetecilikten bilime ve edebiyata, çoğul, heterojen söylemsel parçaları boydan boya geçerken, onları gizliden gizliye merkezleyen bir ayrımın ('Batı ile Doğu arasında ontolojik ve epistemolojik ayrım'ın) ilkesini açık kılarak oryantalizmin kendini inceleme nesnesi hâline getirmek" (1996:33). Said, farklılıksızlaşmamayı farklılıklaşmaya dönüştürmek için Doğululuğun Batı'nın bir inşası olduğunu söyler, tüm yapıtlarında inşa edenin inşa ettiği *söylem nesnesi karşındaki konum*unu sorgular. Said'in kitabının Fransızca çevirisine yazdığı Önsöz'de Tzvetan *Todorov "öteki hakkındaki söylemin tarihinin iç karartıcı ve ezici olduğunu*" söyler. Söz konusu olan açıkça Rönesans'dan günümüze Doğu'yu konu alan Avrupa söylemidir. Todorov, ötekiden söz etmenin kendinden söz etmek olduğu, ötekinin yadsınmasının kendinin olumlanması anlamına geldiğine tanık olduğu için böylesine karamsardır. Karamsarlığını ise şöyle dile getirir*: "Bir yandan kendi, referans çerçevemizin tek referans çerçevesi olduğunu ya da en azından normal olduğunu düşünürüz; öte yandansa bu çerçeveye gönderme yaparak ötekinin bizden daha aşağı olduğunu saptarız; dolayısıyla, ötekinin portresini, ona kendi zayıflıklarımızı yansıtarak resmederiz; öteki hem bizim benzerimizdir hem de bizden aşağıdır. Aslında ötekine her şeyden önce tanımadığımız şey, farklı olmaktır*" (1980:8). Said'in Doğunun ve Batının farklılıklaşmamışlığını dert edindiğini söylerken, farklılıklaşmadan, tam da benzer tarafından ötekinin farklılığının reddedilmesini ve benzerin ötekini kendi referans çerçevesine dayanarak betimlemesini kastediyoruz. Said'in kitabının Fransızca'ya çevrildiği yıl olan 1980'de yayınlanan, benzerin ötekine nasıl baktığını konu alan *Herodotos'un Aynası* başlıklı yapıtında François Hartog, ötekilik retoriğinin en temel unsuruna dikkat çekmek için "*Herodotos'un aynası ... dünyayı gezip anlatırken, dünyayı, Yunanlılara özgü bir bilgi mekânı üstünde düzene koyan ve aynı zamanda Yunanlılara, yakın geçmişlerine dair bir tasavvur oluşturan histôr'un gözüdür*" der (1997:20). Said de aslında Batılı histôrların gözüyle ilgilenir. *Oryantalizm*'de Doğu'nun Batı'ya özgü bilgi mekânına göre düzene sokulduğu okunur. Ancak Batı'nın Doğu özelindeki *ötekilik retoriğini* nasıl inşa ettiği değil, Doğu'nun ötekileştirilmesinin Batı'ya sağladığı kolonyal çıkarlardan ve *Doğu'nun nesneye ve yalnızca nesneye* indirgenmesinden söz edilir. *Oryantalizm*'in ilk paragrafını bu açıdan yeniden okuyabiliriz:

"1975-1976'daki korkunç iç savaş sırasında Beyrut'ta bulunan bir Fransız gazeteci, yerle bir olmuş kent merkezi için, 'burası bir zamanlar Chateaubriand ile Nerval'in Doğu'suna... aitmiş gibi görünürdü' diye yazmıştı yana yakıla. Beyrut konusunda haklıydı tabii, hele bir de Avrupalı olduğu düşünülürse. Doğu neredeyse tümden Avrupa'ya özgü bir buluştu; antikçağdan beri, gönül maceralarının, egzotik varlıkların, akıldan çıkmayan varlıklarla görünümlerin, olağanüstü deneyimlerin mekânı olagelmişti. Artık yok oluyordu; bir anlamda yok olmuştu bile. Bu süreçte Doğululara ait bir şeylerin de tehlikede olduğu, Doğuluların Chateaubriand ile Nerval'in zamanında da orada olmuş olduğu, şimdi acı çekenin onlar olduğu, kayda değer bulunmamıştı belki de" (2001:10).

Fransız gazeteci savaşın "korkunç"luğunu, Doğululara yaşattığı acıları değil -en azından Said'in bize aktardığı metinde okunan budur-, Fransızların Doğu'sunun savaş ortasındaki hâlini betimler. "Korkunç iç savaş", "acı çeken Doğulular" Said'in öznelliğinin metinde dışa vurulduğu ifadeler olarak işlev görür.[1] Bu ifadeler, sözceleyenin sözcesinin içeriğine duygusal olarak tepki verdiğini gösterir. Ama, bunun yanı sıra sözceleyen, aynı ifadelerle, seslendiği kişiyi, okurunu da etkilemeye çalışmaktadır. Anlatısına duygusal olarak yatırım yapan Said, dışa vurduğu savaş karşısındaki üzüntüyü ve Avrupalının tutumu karşısındaki eleştirel konumunu okurun onaylanmasını ve kendinin betimlediği olaylar konusundaki yorumuna katılmasını beklemektedir. Tüm sözcelem biliminin ısrarla vurguladığı gibi, metin anlatıcıyla alıcı arasında gerçekleşir. Said ve okuru arasındaki duygudaşlık ilişkisinin Fransız gazeteci ile gazetesinin okuru arasında da varolduğu aşikârdır. Hartog'un belirttiği *gibi "anlatıcı ile alıcı arasında iletişimin koşulu olarak, bu ikisinin de paylaştığı bir dizi anlambilimsel, ansiklopedik ve simgesel bilgi vardır. İşte metin tam da bu bütünden yola çıkarak gelişir, aynı biçimde alıcı da kendisine yöneltilmiş değişik sözceleri çözebilir"* (1997:29). Savaş ortasındaki Lübnan'dan söz edebilmek için gazeteci bu ülkeyi Doğu olarak adlandırıp, ardından orada daha önce Fransız yazarlarının bulunmuş olduğuna dikkati çekerek, söylem nesnesini alıcısı için anlamlı ve anlaşılır kılmaya çalışır. Fransızların Doğu hakkındaki ansiklopedik bilgisi anlatıcı ile alıcı arasındaki ortak bilgi mekânını oluşturur. Anlatıcı bu bilgiyi alıcıyla iletişime girebilmek için dikkate almak zorundadır. Said'in bunun farkında olmadığını söylemek safdillik olur. Zaten Said'in yukarıdaki metne getirdiği eleştiride kullandığı hümanist ton onun safını belirler. Said Avrupalı olmaktan öyle bir söz eder ki, bu söz edişiyle kendisini Doğulu olarak konumlandırır. Avrupalı

[1] Bu konuda ayrıntılar için bkz., Catherine Kerbrat-Orecchioni (1997), *L'Enonciation*, Paris, Armand Colin.

Avrupalının imgelemsel dünyasına seslenirken, Doğulu Said Avrupa imgelemenin kendisi için ayrıcalıklı kıldığı Doğu denilen mekânda Doğuluların da yaşamakta olduğuna işaret eder. Fransız gazetecinin söyleminde Said'in dikkatini çeken ve onu umutsuzlandıran nokta, aslında Batı'nın Doğu söz konusu olduğunda kullandığı ötekilik retoriğinin en temel unsurunu içinde barındırır: *Batı Doğudan kendisine ait bir uzam olarak söz eder.* Batı söylemi Doğu'dan imgelemsel düzlemde söz ettiğinde, bu coğrafyada yaşayanlar genellikle tarihsel "halk"lardır, eski Yunanlılar ya da Persler gibi. Sözcelem anında bu coğrafyada yaşayan halklardan söz edilmez. Toprak sürekli eskiyle ve geçmişle anlamlandırılır, bugünü ve halklarıyla değil. Ama zaten Said'in de vurguladığı gibi bu yitik bir Doğu'dur. Ondan söz etmek için Avrupalının[2] bugüne ihtiyacı zaten yoktur.[3] Böylece, aslında karşımızda parçalı bir söylem nesnesi durur: Yitik Doğu ve bugünkü Doğu. Şimdi biraz izleyeceğimiz yoldan kısa bir patikaya sapalım.

Saptığımız yer ise özne ile nesne ya da ben ile öteki arasındaki ilişkiyi insanlığın bilinçaltında bir madencinin madenlerde yaptığı gibi kazıp, kazı sonucunda bulduğunu kendisinden yararlanmaktan azla vazgeçemeyeceğimiz bir cevhere dönüştürüp, insanlığa sunan Sigmund Freud'un kavramsal uzamından başka bir yer olamaz. Bu uzamdan ödünç alacağımız kavram ise, Freud'un hem ilkel halkların hem de uygar halkların nesneleri karşısında takındıkları tutumu açıklamak için bir hastasının anlattıklarından esinlenerek icat etmiş olduğu "duyguların karşıt anlamlılığı"[4] kavramıdır. İlkel insan, kadir-i mutlak, kadınların ve zenginliklerin, hatta dilin ve dolayısıyla da iktidarın tek sahibi baba karşısında hem sevgi hem de nefret duygularıyla doludur. Batı olarak adlandırılan uzamın Doğu olarak adlandırılan uzamla girdiği özne-nesne ya da ben-öteki ilişkisi sanki ilkel insanın (ama aynı zamanda da çağdaşı olduğumuz insan varlığının) ötekisiyle girdiği karşıt bileşenli duygulardan oluşan ilişkiyi anımsatır gibidir. Başka bir ifadeyle Doğu karşıt anlamlı bileşenleri içinde barındıran bir uzam olarak kurulur. Doğu, hem sevgi hem de nefret nesnesidir. Doğu'nun sevgi nesnesi olması, Batı'nın onu kendisinin kökeni olarak kurgulamasıyla doğrudan bağlantılıdır. Batı'nın kökenini ve geçmişini yerleştirdiği uzam olarak Doğu, tıpkı ilkel ve kadir-i

---

[2] Avrupalılık bilinci ve Avrupalı sıfatı sanıldığı gibi eski Yunan'dan itibaren varolan şeyler değildir. Beşyüzyıl önce Avrupa kıta adı olarak bile pek sık kullanılmıyordu. John Lukacs'a göre "belirli bir kıtanın belirli bir sakinini belirleyen 'Avrupalı' sıfatı Batı Avrupa dillerinde ancak 17. yüzyılda... kullanılmaya başlanmıştır. Kısacası, 'Avrupa' fikri modern çağın bir ürünüydü" (1993:125).

[3] Osmanlı hayranı olan, 19. yüzyıl sonu ve 20. yüzyıl başının en ünlü egzotik romancısı Pierre Loti'nin kitaplarından birinin başlığı *Sevgili Fransa'mızın Doğudaki Ölümü'dür*, bkz. T.C. Kültür Bakanlığı Yay., Çev. Tuğrul Baykent, Ankara, 2000.

[4] Bkz., S. Freud, "Tabu ve Duygusal İkircilik", *Totem ve Tabu, Dinin Kökenleri* içinde, s. 77-136 (Çev. Selçuk Budak), Ankara, Öteki Yayınevi, 1995.

mutlak baba ya da her şeye hâkim arkaik anne gibi algılanmaktadır sanki. Daha düz bir anlamda nefret nesnesiyse, farklılığı bir türlü kabul edilemeyen ve varlığı tanınamayan öteki Doğu'dur; Said'in Fransız gazetecinin üstünde durmaya bile gerek duymadığını söylediği işte bu Doğu ve halklarıdır. Öteki olarak Doğu'nun nefret değil de sevgi nesnesi olmasıysa egzotikleştirilmesini gerektirir. Doğu Batının kendisinden farklı bulduğu için büyülendiği bir mekâna-halka dönüşür böylece. Ama, bu konuda da temkinli olmak gerekir, iyi vahşiden kötü vahşiye geçmek için aşılması gereken mesafe çok kısadır. Farklı bulunan barbar, barbarlık konumu egzotikliğin oluşturulmasına hizmet ettiğinde, yani Batılının geçmişinin en arkaik kertelerinin temsilcisi olarak görüldüğünde ve bu anlamda da yitik bir geçmiş anlamına gelen sözde bir Altın çağa dönüş umutlarını canlı tuttuğunda "iyi vahşi" olarak görülür. Aynı barbar, Avrupalılar medenileştirme misyonlarını ve sömürgeci genişlemelerini meşrulaştırmak istediklerindeyse "kötü vahşi" olarak betimlenir (De Roux, 1993:103). Üstelik, egzotizm ile milliyetçilik arasında tuhaf bir benzerlik olduğunu söyleyen Tzvetan Todorov, bir başkalık retoriği olarak egzotizmin de tıpkı milliyetçilik gibi bir görececilik olduğunu belirtir. Hem milliyetçilik hem de egzotizm açısından, "*sadece gözlemciyle ilişkisi açısından tanımlanan bir ülke ya da kültür değerli görülür. Milliyetçilikte ait olunan ülkenin en yüksek değerlere sahip olduğu düşünülür... Egzotizmin değerlerinden söz eden kişi içinse egzotik bulduğu ülkenin en belirgin ve neredeyse tek niteliği, bu ülkenin kendi ülkesi olmamasıdır... Milliyetçi 'biz ötekilerden daha iyiyiz der', egzotizm taraftarıysa 'ötekiler bizden daha iyi' der*" (1989:356). Kısacası, egzotizm ötekini tanımayı reddetmenin biçimlerinden biridir. Ama bunun da ötesinde egzotizm, romantik bir farkçı düşünce akımıdır. Aslında, bu farkçılık paradoksal olarak Avrupalılığın, başka bir ifadeyle "farklılığın oluşturulması yoluyla kimliğin sağlamlaştırılması(na) ve ötekiliğin inşa edilmesi yoluyla kimliğe özgüvenin kazandırılması(na)" (Connolly,1995:24) hizmet eder. Meyda Yeğenoğlu'nun yerinde bir şekilde dikkati çekmiş olduğu gibi "(ö)tekinin tikelliğine duyulan 'saygı' aslında kendinin üstünlüğünü, hükümranlığını ve otoritesini kurmanın yoludur" (2002:125). Bu anlamda, öteki ülkeye duyulan hayranlık, aslında hayranlığı duyanla ülkesi arasındaki duygusal bağın niteliğine bağlı olarak oluşur (Guerlain, 1996:59). Ülkesinin modernliğinden bunalan ve hüzünlenen 19. yüzyıl sonu yazarlarının (örneğin Pierre Loti'nin) Osmanlı İstanbul'unda, bu modernliğin henüz bulaşmadığı zamansal uğrakta yaşama arzuları buna örnek olarak verilebilir. Ama, ister ulusların farklılıkları ister benzerlikleri söz konusu olsun, aslında bu konudaki savların çoğu, Pierre Bourdieu'nün deyişiyle, "*gerçek ya da hayali bir saldırıya karşı kendi ulusal sembolik sermayemizi savunmayı hedefleyen evrenselleşme stratejilerinden başka bir anlam*

taşımaz" (1992:154). Bourdieu'nün sözünü ettiği Amerika ile Avrupa arasında söz konusu olan sembolik sermaye aracılığıyla evrenselleşme mücadelesidir. Burada görece bir eşitler mücadelesi olduğu söylenebilir. Aynı kendini evrenselleştirme istenci Doğu'ya yöneldiğindeyse mücadelenin tarafları arasındaki ilişki tarafların birinin egemenliği altında olduğundan, kendinde "zararsız" bir evrensellik istencinden söz etmek imkânsızlaşacaktır. Ania Loomba'nın belirttiği gibi Avrupa kolonyalizmi tarihteki diğer kolonyalizmlerden özgünlüğüyle ayrılıyordu; 1930'lu yıllarda Avrupa'nın dünyada sömürgeleştirdiği toprakların oranı, %84.6'ya ulaşmıştı (2000:12).

II.

Edward Said artık herkesin bildiği gibi Batı bilgisi ile Doğu'nun Batı tahakkümü altına alınması arasındaki bağlantıları, başka bir ifadeyle Avrupa'nın %84.6'sını sömürgesi hâline getirdiği dünyaya evrenselliğini kabul ettirme girişimini *betimlemeye* çalışır. Doğu hakkındaki Batı bilgisini *oryantalizm* olarak *adlandırır*. Kitabın başından sonuna oryantalizm adını verdiği bu bilgi alanında Doğu'nun nasıl anlamlandırıldığını ve bu anlamlandırmaların Doğu'nun denetim altına alınmasına nasıl hizmet ettiğini *betimlemeye* ve göstermeye çalışır. Bir başka ifadeyle Said *Oryantalizm*'de "oryantalist bilgi ve söylem aygıtını sömürgeci siyasal ve ekonomik aygıt ile ilişkilendirdi... Said bu yaklaşımıyla, oryantalizmi sömürgeci kurumsal ve maddi bağlam içine oturtmakla kalmaz, aynı zamanda bir bilgi ve hakikat üretimi ve özne kuruluşu olduğunu göstermiş olur" (Mutman, 2002:189 ve 192).

Edward Said, *Oryantalizm*'in prolog tümcesini bir başka *izm*in, Marksizm'in isim babası Karl Marx'tan alır: "Onlar kendilerini temsil edemezler, temsil edilmeleri gerekir"[5]. Prologu okuduğumuzda, yaşamını emperyalizm karşıtı entelektüel bir militan olarak sürdüren yazar, *Oryantalizm*'le[6] Marksizm'e karşı savaş mı açmıştır diye düşünmekten kendimizi alıkoyamayız. İnsanların tahakküm altına alınmasına karşı gelen bir düşünce akımı olarak

[5] Bkz., Karl Marx, *Louis Bonaparte'ın 18 Brumaire'i*, çev. Sevim Belli, Ankara, Sol yay., (tarihsiz), s.138. Marx bu sözleri Fransız köylüsü hakkında kullanmıştır. Fransız köylüsünün ortak çıkarları olmasına rağmen neden bir sınıf olmadığını açıklamaya çalışan Marx, tam da bir sınıf olamadığı için köylülerin başkaları tarafından temsil edilmesi gerektiğini savunur. Said'in Marx'a atfını oryantalizm bağlamında okuduğumuzda bu sözlerin doğrudan Doğuluları konu aldığı yanılgısına düşmek mümkün. Atfı bağlamında değerlendirmek gerektiğini düşündüğümüz için değil bu açıklama, ama atfın Said tarafından kullanılış biçimi Said'in psikanalitik rüya yorumcularıyla ne kadar benzer bir şekilde metne yaklaştığını gösteriyor. Metnin (rüyanın) içinden seçilen bir tek unsur analiz için metnin ya da rüyanın bütününden daha önemlidir.

[6] Kitabın Metis yayınevi tarafından yapılan çevirisinde Oryantalizm Şarkiyatçılık olarak karşılanmış. Ama, kitabın ikinci prolog tümcesi her nedense "Doğu bir meslektir" diye çevrilmiş "Şark bir meslektir" (Benjamin Disraeli, Tancred'den) şeklinde değil. Bu sözcük çeviride her ne kadar daha anlamlı gibi duruyorsa da, Türkiye'de yaygın bir şekilde kullanılan oryantalizm sözcüğünü Marksizm'le birlikte kullanıldığında daha imalı olduğu için alıkoymayı yeğledim.

Marksizm bile Doğu söz konusu olduğunda ellerini kirletmeden edememiş gibidir. Marksizm'e bile sızmıştır Doğu hakkındaki "temsiller". Tüm Batılı düşünce akımları insancıllıklarına rağmen bilinçdışının sinsice hazırladığı tuzağa düşmekten kurtulamamışlardır. Sanki topyekûn olarak Batı bir Doğu düşmanlığıyla yoğrulmuş gibidir. Marx'a atıf bu "yargı"yı güçlendirir (Marx bile mi? dedirtir), güçlendirmekle kalmaz "evrensel hakikât"[7] konumuna yerleştirir. Said Marx'ı örtük oryantalizm yapmak şaibesi altında bırakmakla yetinmez. Ayrıca metin incelemeleri alanında ve özellikle de Amerika'daki Marksist kuramlarda alt-yapı ile üst-yapı arasında kurulan kavramsal ilişkinin, "ciddi bir emperyalizm ve kültür çalışmasını yasak bölge ilan ettiğini"(2001:23) ileri sürer. Bu açıdan çalışması yapısalcılık sonrası sorunsallara öncülük ettiği söylenen Said bilginin belli bir alanını mı hedefler? Yoksa yaptığı söylemsel bir kurgudan, ama tehlikeli bir kurgudan başka bir şey olmayan oryantalizmin karşısına Doğu bilgisinin insanî olmayan, elindeki kan lekesini asla temizleyemeyecek soykütüğünü mü çıkartmaktadır? Kitabın asıl hedef almayı planladığı alan akademinin özel bir alanıdır, Doğu bilgisinin üretildiği oryantalizm: Yazarın kendisinin de dikkati çektiği gibi: "Oryantalizm (...) akademik bir şeydir" (2001:12). Anarşist bilim felsefecisi Paul Feyerabend felsefenin saldırgan bulduğu bilim felsefesi alanı üzerine çalışmayı, "daha insancıl" bir bilim görüşü ortaya koymak" (Aktaran Güzel, 1996:9) için yeğlediğini söyler. Edward Said, oryantalizmin Doğu üzerindeki tahakkümün kurucusu olduğunu söylerken, aslında oryantalizmin insancıl bir bilgi alanı olmadığını da söylemek ister: "Bir kuramı çürütecek gözlemsel dayanak ancak bu kuramla uyuşmayan başka bir kuram aracılığıyla ortaya koyulabilir" (Güzel, 1996:17). Said, oryantalizmin karşısına bir kuramla çıkmaz. Buna karşın, sessizce ve belki de adını koymadan yaptığı Batılı bilimin eleştirisidir. Ama, yaptığı şeyin adını da koymadığından Said de Batı bilimini eleştiren tüm ünlü düşünürler[8] gibi bilime saygıyı alıkoymaya devam eder. Bilginin bileğini bilgiyle bükmek ister gibidir. Buna karşın, bilginin masum olmadığını okuruz *Oryantalizm*'in her satırında: Batı, biliminin evrensel ve nesnel olduğunu iddia etse de, bu bilim Batı'nın fetihlerinin,

---

[7] Kastedilen belli bir akademik camia ve düşünürler açısından Said'in temel bir referans ve perspektif noktası işlevi üstlenmiş olmasıdır. Bu camia Said'de Doğulunun sesini işitir ve kendi sesi olarak yorumlar içten içe. Bu bizi Doğulu düşünür ve akademisyenlerin Batılı meslektaşlarının sesinin taşıdığı egemen konum karşısında hissettikleri rahatsızlık ve bu konuma direnişleri hakkında bilgilendirir. Bu konuda ufuk açıcı bir yazı için bkz., Aijaz Ahmet, 1995.

[8] Örneğin, "Evans-Pritchard, Levi-Strauss "Batı düşüncesi'nin bir zamanlar inanıldığı gibi insan başarısının tek doruğu olmadığına dikkat çekerler; ne ki, düşünce bilimlerini eleştirirken bilimi bunun dışında tutarlar. Marx ve Engels bilimin toplumsal özgürlük peşinde koşan kişilere yardımcı olacağından emindirler. Bu düşünürlerin hepsi için bilim, (...) kültürden, dünya görüşünden, önyargılardan bağımsız olarak dünyayı anlamak, dünyaya egemen olmak için olgucu bilgileri toplayan, dolayısıyla da demokratik tartışma gerektirmeyen, yansız bir oluşumdu" (Güzel, 1996:24).

işgallerinin, kendisinden hareketle inşa ettiği ve yeryüzünün diğer tüm halklarına dayattığı hakikat yanılgısının öznel bir ifadesinden başka bir şey değildir. Kendi imgesinden kendisini yaratan ve dünyayı kendi imgesine uygun hâle getirmek isteyen Batı, kendi önyargılarından oluşan bir bilgi alanını da icat etmiştir. Said icadın oluşumunun izlerini süreceğini *Oryantalizm*'in daha ilk satırlarında bize hissettirir.

Said'in temel savı oryantalizmin diğer bilim alanları gibi nesnel bir bilim alanı olmadığı ve bağımsız bir araştırma alanı olarak kabul edilemeyeceğidir. "Doğu, Oryantalizm yüzünden bağımsız bir düşünme ya da eyleme nesnesi olamadı..." (2001:13) derken Said, oryantalizmin bilimsel anlamda bir alan olmadığını ve olamayacağını açıkça dile getirir. Aynı zamanda, oryantalizm olmasaydı, Doğunun bağımsız bir düşünme ve eyleme nesnesi olabileceği iması vardır bu sözcede. Bu vurguyu şu satırlarda da açıkça görürüz: "Psikoloji açısından Oryantalizm bir paranoya biçimidir ve farklı türden, sözgelimi *normal* tarih bilgisinden farklı türden bir bilgidir"[9] (2001:82). Ayrıca, Said, bir bilgi alanı olarak oryantalizme sürekli bir başlangıç noktası arayışından vazgeçmemesinin yanı sıra, kendisi "Oryantalizm(in), en kesin deyişle, akademik bir çalışma alanı" olduğunu belirterek, bu alanın "Hıristiyan Batı'da 1321'de Viyana'da toplanan Kilise şûrasıyla..." (2001:59) birlikte temelinin atıldığını söyler. Oryantalizmin "bilimsel nesnellik" içermeyen bir alan olduğu vurgusu, öyle sanıldığı gibi Said'in söyleminin sıradan bir özelliği değil, aksine önemli bir unsurudur. Hubert Dreyfus ve Paul Rabinow Michel Foucault'nun "insan bilimleriyle uğraşan birinden daha çok, dış bir gözlemci konumundan söylemi özerk bir alan olarak analiz ettiğini" söylerler. Bu yazarlara göre Michel Foucault, "Söylemin evrensel bir kuramını geliştirmeyi asla düşünmemiştir. Yaptığı, söylemsel pratiklerin farklı tarihsel biçimlerini *betimlemektir*[10] " (1984:9). Said her ne kadar Oryantalizm gibi özerk bir söylem alanını Foucault'dan esinlenerek betimlemek üzere yola çıkmış bile olsa, Said'in çalışması sadece Doğu'nun Batı tarafından yaratılışını betimleme istenciyle nitelenemez. Çünkü, Michel Foucault asla bir disiplinin diğer disiplinlerle karşılaştırıldığında bilimsel olamayacağı, diğer bilimler gibi "normal" bir bilim ya da basit bir deyişle bilim bile olmadığı şeklinde bir iddia ileri sürmemiştir. Michel Foucault bilimin bilim görüntüsü ve etkisi altında insan denilen öznelliği nasıl kurduğunu ve insanı bir yandan kendi celladına diğer yandan da iktidarın üzerinde tahakküm kurduğu nesneye nasıl dönüştürdüğünü betimlemeye çalışır. Bilimsel bilgi kısaca gücünü ve nüfuzunu bizzat *bilimsellik iddiasından* alır. Bir yanda ideolojik bilgi ve iktidarın açıkça hizmetinde olan bilgi, öte yandan da tüm bunlardan azade

[9] Vurgu bana ait.
[10] Vurgu bana ait.

olmuş bir bilgi diye bir şey yoktur. Said'in zihnindeyse sanki bilimsel olan ve bilimsel olmayan, normal olan ve normal olmayan bir bilgi ayırımı var gibidir. Bunu söylerken doğal olarak amacımız hiç de Said'in bilimsellik tutkusuyla yanıp tutuştuğunu söylemek değil. Aksine, Said oryantalizmin "bilim görüntüsü" altında, bilim olma iddiasıyla aslında "doğrudan" siyasî iktidarın hizmetinde olan bir bilgi alanı olduğunu göstermeye çalışır. Bu amaçla da oryantalizmin nasıl bir Batı kötülüğü olduğunu ispat etmeye giriştiğinde, bu kötülüğü adlandırmak için oryantalizmin diğer bilgi alanlarından "farklı" olduğunu vurgulamak amacıyla yapay bir bilimsel-bilimsel olmayan bilgi ikiliğinin tuzağına düşer. Bu belki de, adını kendisinin oryantalizm olarak koyacağı bilgi alanını biraz fazla önemsemenin ve onun bir araştırma nesnesi olarak diğer araştırma nesnelerinden daha değerli olduğunu söylemenin bir yoludur. Oysa bilginin nesnelliği ya da bilimselliği sorunsalı onun siyasî olanla doğrudan ya da dolaylı olarak girdiği ilişki terimleriyle tartışılamayacak kadar çetrefil bir konudur. Bilginin bilimsellik iddiası onun nesnelliğinin garantisi değildir. Bu konuya Pierre Bourdieu'nün yaklaşımının daha olgun bir yaklaşım olduğu söylenebilir. "Pozitivist epistemolojik mükemmel bir tarafsızlık hayali aslında, farklılığın, inşa eden bir bilimle bunu yapmayan bilim arasında değil, ama bunu hiç farkında olmadan yapan bilim ile bunu yaptığını bilerek kendi kaçınılmaz inşa etme edimlerinin ve bu edimlerin aynı kaçınılmazlıkla yol açtığı etkilerin mümkün olabildiğince farkında olmaya ve bunları denetlemeye çalışan bilim arasında olduğunu maskeler" (1993:1392). Said'in oryantalizm olarak adlandırdığı alanın Doğu diye bir bilim nesnesini Batılı bakış açısından inşa ettiğinin "bilincinde" olmadığını ya da kendi edimleri ve bu edimlerin yarattığı etkiler üzerine özdüşünümsel bir çabayı göstermediğini söylemek oryantalizmin normal bir bilim olmadığını söylemekten daha ikna ediciymiş gibi görünmektedir. Tzvetan Todorov *Nous et les Autres* (*Biz ve Öteki*ler) başlıklı kitabında bilimciliğin etnik merkezcilikten daha tehlikeli bir şey olduğuna "Bilimcilik adını vereceğim bir başka evrenselcilik figürünü ele alacağım; kuşkusuz en az etnik merkezcilik kadar sapkın ve muhtemelen daha tehlikeli bir figür, çünkü genellikle etnikmerkezci olmakla gururlanılmaz, ama aksine 'bilimsel' bir felsefe öğretisine sahip olmakla gururlanılabilir" (1989:35) diyerek dikkati çektiği bu satırlar, bizi bilimciliğin bizzat kendisinin Oryantalizmin temel biz ve öteki karşıtlığını inşa etmesinin temellerinin Batılı Aydınlanmacı bilim anlayışında yattığını göz önünde tutmaya davet eder. Buna ek olarak söylenmesi gereken bir başka şey ise Ruth Amossy'nin *Les idées reçues, sémiologie du stéréotype* (Genel Kabul Gören Fikirler, Basmakalıp Yargının Semiyolojisi) başlıklı çalışmasında özellikle vurguladığı bir şeydir. Amossy'e göre (1991) toplum bilimleri ancak 20. yüzyılla birlikte hem bi-

limlerde hem de toplumsal pratiklerde basmakalıp yargıları ve hiç sorgulanmadan kabul edilen genel geçer fikirleri bulup ortaya çıkarmaya ve kimi "bilgilerin" hangi önyargılara dayanılarak üretildiği üzerine düşünmeye başlamıştır.

Bu nedenle, Said'in "bilimsel" bir söylem alanını dışardan betimleme gibi bir kaygı taşımadığını ileri sürmek, kanımca, yanlış olmaz. Said'in çalışmasına yazdığı *Giriş*'in sonunda yer alan *Kişisel Boyut* alt başlığını taşıyan satırlar bu açıdan oldukça aydınlatıcıdır[11]: "Bu çalışmadaki kişisel yönelimlerin çoğu, iki İngiliz sömürgesinde geçmiş çocukluğumdan kalma bir "Doğululuk" bilincinden gelir. Bu sömürgelerde (Filistin ile Mısır) ve ABD'de gördüğüm eğitim, baştan sona Batı usulü bir eğitimdi, ama derinde yatan o ilk bilinç varlığını hep korudu. Oryantalizmi incelemem, birçok yönüyle, kültürün -egemenliği tüm Doğuluların yaşamında pek güçlü bir etken olmuş olan kültürün- bir Doğulu olarak izlerinin dökümünü yapma girişimiydi. Müslüman Doğu'nun benim için zorunlu bir ilgi odağı olmasının nedeni de budur" (s.35). Burada vurgulanan her ne kadar Michel Foucault'nun öznelliğin inşası olarak adlandırdığı olguya gönderme yapıyor gibi bir izlenim bıraksa da, Said bunu bir kimlik ve farklılaşma (farklılaştırılma) sorunsalı olarak algılamaktadır. Oysa Foucault *Deliliğin Tarihine Önsöz*'de[12] bir "kültürün kimliğinden çok sınırlarının söz konusu olacağı bir bölge"de (2000:23) örneğinin delilik ile akıl arasındaki ayrılma-kopuş noktasını sorgulamayı amaçladığını dile getirir. Kendi ifadesiyle, "Bir kültürü sınır-deneyimleri hakkında sorgulamak, ona tarihin sınırlarında, adeta kendi tarihinin doğumu olan bir yırtılma hakkında soru sormaktır" (2000:23). Said'in *Oryantalizm*'ine böylesi bir esinin vücut verdiğini düşünmek yanlış olmayacaktır. Hatta Foucault'nun şu ifadeleri bire bir *Oryantalizm*'in gerisinde onu sessizce –çünkü Said bu açıdan Foucault'ya açıkça gönderme yapmaz- var eden çıkış noktası olarak durur: "Batı *ratio*'sunun evrenselliğinde, Doğu anlamına gelen o bölme vardır. Köken olarak düşünülen, geri dönüş özlemlerinin ve vaatlerinin kaynaklandığı Doğu; Batı'nın sömürgeleştirici aklına sunulmuş, ama hep sınır olarak kaldığından sonsuza dek erişilmez kalan Doğu; içinde Batı'nın oluştuğu, ama bu arada bir bölme çizgisi de çizdiği başlangıç gecesi olarak Doğu, Batı olmayan her şeydir; ama Batı ilk hakikatini yine de Doğu'da arar" (2000:23-24). Bir anlamda, Said'in kitabı-

[11]Türkiye'de buna dikkati çeken tek kişi Mahmut Mutman olmuştur: "Orientalism'in önsözünün sonunda ortaya çıkan bu 'kişisel boyut', yani Said'in kendisinin bir 'Doğulu' olarak kuruluşuna gönderme yapması, metnine dışsal bir şeymiş gibi değil, metnin bir tabakası olarak okunmalı" (1996:33). Ama Mutman, yazısında bu önemli saptamayı yalnızca bir dipnotla dile getirmeyi uygun görmüştür.

[12] Bu metin *Deliliğin Tarihi*'nin 1961 basımında, yani Said'in eserinin kaleme alınmasından önce, yer almaktadır.

nın bu sözcelerde dile gelen Doğu-Batı betilerinin çeşitlemeleri olduğunu ileri sürebiliriz.

Bilindiği üzere *Oryantalizm*'e yazdığı *Giriş*'de Said, oryantalizmi betimlemesinin ardından onun kendisinin ifadesiyle bir "Batı biçemi" olarak anlaşılabilmesi için Michel Foucault'nun *L'Archéologie du savoir* (*Bilginin Arkeolojisi*) ile *Surveiller et punir*'de (*Hapishanenin Doğuşu*) "tanımladığı söylem kavramını kullanmanın işe yaracağını düşündüm" (2001:13) der. Dolayısıyla, *Cinselliğin Tarihi'ne Önsöz*'e gönderme yoktur. Ama Said *Oryantalizm*'in kavramsal gücünü ve yetkesini Michel Foucault'nun söylem kavramından aldığını bu eserleri anarak bize bildirmiş olur. Said, Foucault'nun söylem kavramına dayanarak savının şu olduğuna dikkati çeker: "Oryantalizm bir söylem olarak incelenmedikçe, Aydınlanma sonrasında Avrupa kültürünün Doğu'yu siyasal, sosyolojik, askeri, ideolojik, bilimsel ve imgesel olarak çekip çevirebilmesini -hatta üretebilmesini- sağlayan o müthiş sistemli disiplinin anlaşılması olanaksızdır" (2001:13). Said çalışması boyunca söylemin bu merkeziliğinin altını, onu Foucault'nun *toplumsal pratikler* dediği, *söylemsel pratikler*den ayırdığı ve daha çok kurumsal yapılarda cisimleşen iktidarla bağlantılandırarak çizer. Said'in Foucault'nun nosyonlarıyla kurduğu kavramsal bağlantı noktasını dikkate alarak, Foucault *Söylemin Düzeni* başlıklı yazısında toplumsalın nesnesi olduğu disiplinlerde söylemin nasıl belirli kısıtlamalara tabi tutulduğunu açıklamak amacıyla kullandığı anlamda, Said'in kuramsal olarak konumlandığı "doğru çizginin", söylemsel pratiklerin toplumsal pratiklerle birlikte analiz edilmesinin temelini atan Foucault'nun yapıtları olduğunu söyleyebiliriz. Foucault'nun *Söylemin Düzeni*'nde "doğru çizgi"yi şöyle tanımlar: "Kısacası, bir disiplinin bütününe ait olabilmek için, bir önermenin karmaşık ve ağır zorunluluklara uyması gerekir; doğru ve yanlış olduğunun söylenebilmesinden önce, Bay Canguilhem'in deyimiyle 'doğru çizgide' olmak zorundadır...Vahşi bir dış-mekanın alanı içinde doğruyu söylemek her zaman mümkündür; ama doğru çizgide olmanın tek yolu, insanın söylemlerinin her birinde yeniden harekete geçirmek zorunda olduğu söylemsel bir 'zaptiye'nin kurallarına uymaktır" (1992:20-21). Said bu "doğru çizgi" üzerinde ondan sürekli saparak dengesini sağlamaya çalışır. Aslında Said'in söyleminin bu temel niteliği daha yapıtının ilk sayfasında belirir: Örneğin Said "Ne ki, bu Şarkların hiçbiri salt imgelemde yaratılmış değildir" (2001:11) dediğinde. Said'in "doğru çizgiden", yani Foucault'dan saptığına işaret eden tüm sözcelerini tek tek alıntılamanın pek anlamı yok gibi. Said kitabının pek çok yerinde tekrarladığı gibi emperyalizm ile kültürü birarada düşünen bir deneme yazılmasının gereğini dile getirir ve *Oryantalizm* ile yapmaya çalıştığının da bu olduğunu söyler. Bu boyutuyla *Oryantalizm* önce yapılsalcılık ardından postyapısalcılık diye anılan

"doğru çizgilerde" yer alır ve bu çizgilerde böylesine önemsenen bir referans kaynak işlevini yerine getirir. Bunun yanı sıra, Said'in Focault'dan esinlendiği çalışmasının doğru çizgisinin doğrusunu Foucault'nun söylem kavramından çok, Gramsci'nin Said'in kendisinin de alıntıladığı şu satırlar oluşturur:

> *"Gramsci Quaderni del Carcere'de (Hapishane Defterleri) şunları söyler: Eleştirel irdelemenin hareket noktası, kişinin gerçekte ne olduğunun bilincine varmasıdır 'kendini' o ana uzanan tarihsel sürecin bir ürünü olarak 'bilmesi'dir; bu tarihsel süreç, size, dökümünü bırakmaksızın, sonsuz sayıda iz yükler... Gramsci'nin salık verdiği türden bir döküm yapmaya çalışma bilincini taşımanın önemli olduğunu düşünmeme karşın, yaptığımın böyle bir şey olup olmadığı, benim karar verebileceğim bir şey değil" (2001:34-35).*

Said tüm yapıtı boyunca Gramsci'nin projesine sadık kalır. Ama Said Foucault'ya da başka bir açıdan sadakatsizliğiyle sadık kalmıştır aslında. Dreyfus ve Rabinov'a göre (1984:17-21) Foucault 60'lı yılların ortalarına doğru belirlediği amaçtan uzaklaşmış olduğunu fark eder. Dikkatini ayrıcalıklı olarak dilsel pratiklere yöneltmesi nedeniyle, kurumları ve söylemleri inşa eden toplumsal pratiklerden uzaklaştığını düşünür. Foucault'nun amaçlarına aksi bir yönde bu yaklaşım söylemin nesnel bir tanımının yapılmasına ve söylemin toplumsal pratikleri ve kurumları yönlendirdiği fikrinin ön plana çıkıp, söylemsel pratiklerin global toplumsal pratiklerin etkisi altında olduğu fikrinin geri planda kalmasına yol açmıştır. *Özerk söylem yanılsaması* buradan doğmuştur. Söylemsel pratikler teorisi savunulabilir bir teori değildir. Ancak Foucault'nun daha sonraki çalışmaları tam da bu özerk söylem yanılsamasının eleştirisi olarak kabul edilebilir. Aslında yapısalcılığın bu yanılsamasını Foucault, yapısalcılığın söylemini eleştirel analizinin nesnesine dönüştürerek aşmaya çalışacaktır.

III.

İlginçtir, Türkiye'de zaman zaman oryantalizme benzer bir bilgi alanının, daha doğru bir ifadeyle oksidantalizm gibi bir alanının neden oluşturulmadığı gündeme gelir. Buna Oryantalizm kitabında Said de dikkati çeker. Amacı, Doğu ve Batı arasındaki hükümranlık ilişkisinin asimetrik niteliğini gözler önüne sermektir. Benzer soruya *Doğu Batı* dergisindeki bir yazısında Oğuz Adanır ve *Toplum ve Bilim* dergisindeki bir yazısında Cemal Bâli Akal değinir.

Adanır'ın yazısının başlığı da "Occidentalisme!"dir. Yazıda Adanır, Avrupa Birliği üyeliğine hazırlanan Türkiye'nin Avrupa'yı tanımadığını belirtir

ve bu eksikliği gidermek için bir an önce Oksidantalist araştırmalar merkezinin kurulmasını salık verir. Büyük olasılıkla bu araştırma merkezinin işlevinin ne olacağını belirlemek için olacak ki, Adanır oryantalizmin ne olduğunu tanımlar: "...Oryantalizm XIV. Louis döneminde Osmanlı'nın sahip olduğu siyasi ve ekonomik gücün yüzyıllar boyunca sürmüş olan sırlarını çözebilmek ve kavrayabilmek amacıyla XVI. yüzyılda masumane denebilecek bir şekilde başlamış; Napoleon Bonaparte'la birlikte Osmanlı'nın ortadan kaldırılması ve Yakın Doğu, Orta Doğu ve Kuzey Afrika'yı ele geçirme politikalarının temel bilgi aracına dönüşmüş..." (2001:99). Adanır'ın önerisi, Oksidantalist araştırmalar merkezinin "yansız bilgi" üretebilmesi için Devlet tarafından değil, TÜSİAD tarafından kurulmasıdır.

Adanır, Jean Baudrillard'a atıfla dünyanın gelişmiş ve gelişmemiş ülkeler ya da Batı-Doğu gibi ikili karşıtlıklar şeklinde algılanmasının ve kurulmasının artık mümkün olmadığını belirterek, Türkiye'nin "duygusallığa bir son verip, akılcı, gerçekçi olmak" zorunda olduğunu, hangi Avrupalıyla hangi çıkarları doğrultusunda ilişkiye gireceğine karar verebilmek için de bu oksidantalist araştırma merkezini kurması gerektiğini ileri sürer. Anlaşılan o ki, Batı'nın Doğu'daki toprak fethi politikalarının gerçekleştirilmesinde hayati bir rol oynayan oryantalizmden esinlenerek kurulacak oksidantalizmden Adanır, Türkiye'nin Avrupa ile ilişkilerine yön verecek yansız bilgiyi üretmesini beklemektedir. İddiası odur ki, başlarda oryantalizm de masumâne bir amaçla, Osmanlıyı *tanımak* için oluşturulmuştur Adanır'ın yazısında iki nokta öne çıkar: Birincisi Doğu'dan üstün olduğunu söyleyen Batı'nın bu üstünlüğü Batı kurgusundan ibarettir. Marcel Mauss, Louis Dumont, R. Benedict, E. Pritchard, Lévi-Staruss ve Karl Polonyi'nin Batı'nın kendisini dünyanın geri kalanından üstün görmesini sağlayan maskeyi aralamıştır. Dolayısıyla bu Batılı düşünürlerin dünya anlayışına yaslanarak Adanır, Doğu'nun da Batı'nın da gelişmişliklerini ve medeniliklerini ilkel toplum modeline yakınlıklarına ve uzaklıklarına göre belirleyebileceğini söyler. Bunların söylenmesindeki amaçsa, Türkiye'deki Batıya göre "geri kalmışlık" hissinin gereksizliğinin altını çizmektir. Adanır, bir yandan bilgiden Batı gibi yararlanıp Batıyı deşifre etmek gerektiğini söylerken Türkiye'nin Batı gibi davranması gerektiğini imâ eder; öte yandansa, bilginin birikim ve kullanım şeklinin yapısal unsurlarından biri olduğu gelişmişlik-azgelişmişlik perspektifinin çoğu antropolog Batılı bilim adamlarınca yapılan eleştirisine dayanarak, günümüzde bu ikiliğin bir anlamının olmadığını söyler. Tüm bunlarla bağlantılı olarak, Said'in Batı'nın kendi bakış açısından kurduğunu söylediği Doğu'nun imgesel niteliğinin, Türkiye'de düşünürlerin Türkiye'ye özgü tikel değerlere daha fazla sahip çıkmasını sağlayacak şekilde bir özgüvene yol açıp açmadığı sorusu geliyor akla. Ama, daha yirminci yüzyılın başlarında

Batı "tek dişi kalmış bir canavar"[13] olarak zaten nitelenmişti. Mekanik – aşağılanan bir nitelik- uygarlık, hiç de sahici uygarlık ve medenilik anlamına gelemezdi kimilerince...

Cemal Bâli Akal konuyu Adanır'dan farklı terimlerle tartışır. Avrupa'nın doğusunda etkili bir güç odağı olan Osmanlının İspanya'nın, İtalya'nın ve Fransa'nın ilgisini ve merakını çekmiş olduğuna ve Türklerin konusu olduğu yaklaşık iki bin eserin kaleme alındığına dikkati çeker. Akal bu eserlerin içerdiği bilginin niteliği üzerinde dururken, bu bilginin genellikle ötekine en olumsuz nitelikleri atfetmeye hizmet eden bir bilgi olduğunu belirtir. Ama buna karşın, der, bunların arasında "'ötekini' anlamaya, ortak bir insanlığı yakalamaya yönelik girişimler" (2002:105) de vardır. Oysa Osmanlı aynı dönemde karşısında tek güç olan İspanya'ya ne ilgi ne de merak duyar. Akal'ın sorun olarak dile getirdiği konuda burada belirir: Doğu Batıyı merak etmemektedir, bilmek istememektedir. Bunun üzerinde, yani niye Doğu Batı'yı bilgi nesnesine dönüştürmez sorusu üzerinde durmayacaktır, yazar, doğal olarak. Çünkü asıl ilgilendiği sorun, Türkiye'ye Batı düşüncesini aktaranların bu düşünceyi aktarış biçimleri ve bunların yarattığı kavramsal ve pratik sorunlardır. Hem Adanır da hem de Akal'da dile gelen düşünce, bir toplumun kendi döneminin en güçlü toplum ya da toplumlarına onları tanımak amacıyla ilgi ve merak duyması gerektiğidir. Batı bunu yapmıştır; karşısındakini "tanıma ve bilme" girişimine hiç kapalı olmamıştır. Adanır, Batı'yı model alan Doğu anlayışını geçersizleştirmeye çalışırken, Akal böylesi bir sorunla ilgilenmiyor gibi görünmektedir. Yazısı, bize, Batı düşüncesinin hem Osmanlı hem de Türkiye Cumhuriyeti döneminde ne kadar etkili olduğunu göstermesi açısındansa oldukça ilginç. Özellikle kimi Batı düşünürlerinin etkisine gösterilen direniş bu ilginçliği daha da artırıyor. Akal'ın yazısı bir yönüyle de hem kendisinin hem de Adanır'ın olmadığını söylediği Batı'ya yönelik merakın yokluğu konusunda kuşku uyandırıyor. Belki de, Osmanlı ya da Türkiye'nin Batı'yı merak etme biçimi ile Batı'nın oryantalist merakının birbiriyle örtüşmediğini düşünmek gerekir.[14]

Dikkat çekilmesi gereken bir diğer nokta ise, oryantalizmin "yanlış ve taraflı" bilgi olduğunun -bazen "doğru"yu söylese bile- dile gelmesidir. Oysa,

---

[13] Tanıl Bora bu serzenişi ilginç bir şekilde şöyle anlamlandırır: "(K)i Mehmet Akif'in İstiklal Marşı'ndaki ''Medeniyet' dediğin tek dişi kalmış canavar' dizesi bu noktada Kemalizmle-milliyetçi muhafazakarlığın buluşma anıdır, Batı'nın gerilik ve bağnazlıkla yüklü tarihinin silinmez izlerine gönderme yapar" (2002:251).

[14] Batı'nın merakına seslenme açısından verilecek örneklerden biri de Ahmet Adnan Adıvar'ın editörlüğünü yaptığı *İslam Ansiklopedisi*'ne yazdığı Mukaddeme'nin İngilizce'ye çevrilmiş olmasıdır. Kurtuluş Kayalı bu yazının konusu ve çevrilme nedeni hakkında şöyle yazar: "Mukaddeme, Adıvar'ın kültür sorununa genelde nasıl bakılması gerektiğine dair görüşlerinin ilginç ve kritik bir yansımasıdır. Onun Batı ve Doğu kültürüne bakış tarzını sergileyen makale, Türklerin oryantalizm konusundaki yaklaşımlarını yansıtmak maksadıyla İngilizce'ye çevrilmiştir" (2002:38).

Said'in ifadesiyle "(ş)arkiyatçılığın yapısının...yalanlarla, söylenenlerle kurulmuş bir yapı olduğu sanılmamalı... Renan'ın döneminden bugüne... öğretilebilir bir bilgi dalı olarak kalabilen bir düşünce dizgesinin bir palavra derlemesinden daha çetin bir şey olması gerekir. Dolayısıyla Şarkiyatçılık...yaratılmış bir kuram ve uygulama bütünüdür" (2001:16). Görüldüğü gibi oryantalizm aslında bilimsel olma iddiası taşıyan Doğu hakkındaki Batı perspektifinden üretilmiş "bilgi"dir. Said bu bilginin statüsünü ve üretim koşullarını analiz ederken, Batı'nın Doğu üzerindeki sömürgeci tahakkümü ile kültürel olarak Doğu üzerinde kurduğu hegemonyayı bağlantılandırır. Said'in *Oryantalizm*'inin en özgün ve onu referans konumuna getiren yanı da budur kanımızca. Oryantalizm " 'merkezi' ve 'çevresel', 'Batılı' ve 'Doğulu' özneleri *birbiriyle ilişki içinde* kuran temel öneme haiz bir ideolojik süreç"tir (Keyman, Mutman ve Yeğenoğlu, 1996:14). Bundan anlaşılması gereken, tıpkı Adanır ve Akal'ın yaptığı gibi Doğu'nun ya da Türkiye'nin ne olup ne olmadığının ya da Batı'da olup da Türkiye'de olmayan niteliğin belirlenmesinde Batı'nın kerteriz alınan ölçüt-merkez işlevi görmesidir.

IV.

Adanır ve Akal, Said'i açıkça referans almaz. Buna rağmen, oryantalizm dendiğinde epey uzun bir süredir akla ilk gelen isim Edward Said ve *Oryantalizm* başlıklı yapıtıdır. İster argümanlarından yararlanılmak isterse saptamalarına karşı çıkılmak için olsun Said'e başvurmak ya da Said'e gönderme yapmak sanki bir "gereklilik" biçimine bürünmüştür. Bunu şu tümcelerde açıkça okuruz: "(E)linizdeki çalışma, Edward Said'in ... oryantalizm üzerine kitabını da *paradigma-kurucu* bir yapıt olarak alıyor ve Said'e kimi yerlerde yöneltilen değişik eleştiriler onun yapıtının *öncü ve temel* niteliğini reddetmek değil düzeltmeler ile pekiştirmek amacını taşıyor"[15] (Keyman, Mutman ve Yeğenoğlu, 1996:17).

Fuat Keyman ve Hasan Bülent Kahraman Said'in *Oryantalizm* (1978) *ile Kültür ve Emperyalizm* (1993) kitaplarını *Doğu Batı* dergisine yazdıkları bir yazıda olumlayıcı bir tonla ele alır. Oryantalizmi "modernitenin global hegemonyasının söylemsel oluşumunu kuran tarih anlayışı" (1998:64) olarak betimlerler. Her iki yazara göre, Türk modernleşmesi bu şekilde tanımlanan tarih anlayışının çözümlenmesinde önemli bir vaka işlevi görebilir. Türk modernleşmesi, Batı'nın geri kalmamak, "Asya'ya geri dönmemek" adına girişilen, Batı'nın yazarların Jacques Derrida'ya gönderme yaparak dedikleri gibi hem "kurucu dışarısı" işlevi gördüğü hem de "içsel" bir öğe rolü üstlendiği bir modernleşmedir. Batı'nın bu konumu yazarları Batı-Doğu karşıtlığının nasıl kavranması gerektiği sorusuna götürür. Buna yanıt olarak Batı, bü-

[15] İtalikler bana ait.

yük ölçüde *Oryantalizm*'in kavramsal katkılarıyla "söylem olarak Batı", "imgeler sistemi olarak Batı", "bir toplumları karşılaştırma modeli olarak Batı" ve "temsil etme sistemi olarak Batı" şeklinde ayrıştırılır. Tüm bu ayrıştırmalarla söylenmek istenen, Batı'nın bu farklı işlevleriyle "Batı-dışı"[16] toplumları olumlu ya da olumsuz olarak yargılama modeli, anlamlar ve imgeler sistemi olarak özellikle söylemsel düzlemde işlerlikte olduğudur. Her iki yazar da yazılarında da dile geldiği gibi sömürgeciliği ve emperyalizmi "politik ya da ekonomik dışa yayılmacılık" (1998:68) olarak düşünmeyen ve bunu indirgemeci bulan, bu nedenle de Batı modernliğini ilerlemeci tarih anlayışı ve araçsal akıl nosyonu açısından eleştiren yapısalcı ve post-yapısalcı düşünürlerin yanında konumlanırlar. Bu konumdan bir yandan Batı modernliğini, bu modernliğe bağlı Batı'yı model hâline getiren tarih anlayışını, bu anlayışa bağlı medeni Batı-barbar Doğu ikiliğini eleştirirler, öte yandansa Batı modernliğinden etkilenen, hatta onu model alan Türk modernleşmesini, Kemalizm'i, Türk milliyetçiliğini, devlet ve laiklik anlayışlarını eleştirirler[17].

Türk modernleşmesi sorunsalının Said'in temel tezleriyle yeniden okunması eğilimine başka yazarlarda da rastlarız. Örneğin, Meyda Yeğenoğlu *Toplum ve Bilim'de* 1995 yılında yayımlanan yazısında, temel savını, Said'in otantik, hakiki ve yerli Doğu ile oryantalist Doğu türünden bir ayrımın bizzat oryantalist söylem tarafından kurulduğu saptamasına dayandırarak, "oryan-

---

[16] Doğu-Batı karşıtlığını kırmak adına kullanılan Batı ve Batı-dışı ifadelerinin söz konusu karşıtlığı kırmaya hizmet ettiği konusunda kuşkuluyum. İlk ikilik, ben ve öteki ikiliğini de kapsayan ilksel ikilik ya da karşıtlık Julia Kristeva'nın ifadesine göre "içerisi ve dışarısı" karşıtlığıdır. Kristeva bu konuyu *Pouvoirs de l'horreur* başlıklı kitabında ele alır. İğrenç olanı ve iğrenmeyi, öznenin oluşumu ve ötekilik açışından tartışan bu kitap hakkında Türkçe'de biraz daha ayrıntılı bilgi için bkz., Yeğenoğlu, 1995:81.

Kendisini Batı'nın dışarısı olarak tanımlayan Doğu, sanıldığı kadar da kendisini Batı'dan bağımsız olarak tanımlıyor değildir. Batı-dışı modernlik nosyonunu geliştirmeye çalışan Nilüfer Göle, bu nosyonu şöyle açımlar: "1. Batı modelinin merkezden kaydırılması; 2. İlerlemeci zaman anlayışından eşzamanlı modernlik anlayışına geçilmesi; 3. Eksik yerine ekstra modern olanın gözlemlenmesi; ve 4. Geleneksel yerine geleneksizleşme tezleri" (2002:60). Batı dışı modernlik aslında Batı modernliğinin ne olmadığıyla tanımlanmış gibi görünüyor. Batı'nın modernlik anlayışı toplumlara ilerleme nosyonundan hareketle mi değer biçiyordu, şimdi bu nosyondan vazgeçelim türü bir akıl yürütme söz konusu gibi. Ama Batı modernliğinin bizzat Batılı düşünürler tarafından günümüzde bu türden eleştirilere tâbi tutulduğu düşünüldüğünde Batı merkezli düşünmekten bizi neyin alıkoyduğunu düşünmek zorlaşmaktadır.

[17] Tüm bu eleştirilere kaynaklık eden kuramsal tartışma hakkında daha fazla bilgi için bkz., Mutman, 1996:41-44. Ayrıca, bu tür eleştirilere Mahmut Mutman da katılır. Türk modernleşmesinin eleştirilecek yanları konusundaki perspektifi üstünkörü olmadan kullandığı farklı dilinde mevcuttur. Buna Ahmet Çiğdem'in Türkiye, Rusya, İran ve Japonya modernleşme modellerini tartışırken kullandığı dili örnek olarak gösterebiliriz: "Türkiye, Rusya, İran ve Japonya başka bir medeniyeti 'tercüme edebilecek' bir tarihin sahipleridir ve bu nedenle de Batılılaşmayı kendi varoluşlarını takviye edebilecek bir 'vasıta' olarak değerlendirmelerini hep meşru saymışlardır. Bu meşruiyetin sağladığı, Batılı, Avrupalı, Fransız ya da İngiliz -gibi- olmayı isterken, kendisini her ne olarak kuruyorsa, o olarak kalmayı vaat eden bir başkalık talebidir"(2002:69).

talist söylemin kendisini Doğu dünyasında, temelleri Batılı ve Doğulu arasında 'emperyal' bir ayrıma dayanan milliyetçi projeler aracılığıyla nasıl yeniden ürettiğini göstermeye çalışacağı"nı (1995:169) söyler. Yeğenoğlu, Cezayir ve Türkiye örneğinde milliyetçiliğin kültürel farklılığa ve yerel kültürün özgünlüğüne ilişkin kurgusunun oryantalist söylemin hakiki Doğu kurgusuyla örtüştüğünü, hatta oryantalizmin milliyetçiliğin fark arayışının kökeninde yattığını vurgular. Said'in eserleri referans alınarak yapılan çalışmalarda Yeğenoğlu'nun ayrıcalığı, milliyetçi kimliğin oryantalizmden farklı bir şey olarak kendisini inşa edebilmesi için, kendisi zaten farklı olan kadının dolayımından geçmek zorunda kaldığını ön plana çıkarmasıdır. Bu çerçevede Said'in eserleri "hâlâ etkili bir paradigma olan post-kolonyal çalışmaların hareket noktasında bulunmalarına rağmen, Oryantalist söylemin üretiminde cinsel farkın nasıl işlediğinin gösterilmesi konusunda sınırlı kalabilmektedir" (Erdoğan, 2000:127). Bu sınırlılığı çalışmasının hareket noktası olarak alan Yeğenoğlu'nun yazısında Türk milliyetçiliği ile kadının konumu ve Batı tipi modernleşme üzerine şunlar dile gelir: "Türkiye'deki milliyetçi söylemin kadın sorununu ele alış biçimini anlayabilmek için onu, Batılılaşmayı başat ideoloji olarak alan modernleşme ve laikleşme hareketi içine yerleştirmemiz gerekir. 19. yüzyıl sonları ile 20. yüzyıl başlarında gelişen milliyetçi proje, Batılı modernite modelinin güçlü etkisi altındaydı... Kadın, feodal dünya imparatorluğundan ulus-devlete geçiş sürecinin karmaşık tarihsel örgüsünü biçimlendiren ideolojik tartışma ve iddiaların temel referans kaynağı oldu" (1995:174). Milliyetçi söylem nesnesi kadın aracılığıyla gerici-medeni, dinci-laik, peçeli-açık, milli-evrensel, modern-geleneksel, Doğu-Batı ikiliklerini kurdu. Yeğenoğlu'na göre bu ikilikler "sınırların" belirlenmesini sağlar ve yeni ulusal kimlik bu sınırlar üzerine bina edilir. Doğal olarak tüm bu süreç "kadınların gövdelerinin ve öznelliklerinin düzenlenmesi sayesinde" (1995:183) işler.

Yeğenoğlu'nun yazısı post-yapısalcı bir perspektifden kaleme alınmıştır. İlginç olan şudur: Said bir yandan "aşılmıştır" ya da post-yapısalcılığın Said'in tezlerinin aşılmasını da beraberinde getirdiği söylenir, öte yandan Said kendisinden vazgeçilemeyecek bir *ilksel nokta* olarak çıkar karşımıza. Aslı Çırakman'a göre de Said'in *Oryantalizm* kitabı 70'li yıllarda "sosyo-ekonomik" kavramlarla incelenen Avrupa merkezciliğin kültürel kavramlarla incelenmesine giden yolu açmıştır. Yazarın ifadesiyle "bugün Doğu ile Batı ilişkisinin kültürel bir hegemonya ile şekillendiğini, yani Batı'nın Doğu'yu Avrupa merkezci algılamasının emperyalizm, kolonyalizm gibi süreçler üzerinde gözardı edilemez etkilerinin olduğunu tartışmaktayız" (2001:40). Çırakman'ın Said'e yönelttiği eleştirisi ise, Said'in 20. yüzyıldan hareketle okuduğu Doğu-Batı karşıtlığının gelişim sürecinde Avrupa'nın hep aynı

Avrupa olduğunu varsaymasıdır. Bu yüzden de "Said'in Avrupa fikri itham ettiği oryantalist söylem gibi tekdüze ve tarihsizdir" (2001:41). Benzer değinmelere, Said'in *Kültür ve Emperyalizm* başlıklı 1993 yılında yayımlanan kitabının *Toplum ve Bilim*'deki eleştirisinde de rastlarız: "Her ne kadar *Oryantalizm*, Avrupa-merkezci tarih yazımının bir eleştirisi olarak bu literatürün -post-kolonyal söylem analizleri- önemli bir öncülünü oluştursa da, sömürgecilik sonrası söylem analizleri, post-yapısalcılığın etkisiyle, Said'in bu kitaptaki savlarını eleştirmiş ve aşmış durumdadır" (Yenal, 1995:215). Said'e post-kolonyal perspektiften yöneltilen eleştirilerden en önemlisi eleştirmeye çalıştığı Doğu-Batı karşıtlığını kendisinin de üretmesi, onu tarihsel bir ikilik olarak değil, tarihsiz bir ikilikmiş gibi kurgulaması, kültürlerin farklılığını esas alan özcü bir yanının olması ve son olarak da egemen söylemi incelerken bu egemene başkaldıran muhalif söylemleri dikkate almamış olmasıdır.[18] Said'e yöneltilen bu tür eleştirilere Mutman'ın yanıtıysa, onların "yüzeysel bir çelişki kavramına dayandıkları ve "Batı'nın kimliğine ilişkin bir huzursuzluk"un (2002:192) ifadesi oldukları yönündedir. Said'in post-kolonyal çalışmalar alanına yaptığı katkılar (hem olumlanan hem de olumsuzlanan) konusundaki çekinceler, Said'in her çalışmasının bu alanda çalışan araştırmacıların yapıtlarına esin kaynağı olmasını engellememektedir. Said'e Batı edebiyatının eserlerini (özellikle de yüksek kültüre dahil olanları) eleştirel (bu eleştirellik sık sık eleştirilen bir eleştirellik ayrıca) bir okumaya tâbi tutma girişiminin tam da bu edebiyatın bastırılmasına yol açtığı sömürülen halkların sessizliğine karşı kayıtsızlığının işareti olduğu şeklinde yöneltilen eleştiri gibi pek çok eleştirinin alanda yeni araştırma konularının formülleştirilmesine katkıda bulunduğunu söylemek mümkün.[19]

Ama tüm bunların ötesinde dikkat çekilmesi gereken nokta, Türk düşünce dünyasında egemen olan yapısal bir sorunun Said'in yapıtlarının Türkiye'de alımlanma biçiminde de ortaya çıkmasıdır. Sorun, tüm Batı eleştirilerine rağmen, Batı'nın kavramsal merkez olma statüsünü korumaya devam etmesi ve Batılı kavramların Türkiye'ye ve olgularına bakmakta (Kurtuluş Ka-

---

[18] Ayrıntılı bilgi için bkz., (Yenal, 1995:216). Ayrıca Aslı Çırakman'ın Said'e yönelttiği temel bir eleştiri oldukça ikna edicidir: "Söylemin değişkenliğini, çeşitliliğini ve tutarsızlığını vurgulayan, güç ilişkilerinin karmaşıklığını gösteren imgeleri Said gözardı eder ve incelemez. Çünkü bu tür imgeler onun, söylemin sürekliliği, iç tutarlılığı Batı'nın Doğu üzerinde her zaman egemen olduğu iddiasını sorgular niteliktedir" (2002:186). Bu eleştirisini Çırakman 16. ve 17. yüzyılda Avrupa'nın Osmanlı imgelerinin aynı Avrupa'nın 18. yüzyıldaki Osmanlı imgelerinden farklı olduğu tezine dayandırır. Buna göre, bu ilk iki yüzyılda Osmanlı imgeleri "tutarsız, farklılaşmış ve değişkendir" (a.g.y., 2002:190). Benzer bir saptamayı Fransa'da 1995-2000 yılları arası yerel ve ulusal Fransız basınında yayımlanmış haberlerde inşa edilen Türk imgeleri konusunda da yapmak mümkündür. Bkz., Tutal. 2000.

[19] Ania Loomba'nın Türkçe'ye çevrilmiş *Koloniyalizm/Postkoloniyalizm* kitabı bu saptamaya iyi bir örnektir, İstanbul, Ayrıntı yay., 2000.

yalı'nın[20] yazılarında ısrarla durduğu gibi) fazla bir sorgulamadan geçirilmeden kullanılmasıdır.

KAYNAKÇA

Adanır, Oğuz (2001) "Occidentalisme!", *Doğu Batı*, sayı:14, Ankara, Felsefe Sanat ve Kültür Yayınları.

Ahmad, Aijaz (1995) "Jameson'un 'öteki' retoriği ve ulusal alegori", çev.İdil Eser, *Kültür ve Toplum*, Sayı:1, İstanbul, Hil Yayınları.

Akal, Cemal Bâli (2002) "Rousseaucu cumhuriyet Spinozacı devlete karşı", *Toplum ve Bilim*, sayı:92, İstanbul, Birikim Yayınları.

Amossy, Ruth (1991) *Les idées reçues, sémiologie du stéréotype*, Editons Nathan, Paris.

Bora, Tanıl, (2002) "Milliyetçi-Muhafazakâr ve İslâmcı Düşünüşte Negatif Batı İmgesi", *Modernleşme ve Batıcılık* içinde, Uygur Kocabaşoğlu, editör, İstanbul, İletişim.

Bourdieu, Pierre, (1992) Deux impérialismes de l'universel", *L'Amérique des Français* içinde, Christine Fauré et Tom Bishop derl., Edition François Bourn.

Bourdieu, Pierre (1993) "Comprendre", *La Misère du Monde* (yöneten: Pierre Bourdieu) içinde, Seuil.

Connolly, Willam. E., (1995) *Kimlik ve Farklılık*, çev. Ferma Lekesizalın, İstanbul, Ayrıntı Yayınları.

Çırakman, Aslı (2001) "Avrupa Fikrinden Avrupa Merkezciliğe", *Doğu Batı*, Sayı:14, Ankara, Doğu Batı Yayınları.

Çırakman. Aslı (2002) "Oryantalizmin Varsayımsal Temelleri: Fikri Sabit İmgelem ve Düşünce Tarihi", *Doğu Batı*, sayı:20, Ankara, Felsefe Sanat ve Kültür Yayınları.

Çiğdem, Ahmet (2002) "'Türk Batılılaşması'nı Açıklayıcı Bir Kavram: Türk Başkalığı, Batılılaşma, Modernite ve Modernizasyon", *Modernleşme ve Batıcılık* içinde, Uygur Kocabaşoğlu, editör, İstanbul, İletişim.

Dreyfus, Huber, Rabinow, Paul (1984), *Michel Foucault, Un Parcours philopsophique*, Fransızca'ya çev: Fabienne Durand-Bogaert, Gallimard.

Erdoğan, Nezih (2000) Kitap eleştirisi (Meyda Yeğenoğlu, *Colonial Fantasies*, 1998, Cambridge University Press), *Kültür ve İletişim*, Sayı:3/2, Ankara, A.Ü. İletişim Fakültesi Mezunları Vakfı Yayınları.

Foucault, Michel (1992) *Ders Özetleri*, çev: Selahattin Hilav, İstanbul, YKY.

Foucault, Michel (2000) *Büyük kapatılma, Seçme Yazılar 3*, Çev. ve derl.: Işık Ergüden-Ferda Keskin, İstanbul, Ayrıntı Yayınları.

Freud, Sigmund (1995) *Totem ve Tabu, Dinin Kökenleri* içinde, Çev. Selçuk Budak, Ankara, Öteki Yayınevi.

Göle, Nilüfer (2002) "Batı Dışı Modernlik: Kavram Üzerine", *Modernleşme ve Batıcılık* içinde, Uygur Kocabaşoğlu, editör, İstanbul, İletişim.

Güzel, Cemal, derl., (1996) *Bir Bilgi Anarşisti Feyerabend*, 1996, Ankara, Bilim ve Sanat.

Guerlain, Pierre (1996) *Miroirs Transatlantiques*, Paris, L'Harmattan.

Hartog, François, (1997) *Herodotos'un Aynası*, çev. Emin Özcan, Ankara, Dost Yayınları.

Kahraman, H. B. ve Keyman, F. (1998) "Kemalizm, Oryantalizm ve Modernite", *Doğu Batı*, sayı:2, Ankara, Felsefe Sanat ve Kültür Yayınları.

Kayalı, Kurtuluş, (2000) "Kemal Tahir Gibi Yerli Bir Entelektüeli Doğru Anlamanın Yolu Düşünsel Konumunun Farklılığını Kavramaktan Geçer", *Doğu Batı*, sayı:11, Ankara,

[20] Daha fazla bilgi için bkz., Kayalı, 2000.

Felsefe Sanat ve Kültür Yayınları.

Kayalı, Kurtuluş, (2002) "A. Adnan Adıvar", *Modernleşme ve Batıcılık* içinde, Uygur Kocabaşoğlu, editör, İstanbul, İletişim.

Kerbrat-Orecchioni (1997) *L'Enonciation*, Paris, Armand Colin.

Keyman, F., Mutman, M., Yeğenoğlu, Meyda (1996) "Giriş: Dünya Nasıl 'Dünya' Oldu?", *Oryantalizm, Hegemonya ve Kültürel Fark* içinde, F. Keyman, M. Mutman, M. Yeğenoğlu, der., İstanbul, İletişim.

Loomba, Ania (2000) *Kolonyalizm&Postkolonyalizm*, Çev. Mehmet Küçük, İstanbul, Ayrıntı Yayınları.

Loti, Pierre (2000) *Sevgili Fransa'mızın Doğudaki Ölümü'dür*, çev. Tuğrul Baykent, T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları., Ankara.

Lukacs, John (1993) *Yirminci Yüzyılın ve Modern Çağın Sonu*, İstanbul, Sabah yay.

Mardin, Şerif (2002) "Oryantalizmin Hasıraltı Ettiği", *Doğu Batı*, sayı:20, Ankara, Doğu Batı Yayınları.

Mutman, Mahmut (1996) "Oryantalizmin Gölgesi Altında: Batı'ya Karşı İslâm", *Oryantalizm, Hegemonya ve Kültürel Fark*, F. Keyman, M. Mutman, M. Yeğenoğlu (der.), İstanbul, İletişim Yayınları.

De Roux, Rodolfo (1993) "Commentaire", *Penser la renconcontre de deux monde* içinde, Alfredo Gomez Muller, derl., PUF.

Said, Edward.W., (2001) *Şarkiyatçılık*, çev. Berna Ülner, Metis.

Todorov, Tzvetan, (1989) *Nous et les Autres*, Seuil, Paris.

Tutal, Nilgün (2000) *La Turquie au miroir de la Presse française nationale et régionale*, Robert Schuman-Strasbourg III'de yapılan yayımlanmamış doktora tezi.

Yeğenoğlu, Meyda (1995) "Oryantalizm ve Milliyetçi Söylem Arasında Kadın ve Peçe", *Toplum ve Bilim*, sayı:66, İstanbul, Birikim Yayınları.

Yeğenoğlu, Meyda (1995) "Sömürge Sonrası Dünyada Göçmen Kimliği", *Mürekkep*, Kış-Bahar, sayı:3-4.

Yeğenoğlu, Meyda (2002) "Küreselleşen Dünyada Çokkültürcülük ve Konukseverlik", *Toplum ve Bilim*, Sayı:92, İstanbul, Birikim Yayınları.

Yenal, Deniz (1995) "Edward Said, oryantalizm, kültür ve emperyalizm üzerine", *Toplum ve Bilim*, sayı:67, İstanbul, Birikim Yayınları.

EDWARD SAİD'İN ŞARKİYATÇILIK DÜŞÜNCESİNE ELEŞTİREL BİR BAKIŞ

Ali Kemal Yıldırım

I. GİRİŞ

Doğu ve Batının hangi anlamlara geldiklerini açıklamak şarkiyatçılık tartışmalarını açık bir şekilde ortaya koyabilmek açısından gereklidir. Günümüz yapılanmasına bakıldığı zaman Japonya, Amerika ve Kanada gibi ülkeler Batı kavramı içerisine girmekte iken, Doğu Avrupa veya Latin Amerika'da yer alan ülkeler Batılı olmayan (Batılı olmaya çalışan) bir mekânı ifade etmektedir. Coğrafî olarak bakıldığında, belirtilen ülkelerin neyin batısı ya da neyin doğusu olarak ifade edildiği kafa karıştırıcı hâle gelmektedir. Bu durum, bu kavramların açıklamasında coğrafî referansın yeterli olamayacağını göstermektedir.

Yukarıda yer alan tespit bizi Doğu ve Batı'nın coğrafî mekânın dışında bir *kurgu* olarak simgeleştirildiği sonucuna ulaştırmaktadır. Edward Said'in *Şarkiyatçılık*'ı (1978) bu nokta üzerinde durmaktadır. Said, bu kurgunun Batı düşünce tarzından kaynaklanmakta olduğunu, *dil ve söylemin* kullanımda bulunduğu mekanizmalar aracılığıyla Batı'nın bu işlevi yerine getirdiğini söylemektedir. Bu mekanizmalar aracılığıyla toplumlar çeşitli nitelemelere tâbi tutulmakta, değişik kategoriler altında toplanmaktadır (Kahraman ve Keyman, 1998: 68). Bunun sonucunda, Batılı ve Doğulu nosyonlar hem akademik dilde hem de günlük dilde kullanılmaya başlanmaktadır. Artık; çalışkan, rasyonel ve modern Batılı karşısında durağan, tarihsiz, pasif, despot Doğulu imajı vardır.

Said'in de belirttiği gibi, bu kurgu içerisinde Batı; kültür, edebiyat, siyaset, mantık ve bilimi ile Doğu mistizminin "saçmalıkları" arasında ayrım oluşmakta, Batı düşüncesinden uzaklaşmak yanlış ölçümler, karışık kafalar, kötü tasarımlar, özensiz gözlemlerden oluşan Doğu düşüncesine sebep olmaktadır (Alatlı, 1998: 85). Bu tasnif, sadece imaj düzeyinde kalmaz, *bilgi ile iktidarın* birlikte işlediği bir oluşuma işaret eder. Kahraman ve Keyman (1998: 66), bu noktadan hareketle *global tarihin, Batı modernitesinin dünya üzerindeki farklı kimlikleri ötekileştirerek kurduğu hegemonyanın tarihi* olduğunu ifade etmektedirler.

Bu yazıda, yukarıda belirtilen açıklamalar ışığında, Edward Said'in *Şarkiyatçılık* çalışması değerlendirilecektir. Kısa bir girişi yapılan Doğu-Batı tartışmasında Said'in önemli bir yeri olduğu açıktır.* Bu tartışmaya bağlı olarak da Said ve eseri değişik platformlarda değişik konularla ilgili olarak tartışılmaktadır.

II. SAİD'İN ORTAYA KOYDUKLARI

Şarkiyatçılık çok farklı biçimlerde tanımlanmıştır. Genel olarak şu şekilde bir tanım verilebilir: "Hâkim kültürde 'Şark' ya da 'Doğu' hakkında gösterilen insanî (bilimsel, sanatsal, kültürel ve edebî) ilgiye verilen ad"dır (Mutman, 2002: 189). Doğu hakkında yazanlar ve düşünenlerin ilgileri ancak belirli *tarihsel koşullar ve bağlam* içinde mümkündür. Bu tarihsel koşullar Doğu'yu Batılı tarafından incelenebilir, seyredilebilir, gözlemlenebilir veya hakkında yazılabilir nesneye dönüştürmektedir (Mutman, 2002: 189). Said (2001 [1978];12), Şarkiyatçılığın değişik tanımlamalarını vermekle beraber en ilgi çekici olanı; " 'Şark' ile (çoğu zaman) 'Garp' arasındaki ontolojik ve

* Hentch (12), Said'in çalışmasının oryantalizmle ilgili bütün düşüncelerin uğramadan geçemeyeceği bir yapıt olduğunu söylemektedir.

epistemolojik ayrıma dayanan bir düşünce biçemi" olarak yaptığı tanımdır. Bu tanımda ortaya çıkan unsur Said'in şarkiyatçılığı stereotipileştirmenin ve basit bir kültürel ayrım olarak ele almaktan ziyade bir düşünce üslubu olarak değerlendirmesidir. Malek'in* katkılarıyla kavramın düşünsel ve felsefî boyutunu vurgulamaktadır.

"Oryantalizm, Doğuyu işaretleyerek Batı'yı (işaretlenmemiş) merkez hâline getiren bir "ötekileştirme" işlemidir (Mutman, 2002: 191). Örneğin Doğulunun kendi hakkında bir bilgi üretmekten yoksun olduğu bilgisidir. Kapitalist batı, belirtilen özelliğe sahip olan doğuyu önce geleneksel yapısından koparır. Kendi sistemi üretime dayandığı, bunun ise disiplin ve kumanda sistemi gerektirmesi bakımından Doğuyu yeniden kurar. Kendisine yeterli, kendisini kuran özne olduğunu iddia eden Batılı aslında bu şekilde varlığını, bilgisini ve hakikatini yeniden ürettiği Doğuluya borçludur. Batı, bu şekilde zamansal ve tarihsel norm hâline gelmektedir. Bu hiç de masum değildir. Mutman, (2002: 194) Samir Amin'den Amytra Sen'e kadar pek çok iktisatçının araştırma sonuçlarında, Afrikalıların açlıktan kırılmalarının sebebinin Afrikalıların ilkelliğinden kaynaklanmadığını, asıl kaynağın 19. yüzyılda Afrika'nın temel tarımsal sisteminin yerine Avrupa tarzı bir ekonomi sistemin geçirilmesi olduğunu yani "geçimlik" ekonomisinin yok edilerek "nakde çevrilebilir ürün" ekonomisinin açlığa sebebiyet verdiğini söyler. Bu örnek şarkiyatçılığın sadece üstyapısal bir olgu olmadığını, ekonomik pratiklerden ayrılmaz işaretleme, anlama, bilme ve yönetme pratiğinin olduğunu gösterir.

"Böylelikle oryantalizmin aynı anda hem siyasal hem bilgisel bir figür olduğu ortaya çıkıyor. Said bu yaklaşımıyla, oryantalizmi sömürgeci kuramsal ve maddi bağlam içine oturtmakla kalmaz, aynı zamanda bir bilgi ve hakikat üretimi ve özne kuruluşu olduğunu göstermiş olur. Doğuyu ayıran ayrımı "epistemolojik ve ontolojik" kılan şey işte budur" (Mutman, 2002: 192).

Şarkiyatçılık yukarıda belirtilen noktalardan hareket eder. Ahmad (1995[1992]: 197), bu kitabın bir Ortadoğu incelemeleri kitabı ya da kurulu herhangi bir disiplin değil, iyi bilinen bir entelektüel geleneğe, bizzat kendi akademik disiplinlerinin büyük anlatılarına ve de egemen ideolojinin suç ortağı entelektüelleri inceleyen geleneğe ait olduğunu söyler. Ahmad, bu gelenekten birkaç örnek vermektedir: Nietzsche'nin kendisi, Fanon'un *Black Skins*, Kate Millet'in *Sexual Politics*, Cesarie'nin *Discourse on Colonialism*'i.

* Malek, yaptığı çalışmalarla, oryantalizmin insanî bilgi ötesinde, sömürgeciliği ile iç içe geçmiş bir zihniyeti temsil ettiğini ortaya koymuştur. İleriki bölümlerde daha ayrıntılı bilgi söz konusudur.

Bu bölümün alt başlıklarına geçmeden önce *Şarkiyatçılık*'ta genel olarak öteki kültürlerin, toplumların, tarihlerin temsili, iktidar ve bilgi arasındaki ilişki, entelektüelin rolü, değişik metinler, metin ve bağlamı, metin ve tarih arasındaki ilişkilere dair metodolojik sorulara değinilmiştir. Bu kitap Batılı olmayan kültürler hakkında yazılmış değildir.* Bu kültürler hakkında şarkiyatçılık disiplini içerisinde üretilmiş olan temsillerden söz etmektedir. Said, bu disiplinin Batı'nın Doğuya nüfuz edişi sırasında oluşturulduğunu göstermekle kalmayıp filoloji, tarih, felsefe, arkeoloji ve edebiyatın nasıl bu disiplini desteklediğini açıklar. Said, Sacy ve Renan'aki bilimin, Chateaubriand'aki dilin, Cromer ve Balfour'daki devlet adamlığının şarkiyatçılık bağlamına eleştirisini yapmıştır.

A. SÖYLEMİN YERİ

Söylem; "İleri doğru gitme, süreç ya da zamanın, olayların eylemlerin artarda gelmesi; akıl yürütme yetisi ya da rasyonellik; düşüncenin söz ya da söyleşiyle üretilmesi; bir anlatı, öykü ya da açıklama; aşinalık ve bir konunun uzunca ele alındığı ya da işlendiği sözlü ya da analiz"dir. Michel Foucault'nun çalışmasındaysa daha önceki anlamların bazıları yeniden gündeme getirilir ve sözcüğe başka anlamlar ilâve edilir. "Söylem, hâlihazırda işte bu geniş anlamıyla eleştirel teorinin ve bilhassa Said'in Şarkiyatçılık başlıklı çalışmasında kullanılmasından sonra post-kolonyal eleştirilerin merkezinde yer almaya başladı" (Loomba, 2000: 58-59).

Said'in konuyla ilgili düşünceleri aşağıda belirtilmiştir:

"Gerçek bir şeye ilişkin bilgi içerdiği iddiası güden, az önce betimlediklerime benzer koşullarda ortaya çıkan bir metni yok saymak güçtür. Uzmanlık atfedilir böylesi metinlere uygulamadaki başarılarının gerektirdiğinde daha büyük bir saygınlıkla kuşatılarak, akademisyenlerin eğitim kurumlarının, hükümetlerin yetkesi eklenebilir bunlara. En önemlisi böylesi metinler yalnız bilgi üretmekle kalmaz, betimlemek üzere ortaya çıktıkları gerçekliğin kendisini de yaratabilirler. Bu bilgi ile gerçeklik, zamanla bir gelenek ya da Michel Foucault'nun deyişiyle bir söylem üretir; bundan üreyecek metinlerden, belirli bir yazarın yaratıcılığı değil, bu gelenek ya da söylemin varlığı veya baskınlığı sorumludur gerçekte. Bu tür bir metin, tıpkı Flaubert'in idees

*Said'e yöneltilen eleştirilerden birisi de budur. İlerleyen bölümde konunun tartışması bulunmaktadır.

*reçues (Basmakalıp Düşünceler) katalogunda topladıkları gibi önceden hazır öğreni birimlerinden oluşur" (Said, 2001: 104-105).**

"Söylem Düzeni" sadece düşünüleni ve söylenenleri içermez. Nelerin söyleneceğini (söylenmeyeceğini), nelerin rasyonel kabul edileceğini (edilmeyeceğini), nelerin hastalık, delilik ya da itaatsizlik olarak benimseneceğini (benimsenmeyeceğini) düzenler. Söylemsel Pratikler (tımarhaneler gibi kurumlar) bireylerin bu söylemlerin dışına çıkarak düşünmelerini zorlaştırır. Bu sebeple söylemlerin aynı zamanda iktidar ve denetim uyguladıklarını söyleyebiliriz (Loomba, 2000: 59).

B. MODEL OLARAK BATI

Şarkiyatçılık'ta anlatılan temel öğretilerden biri Batının Doğuya model olmasıdır:

> *"Said, tarihsel olarak alansal ve mekânsal bir iç içelik ve karşılıklı etkileşim içinde yaşayan toplumlar, kültürler ve medeniyetler arası ilişkilerin sömürgeci pratikler sonucunda Doğu/Batı ekseninde hareket eden bir dünya anlayışı ekseninde hareket eden bir dünya anlayışı temelinde yeniden-kurulma tarihinin öyküsünü bize anlatır. Dünya tarihi, bu öykü içinde, farklı olanların birbirleriyle ilişkisinin tarihi değildir: hem ontolojik hem de epistemolojik olarak bir zıtlık ilişkisi içine yerleştirilmiş, Batı ve Doğu olarak adlandırılmış kültürel bütünlüklerin/tipolojilerin gelişmişliğinin ya da azgelişmişliğinin tarihidir" (Kahraman ve Keyman, 1998: 65).*

Batı anlayışı açısından değerlendirdiğimizde global tarih, Batı'nın ulus-devlet, kapitalizm, rasyonalite temelinde hareket etmektedir. Ulus-devletin kurulması, kapitalizmin en yüksek aşaması küreselleşme, kapitalizmin azgelişmişliği geliştirme misyonu bu tarih** içerisinde yer alır (Kahraman ve Keyman, 1998: 65). Bu tarih anlayışı, Batı modernitesi ile geleneksel, modernliği öğrenmesi gerekli olan toplumlardan oluşan Batı-dışı alanın karşıtlı-

---

* Belirtilenlere rağmen Said'in Foucault'nun yazar ilkesine mutlak bağlı olmadığını söylemeliyiz. İleriki bölümde bu konu Said'e yöneltilen eleştirilerden biri olarak karşımıza çıkacaktır.

** Keyman ve Kahraman (1998: 66-67), konuyu Türkiye'nin kuruluşu ile bağlandırmaktadırlar: "Cumhuriyetin kurucu ideolojisi olarak Kemalizm, modernleşme sürecinin radikalleşmesini, modernleşmenin toplum dönüştüren 'total bir proje' olarak ele alınmasını ve Batı modernitesini 'içsel' niteliği içinde 'ulus-devlet', sanayileşme ve modern-laik ulusal kimlik üçgeni üzerinde yükselecek modern bir ulus kurma girişimi simgeler işlevini görmüş ve toplumsal yaşamın üretim ve yeniden-üretim 'içsel' bir öğesi rolünü oynamıştır".

ğının söyleme dönüştürülmesidir. Bu aşamada "Öteki" olan belirlenmiştir. Artık rasyonel Batı tarafından denetlenmesi ve modern olana dönüştürülmesi gereken bir "kültürel nesne" durumundadır (Kahraman ve Keyman, 1998: 65-66).

Batı yayılmacılığı, bu gelişimin doğal bir sonucu sayılmaktadır. Yayılmadaki amaç, Batı'nın kendisinde bulunan uygarlığı ve evrensel gerçeği taşıma yükümlülüğüdür. Bu durum Batı için bir görevdir. "Batı yayılmacılığının uzun süre Hıristiyan misyonerliği ile atbaşı ve birlikte gitmesi boşuna değildir. Kendi yayılmacılığını tanrı öğreti ve buyruğunun yayılması ile bir görmesinin doğal sonucudur" (Sezer, 1998: 34). "Uygarlık" sözcüğünün "Uygarlaştırmak" olarak kullanıldığı söylenebilir. Doğulu ülkelerin sisteme, tarihe katılabilmeleri ancak Batı'yı örnek almalarıyla mümkün olabilmektedir. Katılım Batı'nın girişimi sonucunda gerçekleşmektedir (Loomba, 2000: 32). Bu ülkelerin uygarlık yolunda yer alabilmeleri için mutlak koşul, kaynağın Batı olmasıdır. Görüldüğü üzere, Batı-Doğu arasındaki bu tür tek yanlı ilişki, *Batı modernitesinin dünya üzerindeki kültürel liderliğini ve hegemonyasını meşrulaştıran bir anlayışa* dönüşür ki Said bu durumu *Şarkiyatçılık* olarak isimlendirir.

C. ÜÇ TİP TARİH ANLAYIŞI VE SAİD'İN YERİ

Modernitenin global tarihine bakmanın yöntemsel bir sonucu tarih yazımı ile ilgilidir. Micheal Dean'e göre (1993'den aktaran: Kahraman ve Keyman, 1998: 69-72) üç farklı Batı tarihinin yazım stilinden söz edilebilir.

İlki, kronolojik bir biçimde tarih anlatımı üzerine kurulmuş olan *İlerlemeci Kuram*'dır. Üretim, teknoloji ve aklın teleolojik olarak söyleme koyulması ile hareket eder. Bir ilerleme modeli olarak bakılabilecek tarih anlayışı; Aydınlanma felsefesi, Comte'un pozitivist sosyolojisinde, Marx'ın tarih anlayışının bazı boyutlarında görülebilir. Tarih nedensellik çizgisi üzerinde hareket ediyor, önceden belirlenmiş bir amacın gerçekleşme süreci olarak düşünülüyor. Geleneksel toplumdan modern olana geçiş, tarihi gelişmenin birbirini takip eden üretim tarzları tarafından belirlenmesi veya tarihin modern ve evrensel aklın ortaya çıkma süreci olarak görülmesi hep bu tarih anlayışına verilebilecek örnekler olmaktadır. Bu tarih anlayışının Batı tarihini globalleştiren bir nitelikte olduğu ortadadır.

İkincisi, *Eleştirel Kuram*'dır. Bu anlayışın aklın ve toplumun içinde bulunduğu durumunu hem eleştiren hem de koruyan bir yönü söz konusudur. Bu kuram, İlerlemeci Kuram'ı modernitеyi tek taraflı, egemenlik ilişkisini topluma yayan tutumunu eleştirir. Bununla beraber; iletişime, demokratikleşmeye ve özgürleşmeye yönelik alternatif bir Akıl nosyonu yeniden kurulmaktadır. Öznenin karşılaştığı üç tür ilişkide (öznenin kendisi, doğa ve top-

lum) daha uyumlu olduğu bir toplumsal projedir. Habermas'ın *İletişimsel akıl Kuramı*, Adorno ve Horkheimer'ın Aydınlanma eleştirisi bu tür bir tarih anlayışına örnek olarak verilebilir.

Üçüncüsü, *Sorunsallaştırıcı (Problematizing) Tarih Anlayışı*'dır. Bu stil temelde eleştirel kuram da olduğu gibi hareket etmekle beraber, "hem İlerleme Modelinin hem de Eleştirel Kuramın özne ile doğayı 'Uyumlu hâle dönüştüren' toplum modelinin modernist hareket tarzlarını, ilerleme ve uyum nosyonlarını sorunsallaştırarak, bir yapı-çözümü işlemine sokar". Amaç, modernitenin temelinde yer alan Akıl gibi alanları tarihselliğe açmaktır. Bu şekilde bir yaklaşım, bilgi ve iktidar arasındaki ilişkiyi de tanıyarak, hiçbir kavram, veri veya nosyonun veri olarak alınamayacağını belirtir. Bütün bu belirtilen noktalar eleştirisel bakış açısıyla çözümlenmesi gerekir. Bu tip bir tarih anlayışı tarihselliği, toplumsal ilişkilerin bir iç unsuru olarak görmektedir. Yani tarihsel pratikler, günümüzdeki toplumsal ilişkileri etkilemektedir. Foucault'nun yeni-yapısalcı söylemi, Derrida'nın Batı metafiziğini yapı-çözüme sokma eylemi ile Said'in Şarkiyatçılık çözümlemesi bu tip tarih yazımına örnek olarak verilebilir.

Diğer iki kuram, "modernitenin global niteliğinin özünü kuran Batı dışı kimliklerin ve kültürlerin 'ötekileştirilme' sürecini göz ardı ediyorlar ve böylece ikisi de Avrupa merkezci kuramlar olarak modernite projesini koruyorlar. Diğer bir deyişle, her iki kuram içinde de modernitenin sömürgeci yapısı modernitenin kurulma sürecine 'içsel olmayan' bir unsur olarak ele alınıyor. Bu nedenle de, sömürgecilik ya da emperyalizm gibi olgular indirgemeci bir tutum içinde politik ya da ekonomik dışa yayılma süreçleri olarak düşünülüyor.

III. ELEŞTİREL YAKLAŞIM

A.KİMLİK SORUNU VE ŞARKİYATÇILIK DÜŞÜNCESİNE ETKİLERİ

"Bu çalışmadaki kişisel yönelimlerin çoğu, iki İngiliz sömürgesinde geçmiş bir çocukluğumdan kalma bir 'Şarklılık' bilincinden gelir. Bu sömürgelerde (Filistin ve Mısır) ve ABD'de gördüğüm eğitim baştan sona Batı usulü bir eğitimdi, ama derinde yatan o ilk bilinç varlığını hep korudu. Şarkiyatçılık incelemem, birçok yönüyle kültürün -egemenliği tüm şarklıların yaşamında pek güçlü bir etken olmuş olan kültürün- bir Şarklı olarak benim üzerimdeki izlerinin dökümünü yapma girişimiydi. (Said, 2001: 35).

Yukarıda Said kendi kimliği ile ilgili bilgiler vermektedir. Kimliğinin düşünce hayatına etkilerini açık bir şekilde belirtiyor. Biraz daha ayrıntılı bir inceleme, Şarkiyatçılık'ın çözümlemesi ile ilgili bizlere ipucu verebilir. Said, Filistin kökenli bir Amerikan göçmenidir. Yetişmesi de beşerî bilimler alanında çalışan diğer tüm akademisyenler gibi egemen kültür nosyonu içindedir. Buna karşın davasına bağlı Filistinli olmasından (Said, Filistin siyasetinde ve Ortadoğu politikasının ön safında yer alan birisidir) dolayı içinde bulunduğu kültür dünyasında marjinal bir durumdadır. Bu sebeple, Mutman (2002: 191), Said'in şarkiyatçılık fikrinde ister istemez bir dizi çelişki ve belirsizlik barındıran argümanların olduğunu söylemektedir.

Ahmad* (1995: 194), Said'in Şarkiyatçılık ve diğer yazdıklarından şu şekilde bir sonuç çıkarmaktadır: "Said, çeşitli bağlamlarda Filistinlilere, Üçüncü Dünya entelektüellerine, genel olarak akademisyenlere, Araplara ve bir bütün olarak Amerikan vatandaşlığına gönderme yapmak için "biz" ve "bize", "bizi" gibi sözcükleri stratejik kullanmaktadır".

B. ŞARKİYATÇILIĞIN BİRİKİMİ

Said'den önce şarkiyatçılık kavramının ahlâksal ve siyasal olarak sorgulanmasının yanında düşünsel olarak da sorgulandığıdır. Şarkiyatçılıkta söz edilen Abdel Malek'in çalışmaları (özellikle "Orientalism in Crisis") şarkiyatçılığın Batılıların Doğu ve Doğulular hakkında duyduğu insani bilgi olmadığını, sömürgeciliği ile içiçe geçmiş bir zihniyet olduğunu ortaya koymuştur Malek. Said'in farkı "oryantalist bilgi ve söylem aygıtını sömürgeci siyasal ekonomik aygıtla ilişkilendirerek" şarkiyatçılığı yeniden tanımlamasıdır (Mutman, 2002: 189).

Zaten Said de bu alanda bir ilk olduğunu söylememektedir. "Oryantalizmi Yeniden Düşünmek" adlı makalesinde şu görüşlere yer vermektedir:

"... Esas itibari ile, Oryantalizm'de söylediklerim A.L.Tibawi (1961, 1966), Abdullah Laroi (1976, 1977), Anwar Abdel Malek (1963, 1969), Talal Asad (1979), S.H. Alatas (1977), Fanon (1969, 1979), Cesaire (1972), Panikkar (1959) ve Romila Thapar (1975, 1978) tarafından benden daha önce söylenmişti. Bu şahısların hepsi emperyalizmin ve sömürgeciliğin tah-

* Said'e kuşkusuz oryantalizm fikri üzerine en sert eleştiriyi yapanlardan biri Ahmad'dır. Kitabında Said'le ilgili kısmın başında (1995: 184) Said'i şu şekilde değerlendirmiştir: "... Olasıdır ki, şu andaki edebî toz duman dindiğinde, Said'in en kalıcı katkısının ne derinden kusurlu kitap olan Oryantalizm'de ne de bunu izleyen edebî denemelerde değil, Filistin konusundaki çalışmasına, örneğin Jean Mohr'un *After the Last Sky*'daki fotoğraflarının eşliğinde kusursuz bir yazı olan 'Zionism from the Standpoints of the Victims' başlıklı denemesinde ve genel olarak eşsiz bir enerji ve yararlı sonuçlarıyla Filistinlilerin ulusal kurtuluşu konusunun Batılı, özellikle Amerikan entelijansiyası için yeniden tanımlanmasında oynadığı rolde olduğu görülecektir".

ribatlarına katlanmış ve kendilerini Avrupa'ya tanıtan bilimin yetkisini, kaynağını ve kurumlarını sorgulayarak, kendilerinin, bu bilimin tanımladığı şeklin ötesinde bir varlıkları olduklarını anlamışlardır" (Said, 2000: 43).

C. SAİD'İN BAŞARISINA KONJONKTÜREL DURUMUN ETKİSİ

Sosyal ve kültürel farklılık modern çağ olarak adlandırılan süreçte insani ve sosyal bilimlerin temel konularından birisidir. Dünya ekonomisinin ve kültürel globalleşme yükselişi bu sorunu siyaset alanının da içerisine sokmuştur. 1970'li yıllarda konu akademik çevreler içerisinde yoğunca tartışıldı. Bu farklılık sorununa içerik anlamında bakıldığında temel amaç Batı toplumlarının emperyalist yayılma dönemi süresince Doğu toplumlarını nasıl anladıkları ve yorumladıklarını anlamak olmuştur. Şarkiyatçılık hakkındaki tartışma da sömürgeciliğin çözülmesine ve tarihin yazılmasına yönelik yeni bir bakış açısını ortaya koydu (Turner, 2002[1994]: 17 ve 21; Ahmad, 1995: 215).

Belirtilen nedenlerle Said'in içinde bulunulan konjonktürel ortamdan dolayı popüler olduğu iddiası ortaya konulmuştur. Bu iddiaya göre, Marksizm bu dönemde etkinliğini yitirmeye başlamıştır. Bu durum bir entelektüel ve politik ortam olarak post-komünizm, İslâm ve post-modernizme yönelik ilginin nedenini büyük ölçüde açıklamaktadır (Turner, 22).

Yukarıda belirtilen iddialar "Said neden bu kadar başarılı oldu?" sorusunu açıklamakla beraber Şarkiyatçılık'ı sadece dönemsel olaylara bağlayan bir düşünce olduğundan anlamlı değildir.

D. MİCHEL FOUCAULT VE POLİTİKA SORUNU

Said bilgi ile güç kavramının nasıl kaçınılmaz bir birliktelik içinde olduğunu ve güç ilişkilerinin söylemler yoluyla nasıl analitik nesneler ürettiğini ortaya koyarak liberalizmin çok köklü bir eleştirisini yapmıştır. Bu eleştiri içine bilimin tarafsızlığı da dahildir. Zaten yukarıda belirtildiği gibi bu yüzden feminizmden anti-kolonyal alana, oradan siyahi alanda çalışanlara kadar birçok kişiyi (özellikle ötekilik sorunu üzerinde) etkilemiştir (Turner, 19). Loomba (2000: 61), hem kadınların hem de kolonileştirilmiş halkların, kendilerinin emeklerine yaslanan ekonomilerde işlevsel roller oynadıklarını, bu sömürüyü haklı gösteren ideolojilere maruz kaldıklarını, bu yüzden feminist ve anti-kolonyal hareketlerin tarih, kültür ve temsil konusundaki fikirlere kafa tutma gereği duyduklarını ifade etmiştir.

Bu eleştirilere rağmen Foucault'nun çalışmalarından kapsamlı bir politik konum çıkarmak çok güçtür. Turner (2002: 22), Foucault'nun geleneksel sistemlerde bilginin egemen paradigmaları eleştirisinin en iyi ihtimalle ro-

mantik anarşizm biçemi önerdiğini ifade etmektedir. O'na göre aynı sorun Said'de de vardır. Çünkü Said'in Filistin'e ilişkin politikası şarkiyatçılıktaki epistemolojik konumundan kolaylıkla öğrenilemez. Turner'ın eleştirisi felsefe ile pratik arasında doldurulması güç bir boşluk olduğudur.

E. METİNDE YOĞUNLAŞMA-METİNCİLİK

Said'in şarkiyatçılık da en başarılı olduğu alanlardan birisi, farklı yazarlar ve temel zihniyetler arasındaki sürekliliği göstermek için söylemsel alanları kesen ve çok sayıda metni birleştiren daha geniş ve de kapsayıcı bir metin inşa edebilmesidir. Turner'a göre (19), Said'in çalışmalarının en heyecan verici ve önemli yönü ifade edilen "metin metedolojisi"dir. Said, edebiyat araştırmalarının daha gelişmiş yönlerini, tarih ve sosyal bilimler analizine uygulayabilmekte, yapısal çözümleme yolu ile de tarihsel ve sosyal fenomenlerin analizi için yeni yönelişler sağlayabilmektedir. Fakat belirtilen durum aynı zamanda *Şarkiyatçılık*'a yapılan temel eleştirilerden biridir de. Said'in, "Metinsel pratikler" üzerindeki sınırlayıcı bir odaklanmayla lisanın ve anlamın sosyal boyutunu inkâr etmiş ve içeriğin isnat edilen maddeciliği ile sosyal olayların maddeciliğini birbirine karıştırmış olduğu eleştirisidir.

> *"Oryantalizmin göze çarpan özelliği, Batı'nın Batılı-olmayanla ilgisi metinselliklerin tarihini, sömürgeleştirilmiş ülkelerin entelijensiyalarının, farklılaşmamış bir kütle olarak değil, bizim kendi sınıfsal, cinsiyetsel, bölgesel ve dinsel çalışmalarımızın, çelişkilerimizin, ayrık toplumsal ve siyasal konumlarımızın zorladığı yerleşik toplumsal aracılar olarak entelijensiyaların bu metinsellikleri nasıl elde ettiklerinden, benimsediklerinden, onlara nasıl meydan okuduklarından, onları nasıl devirdiklerinden yeniden ürettiklerinden tamamen yalıtık incelemesidir –dolayısıyla kitabın mimarisindeki özgün kopukluktur"* Ahmad (1995: 196).

E. OKSİDENTALİZM, MİLLİYETÇİ VE FUNDEMENTALİST EĞİLİMLER

Oksidentalizm, modernizasyon mirası ile beraber Batı'ya ilişkin her şeyin reddedilmesi olarak ortaya çıkmaktadır. Bundan dolayı, şarkiyatçılığa karşı *ters çevirme* yoluna başvurulur. Bundan amaç Doğu'nun veya Doğulunun şarkiyatçılığın söylediği gibi olmadığını ifade etmektir. Fakat iki durumla karşılaşılır: Birincisi, bir bilme ve yönetme aygıtı olarak şarkiyatçılık herhangi bir bilgiyi her zaman kendi antropolojik ve söylemsel yapıları içinde hazmedip bu bilgiyi dönüştürdükten sonra kullanır. Ters çevirme o yüzden kolaylıkla gerçekleşemez. İkincisi ise ters çevirmenin her zaman "milliyetçi" ve "fundamentalist" eğilime dönüşebilme ihtimalidir (Mutman, 2002: 196).

Şarkiyatçılık Batılı olanın günahı ile Batılı-olmayanın masumiyeti şeklinde ve hiçbir özeleştiri yapılmadan verildiğinden bu durum ortaya çıkabilmektedir. Said, kitabına sonradan eklediği "Sonsöz" bölümünde böyle bir şeyin hiçbir zaman amacı olmadığını belirtmektedir. Fakat yine de bir yöntem sorununun söz konusu olduğu açıktır.

F. FEMİNİST ELEŞTİRİ

Oryantalizm söylemi "ataerkil" Batının bir ürünüdür. Doğuya atfedilen erotik özellikler de bunu kanıtlamaktadır. Lisa Lowe, Said'i bu noktada eleştirir ve Said'e Batı kadınlarının bakış açılarının farklı olduğunu belirtmemesi bakımından karşı çıkar (Örneğin Lady Montague'nün mektuplarındaki kadınsı konum ve duyarlılığı dikkate alan Lisa Lowe'a göre Batılı kadınların Doğunun farkını anlayan ve aşağılamayan bir bakışı olduğunu söyler).

Herhangi bir Batılının kadın olmakla oryantalizmden muaf olamayacağını söyleyen Yeğenoğlu bu ifadeye karşı çıkmaktadır. Ayrıca, Said, *örtük* ve *bilinçdışı* bir oryantalizmin varlığını tespit etmesine rağmen onu eleştirel gücünü daha sonraki aşamalarda sürdürmemiştir (Mutman, 2002: 193).

G. İYİ ORYANTALİZM- KÖTÜ ORYANTALİZM

Lisa Lowe'ın ifade ettiği husus "iyi" oryantalistlerin olabileceğidir. Clifford'a göre "Doğulular hakkında olumlu terimler içinde konuşan veya Doğu hakkında bilimsel bilgi üreten bir oryantalizm söz konusudur" (Aktaran Mutman, 2002: 193). Bu görüşlerin doğruluk payı vardır fakat Doğu hâlâ bir nesnedir ve konuşmasını bu doğu hakkında olumlu terimleri kullanan "bilimsel" bir yolu takip eden Batılıya borçludur.

Ahmad, eski oryantalistler (Hamilton Gibb, Bernard Lewis, Arthur Alberry gibi) arasında fark olduğunu; yeni oryantalistlerin (Barbara Metcalf, Lois Beck, John Esposito gibi) dengeli ve tarafsız çalışmalarıyla öne çıktıklarını ve çıkacaklarını söyler. Güçlü bir iddiası da şudur. Belki de şarkiyatçılık ile oksidentalizm arasındaki çatışmaların yok olacağı bir ortam oluşturacaklardır (Aktaran, Turner, 2002: 32).

Ahmad, "Said kendi tezini ne kadar güçlü şekilde savunursa savunsun, eski oryantalistlerin çalışmaları bir çok olumlu özelliklere sahiptir. Bunlar arasında ömür boyu araştırma, lisanlara tam anlamıyla hâkimiyet, geniş bir vizyon ve bilgi dağarcığı ve köklü üniversitelerle bağlantılar bulunmaktadır" (aktaran Turner, 2002: 32) demektedir. Timur (2000: 209-212) ise şarkiyatçılığa yapılan en büyük itirazın, bu disiplinin sömürgecilik ve emperyalizmle eşzamanlı olması ve bunları meşrulaştırıcı bir işlev yüklenmesi olarak ileri sürüldüğünü, hiç kuşkusuz Batılı bir çok şarkiyatçının, ülkelerinin sömürgeci ve emperyalist politikalarının hazırlanmasına katkıda bulunduğuna değin-

dikten sonra gerçek anlamıyla şarkiyatçılığın, sömürgecilik ve emperyalizmle zorunlu bir bağlantısının olmaması gerektiğini; mutlaka belli bir analiz yöntemine ya da bir tarih felsefesine bağlı olmadığını ifade ettikten sonra şunları belirtmektedir:

"Şarkiyatçılığı tayin eden unsur, genel olarak, belli ülkeler ve kültürler hakkında *sağlıklı* bilgiler toplayacak *araçları* özümlemek; bu bilgilere dayanarak analizler yapmak; temel kaynakları çevirmek, değerlendirmek ve yaymaktır. Bu nedenle pek de ikna edici olmayan önerilerle şarkiyatçılığın eleştirisini yapmak bize yetersiz görünüyor".

H. DİĞER ELEŞTİRİLER

Şarkiyatçılık için aşağıda belirtilen eleştiriler de dile getirilebilir:

- *Şarkiyatçılık* okunduğu zaman Batının yekpâre ve çelişkisiz bir bütünlükte algılandığı şeklinde bir sonuç ortaya çıkmaktadır.

- Said, Fransız şarkiyatçılığını kuvvetle eleştirmiştir, fakat İngiltere ve özellikle Alman şarkiyatçılıkları bağlamında çok zayıf kalmıştır. Turner (2002: 21), geçmişe bakıldığında, aslında bir çok şarkiyatçılık biçemi olduğunu ve çok fazla sayıda farklı geleneği bir tek oryantalist gelenek içine sığdırmanın yetersiz kalacağını söylemektedir.

- Foucault, tüm insan fikirlerinin ve tüm bilgi alanlarının "belli bir bilgi kodunun yasaları" tarafından belirlendiğini ifade ederken, bundan dolayı hiçbir öznenin "özgür" olamayacağını ve bu düzen tarafından belirlenmemiş hiçbir sözcenin olmadığını ortaya koyar (Loomba, 2000: 54). Bu durumda yazarın ölümü ilân edilmiştir. Bunun nedeni hiçbir tekil birey herhangi bir sözcenin tek ve biricik kaynağı olamayacağıdır. Said'de bu anlayıştan kopuş söz konusudur. Said, bir kurum olarak Şarkiyatçılığa katkıda bulunan ve denetimin geçtiği mercekleri sağlayan bir dizi yaratıcı yazar, politika düşünürü, filolog ve felsefeciyi bir araya getirmiştir.

IV. SONUÇ

"Oryantalizmi eleştirmek Batı uygarlığına karşı çıkmak onu reddetmek değil midir? Elbette ki bu noktada Batı uygarlığının reddedilmesinin gerekli olmadığını, onu da içine alan bir insani zenginliğin başlangıç alınması gerektiği vb. malum, genel geçer sözler söylenebilir. Ama bu yanlış olmamakla birlikte biraz kestirme bir çözüm olacaktır. Çünkü asıl sorun Batının reddedilip reddedilmemesi değil, Batının kendinden menkul bir başarı olmadığının kavranması sorunu, yani Batının kimliğinin kurulması ve bizzat Batı olarak ortaya çıkışında başkalarının oynadığı muazzam rolün tanınabilmesi sorunudur. Kısacası, bu tanımayı neredeyse imkânsız kılan ya da sınırlı bazı aka-

demik söylemlere kapatan bir güç ekonomisi karşısındayız" (Mutman, 2002: 208).

Yukarıda belirtilen nokta önemli. Fakat şarkiyatçılığın nasıl eleştirileceği, doğru argümanların kullanılıp kullanılmadığı gibi sorunlar ortaya çıkmakta. O yüzden de şarkiyatçılığın eleştirisinin eleştirisini yapmak gerekli hâle geliyor. Bu yazıda da genel hatlarıyla bu yapılmaya çalışıldı. Konu o kadar geniş ki; eleştiriler çok farklı alanlardan gelebiliyor. Her cümlenin ardından "ama" ile başlayan cümle söylenebiliyor. Örneğin, Said'e göre, yeni anlamda karşılaştırmalı bir konumdan bakabilmek bakımından Batı dışındaki eserleri okumak hayatidir. Fakat birçok Üçüncü Dünya entelektüeli ve sanatçısına göre böyle bir okuma yeterli değildir. Batılı-olmayan edebiyatları sadece, Avrupa kültürü hakkındaki görüşlerin sadece gözden geçirilmesi değil, bununla beraber kolonisizleşme sürecinin bir parçası olarak yeniden kazanılması, dolaşıma sokulması ve yeniden yorumlanması gereklidir (Loomba, 2000: 117). Bu kadar çok tartışılmadan ve eleştirilmeden, Said'in ki gibi bir ünü yakalamak da zaten pek mümkün değil.

KAYNAKÇA:

KİTAPLAR

Ahmad, A. (1995). *Teoride Sınıf, Ulus, Edebiyat: Jameson, Salman Rüşdi, Edward Said Eleştirisi.* İstanbul, Alan Yayıncılık.

Hentch, T. (1996). *Hayali Doğu*: Batı'nın Akdenizli Doğuya Politik Bakışı, Çev: Aysel Bora, İstanbul, Metis Yayıncılık.

Loomba, A. (2000). *Kolonyalizm-Postkolonyalizm.* İstanbul, Ayrıntı Yayınları.

Oryantalizm, Hegemonya ve Kültürel Fark (1999). Der. Fuat Keyman, Mahmut Mutman ve Meyda Yeğenoğlu., İstanbul, İletişim Yayınları.

Said, E. (2001). *Şarkiyatçılık: Batı'nın Şark Anlayışları.* Çev. Berna Ülner, İstanbul, Metis Yayınları.

Said, E. (2000). *Oryantalizm Eleştirileri.* Çev. İslam Özkan, Süleyman Şahin, Şenay Özden, İstanbul, İlkbahar Yayınevi.

Timur, T. (2000). *Osmanlı Kimliği.* 4.B. Ankara, İmge Kitabevi.

Turner, B. (2002). *Oryantalizm, Postmodernizm ve Globalizm.* Çev. İstanbul, Anka Yayınları.

MAKALELER

Alatlı, A. " 'Doğu-Batı' İçi Boş Bir Tasnif", *Doğu Batı*. 2. 1998, s. 85-87.

Kahraman, H., Keyman, F. "Kemalizm, Oryantalizm ve Modernite". *Doğu Batı*. 2. 1998. s.65-77

Mutman, M. "Şarkiyatçılık/Oryantalizm", *Modernleşme ve Batıcılık*. 2002, İstanbul, İletişim Yayıncılık. s. 189-211.

Sezer, B. "Doğu-Batı Ayrımı", *Doğu Batı*. Ankara, s. 31-37.

Yavuz, H. "Batılılaşma Değil, Oryantalistleşme", *Doğu-Batı*. 2. 1998, s. 100-101.

Yavuz, H. "Modernleşme: Parça mı, Bütün mü? Batılılaşma: Simge mi, Kavram Mı?", *Modernleşme ve Batıcılık*. İstanbul, İletişim Yayıncılık. s. 212-217.

DİĞER

Doğu Batı, sayı 2, 1998.

Doğu Batı, sayı 9, 1999.

PORTRE

RALPH WALDO EMERSON'UN ORYANTALİZMİ

Celal Türer*

Edward Said'in *Oryantalizm*'i gerek içeriği, gerekse metodolojisi ile ilgili çevrelerce hâlâ tartışılıyor, yeni fikirlere yol açıyor,[1] bazen meydan okumalarıyla birlikte yeni "Oryantalizm"ler ortaya çıkıyor. Bu bağlamda Ziauddin Sardar'ın "Oryantalizm"i[2], her ne kadar hacmi Said'in *Oryantalizm*'ine oranla daha az olsa da içeriği ve eleştirileriyle kışkırtıcı bir şekilde *meydan okuyan*, yeni bir alternatif *okuma* sunan bir niteliğe sahip. Nitekim Sardar, Önsöz'de oryantalizm meselesinin farklı algılandığını, farklı ifade edildiğini ve karşılıklı yanlış anla(*şıl*)malar ortaya çıkarttığını, bu yüzden oryantalizmi tartışacak kişilerin bu yanlış anlamaların ötesine geçmesini ve görülmeyeni görmesini; yüzyıllardır miyop bakış etkisiyle çarpıtılan resmin, değişik bir bakış açısıyla tartışılması gerektiğini ileri sürer.[3] Sardar, kitabın

---

* Y. Doç. Dr. Celal Türer Erciyes Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe Tarihi.

[1] Sözgelimi *Orientalizm*'den sonra postkolonyal çalışma alanı gelişti. Bunda hiç kuşkusuz Said'in rolü vardı. *Orientalizm* koloniciliğe ait tartışmalara iki yönde katkıda bulundu. Bunlardan ilki, İmparotorlukların edebî eserlerinin incelenmesi ikincisi ise seyyah yazılarının teorize edilmesidir. Bu konuda Said ile birlikte Gayatri Spivak, Homi Bhabha post kolonyalist çalışmalar için önemlidir. Bkz. Valerie Kennedy Edward Said, Polity Press, 2000, s. 111.

[2] Ziauddin Sardar, *Orientalism*, Open University Press, 1999.

[3] Sardar, *Orientalism*, s. vii.

amacının, adıyla bile taraflı bir tanıma sahip oryantalizmin arka planını, Doğu hakkında uzun bir tarihe sahip ve kültürlerinin etkisiyle oluşan faraziyeleri açığa çıkarma olduğunu beyan eder. Beş bölümden oluşan eserin özellikle "A Short History" adındaki ikinci bölümü Sardar'ın yukarıda zikredilen amacını gerçekleştirmeye çalıştığı ve *Modern Batı Düşüncesi Tarihini* "Orientalism" bakış açısıyla yeniden okuma/anlama çabasıdır. Bu okuma/anlamanın oldukça anlamlı ve Batı ile ilgili çalışmalarda göz önünde bulundurulması gereken bir yaklaşım olduğu kanaatindeyim. Nitekim bu yazımızda Sardar'ın yansıttığı bakış açısını serimleyerek, bu bakış açısının Amerikan felsefesinin kurucularından biri ve günümüzde pek çok araştırmaya konu olan Ralph Waldo Emerson'un (1803-1882) oryantalizminde nasıl yansıdığını sunmaya çalışacağız.

Said'e göre *Orientalism* üç uygulamaya sahiptir. Bunlar, 1) Doğu hakkında yazılan ve araştırılanlar, 2) Doğu ve Batı arasındaki ontolojik ve epistemik ayrıma dayanan düşünce şekli, 3) Doğu üzerindeki Batılı otorite.[4] Said, tüm durumlarda bir terkip (syncretic) ve değişmeyen Doğu görür. Said, Doğu'yu, Avrupa'nın icadı, romantikliğin, gizemli varlıkların, akıldan çıkmayan hatıraların ve yerlerin, harikulâde tecrübelerin mekânı olarak niteler. *Orientalism*'de Doğu üzerinde Batı'nın baskınlığını, yeniden yapılandırıcılığını, otoritesini temsil eder. O, *Oryantalizm*'ini tanıtmak için Foucault'nun *The Archaelogy of Knowledge* ve *Discipline and Punishment*'da çerçevelediği söylemi kullanır. Dolayısıyla *Oryantalizm* Doğu ile ilgili, yargılarda bulunan, otorite olarak konuşan, onu tanımlayan, ona öğreten bir disiplin pratiği olarak işlev görür.[5] Said, eserinde 19. yüzyıldan itibaren Doğu tasvirinin Batı(lı) kolonicilik ve emperyalizmi ile alâkalı olduğunu gösterir.

Said'in *Oryantalizm*'inin ortaya çıkardığı tartışmaları[6] ve tesirlerini[7] tarihsel perspektifte çeşitli yönleriyle derinden inceleyen Sardar, eleştirileriyle bu fikirleri ters yüz eden yeni bir "Oryantalizm" anlayışı oluşturmaya girişir. Bu nedenle Sardar'ın kitabının adını zihni karışıklığa yol açacak şekilde "Oryantalizm" olarak isimlendirmesi bir açıdan yeni bir formüllendirme girişimidir; diğer bir açıdan ise meydan okuma olarak anlaşılabilir.

---

[4] Edward Said, *Orientalism*, New York: Random House, 1987, s. 2-3.

[5] Said, *Orientalism*, s. 3.

[6] Said'in Oryantalizm'inin mahiyeti ve eleştirilerine dair tartışmalar Meyda Yeğenoğlu'nun *Colonial Fantasies*, Cambridge U. Press, 1998 adlı kitabının 14-38 sayfaları arasında en önemli boyutlarıyla ustaca serimlenmiştir.

[7] Said'in kitabı gündemden düşse de ortaya çıkardığı bir çok problem sadece Arap ve İslâmî araştırmacılar tarafından değil aynı zamanda feminist ve alternatif felsefe ve metodolojiler geliştirmeye çalışan bir çok kişi tarafından araştırılmaktadır.

Sardar'a göre Oryantalizm, Batı tecrübesinin bir inşası değil; Batı'nın önceden mevcut fikirlerinin Doğu üzerine uygulanmış demetidir.[8] Ona göre modern görünümüyle Doğu'yu incelemeye değer bir obje olarak ele alan Oryantalizm, çoğalan bir ürün, tarafsız, nötr gibi görünen ve bilimsellik kılıfı içinde hazırlanmış bir araştırma, değerlendirmedir. Sardar, Oryantalizmin tarihi tetkik edildiğinde iddialarının yanlışlanacağını, faraziye ve hipotezlerinin birer yanılsamadan ibaret olacağını ileri sürer. Sardar şöyle der:

Oryantalizmin tarihi, sabit ve belli bir obje olan Doğu'ya doğru Batı'nın dışsal bakışı olmadığını gösterir. Oryantalizm, Batı'nın hayallerinde ziyaret ettiği, uylaşım ile Doğu diye isimlendirilerek inşa edilen bir objeye, Batı'nın meşgul olduğu entelektüel ilgilerin, problemlerin, korku ve arzularının içsel yansımasının bir formudur. Oryantalizm, bir dönüm noktası, müphem bir özet, yazarın, kaydedicinin (inscriber) veya gözlemcinin anlamak istediği veya o anda canın istediği bir şeyi tanımlar.[9]

Sardar'a göre sahtenin karşılığı olarak gerçek bir Oryantalizm tarihi, oryantalistler tarafından inşa edilen Doğu'nun her yıl değişik bir tarihe rastlayan bir yortu gibi inşa edilmeye girişilen sahaları, eğilimleri ve uylaşımlarıyla ilgilenmelidir. Zira Oryantalizmin tarihi, Batı'nın Doğu'yu anlamak veya ihtiva etmek için giriştiği bir hikâye değildir. Oryantalistlerin Doğu'su kendi çağdaş kaygılarıyla Batı'nın açıkladığı, objeleştirdiği, gösterdiği sunî yapıdır.[10] Sözgelimi oryantalistlere göre Doğu, hikâyeler alanıdır ve onun gerçekliği olgu, kurgu ve fabl gibi hikâye anlatımının formlarında saklanmıştır.[11] Doğu, sadece hayâl gücünü davet eder. Sardar, kitabında bu iddiaların içerimi ile ilgili oldukça kışkırtıcı bilgiler verir.[12]

Sardar, gönüllü yanlış anlamanın ve bilgisel cahilliğin Oryantalizmin yönlendirici zihniyeti olduğunu ileri sürer.[13] Ona göre oryantalizm, bilinmesi gereken ile değil, Batı'nın neyi bilip neyi bilmeyeceği ile oluşur. İmajlar bir

---

[8] Sardar, *Orientalism*, s. 9.

[9] Sardar, *Orientalism*, s. 13.

[10] Bu konuda en çarpıcı örneği kanaatimce S. B. Turner verir. Turner, Doğu'nun sözde kurgusundan bahsettikten sonra konu ile ilgili olarak İslâm dininin Doğu dini olarak nitelendirmenin yanlışlığını açıklar. O, İslâm'ın iki görünümünü örnek verir. Bunlardan ilki vahyi, monoteist din olması, tarihi ve teolojik olarak Hristiyanlık ile Yahudiliğe çok yakın ve İbrahimi inancın temel bir varyantı olması. İkincisi ise sekizinci yüzyıldan itibaren Avrupayı kolonileştiren ve Akdeniz havzasında hâkim olan kültür içinde doğması ve yayılması. O, şunları söyler: "Bu iki görünümüyle İslâm hangi anlamda nasıl Doğu dini oluyor? Eğer Batı, Doğu'yu oluşturanın ne olduğunu sorgulayacaksa kendi aslî kaynağına bakmalıdır". *Orientalism, Postmodernism and Globalism*, New York, 1994, s. 38.

[11] Bu görüşün açınımı Said'in *Orientalism*'de kolayca görülebilir. Said, Doğu'yu romantizmin, gizemli varlıkların, akıldan çıkmayan hikâye ve kır manzaralarının, unutulmaz tecrübelerin mekânı olarak Avrupa icadı nitelendirir.

[12] Sardar, *Orientalism*, s. 14-18.

[13] Sardar, *Orientalism*, s. 19.

kere yaratılınca ve yeni imajlarla geliştirilerek fikirler alanı oluşturulur. Eğer bu imajlar başarılı olmazsa yerine farklı imajlar konulur.[14]

Sardar, Oryantalizmin ortaçağda nasıl işlediğini ve yapılandığını örnekleriyle sunduktan sonra bu bölümün en çarpıcı yanını oluşturan Aydınlanma dönemine geçer. Ona göre Akıl Çağı, *Modern* ve *Antik'in* savaşının sonucu olarak Batı'nın bilimsel gelişmeleriyle ilgili imalâthane olmuştur. Batı'nın gelişim kavramına dair anlayışları Aydınlanmanın içsel faraziyelerini oluşturmakta ve en büyük dayanağını Doğu'nun değişmeyen mahiyetine dair faraziyede bulmaktadır.[15] Bu anlamıyla Batı'da gelişen tarihin açıklayıcı güçleri temin etmesi için Doğu'nun durdurulması gerekiyordu. Dinî anlam üzerindeki tartışmalar Batı için oldukça pahalıya mal olmuştu ve bazı eski tekniklerin uygulamasıyla sonuçlanmıştı. Aydınlanmanın radikal düşünürleri Batı'daki modernliğin en uygun modeli idiler ve kendilerini işçi olarak Doğu'nun saklı (reserved) lâboratuarlarına adadılar. Sardar şöyle der:

Aydınlanmanın radikal düşünürleri, deizmin, doğal dinin ve ortodoks Hristiyanlığın saçmalıklarının savunmasında Doğu'yu kullandılar. Onlar doğal dinin ayırt edici özellikleri, dahası doğal dinin İncil öncesi olduğunu kanıtlaması tüm Hristiyan iddialarının merkezinde bulunan Tanrı'nın inayetini alt üst etmek için en uygun araçlar idi ve bu doğrultuda Çin'i ve daha az oranda Hinduizmi kullandılar.[16]

Sardar bu kullanım sırasında *gücün* oryantalizmin aslî içeriği olduğunu ifade eder.[17] Sardar, bu bağlamda Voltaire'den Toynbee'ye kadar sergilenen bakış açısını sağlam ve kışkırtıcı bir biçimde aktarır.[18] Sardar'a göre Doğu, Batı'nın istediğinde, istediği şekilde yararlanacağı kalıp kitap gibidir. Filozofların elinde Doğu, Avrupa'nın davranış ve anlamasını yeniden düzenleyecek ve düşünecek fikirler hazinesi idi. Fakat bu anlamada mantık yoktur zira obje, yani Doğu kale alınmıyor. O, Batı düşüncesinin gelişimi için mevcut araç statüsündedir. Sardar, nihayetinde Oryantalizmin oluşturulan teori ve ona has pratiğiyle işlediğini ileri sürer.[19]

Sardar, bir sonraki bölüm *Theory and Criticism*'de Oryantalizmin soykütüğünü ortaya koymaya çalışır. O, eserinde Edward Said'in fikirlerini Tibawi, Alatas, Abdel Malek, Djat Abdullah Laroui, Talat Asad, K. M. Panikar ve Ramila Thapar ve diğerlerinden ödünç aldığını fakat bunları zikretmedi-

---

[14] Sardar, bu konuda Ortaçağ'da Haçlı zihniyetinin İslâm dünyası ve düşüncesini nasıl algıladığını ve ona karşı oluşturduğu imajları zikreder. Bkz. s. 22-32.
[15] Sardar, *Orientalism*, s. 35.
[16] Sardar, *Orientalism*, s. 35.
[17] Güç, başlangıçta askerî veya maddî olarak uygulansa da daha sonra siyasetten, ekonomiye, eğlence sektörüne kadar geniş yelpazede değişik boyutlarda tezahür etmiştir.
[18] Sardar, *Orientalism*, s. 40-52.
[19] Sardar, *Orientalism*, s. 53.

ğini ileri sürer.[20] Sardar'a göre nereden geldiği belli olmayan hazır, tamamıyla olgunlaşmış *Oryantalizm*'in birden tartışmaları belirlemesi ve hâkim unsur olması şaşırtıcıdır.

Sardar, Said'in *Oryantalizm*'i ile önceki oryantalizm arasındaki farkın ne olduğunu sorarak, Said'in Fransız oryantalizmini devam ettirdiğini ileri sürer. Sardar'a göre Said'in *Oryantalizmi* yeni bir şey söylemez. Hatta ona göre Said'in çabaları bir yanda Hudgson, Daniel ve Southern, diğer yanda Tibawi, Alatas ve Djait'in çabalarıyla karşılaştırıldığında önemli bile değildir. Fakat buna rağmen Said'in kitabının özellikle "Doğu" diye adlandırılan bir şeyi tartışmaya açmış olmasının bir katkı olduğunu ifade eder.[21]

Sardar'a göre Oryantalizm ile ilgili yeni tartışma üç yeni görünüm ortaya çıkarmıştır. İlki, standart ve tarihî analize Said yeni bir boyut kazandırmıştır: edebî eleştiri. İkincisi, Said Oryantalizmin tek disiplinler arası çerçeve altındaki eleştirilerin değişik kollarını çok disiplinli kültürel analiz hâline getirmiştir. Üçüncüsü Said, Foucaultcu söylem teorisinin dilini ve edebî eleştiriyi kullanarak Oryantalizmin yeniden paketlenmiş eleştirilerine yeni bir stratejik önem kazandırmıştır.[22]

Sardar, Said'in *Oryantalizm*'ini kendine özgü haklı sebeplerle eleştirse de kanaatimce bu yaklaşımın Said'in 1993'teki *Culture and Imperialism* adlı kitabına da göndermeler yapması gerekmektedir. Zira bu kitap *Oryantalizm* ile birlikte okunduğunda Said'in bir çok meseleyi burada yeniden ele aldığını bazı görüşlerini değiştirdiği veya açıklandığı görülür.[23] Nitekim Valerie Kennedy Said'in *Culture and Imperialism* adlı kitabının *Orientalism* adlı kitabından daha kolay anlaşılır olduğunu, teorik ve metodolojik problemlerinin az olduğunu ve ilkine oranla tutarlı olduğunu ileri sürer.[24] Said kitabında, İngiltere, Fransa ve USA'dan örnek vererek kültür ve emperyalizm arasında bağ kurmaya girişir. Bu noktada Said, bizce konumuzun can damarı olan epistemik emperyalizmden veya epistemik şiddetden bahsetmektedir.[25] Epistemik emperyalizm, başka fikirleri *sömürgeleştirmek* olarak nitelendirilebilir. Nitekim Said, *Culture and Imperialism*'de Oryantalizmin görevinin, Batı'nın bitip tükenmeyen karmaşıklıklarını belli, düzenli tiplere indirgemek olduğunu beyan eder.[26] Bu bakış açısının Amerikan felsefesinin kurucularından olan Ralph Waldo Emerson'un fikirlerinde de görülmektedir.

---

[20] Sardar, *Orientalism*, s. 65.
[21] Sardar, *Orientalism*, s. 67.
[22] Sardar, *Orientalism*, s. 67.
[23] Sözgelimi Said, *Orientalism* in teorik ve metodolojik problemlerinin mevcut olduğunu ancak bunu bu şekilde kasten istediğini ileri sürer.
[24] Valerie Kennedy, *Edward Said*, Polity Press, 2000, s. 89.
[25] Valerie Kennedy, *Edward Said*, s. 124.
[26] Bryan S Turner, *Orientalism, Postmodernism and Globalism*, London, 1994, s. 21.

Ralph Waldo Emerson (1803-1882), Amerikan klâsik felsefesinin en etkili filozoflarından biridir.[27] Bu konuda Amerikan felsefecileri arasında ittifak vardır.[28] Onlara göre Emerson, Amerikan zihniyetinin ilk felsefecisidir.[29] Gerek McDermott gerekse B. Atkinson yazılarında Emerson'un düşüncelerinin öneminin ve etkilerinin çeşitli çalışmalar olmasına rağmen yeterince anlaşılamadığını ileri sürer.[30] McDermott'a göre Emerson ile ilgili çalışmalar Amerikan tecrübesinin pratik vechelerinin araştırılmasında temel temaları oluşturur. Bu yüzden o, Emerson devrimini ve mirasını araştırmanın tecrübenin anlaşılmasına sağlam bir zemin sağlayacağına inanır. Zira Emerson'un düşünceleri kendisinden sonraki bir çok filozof üzerinde kalıcı etkiler oluşturmuştur. Joel Porte ise Emerson'un öneminin Amerika'nın kültürel analiz ve gelişmesi ile ilgilenmesi olduğunu, onun tarihî olarak yolların ayrımında oturduğunu ileri sürer. Porte'ye göre Emerson, kamunun meseleleriyle uğraşan ilk Amerikan düşünürüdür.[31]

Emerson, Amerikan Transendantalizm'inin en önemli şahsiyetidir.[32] Onun felsefesi, Yeni Platonculuk, Hint felsefesi, Kant, Coleridgeci bir çok unsurun karışımıdır. Bu felsefeler insan zihnindeki içkin kuvvetlerin gerçekliği ve bilgimizi belirlediğini ileri sürerler.[33] Bu yüzden onun hayat ve çalışmalarının ana teması *imkân* üzerinedir.[34] Ona göre bu imkân, iki kaynaktan beslenir. Bunlardan ilki, tabiatın sembolik zenginlikleriyle ilgili olduğunda ferdin ruhundaki gizli kuvvetlere olağanüstü güven. İkincisi ise Amerikan tecrübesinin tarihinin yeni ve yaratıcı manevî enerji kaynağı olabileceğine inancı.[35] Onun mesajı, açıktır. Durumumuzun açıklığını kendi tecrübemizin imkânlarındaki sembollere aktarmalıyız. İmkânın bu durumu, varoluşun an-

---

[27] John J. McDermott, *Streams of Experience*, University of Massachusetts Press, 1986, s. 29.

[28] Bkz., E. K. Suckiel, *Emerson and the Virtues American Philosophy*, ed. Marcus G. Singer, Cambridge, 1988, s. 135-152; H. B. Van Wesep, *Seven Sages: The Story of American Philosophy*, New York, 1960, s. 59-120., Bruce Kuklick, *The Rise of American philosophy* Yale U. Press, 1977.s. 7-10; 20-90. Joseph L/ Blau, *Men and Movement in American Philosophy*, New York. 1930, s. 121-130.

[29] ed. Brooks Atkinson, *The Selected Writings of Ralph Waldo Emerson,* New York, 1940, s. xi

[30] *Streams of Experience*, s. 29; The Selected Writings of Ralph Waldo Emerson, s. xxiii-xxv.

[31] Joel Porte, "Introduction", *The Cambridge Companion to Ralph Waldo Emerson,* ed. Joel Porte and Daundra Morris, Cambridge U. Press, 1999, s. 2.

[32] Emerson bir transendentalist idi. O, herşeyin onda bir parça olarak yaşadığı evrensel ruha inanıyordu. Emerson'un kendi zamanında bile "transendantalizm" karmaşık olarak nitelendiriliyordu. Kelimenin yaygın anlamı ile o, "müphem, kapalı, hayâlî" idi. Bilim adamları Emerson'un düşünce okulunun tam bilgiyi ele geçiremediklerine aşina idiler. Bu şaşırtıcı değil idi. Transendantalizm, sistemsiz idi ve dahası o, düşünceden çok şiir idi. Transendentalizmi çoğu kez idealizm olarak adlandırırız. Emerson, olguları düşünen maddecilere karşı, düşünce ve iradenin gücünü ferdî kültürün üstünlüğüne inanmıştır. Bu Tanrı'ya inancın merkezî tezahürüdür.

[33] Russell B. Goodman, *American Philosophy and the Romantic Tradition*, Cambridge, 1990, s. 43.

[34] ed. Brooks Atkinson, *Selected Writings of R. W. Emerson*, New York, 1950, s. 353-361.

[35] *Streams of Experience*, s. 30;79.

lamının şahsî keşfi için felsefî bir zemin sağlar. Emerson, kendimizi sonsuz mesaja açtığımızda bile sıradan tecrübenin ortaya çıktığını ve eğer içimizdeki potansiyelleri bilirsek, haricî bir kurtuluşa gereksinim duymayacağımızı söyler. Onun hayata karşı tavrı tabiat aşkına dayanır. Tabiatı, insanın değişmeyen özü olarak takdim eder. Evrensel Ruh ve Öz-Güven Emerson felsefesinin köşe taşlarıdır.

Emerson'un hayatı yukarıdaki düşüncelere ışık tutacak yansımalara sahiptir. Emerson, ataları Protestan rahip olan bir ailede doğar. 1829'da Harvard'dan mezun olur ve aynı yıl Boston'da Second Unitarian Kilisesinde papazlık görevini kabul eder. 1832'den sonra bu görevden ayrılarak konferanslar ve yazılar yazmak amacıyla Hindistan dahil olmak üzere çeşitli ülkelere seyahatlerde bulunur. Yazıları ve konferansları ile Yeni İngiltere Aşkıncılığının (Transendantalism) lideri olur.[36] Emerson'un hayatı tarihsel olarak bu şekilde sunulsa da McDermott'a göre onun hayatı, erken ölümler ve hastalıklar ile evindeki yangının sebep olduğu tahribat arasında akıp gitmiştir. Emerson, sekiz yaşında iken babasını, evlendikten iki yıl sonra eşini, beş yaşında oğlu Waldo'yu kaybetmiştir. Hayatındaki diğer şahsî trajediler, özellikle meslekî hayatındaki hayal kırıklıkları ve sağlık problemleri Emerson'u iyimser olmasını engellemiştir.[37]

McDermott'a göre Emerson, reflektif şahsın gelişmesinde üç ana etkiden; tabiat, tarih, eylem veya tecrübeden bahseder.[38] Emerson, aktif hayatın üzerinde düşünselin geleneksel üstünlüğünü kabul etmez. O, eylemin aslî, eylemsiz insanın eksik olacağını, böylelikle düşüncenin de olgunlaşmayacağını ileri sürer. Emerson'a göre yaşam, toplam bir eylemdir oysa düşünce, kısmî eylemdir.[39] Bu yüzden o, Amerikan insanını kâinatla orijinal bir ilişki içinde olmaya teşvik etmiştir.

Emerson'un genelleştirilmiş araştırma yaklaşımı, James, Dewey ve Royce'da açıkca görülür. O, James ve Dewey'in felsefelerinin merkezinde olan "radikal tecrübecilik" doktirini öngörür. Ancak Emerson'un ilişkiler yorumu James ve Dewey'inkinden farklıdır. Emerson, ilişkilerin eşyalar üzerindeki birincil önemini olumlar. Dahası, onun metaforları sürekliliğin diline bağlanır. Nihayetinde Emerson, Kant ile başlayan James ve Dewey'de tekrar edilen modern faraziyeyi, yani bilinen bir şekilde bilenin fonksiyonudur görüşünü paylaşır.

---

[36] ed. E. Flower, M. G. *Murphey, A History of Philosophy in America*, New York, 1977, c. 1. s. 404.

[37] Emerson, sekiz yaşındayken babasını kaybetti, iki kardeşi çocuk iken vefat etti ve diğer kardeşi zihnî bakımdan gelişmedi. Bkz. Van Wych Brooks, *The Life of Emerson*, New York, 1932 (Bu kitap, Emerson'un hayatını ayrıntılarıyla anlatan en iyi kitaplardan biridir).

[38] *Streams of Experience*, s. 30;79.

[39] ed. Joel Porte, *Emerson: Essays and Lectures*, New York, 1983, s. 62.

Emerson, tabiatın tecrübede mevcut zengin sembolleri ortaya koyarak yeni imkânlara yol alacağımızı söyler. Ona göre bu ilişki açık tabiat ile aktif ruhlar arasında olabilir. Aslında her yeni ilişki, yeni bir dünyadır. Sözcüklerin yapımı, yeni dünyaların yapımıdır. İlişkilerin kuvvetlendirilmesi sözcükleri daha fazla tanımlar. Onlar ise tecrübe ettiğimiz dünyanın ürünleridir. Emerson'a göre dünya, semboliktir ve hayatın sembolik karakterini öğrenene kadar hiçbir şey öğrenemeyiz. Konuşmanın tüm kısımları metaforlardır bu görüşün parelelinde tabiatın tümü, insan zihninin bir metaforudur.[40] McDermott, Emersoncu projeyi tabiatın ham verileri ile insan tasavvurunun sembolik formüllendirmeleri arasındaki diyalektiğe odaklanması olarak okursak, Emerson'un yaygın yorumunun klasik Amerikan filozofları ile doğrudan bir ilişki görebileceğimizi ileri sürer.[41] Emerson'un kozmopolit dinî öğrenimi ve demokratik mizacı, Amerikan felsefesinin klasik öncesi dönemi açısından önemi büyüktür.

Emerson'un oryantalist ilgisi onyedi yaşındayken Harvard Üniversitesi sergisine sunduğu "Indian Supertition" adında uzun bir şiir ile başlar. Şiir içerik olarak -daha sonra belirteceğimiz gibi- Emerson'un Doğu'ya bakışını gösterse de asıl önemli olan serginin içeriği ile birlikte yapılış amacıdır. Sergi, Uzak Doğu ile ilgili bir çok çalışmayı ihtiva eder.[42] Sergi o yıllardaki Doğu'ya ilginin göstergesidir ve bu ilgi, Avrupa oryantalizminin taklidini amaçlar.[43]

18. yüzyıl ortasından itibaren Uzak Doğu çeşitli sebeplerle Amerika Birleşik Devletleri'nin (ABD) ilgi odağı olmuştur. Bu ilgi büyük ölçüde ticaret ekseninde gelişmiştir. Sözgelimi 1787'de Jefferson, Hindistan ile ticarî ilişkilerin gerekliliğini vurgular. Aynı dönemde Çin ile ticarî yarış başlar. Bu ilişkiler, kurulmakta olan Yeni Dünyanın bir açıdan Avrupa'yı taklidini, diğer açıdan onlarla rekabete girmesini gösterir. Nitekim M. J. Schouller, ilk Rönensans gibi oryantalist Rönesansının Batı medeniyeti için yeni fikirler ufuklar açtığını söyler. Bu Rönesansa sadece Avrupa'nın değil ABD'nin de katıldığını ileri sürer.[44] ABD bu noktada kendi oryantalizm söylemini üretmek istiyordu. Ona göre bu oryantalizm tıpkı Avrupa Oryantalizmi gibi ekonomik, politik, dinî ve ırkî söylemlerle ilgilidir.

ABD'nin Uzak Doğu ile ticareti, misyoner çalışmaları 18. yüzyıldan sonra kültürel ilgiye dönüşür. Asya'nın yapılanması bu kültürel ilginin ortaya

---

[40] Emerson, *Essays and Lectures*, s. 20-25.
[41] *Streams of Experience*, s. 34.
[42] Onsekizinci yüzyılın başında Harvard Üniversitesinde *Doğu* rüzgarı esiyordu. Harvard, Hindistan'ın zengin metinlerinin farkında idi ve bu yöndeki çalışmaları destekliyordu. Indian Supertitution, ed. Kenneth Walter Cameron, New Hampshire, 1954, s. 16.
[43] *U.S Orientalism*, Malini Johar Schueller, The University of Michigan Press, 1998, s. 142.
[44] *U.S Orientalism*, s. 143.

çıkmasında en etkili nedendir. Zira bu yapılanma Yeni Dünyanın içinde bulunduğu sorunlar için çözüm alanıdır. Nitekim Amerika Doğu Cemiyeti (AOS) üyelerine dil, adetler ve Doğu dinlerinin çalışmasını teşvik eder.[45] Cemiyet, Hint dilinin öğrenilmesini bilimsel amaçlar için değil Yeni Dünya'nın kültürel ahlâkî yaşantısına katkıları olabileceğiden dolayı teşvik eder. Cemiyet, 1847'de ABD misyonerlerinin Hindistan'da bulunmasından ve oranın dillerini öğrenmelerinden gurur duyduklarını beyan eder.[46]

ABD'de Doğu ilgisi sadece Hint metinlerine özgü değildir. Mısır bilimi (Egypyology) çalışmaları da ilgi odağı idi. Ancak Mısır bilimi çalışmaları ile Hint bilimi (Indology) çalışmalarının arasındaki fark, ilkinin yakın geçmişe ikincisinin ise ulaşılamaz geçmişe ait olması sebebiyledir. Bu, kurulmakta olan ülkenin tarih anlayışını yansıtır. Sözgelimi Hiyeroglifler, Batı bilgisi ışığında okunabilir ve yorumlanırken, Sanskrit yazıları aynı şekilde yorumlanamazlar. Hiyeroglifler, belli bir tarihe işaret ederken, Hint metinleri yazıldıkları tarihlerin ötesine, kaybolan kültürlere işaret ederler. Bu yüzden ABD'nin ilgisi *doğal* olarak genelde Uzak Doğu'ya özelde Hindistan'a yönelmiştir. Sözgelimi Hindistan, âdetleri, dinleri, kültürel ve siyasî yapısıyla Yeni Dünyanın oluşmasında kaçınılmaz bir kaynak, hazinedir. Schouller, tüm bu çabaların, bilim arayışından ziyade ulusun kendisini tanımlamasıyla ilgili olduğunu ifade eder.[47]

ABD'nin Asya Oryantalizm politikası, 18. yüzyılda transandantalizm ile ilgili mistisizm, ruhilik görünümleri destekledi. Bu, o dönemin tarihsel karakteri ile uyuşuyordu. Zirâ genç ülke bağımsızlığından hoşlanıyor ve iştiyakla böyle düşünmeyi tüm yönlere yaymayı arzu ediyordu. Bu oldukça doğal ve tatmin edici idi. Ulus, herşeyin bir anda tamamlanmasını arzuluyordu. Oysa düşünce sistemleri ve akıl yürütme yöntemleri bu düşüncelerini bastırıyor ve erteliyordu. Onlar için sezgilerini tecrübelerinin üzerine koymak kolaydı. Bu yüzden Alman felsefesi yönündeki Transendentalizm en etkin felsefî çözüm olarak düşünüldü. Bu bağlamda konjonktürel şartlar ve tecrübeler Amerikan Transendantalizm'inin kendine özgü karakterini ortaya koydu.

Amerikan Transendantalizm'inin kurucularından olan Ralph Waldo Emerson'un Asya/Hindistan'ı temsili misyoner ve seyyahların Hindistan hakkındaki yazılarından farklıdır. Onların perspektifleri din, mahallî kültür, politik sistem üzerine yoğunlaşırken Emerson'un yazıları antik Hint felsefe-

[45] Sadece AOS degil, aynı zamanda Bengal Asya Cemiyeti (1790), Antoloji Kulübü (1804) gazete ve dergilerde Doğu çalışmalarını destekler, bazen para ödülleri ile öncülük ederdi. Bkz. *Indian Supertitution*, s. 14.

[46] O dönemde Doğu ülkelerinde yüzü aşkın misyonerin varlığından ve bunların mahallî dilleri dâhi öğrendikleri kaydedilmektedir. Bkz US *Orientalism*, s. 146.

[47] US *Orientalism*, s. 146.

lerine, onların metinleri ve kutsal öğretilerine odaklanmıştır. Tüm transendalistler gibi Emerson'da geniş ölçüde Oryantalist metinlerini okudu ve Doğu'nun bilgisinin kendisine göre ne anlama geldiğini ayrıntılarıyla yazdı. O, Fars şiirlerini ve Konfüçyüsün yazılarını ve Kuran'ı okudu.[48] Ancak Hint metinleri onun nazarında Doğu'nun alâmeti idi.

Emerson'un Hindistan'a ilgisi akademik, felsefî veya manevî unsurlardan dolayı idi.[49] Hint metinleri onun felsefesinde ana dayanak noktası hâline geldi. Öyleki Anglo Sakson hareketi, Yeni Dünya'nın vatanseverliği ve medeniyetini bu metinlerle formüle etmeye girişti. Emerson için Asya'nın problemsiz maneviyatçılığı, maddî ve güç ilişkilerinden uzak oluşu politik bir ihtiyaç idi. Zirâ bölünmüş bir vatanı bir araya getirmek için bu fikirler ideal araçlardı. Asya/Hindistan'ın feminist ve somutlaşmamış manevî yapısı Yeni Dünyanın yapısı için idealdi. Emerson'a göre Doğu'nun pasif, manevî ve eylemsizliği yeni politikaların oluşmasına uygun araçlardı.[50]

Emerson'un Hindistan hakkındaki ilk yazılarında misyoner kolonyalizmin izleri görülebilir. Bunun nedeni onun ulaştığı bilgilerin kaynağı sebebiyledir.[51] Bu bilgilerin kaynağı, İngilizlerin kurdukları ve yönettikleri Bengal Asya Cemiyeti'dir. Emerson'un Hindistan hakkındaki ilk okumaları Hugh Pearson'un *Memorirs of Rev. Claudius Buchanan* adlı eseridir. Buchanan, Bengal'deki Fort William Üniversitesinin inzibat âmiri idi. 1819'da Emerson Lord Woodhouselee'nin *Consideration on the Present Political State of India* adlı kitabının birinci cildini okudu. Bu kitap çağdaş Hindistanın nasıl bozulduğu ile ilgilidir. 1820 yılına kadar okudukları bu kaynaklardan başka değildir. Nitekim Emerson'un halası Mary Moody Emerson'un bir mektubunda Hintli reformist ve çok zeki âlim olan Rammohan Roy'u sormasına ve cevap olarak da Emerson'un halasına onu tanımadığını bildirmesine şaşılmamalıdır. Emerson'un Doğu metinleriyle tanışması otuz yaşından sonra gerçekleşmiştir.[52]

Emerson, ilk yazılarında Asya'yı pasif bir "Öteki" olarak nitelemiştir. O genelde Doğu'yu ulusçuluğun tanımlarının yapıldığı bir site olarak kullanır. 1821'de yazılan "Indian Supertitution" adlı şiirinde devrimsel ulusçuluğun söylemini tartışır. Yüzellialtı satırdan oluşan şiir, çeşitli soyutlamalarla ABD ile Hindistan'ı zıt kutuplara koyar. Şiirde Hindistan, ABD tarafından onarıl-

---

[48] Emerson, Arap edebiyatı ve İslâm düşüncesi hakkında -ikinci kaynaklardan- bilgi sahibidir. Bkz. Frederick Iyves Carpenter, *Emerson and Asia*, s. 12; 194-216.

[49] Emerson and Asia, Fredrick Ives Carpenter, New York, 1968, s.19.

[50] Emerson and Asia, s. 118-158.

[51] Sözgelimi Emerson Indian Supertitution adlı şiirini bitirme tezinden 1918 yılındaki (*Dissertation on the Comparative Merit of Ancient and modern Historian*) ilham almıştır. Daha sonra T. D. Broughton'un *Selections from the Popular Poetry of the Hindoos* adlı kitabını okumuştur.

[52] *Emerson and Asia*, s. 1.

maya muhtaç olarak tasvir edilmiştir.[53] Hiç şüphesiz bu şiir Harvard Üniversitesi sergisine misyoner-kolonyalist bir zihniyetle yazılmıştır.[54] Hindistan hurafeler alanı, insanları ise bir ibadet olarak çile (mortification) ile kendisini körü körüne fedâ eden olarak nitelenir. Şiirde ABD insanlarına özgürlüğü ve umudu vaadeden Columbia, yeni ulus olarak nitelenir.

Şiir, Prosper'nun kitabı *The Tempest*'daki dua ile başlıyor. İngiliz keşif ve fetihlerinin mitleştirilmesi, İmparotorluk tarihinin önemine işaret ediyor ve Yeni Dünyanın keşfini doğallaştırılıyor. Şiir, Hindistan'ı Yeni Dünyanın yerleşenlerine yardım ve kılavuzluk edeceği yer olarak nitelendiriliyor. Şiir, eskiden Hindistanın koruyucu meleği durumunda olan İngiltere için ABD'nin tam desteği ile sona eriyor. Bununla beraber şiirde başındaki defne yapraklarıyla Columbia olarak şahıslaştırılan ABD, tüm uluslara özgürlüğü ilham eden devrimci bir ulustur. Ulus, zırhını kuşanmış ve kahramanca insanların haklarını koruyan bir kadın olarak sunulmuştur. Devrimci bir ulus olarak Columbia tarihî gelişmenin bir parçasıdır. Değişmenin öncüsü olan bu ulus bir kadın olarak nitelendirilir. Burada cinsiyet karşılık olarak nitelenmez. Rey Chow'un belirttiği gibi İmparatorluk bağlamında cinsiyet zıt cinsiyet ayrımını kıran bir meseledir. Bu yüzden Columbia, edebî olarak kadındır, erkeğin karşıtı olarak inşa edilmiş bir figür değil aksine özgürlüğün ve diğer uluslara bu devrimi ilham eden bir figürdür. Şiirin sonlarında kölelik meselesinde, ulusu güçlü kılmak, güçlendirmek için güçlü bir erkek olarak nitelendiriliyor.

Emerson, "Indian Supertitution"da Columbia'yı, güçlü, erdemli bir kadın ve yeniden yapılanmaya ihtiyaç içindeki Hindistan'ı koruyan bir melek olarak tasvir eder. Şiir'de Doğu alçaltıcı biçimde tasvir ediliyor. O, bir bakıma kendisinden istenileni sunmuştur ama aynı zamanda kolonyalizm ahlâkını sorgulamıştır. Şiirde Hindistan cebrî dinî pratikler ve kas sistemiyle bir ülke olarak nitelenmiştir. Fakat çoğu Oryantalist, Hindistanın mevcut itibarsızlığına odaklanmışken o, Hint metinlerinde ülkeyi kurtaracak muhtevayı ortaya koymuştur. Emerson şiirin başında ülkenin kolonileştirilmiş statüsüne odaklandı. Mevcut bozulma ona göre hem yerli hem de İngiliz şiddetinden kaynaklanıyordu. Emerson, şiirde şöyle der:

Sonsuz Okyanusun gülümsediği yerde Doğu ve Batı
Ve selamlar ve arar binlerce adacığını,
Alçak (dishonoured) Hindistan ses çıkartır sevimsiz zincirleriyle[*]

[53] *Indian Supertitution*, s. 49-52.
[54] US *Orientalism*, s. 159.
[*] K. W. Cameron, bu benzetmenin Hint kast sistemine işaret ettiğini beyan eder. Bkz, *Indian Supertitution*, s. 55.

Feryat eder perişanlığını denize[55]

Emerson, şiirde Hindistan'ı köle imajı[56] ve hurafelerle[57] nitelendirir. Hem köle imajı hem de hurafeler İngiliz koloni yöneticisinin baskın mahiyetine işaret ediyor. Şiir'in ortaları Hindistan'ın tarihî geçmişini över. Şiir, Columbia'nın özgürlüğünün Hindistan'a geçeceği nâmeleriyle biter. Emerson, şiirde Hindistan'ı, sadece Aydınlanma öncesindeki rasyonel olmayan bir yer olarak değil aynı zamanda tarihi ve kendi devrimci yetenekleriyle tarihîleşen bir yer olarak tanıtır. İngiliz kontrolünü bozan ABD ile benzer devrimlere ihtiyaç duyan Hindistan arasında bir bağlantı kurar.

Emerson bu görüşleri şiirin son versiyonundan çıkarmıştır, zirâ Batı kolonyalizmin kötülenmesi oldukça keskin idi.[58] Bu satırlar çıkarılmalarına rağmen şiir, Hindistan'ın kolonisel statüsüne göndermeler yapar. Sözgelimi özgürlük ve İmparatorluğu temsil eden "Columbia", karşı çıkışı vurgulamak için "kelepçelenmiş Hindistan köle kadın imajı" bu durumu çarpıcı biçimde yansıtır.[59]

Bu ağır kinayeli şiirden yirmi yıl sonra 1832'de Emerson kariyerinde başarıyı yakalar. Bu yıllarda Emerson daha çok Doğu'ya ait çalışmalar okur.[60] Bu makaleler, transendental estetik ışığında ve 19. yüzyıl endüstri burjuvasının meşhur öz-yapısının tezahürü olarak okunsa da, onların bir ulusun vücutlaşması konusunda vurgusu önemlidir. Emerson, *Self-Reliance*'da, "Her doğru adam, bir neden, bir ulus ve bir çağdır" der.[61] Bu beyan, Emerson'un ulus ve çağ meselesine neden ferdiyetçi açıdan baktığı anlamına gelmez; aksine Emerson düşüncesinde fert ve ulusun bir arada anlaşılması anlamına gelir. Emerson *Self-Reliance*'da ideal ulusu "doğru adam" ile vücutlaştırıyor. Yine o, şöyle der. "Ceasar doğdu ve yıllar sonra Roma İmparatorluğu meydana geldi. İsa doğdu, milyonlarca zihin onun ışığıyla büyüdü ve ona bağlandı..."[62]

1830'lu yıllardan sonra Emerson'un çalışmalarında ulus tasviri sadece edebî olarak değil aynı zamanda cinsiyet tasviri ekseninde ilerler. "Doğru adam" güç ve adaleyi kullanarak ulusu bir araya getirmeye başlamıştır. Ger-

---

[55] *Indian Supertitution*, s. 49 (11-14. satırlar)
[56] *Indian Supertitution*, s. 50. (35. satır)
[57] *Indian Supertitution*, s. 51. (51-62;134/ satırlar)
[58] US *Orientalism*, s. 161.
[59] *Indian Supertitution*, s. 52-53.
[60] Emerson, Doğu'ya dair okuduğu bir kaç kitabın dışında 1837'ye kadar yeteri derecede ilgi duymamış ve yorumda bulunmamıştır. Bu tarihten sonra artan bir iligiyle Doğu'yu tanımaya başlar. Bkz. Emerson and Asia, s. 9.
[61] Emerson: *Essays and Lectures*, s. 259-282.
[62] Emerson: *Essays and Lectures*, s. 267.

çekten adale tanımı bu makalelerde idealleştirilmiştir. Bu yıllardaki Emerson'un şiir ve yazıları adele ile ilgili düşünceleri açık bir şekilde kendini gösterir.[63]

Emerson'un tasvir ettiği adele konusu, ABD'nin 19. yüzyıl ortasında spekülasyon ve yarış ortamından doğan erkek (phallic) kuvveti değil tabiatın vahşî unsurlarından çıkan kuvveti temsil eder. Tabiat, Emerson'a göre karakteristik olarak öncü koloni geleneğindedir. Yeni topraklar, yeni insanlar, yeni düşünceler vardır. ABD'de tabiat, yeni yerleşim bölgesine ve batıya doğru açılma aynı zamanda madde olarak tabiat anne (maternal) anlamına geliyor.

Emerson için yeni topraklar, yeni insanlar, yeni düşünceler yalnızca bir ulusun tasviri değil, ABD'nin dünya ile ilişkisini ortaya koyar. Yeni ulus, güç ile biraraya gelir ve yiğit erkeğin misyonu dünyayı yeniden düzenlemektir. Buna şaşırmamalıdır, zirâ ulusu meydana getiren temsiller konusunda Emerson Avrupa, Asya ve Afrika'nın yorgun ve yaşlı olduğunu, güçlü insanın babasının Avrupa,[64] Asya'nın ise onu yeniden meydana getiren mekân olduğunu beyan eder.

Emerson'un Asya'yı bu şekilde tasvir etmesi oldukça karmaşıktır. Asya, Emerson düşüncesinde bir çok ideolojiye hizmet eder. Asya, Emerson düşüncesinde bilginin atası, medeniyetin doğum yeri ama bununla beraber Aydınlanma öncesi rasyonel olmayan bir dünya, Batı'nın göç edeceği ilkel tenha mekânlar olarak temsil edilir. Mekânın ata imajı, yani Avrupa, Amerika'nın çocuk olmasına hizmet eder. Yeni Dünya ile karşılaştırdığında Asya eskimiş, kötülemiş, bozulmuş bedeni temsil eder. Oysa ABD, dünyayı yeniden düzenleyecek güçlü, atletik bir erkek olarak görünür. Yaşlı ve genç arasındaki bu karşılaştırma abartıları da beraberinde taşır.[65]

Yeni Dünyanın Atlas olarak oluşması Columbia'nın oluşmasındaki ideolojik döneme de işaret eder. Columbia olarak ulus, hürriyet hareketlerinin en tepesindeki örneğe işaret eder. Columbia'nın ışınları her yana yayılır. Atlas, Asya'dan Avrupa'ya oradan Amerika'ya doğru hareket eder.[66] Emerson'un bu tasvir ile medeniyetin Doğu'da doğup oradan Batı'ya ve nihâyetinde Yeni Dünya'ya doğru ilerlediğini tasvir eder.

---

[63] US *Orientalism*, s. 163.

[64] Emerson, 1832-33, 1847-48 ve 1872-73 yıllarında Avrupa'ya üç defa seyâhat etti. Her seferinde hayranlıkla döndü. Robert Weisbuch, Emerson'un ulusun problemlerini çözmede Avrupa'yı taklit ettiğini, hatta İdeal Standart olarak gördüğünü ancak hayatının sonlarına doğru Amerika'nın kendine özgünlüğünü vurguladığını ileri sürer. Bkz. *Post-Colonial Emerson* Robert Weisbuch, The Cambridge Companion to Ralph Waldo Emerson, Ed. Joel Porte and Daundra Morris, Cambridge U. Press, 1999, s. 193-195.

[65] *Emerson and Asia,*

[66] US *Orientalism*, s. 164.

Emerson düşüncesinde Asya, hem besleyici hem de Yeni Dünyanın müdahalesine muhtaç hastalıklı bir vücuttur. Bu vücut, ancak onu Yeni Dünya'nın bir bütün hâline getirebileceği bir mekândır. Her iki durumda Asya yeteneklerinden mahrumdur ve Yeni Dünyanın müdahalesini bekler. Sağlıklı, erkek, güçlü beden hastalıklı beden imajına bağlıdır. Bu yüzden güçlü bir erkek Asya'nın hariç tutulmasıyla oluşturulabilir.

Emerson'a Asya çoğu kez bir kadın (femine) olarak görünür. Emerson karısını "benim Asyam" olarak adlandırmıştır. Bu adlandırma belki Emerson'un geleneksel Doğu'ya ait yazılarında geleneksel ruh-beden ayrımını açıklayabilir. Lydia/Asya duygusal yetenekleri, Emerson/Batı zihnî yetenekleri temsil eder.[67] Emerson'un bir çok yazısında Doğu ve Batı'nın böylesi ayrımı kolayca görülebilir.

Emerson yazılarında Avrupa ve Amerika'nın karşıtı olarak Asya'yı mutlak, tarih üstü ve bağlam üstü kategori içinde değerlendirir. Asya çeşitli şekillerde daima bir süs, duygu, madde, ruhilik, pasiflik ve kadercilik, bunun karşısında Yeni Dünya/İnsan öz, maddilik, eylem, irade olarak nitelenir. Bu temsiller somutlaştıkça her şeyi ile güçlü erkeği feminist bir şekilde ele alan bir söyleme ihtiyaç duyar. Sözgelimi *Representative Men*'de Napeleon'u taklit edilecek Batı'nın temsilcisi olarak ortaya koyar.[68] Bu yazıdan beş yıl sonra yazılan "Fate"de Asya'nın sembolik yapısında bir çok ideolojik zıtlık olduğunu öne sürer.

1847'de Avrupa yolculuğunun başında Emerson, Doğu ve Batı'nın ideolojik anlayışlarını formüle eder: "Oryantalizm, kadercilik, teslimiyettir: Batıcılık, özgürlük ve iradedir. Biz batılılar birinci olmak için eğitilmişiz."[69] Schueller'e göre Doğu'nun eylemsiz olarak tasviri ile Batı'nın irade ve yeteneklerini öne çıkarması tasvirinde 19. yüzyıl emperyalizm ile doğrulanabilir. Doğu pasifliği ve kaderciliği Yeni Dünya'ya irade ve eylemi davet etmiştir. Ona göre Emerson, Doğu felsefe ve literatürünü okudukça ve şiirlerinde Doğu'dan ilham aldıkça, Batı ve Doğu arasındaki mesafenin korunmasına özen göstermiştir.[70] Brahma'nın yayımlanmasından bir yıl sonra, 1857'de seyâhatinde şunları not etmiştir. "Doğu'yu okuduk ama batılı kaldık..." Bu noktada Emerson'un endişesi Doğu'nun pasifliğinin ABD'ye sirayet etmesi-

---

[67] F. I Carpenter, bu adlandırmanın Doğa'nın iki kutbunu temsil ettiğini ileri sürer. Bkz, *Emerson and Asia*, s. 30-31.

[68] *Emerson: Essays and Lectures*, "Representative Men, s. 727-745.

[69] US *Orientalism*, s. 166.

[70] US *Orientalism*, s. 166.

dir. Zira ona göre kurulma aşamasında bir çok problemlerle karşılaşan ulusun aktifliğini yitirmemesi gerekmektedir.[71]

Emerson, tarih fikrini de güçlü insanların iradeleriyle oluşan bir bilinç olarak anlar. Yeni Dünyayı oluşturan koloni geleneğinin öncülerini fatihler gibi tarihin önemli yerleşenlerinden görür. Emerson "Plato" adlı makalesinde Doğu ve Batı arasında ideolojik farkı tamamıyle ayrıştırır. Columbia'yı kültürel gelişmenin hareketi olarak görür. Plato, makalede bu gelişmeyi temsil eden ikonik tasvirdir. Emerson'a göre Avrupa'nın tarihi barbarların hayallerini beraberinde getirdikleri Asya göçlerinden oluşur.

Bu noktada Emerson'un yazılarında Asya kader tasviri olur. Asya sadece pasifliği kabul etmemiş aynı zamanda zorunlu olarak Batı'nın kolonyalist maceraları dahil olmak üzere tüm olayları kabul eder. Emerson'a göre Doğu, soyutlamalara hayran olan, doktirinin gücüne inanan, pratiğe önem vermeyen gelişmeyen ve içinde kaderciliği taşıyan bir felsefedir. O, Doğu'nun entelektüel organizasyonu konusunda şunları söyler;

Doğu'da hayat, sert (fierce), tehlikeli ve uçlardadır. Onun unsurları az ve basittir...Ya hep ya hiç Doğu hayatının özüdür"[72]

Ona göre Doğu düşüncesi ve şiiri Doğu hayatının özü ile uyumludur. Oysa bunun tersine Batı, aktif ve yaratıcıdır...sanat, keşif, ticaret, özgürlük ülkesidir. Batı'yı mantık olarak tanımlayan Emerson'a göre Batı'nın bu üstün tavrı kesindir. Bu "Superlative" konum Berkeley'in sözleriyle biter. " İmparatorluk yıldızları, -sorguya gerek kalmaksızın- Batı'nın üzerindedir..."

Aynı şekilde "Plato" yazısında Emerson, Asya'nın birliği ile Avrupa'nın detaylarını bir araya getiren Platon'a duyduğu hayranlığı yazar.[73] Emerson'a göre Platon, Doğu'dan bir çok öğrenmiş bunları kültürel gelişmelerin teorilerinde saklamıştır. Platon, Avrupa ve Asya mükemmelliğini beyninde toplamıştır. Avrupa'yı metafizik ve doğa felsefesiyle, Asya'nın dinini bir araya getirmiştir.[74] Bu özelliği ile Platon, gizemleri birliğin ile düşünülmeyen doğuşun eşiği olmuştur.[75]

Emerson'a göre Doğu düşüncesinin diğer bir özelliği kaderci oluşudur. O, bu konuda Said'in *Gülistan* adlı kitabından atıflarla, Doğu'nun ölümcül de-

---

[71] Emerson, Sivil Savaşın etkilerinin hâlâ hissedildiği, ulus, kölelik ve ırk fikrinin canlı ve etkin bir şekilde tartışıldığı bir dönemde zihin ve bedenlerin daima aktif olması için gerekli tüm çabasını sarfetmiştir.

[72] *Emerson and Asia*, s. 34.

[73] Emerson'a göre Yunan filozoflarının yarısı Doğu'ludur. O, Yeni Platonculuğun da Doğu'lu olduğunu ileri sürer. Bkz. *Emerson and Asia*, s. 43-47.

[74] Emerson: *Essays and Lectures*, "Representative Men", s. 640.

[75] Emerson: *Essays and Lectures*, s. 640.

recede tüm devirlerde kaderci olduğunu yazar.[76] Emerson'un oldukça karmaşık olan "Fate" adlı makalesi Doğu, ırkın evrimi, İmparatorluğun Batı görünümü ve Asya'nın özellikle kader açısından kültürel statüsünü ortaya koyar.[77] Makalede Türk, Arap ve İranlılar keskin kader inancına sahip oldukları, Hintlilerin buna oranla daha hafif kaderciliğe sahip oldukları, bunların karşısında Batı'nın karakterinin kaderin efendisi olmak şeklinde tezahür ettiğini savunur. O, bununla daha sonra "Power" adlı makalesinde de ortaya koyacağı gibi insan kapasitesi ve mahiyetine dair inançlarını formüle eder. Emerson'un analizi kültür ve kültürel paratiklerle ilgili olsa da nihaî tahlilde kadere inanç ve pasifliğin Doğu'nun en önde gelen görünümü olduğudur. Emerson kültürel farklılıkların bir kaynağı olarak, soğuk iklim ve denizden bahseder. Ona göre soğuk ve deniz, emperyal sakson ırkını eğitmiştir. Batı ile batılı olmayan ırk arasındaki fark ona göre açık ve barizdir. Daha önce de zikredildiği gibi geometrik ve mantıkî düşünmek Batı'nın en belirgin özelliğidir. Ona göre Anglo-Sakson ırkına sadece güç değil aynı zamanda İmparatorluğu oluşturan zihin ve karakter de bahşedilmiştir.

Emerson'a göre Doğu, teori, edebiyatı ile mükemmeldir; insanları güdüler ve onlara yeni fikirler ilhâm eder. Ancak pratikte bunlar işlemez. Sözgelimi entelektüel organizasyon, aşırı uçlu bir hayata, kadere razı olmaya veya emir almaya doğru ilerler. Ona göre Doğu'nun felsefesi teorik, şiiri de tamamıyla hayâl mahsulüdür. O, bu tarzda eğitilen insanlara pratik değerlerin öğretilemeyeceğini ileri sürer. O şöyle der;

> *"Doğu'lular iyi davranışlıdırlar! Fakat iyi davranmayan, yapacak hiç bir şeyi olmayan değil midir? Çalışan fakir Kızılderililer üzgün ve bezgin idiler."*[78]

Emerson'a göre Hint felsefesi Doğu'nun özünü ifade eder. Çoğu kez o, Hindistan'ı Doğu ile özdeşleştirir.[79] Ona göre Hint felsefesi, herşeyin temel birliğini vurgulamasıyla geniş bir ufuk sağlamıştır.[80] Emerson'un "Brahma" adlı şiiri Hint felsefesini açık ve özlü bir biçimde ifade eder. Şiirde Brahma, dünyanın şahsî olmayan yaratıcı kuvveti olarak takdim edilir. Şiir'deki Brahma, Emerson düşüncesindeki Evrensel-Ruhun tohumudur. Emerson so-

---

[76] Emerson and Asia, s. 37.

[77] Emerson: *Essays and Lectures*, 943-968.

[78] *Emerson and Asia*, s. 37.

[79] Emerson, İran şiirini ifadelerinde-Hafız'ın şiirlerini ondört sene ifadelerinde kullanmıştır- sıkça zikretse de onun nazarında Hint düşüncesi Doğu'nun özüdür. Bkz. *Emerson and Asia*, s. 48;51;103.

[80] Emerson ve Transandantalist hareket, Amerikan düşüncesinde özellikle Budizmin yayılmasının bir kanalıdır. Bkz. *William James and Buddism: American Pragmatism and the Orient*, David Scott, American Religion, 2002 (30) 334, n. 4 (Oct.)

yut Oryantalist şiirlerinde 'ben'i (I) daima Brahma olarak takdim eder. 'Ben' tarihî olarak 'Birlik'tir. Birlik için Asya/Hindistan özel olarak tahsis edilmiştir. Bu tahsisi ulus kavramını oluşması için zorunlu ilâvedir. Emerson'un yazılarında Hindu Doğu bir nevî kutsanır. Hint/Asya öylesine Doğu ile özdeşleştirilir ki tarihî vakumda bir birlik olarak takdim edilir. Yine Hint düşüncesi onun "Fate" adlı makalesinin ilham kaynağıdır. Tabiatın gözlemini sunan "Seashore" şiiri de *Upanishad*'lardan esinlenmiştir.[81] Emerson, Hint metinlerinin tümünü kabul etmemiştir. O, yıllarca bu fikirleri teorisine monte etmeye çalışır. Schueller, Emerson'un yazılarında özelde Hindistan'a, genelde ise Asya'ya bazen değer verilmesine şaşırmamızı ileri sürer. Zira bu 'Öteki', Emerson düşüncesinde hem değerlerin kaynağı hem de kontrol edilmesi[82] gereken bir tehditdir.[83]

Emerson'un soyut, mistik, transendental Doğu ilgisi kırk yaşlarından sonra giderek artmıştır. 1844'de Concord'da verilen "Emancipation in the British West İndies" adlı konuşmasında sadece köleliğin ahlâkî boyutları ve kaldırılmasının[84] karmaşık politik sorunlarını değil aynı zamanda Doğu'nun yapılanmasında ırk ve İmparotorluk sorunlarına da değinir.[85] Emerson'un Doğu'ya, özellikle Asya'ya artan ilgisi daima konjonktür ile âlâkalı olmuştur.

Emerson'a göre ülkeler fikirleri ile değerelendirilmelidir. Bu noktada Avrupa, Asya ve Afrika ile kıyaslanamaz. Ona göre Avrupa'nın üstünlüğü her durumda kendini gösterir. O, bu konuda aşina olduğumuz bir örneği verir. Emerson, "Plato" adlı yazısının girişinde Halife Ömer'in Kuran'a fanatik bağlılığını gösteren ve kütüphânede Platon'un kitapları olduğu için "bu kitabın içindekiler sebebiyle kütüphanelerini yakın" diyen olayı anlatır ve daha sonra konuyla ilgi olarak "Bu cümleler, ulusun kültürünü ihtivâ ediyor" der.[86] Emerson'un Doğu hakkında çoğu kez böylesi değerlendirmelerde bulunmasına şaşılmamalıdır. "Fate" adlı makalesinde Türk, İran ve Arapların önceden yazgı fikrini ifade ettiklerini, Kuran'ın kaderciliği teşvik ettiğini yazar.[87] Hiç süphesiz bu düşünceler, Emerson'un devrinde hâkim olan Oryantalist anlayış ve beraberindeki bilgi kaynakları sebebiyledir. Sözgelimi

---

[81] *Emerson among the Eccentrics*, s. 467.

[82] Batı dünyası için Doğu'nun kontrol edilmesi emperyal gücün alameti olmuştur. Bu nedenledir ki oryantalizm, Doğu'nun kuvvetlerini kontrol ve ehlileştirmek için hizmet etmiştir Bkz. Vision of the East, ed. Matthew Bernstein and Gaylyn Studlar, New Jersey, 1997, s. 3.

[83] US *Orientalism*, s. 168.

[84] Emerson, yazılarında ve konuşmalarında köleliğin kaldırılmasını şiddetle savundu. On yıl sonra New York'taki konuşmasında meselenin ruhunu derinden etkilediğini beyan eder.

[85] *Emerson among the Eccentric*, Carlos Baker, New York, 1997, s. 371-374.

[86] Emerson: *Essays and Lectures*, ed. Joel Porte, New York, 1983, s. 633.

[87] Emerson: *Essays and Lectures*, s. 957; Emerson and Asia, s. 166.

Emerson, İran şiirini Von Hammer Purgstall'ın çevirilerinden ve yorumundan okumuştur. O, Arap literatürüne ait 1882'deki *Arabian Nights*, *Arabian Proverbs*, Ockley'in *History of the Saracens*, 1841'de Carlyle'nin Hz. Muhammet üzerine yazdığı *Hereos and Hero Worship*, gibi Batılı yazarların eserlerini okumuştur.[88]

Emerson'un ilgilendiği diğer bir mesele de ırk meselesidir. Ona göre ırk meselesi, köle karşıtlığı söylemleriyle çözülemez. O dönemde ırk, İmparatorluk ve kolonicilik meseleleri Oryantalistlerin yazılarında baskın unsurdu. Emerson'un "English Trait" adlı yazısı, İngiliz Kültürünün araştırılmasında ve Yeni Dünya'nın kurulmasında ve ırk meselesine dair karşılaştırmalı bir tarih sunar.[89] Kitap, İngiltere'nin hem emperyal hem de kolonyalist macerasını ortaya koyar. Emerson burada İngiltere'ye hayranlığını dile getirir. Kolonyalizmin ırkın gelişimi için tarihsel maddî kanıt olduğunu açıklar.[90] Bu yazıda paradoksal olarak Emerson ırkların karışmasından İngiltereyi sorumlu tutar. Ona göre İngiliz karakteri karışık bir orijini yansıtır. Nitekim ona göre İngiliz karakterinin analizi ile Yeni Dünya'nın meseleleri arasında bağlantı vardır. Yeni Dünyanın öncüleri, Sakson ırkının güçlenmesi için uygun iyileştirmeler yapılmasının kaçınılmazlığını vurgular. Burada vurgu ana unsurun geliştirilmesidir. Bu yüzden Emerson, Yeni Dünya'da emperyal karakterin aristokrat olmasını savunur.[91]

Emerson'un Anglo-Sakson ırkının ahlâk ve iradesine inanç Yeni Dünya'nın oluşumunda doruğa çıkar. Ona göre milyonlarca İngiliz, Alman ve İrlandalı göçmen kaderlerini belirlemede etkin olmuşlardır. Emerson kölelik meselesinin Yeni Dünya'nın oluşumunda kaderin nasıl işlediği ile ilgili en önemli örnek olduğunu ileri sürer. O, bu konuda "kim atalarından kaçabilir ki?" diye sorar.

Emerson'a göre Doğu, Batı ve Yeni Dünya'nın güç ve enerjisinin tamamlayıcısıdır. Bazen bu tamamlayıcılık Doğu'nun süs olarak işlev görmesine dönüşebilir. Sözgelimi Emerson "Plato" da Doğu'nun farklılığın sadece kültürel meselerin ışığında değil aynı zamanda politik ve ulusal alanlarda görülmesini savunur.[92]

G. Santayana, "Emerson'un hiçbir zaman filozof olmadığını ama daima felsefe yaptığını" söyler. Onun felsefesi oluşmakta olan Yeni Dünya'nın hayatındaki kâbuslardan kurtulmasına önemli katkılarda bulunmuştur.[93]

---

[88] *Emerson and Asia*, s. 197*198

[89] *English Traits*, R. W. Emerson, ed. Howard Mumford Jones, Cambridge, 1966, s. xxiv.

[90] US *Orientalism*, s. 170.

[91] *English Traits*, s. 120-127.

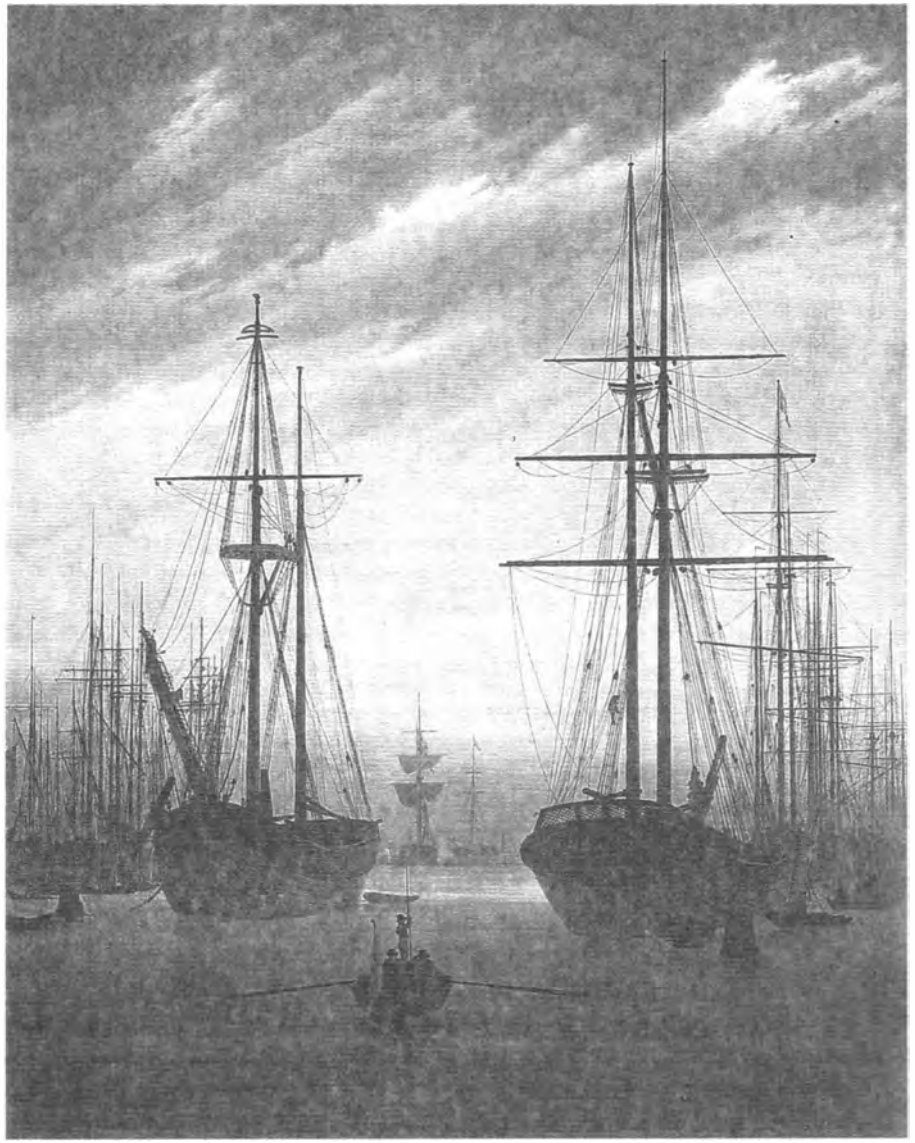
[92] Emerson: *Essays and Lectures*, s. 633-660.

[93] Robert C. Pollock, *Emerson and America's Future, Doctrine and Experience*, ed. Vincent G. Potter, s 52. Fordham U. Press 1988.

Gerçekten de onun tüm düşüncesi, ulusun güçlendirilmesi ve bu yolda kendine özgü tecrübesini geliştirebilmesidir. Emerson'un çabaları hiç kuşkusuz değerlidir. Ancak yazımızın ilk sayfalarında belirttiğimiz gibi Emerson'da düşüncelerinde misyonerler veya seyyahlar kadar yanlı ve keskin olmasa da Aydınlanmanın oryantalist bakışını yansıtan bir zihniyeti sergilemiştir. Sardar'ın iddia ettiği üzere, diğerleri gibi Emerson'da Doğu'yu kendi/ülke problemlerinin, kaygılarının çözümü için zengin bir hazine, Yeni Dünya'nın gelişmesi ve yüceltilmesi için uygun bir araç, karşılaşılan sorunların uygulama mekânı, süs, kontrol edilmesi gereken güç, duygusal eksikliğin giderildiği sınırsız servet mekânı...olarak görmüştür. Bu noktada Schueller, çeşitli nedenler ileri sürerek ABD oryantalizmi ile Avrupa oryantalizmi arasında fark olduğunu ileri sürer.[94] İleri sürülen nedenlere rağmen bu farkın, yazımızdan anlaşılacağı üzere mâhiyet farkı olmayıp bir derece farkı olduğunun kolayca görülebileceğini düşünüyorum.

[94] US *Orientalism*, s. 75 Schueller'e göre Oryantalist yazıları ulusal iştiyakı yansıtır.

KENZ



"Harbour'un Görünüşü, 1816"
Caspar David Friedrich and the subject of landscape, Reaktion Books, 1990

JOSEPH CONRAD'IN "*KARANLIĞIN YÜREĞİ*": EDEBİ BİR EMPERYALİZM ELEŞTİRİSİ

David Ray Papke*

I. GİRİŞ

Joseph Conrad'ın "*Karanlığın Yüreği*" adlı romanı, deniz ve denizcilik hukuku ile ilgili edebi eserler arasında önemli bir yere sahiptir. Conrad edebi kariyerine başlamadan önce birçok Avrupa ülkesinin gemilerinde çalışmış olan bir denizci ve devrinin eleştirmenleri tarafından deniz romancısı olarak kabul edilen biri idi. Conrad'ın belki de en meşhur eseri olan "*Karanlığın*

* Hukuk ve Liberal Sanatlar Profesörü, Indianapolis'teki İndiana Universty/ Purdue Universty
Çeviri: Bilal Genç, Erciyes Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi, İngiliz Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı Araştırma Görevlisi.

Yüreği" esas itibariyle deniz hukuku veya denizcilik hakkında değil aksine 19. yüzyıl Avrupa emperyalizminin en başta gelen özelliği olarak kabul ettiği hukuku ele alır. Daha da önemlisi, *"Karanlığın Yüreği"* emperyalizmin sömürdüğü ülkeleri ve halkları göz önüne sererken emperyalistleri kof ve aklını düzgün kullanamayan insanlar olarak tanıtır.

II. POLONYALI DENİZCİDEN İNGİLİZ ROMANCIYA

Joseph Conrad'ın geçmişi incelendiğinde onun ileride İngiliz Edebiyatı'nın önemli simalarından biri olabileceği tahminini yapmak zordur. 1857 yılında Polonya'nın emperyalist Rusya tarafından işgal edilen bir bölgesinde dünyaya gelen Conrad, Jozef Teodor Konrad Nalecz Korzeniowski adıyla vaftiz edilmişti. Conrad'ın anne ve babası, Polonya anavatanın bir bölümünü işgal eden Rusya, Prusya ve Avusturya'ya kızgın olan toprak sahibi, vatansever Polonya aristokratlarındandı. Conrad henüz dört yaşında iken babası Rus yetkililer tarafından tutuklanıp Rusya'nın taşra bölgelerinden birine gönderilmişti. Conrad, annesi ile birlikte babasını bu sürgün yolculuğunda yalnız bırakmamıştı fakat annesi sürgün hayatının üçüncü yılında vefat etti. Conrad'ın babası Polonya'ya dönebildi fakat Conrad 11 yaşında babasını da kaybetti. Cracow şehrinde milli bir kahramanın tabutun arkasındaki cenaze alayında yürümek Conrad'ın gençlik dönemine ait en taze hatıralarından birisidir.

Conrad daha az yetenekli bir yazar olsaydı, romantik bir roman yazarak babasının davasını devam ettirir ve Polonyalılara özgürlüğün yolunu açabilirdi, fakat o hayatını ve amaçlarını daha farklı bir şekilde belirlemişti. Cracow'daki uzun okul yıllarının ardından kendisi için bir gelecek görmediği işgal altındaki Polonya'dan ayrılıp denizci olmak düşüncesiyle Marsilya'ya gitti ve Fransız ticaret filosunda işe girdi. Conrad daha önce denizi hiç görmemişti ama 19. yüzyılın diğer birçok genci gibi o da denizciliğin kazançlı, maceralı ve insanı tatmin eden bir meslek olduğunu düşünüyordu. Conrad hem amcasının Marsilya Limanında tanıdıkları olduğu hem de eğitim almış diğer Polonyalılar gibi Fransızca'yı ikinci dil olarak kabul ettiği için Marsilya'ya gitti. Batı Hint Adaları ve Latin Amerika çoğunlukla yolculuk yaptığı yerlerdi. Bir rivayete göre Bask'lı sevgilisi uğruna bir Amerika'lı ile düello etmişti. Bu düelloda yaralanan Conrad müşfik amcasının çabaları sayesinde ölümden kurtulmuş fakat amcasına yaralanma sebebin başarısız bir intihar girişimi olduğunu söylemişti. Conrad'ın yaralanması ile ilgili gerçek bilgi ortaya çıkarılamadı fakat bu düello ve/ya intihar girişimi Conrad'ın Fransız ticaret filosundan ayrılışını hızlandırdı.

Bu ayrılış Conrad'ın deniz macerasının bittiği anlamına gelmiyordu. Daha 21 yaşında iken bu defa Britanya ticaret filosuna katıldı. Yeni fırsatlar

ve daha üst düzeyde bir görev bulma ihtimali ve Britanyalıların denizciliğe yatkın insanlar olduğunu düşünmesi Conrad'ın İngiltere'ye gidiş sebebin başındaydı. Conrad, 1902'de yazdığı "*Youth*" adlı romanında İngiltere'de "deniz ve insanlar birbirlerine nüfuz ederler yani deniz birçok insanın hayatının içindedir ve insanlar da deniz hakkında biraz veya tam bir bilgiye sahiptirler...."[1] demişti.

Acaba Conrad haklı mıydı? Conrad'ın daha sonraki yıllarda edindiği arkadaşı, seçkin bir yazar Ford Madox Ford, Conrad'ın yanıldığını çünkü onun en iyi tanıdığı İngilizlerin denizle ilişkisi olan İngilizler olduğunu söyler.

Londra'ya gelen insanların birçoğunun ilk gördüğü şey denizden ve gemilerden altmış kilometre uzaklıktaki Charing Cross veya Victoria istasyonlarıdır. Bu yüzden bu insanlara göre Londra bir liman adı değil bir şehir adıdır. Eğer bu bilgili insanlara liman hakkında bir soru sorarsanız tıpkı New York'a gelen bir Minneapolislinin Battery yakınlarında bir deniz taşıtı bulunabileceğin söylediği gibi onlar da Londra şehrinin unutulmuş bir köşesinde gemilerin bulunabileceğini söylerler...Fakat Conrad'ın Londra'yı ilk görüşü şehrin büyüleyici bir köşesinden olmuştur; o şehre, denize açılmak için bekleyen gemilerin büyük bir balık sürüsündeki balıklar gibi yanyana durduğu, altmış mil boyunca dağılmış bulunan doklar arasındaki muhteşem gümüş rengi haliçten girmiştir.[2]

Conrad Britanya ticaret filosunda geçirdiği zaman boyunca Singapur, Malezya, Doğu Hint adalarının daha önce gitmediği kısımları ve Avustralya'ya yolculuklar yaparak buradaki görevinden en iyi şekilde istifade etti. Gemi Kaptanlığı sınavlarını geçtikten sonra artık bir denizci değil İkinci Kaptan veya Gemi Kaptanı unvanlarıyla yolculuklar yaptı. Conrad bu yeni görevlerini idame ettirirken bir yandan da İngilizcesini ilerletiyordu, çünkü bu önemli aşamayı geçmeden İngilizce eserler yazan bir yazar olması mümkün değildi.

Conrad Britanya ticaret filosunda çalışırken, acil nedenlerden dolayı 1890 yılında bir Belçika şirketi ile çalışmaya başladı. Bu yeni görevi gereği Belçika Kongo'suna gitti ve *Roi des Belges* adlı buharlı geminin kaptanlığını üstlenip Kongo nehri boyunca giderek Afrika kıtasının kalbine ulaştı. Conrad hiç de cazip olmayan bu zor görevi esnasında dizanteri, gut, ve yüksek ateş gibi hastalıklara maruz kaldığı için sözleşmesinde yazılı olan işleri yapamamıştır.

---

[1] J. Conrad, Gençlik ve Diğer Hikâyeleri, Joseph Conrad'ın Bütün Eserleri 3'nin içinde (1924)
[2] F. Ford, Yaşamdan Portreler 58-59 (1937)

Conrad'ın denizcilik yaparak geçirdiği günlerden ve Kongo'da edindiği tecrübeleri, 1894 yılında denizciliğe veda edip İngiltere'ye yerleştikten sonraki yıllarda en önemli kaynakları olacaktı. "*Joseph Conrad*" müstear ismini kullanarak konuları çoğunlukla egzotik yerlerde veya denizde geçen hikâyeler yayımlamaya başladı. Conrad "*Nostromo*"(1904) adlı romanını Fransız ticaret filosundayken Latin Amerika'ya yaptığı yolculuktan esinlenerek yazmıştır. Aynı şekilde, "*The Secret Sharer*"(1911)'ın ilham kaynağı Britanya ticaret filosundayken Bangkok ve Doğu Hint Adalarına yaptığı yolculuklardır. "*Karanlığın Yüreği"(1902)*'ni de Belçikalı şirketin gemisinin kaptanı olarak Kongo Nehri boyunca yaptığı yolculuktan esinlenerek yazmıştır.

20. yüzyılın ilk ve daha sonraki yıllarında yaşayan eleştirmenlerin Conrad'ı bir deniz romancısı olarak kabul etmeleri yanlış bir yargı değildir.[3] Aslında, Conrad'ın hayatının en doğru biyografisini yazdığını söyleyen bir yazar, Conrad'ın yaşamı boyunca başından geçen olayları anlattığı kitabını gemi günlüğüne benzeyen bir tarzda yazmış ve kitabın adını da "*Deniz Hayalcisi*" koymuştur.[4]

Conrad bu sıfatları kabul etmese de, anavatanı Polonya'dan denizci olmak için ayrıldığı bilinmektedir ve İngilizce yazdığı hikâye ve romanlarını çoğunlukla denizde yaşadığı tecrübelerden ilham alarak yazmıştır. Fakat Conrad "insanların eserlerinin derinliğinde yatan anlamlara aldırmadan, gemiler ve deniz yolculukları gibi yalın, harici gerçeklere takılıp kalmasına" üzülür.[5] Conrad denizin karakteri etkilediğine inanır "ancak bir gemi hikâyesi yazmaya hazırlanırken deniz kaçınılmaz bir şekilde karakteri bir ayna gibi yansıtır da."[6] Conrad başarılı bir yazar olmadan önce mesleği gereği uzak coğrafî noktalara yolculuklar yaptı fakat o okuyucularının bu yolculukları küçümsememelerini ister.[7]

III. KARANLIĞIN YÜREĞİNE YOLCULUK

Conrad'ın 1899 yılında *Blackwoods Magazine*'de "*Karanlığın Yüreği*"nin bölümlerini yayınlatmaya başlamadan önce İngiltere'de dört yıllık

---

[3] Conrad'ın denizcilik tecrübeleri ile eserleri arasında bağlantı kurmaya çalışan eserlerden bazıları şunlardır: Bluefarb, Kurgu ve Dramada Karakterin Yaratıcısı ve Deniz'in Aynası, 47 Eng. J. 501-502-10(1959); Curle,Deniz Kaptanı ve Romancısı: Joseph Conrad'ın Hatıraları, 32 Listener 102 (July 27,1944); Warner, Deniz Yazarı, London Magazine, Nov. 1957, 21.sayı

[4] G. Jean-Aubry, Vie De Conrad(1947). J Allen'ın Joseph Conrad'ın Deniz Yılları (1965) adlı kitabınada bakabilirsiniz.

[5] Richard Curle'ye Mektup, 17 Temmuz 1923 II Jean- Aubry, Joseph Conrad: Hayatı ve Mektupları 320-21(1927)

[6] Bluefarb, supra note 3, 506

[7] Ford Madox Ford Conrad'ın deniz yaşamından nefret etmeye bile başladığını söyler. Ford devrindeki cinsiyet ayrımcılığını akla getiren şu sözleri söyler: "Conrad denizden, bir adamın bir kenara atılıp bırakılmış bir metresten nefret ettiği gibi nefret etti."

yerleşik bir hayatı vardı.[8] Bu dört yıllık zaman zarfında Conrad Jessie George ile evlenmiş, Borys adında bir oğlu olmuş ve Kent yakınlarında kırsal bir bölge olan Pent Farm'a yerleşmişti. Conrad hayatının en mutlu günlerini yaşıyordu ve eleştirmenlerin de dikkatini çekmeyi başarmıştı. Fakat "*Karanlığın Yüreğin*"'de özel yaşamındaki mutluluğun ve edebî kariyerindeki ilerlemenin izlerini görmek zordur. İnsanın huzurunu kaçıran bu karamsar roman okuma lambalarını kapatıp uyumaya çalışan birçoklarını uykularından etmiştir.

Hikâyenin başlangıcında *Nellie* adlı filika Thames Nehrinde suların yükselmesini beklemektedir. Güvertedeki adamlar Thames Nehri, bu nehir yoluyla İngiltere'ye gelmiş veya İngiltere'den gitmiş olan insanlar ve tabii ki deniz hakkında düşünceye dalmışlardı. Hikâyenin anlatıcısı sözü hikâye içinde hikâye anlatacak olan Charlie Marlow'a bırakır. Bu yöntem sayesinde okuyucu hem Marlow sözlerini düşünür hem de onun anlattığı hikâyeyi ne kadar anladığını görür. Marlow çökmüş yanaklı, sarı benizli, dik sırtlı, dünyadan nimetlerinden elini eteğini çekmiş bir denizcidir. Anlatıcı, bize Marlow'un hikâyesinin sıradan bir hikâye olmadığını hatırlatır. Birçok denizci "fındık kabuğunu doldurmayacak" basit hikâyeler anlatırken, Marlow'un hikâyelerinin bir bölümü dahi "çekirdeğin içini doldurmakla kalmaz, bütün hikâyeyi kuşatır" [9] (s. 3).

Hikâye içindeki hikâye uzun yıllar önce yaşanmıştır. Bu hikâyede Marlow Belçikalı bir şirketle bu şirketin buharlı gemisine büyük bir Afrika nehrinde kaptanlık etmek için anlaşır. Nehir haritada "kafası denizde, vücudu büyük bir toprak parçasına yayılmış olan, ve kuyruğu da ülkenin içine kadar sokulmuş olan devasa bir yılanın yayılmış hâlini" anımsatır (s. 5-6). Anlaşıldığı kadarıyla, geminin önceki kaptanı bir köyün şefini dövdükten sonra kızgın bir köylü tarafından öldürülmüştü. Fildişinin ülkenin iç kısımlarından kıyıya taşınması işinde gemi çok önemli bir görevi yerine getiriyordu ve Şirket de gemiye tekrar hizmete sokacak bir kaptan arıyordu.

Marlow, bir Fransız gemisinde yolcu olarak Kongo yolculuğuna başlar; gemi Afrika'nın batı sahillerini takip ederek Kongo bölgesine ulaşır. Afrika'nın batı sahilleri Marlow'a bir muamma gibi görünür "gülümseyen, kaşlarını çatan, dâvet eden, yüce, kısır, yavan veya vahşi ve daima fısıldayan bir eda ile sessiz. Gel ve bul" (s.10). Yolculuk esnasında Marlow ve gemi-

[8] Kısa bir müddetten sonra bu kısa roman Gençlik: Bir Anlatım ve Diğer İki Hikâye'ye dahil edilmiştir

[9] Bu alıntı ve daha sonraki alıntılar J. Conrad'ın *Karanlığın Yüreği* (L. Dean ed. 1960) adlı kitabından alınmıştır. Uzun uzun dip not vermemek için eserin sadece sayfa numaralarına yer verilmiştir.

deki diğer yolcular demir atmış bir Fransız savaş gemisinin sahildeki ağaçlar ve diğer bitkiler üzerine hedef gözetmeksizin ateş ettiğine şahit olurlar. "Bu delice bir davranıştı"(s.11).

30 gün sonra Marlow Kongo Nehri'nin ağzına ulaşır ve burada buharlı bir gemiye binip nehrin yukarısına doğru 30 mil giderek şirketin, kayalık bir yamaç üzerinde üç tane ahşap barakadan oluşan ilk istasyonuna varır. İstasyonda Marlow'un gözüne çarpan ilk şey demir tasmalarla birbirlerine bağlanmış olan altı Afrikalı erkektir. Bir deri bir kemik kalmış diğer erkekler ise aylak aylak gezinmekte ve yakınlardaki bir maden ocağından gelen patlama sesleri yeri sarsmakta, havayı kulak tırmalayıcı ve sinir bozucu seslerle doldurmaktaydı. Marlow kendisine Kurtz hakkında bilgi veren Şirket'in baş muhasebecisi ile tanışır; Kurtz Şirket'in en iyi elemanı, en çok fildişi getireni ve "olağanüstü bir insandır" (s.15).

Marlow, daha sonra, 60 kişiden oluşan bir kervanla nehrin yukarısındaki bir diğer istasyona gitmek için 200 millik bir yolculuğa çıkar. Boyunlarına tasma takılmış olan Afrikalı hamallar ölürler fakat bu durum karşısında kervandakilerin kılı bile kıpırdamaz. Yolculuğun 15. gününde kervanın hayatta kalanları merkez istasyona varırlar. Marlow kaptanlık edeceği buharlı geminin nehrin tabanına saplanıp kaldığını görür. Marlow bu gemiyi tamir etmesi gerekmektedir. Tamir aylarca sürer, bu tamir dönemi boyunca Marlow defeatle Kurtz'tan bahsedildiğini duyar. Marlow'un Kurtz merakı artar ve ondan başkasını düşünemeyecek hâle gelir; Kurtz'u yatağa mahkum eden hastalığından dolayı endişe duymaya ve onunla buluşma ümidini kaybetmeye başlar.

Geminin tamir edilmesiyle Kurtz'a ulaşmanın yolundaki bütün engeller kalkmış olmuyordu. Marlow hikâyesini dinleyenlere, Kongo Nehri'nin yukarılarına gitmenin "dünyanın yaratıldıktan sonraki ilk yıllarına yolculuk etmeye benzediğini" söyler. Nehir boyunca devam eden sessiz yolculuk Marlow için hiç de huzurlu bir yolculuk değildir. "Bu ne olduğu anlaşılamaz bir niyet ile hareket eden acımasız bir gücün sessizliği idi" (s. 28). Yine de Marlow, gemideki arkadaşları ve gemi "karanlığın yüreğinin daha da derinlerine ilerlemeye devam etti"(s. 29).

Bir sabah, Kurtz'un bulunduğu istasyondan sekiz kilometre uzaklıkta Marlow gözlerini açtığında "beyaz, bunaltıcı, yapışkan ve insanın gözlerini geceden daha çok kör eden bir sis" (s.32) görür. Sisin içinde bir yerlerde görünmez Afrikalılar acıyı andıran bir sesle çığlık atıyorlardı. Sis dağıldıktan sonra, nehir kıyısındaki yerliler gemiye ve yolculara ok atmaya başlarlar. "Oklar yağmur gibi yağıyordu fakat sanki bir kediyi bile öldüremez gibi görünüyordu"(s. 38). Marlow bu saldırıya geminin düdüğünü çalarak cevap verir ve mucizevî bir şekilde ok sağanağı ve yerlilerin çığlıkları kesilir.

Gemi Kurtz'un istasyonuna doğru ilerlemeye devam eder, fakat Marlow ve diğerleri Kurtz'un ayağa kalkabildiğini; Afrikalı bir sevgilisi olduğunu; tam bir Afrikalı gibi yaşadığını ve kabile halkının hayranlığına mahzar olduğunu öğrenirler. İstasyonda dağ gibi bir fildişi yığını vardır fakat istasyon, direkler üstündeki kuru kafalar ile gizemli ve acayip görünmektedir. Kurtz ölmek üzeredir ve Marlow onun "sırlardan oluşan büyük bir mezarda gömülü olduğu" (s. 52) hissine kapılır. Marlow ve gemi mürettebatı Kurtz'u kızgın bir Afrika topluluğunun arasından geçirerek geminin kaptan köşküne götürürler, fakat onu kurtarmak için çok geç kalmışlardı. "Kahverengi akıntı bizi karanlığın yüreğinden geliş hızımızın iki katı bir hızla alıp denize doğru hızla sürüklemeye başladı; Kurtz'un ruhu kaçınılmaz olan zaman denizine doğru hızla yükseliyordu" (s. 57). Kurtz Marlow'a bir tomar kağıt ve bir fotoğraf verir. Kurtz ölürken Marlow onu seyretmektedir, birden Kurtz sanki bir şey görmüş gibi bağırır: "Dehşet, Dehşet!"(s. 58). Kısa müddet sonra Kurtz ölür ve çamur bir çukurun içine gömülür. Marlow Kurtz'un son sözlerinin onun hayatının veya belki de genel mânâda hayatın bir özeti olduğunu düşünür ve ölen Kurtz'un hissettiği dehşet Marlow'un aklından çıkmaz. Kurtz Marlow büyülemiş ve hatta onu kendisine cezbetmiştir bu yüzden yaşamını özetleyen son sözleri Marlow'un kafasını karıştırır. Her şeye rağmen, Marlow Kurtz'un olağanüstü biri olduğunu düşünür. Marlow "Onun söyleyeceği bir şeyler vardı" der. "Ben de eşikten döndüğüm için Kurtz'un bir mum alevini bile görmeyen fakat karanlıkta çarpan bütün kalplere nüfuz edebilecek kadar keskin ve bütün evreni kuşatabilecek kadar kapsamlı olan bakışını daha iyi anlıyorum. Kurtz son sözü söyledi ve nihai hükmü verdi "(s. 59).

Marlow bu romanın önsözünü yazmaya yetecek anılarla Avrupa'ya döner. Kurtz'un verdiği kağıtları ve fotoğrafı Kurtz'un yaslı nişanlısına vermeyi düşünmektedir. Sıkıcı bir buluşma esnasında Marlow ve Kurtz'un nişanlısı Kurtz'un ne kadar yüce bir insan olduğunu konuşurlar. Kurtz'un nişanlısı Kurtz'un son sözlerinin ne olduğunu merak eder: Marlow "dehşet" düşüncesini anlatmaya ne istekli idi ne de bu düşünceyi anlatabileceğini düşünüyordu, bu yüzden yalan söyler "Kurtz'un son söylediği şey sizin adınızdı" (s. 65) der.

Marlow hikâyesini tamamladığımda *Nellie* hâlâ demir atmış beklemektedir. Marlow'un "*Karanlığın Yüreği*" adlı romanın anlatıcısı olmadığını unutmamak gerekir. Her ne kadar romanın büyük kısmı Marlow'un anlattığı hikâyeden ibaretse de, romanın son sözünü adını bilmediğimiz anlatıcı söyleyecektir. Anlatıcı "Marlow sözlerini bitirdi ve tefekküre dalmış bir Buda edasıyla sessizce oturdu" (s. 65) der.

Nellie'in ve düşünceli yolcularının üzerinde siyah bir bulut kümesi vardı". Sessiz su yolu kasvetli bir gökyüzünün altında yeryüzünü en uç noktasına doğru uzayıp gidiyordu- sanki bu su yolu devasa bir karanlığın kalbine gidiyordu" (s.65). Bu iki anlatıcılı hikâye bizi kendi düşüncelerimizin derinlerine, Marlow'un kendi düşüncelerinde gittiği derinlerden daha derinlere götürür.

IV. *"KARANLIĞIN YÜREĞİ"* NE DEMEK İSTER?

"Karanlığın Yüreği"'nin vermek istediği ders nedir? Bu kısa romanın ana amacı nedir? Uzun yıllar boyu okunmaya devam eden diğer edebî eserlerde olduğu gibi, *Karanlığın Yüreği*'nde de bu soruların cevabı açık seçik ortada değildir. Eserin sembolik bir anlamı olduğu, eserdeki sembolizmin çok yönlü olduğu ve eserin bir çok anlama sahip olduğu kesindir. Bir eleştirmen bu hikâyeyi Kutsal Kâse'nin araştırmasına veya Dante'nin *"İnferno"*[10]'sundaki yolculuğa benzeterek, bu hikâyenin, ruhun âraftan cehenneme ve oradan da kurtulaşa giden alegorik yolculuğunu anlattığını söyler. Bir başka eleştirmen bu hikâyenin roman yazarını ıstırabını anlattığı şeklinde yorumlamış[11] ve başka bir eleştirmen ise eserin hem Marlow'un hem de genel olarak herkesin kendi nefisleri hakkındaki bilgisinin ne kadar yetersiz olduğunu gösterdiğini söyler.[12]

Dergi'nin[#] bu özel sayısının amacına uygun olması için dikkatimizi Eloise Hay Knapp'ın "hikâyenin katı toprağı"[13] dediği şey üzerinde toplayalım. Demek istediğimiz şudur: bu roman Avrupalı bir şirket tarafından şirketin en çok fildişini sağlayan elemanını bulmak için, Kongo Nehri boyunca yolculuk edecek buharlı gemiye kaptanlık etmesi için işe alınan bir adamın hikâyesidir. Conrad'ın kendi fikirleri eser hakkındaki yorumları kontrol altında tutamasa da, onun sözleri böylesi bir yoruma işaret eder. Eser *"Blackwood's Magazine"*'de bölümler hâlinde yayımlanmaya başlamadan önce Conrad editöre, hikâyenin "Afrika'yı medenileştirme uğraşısına girişenlerin saf bencilliği ve verimsizliği suçu"[14] hakkında olduğunu söylemiştir.

Daha açık bir ifade ile söyleyecek olursak, *"Karanlığın Yüreği"* en azından bir yönü itibariyle emperyalizm hakkında yazılmış bir kısa romandır. 19. yüzyılda güçlü milletlerin diğer milletleri yönettiği bir politik sistem olarak kabul edilen emperyalizm zamanla hem ekonomik hem de politik üstünlük

---

[10] Feder, Marlow'un Cehenneme Düşüşü, 9 Ninteenth-Century Fiction 289,92 (1955)
[11] Halle, Joseph Conrad:Bir Muamma'nın Deşifre Edilmesi, Saturday Rev. Lit., May 22,1948 7-8.
[12] M. Zabel, Giriş, Gençlik (1959)
[#] Journal of Maritime Law &Commerce Cilt 34 No.4 Ekim 2000 582-593 (Çevirmenin Notu)
[13] E. Hay, Joseph Conrad'ın Politik Romanları: Eleştirel Bir Çalışma 110 (1963)
[14] William Blackwood'a Mektuplar 37 (W. Blackburn ed. 1958)

anlamında kullanılmaya başlamıştır.[15] Conrad'ın bu kısa romanında emperyalizmin bu her iki yönü de görülür. Fransız savaş gemisinin Afrika sahillerini bombalaması, Avrupalı güçlerin Afrika kıtasında kurmaya çalıştıkları politik kontrolü sembolize eder. Belçikalı ticaret şirketi ve bu şirketin Kurtz ve diğer elemanları fildişini ülkeden çıkarmaktadırlar.

Hukuk emperyalizmin hem ekonomik hem de politik yönlerinde etkindir, ve "*Karanlığın Yüreği*"ndeki yolculuklar hukukun (aşırıya kaçmasa da) etkinliğini gösterir. Marlow'un Afrika yolculuğunun başlangıcı hukuk ile sağlanmıştır. Marlow Belçikalı şirkette imzaladığı bir sözleşmeyle işe alınır ve bu sözleşme gelir, işin süresi, Kongo'ya yapılacak olan yolculuk ve diğer hususları da belirlenir. Şirket Marlow'dan ticarî sırları açıklamaması ve yolculuğa çıkmadan önce tıbbi bir muayeneden geçmesi için bir belge daha imzalamasını ister.

Conrad, Marlow'un şirket doktoruna yapmak zorunda kaldığı bu zorunlu ziyareti uzun uzadıya anlatır. Doktor Marlow kalp atışını sayar ve büyük bir pergelle de başını ölçer. Niçin? Doktor Afrika'ya gidenlerin kafatasının ölçülerini bilmek istemektedir. Marlow, doktora, dönenlerin de kafataslarını ölçüp ölçmediğini sorar. Doktor Afrika'dan dönen hiçbir kimseye rastlamadığını ve "insanın içinde de değişiklikler meydana geldiğini" (s. 8) söyler. Doktor bütün bu ölçümleri niye yapmaktadır? Niye bunlar yapılmaktadır? Doktor Marlow'a "Böylesine büyük bir koloniden ülkemin elde ettiklerinden benim payıma düşen budur" (s. 9) diyerek cevap verir.

Hukuk, Marlow Kongo'ya vardığında Marlow'un kendisinin içinde bulduğu bu emperyalist çevreye de katkı da bulunmaya devam eder. Hukukun buradaki fonksiyonu emperyalist yönetime yardımcı olmaktır. Lee Lourdeaux "*Karanlığın Yüreğini*"n Francis Coppola tarafından 1979 yılında sinemaya uyarlan versiyonu olan "*Apocalypse Now*" ile ilgili olarak emperyalistlerin hukuku kullanmaktan daha fazlasını yaptıklarını yazar. Emperyalistler 'hukuku tanımlama' hakkını da gasbetmişlerdir.[16]

Marlow Avrupalıların Afrikalı yerlileri kontrol ve baskı altında tutmak için yaptıkları kanunları nasıl uyguladıklarına bir çok defa şahit olmuştur. Örneğin, Marlow'un ilk istasyonda rastladığı demir tasmalar, suçlular veya

---

[15] R. Williams, Anahtar Kelimeler: Bir Toplumun ve Kültürün Kelime Bilgisi 131(1976) Muhtemelen, Conrad son yılların en çok tartışılan konusu olan "kültürel emperyalizm" süreci hakkında bir görüş bildirmemiştir. Kültürel emperyalistler politik hakimiyet, doğal kaynakların ve diğer materyal zenginliklerin ele geçirilmesi ile değil kendi değerlerini ve tutumlarını yerli halka benimsetmeye çalışırlar.

[16] L. Lourdeaux, Amerika'daki İtalyan ve İrlandalı film Yapımcıları: Ford, Capra, Coppola ve Scorsee 172 (1990)

düşmanlar için hazırlanmamıştır. Fakat savaş gemisinden gelen mermi çekirdekleri, "denizden gelen çözümsüz bir gizem" (s.12) sadece yerlilere isabet ettiği gibi, bu 'onur kırıcı hukuk' da sadece yerlilere uygulanıyordu. Marlow gemide çok kötü beslenme şartlarına sahip olan ve çok ucuza çalıştırılan Afrikalı mürettebatın "hâlâ zamanın başlangıcına ait olduklarını" düşünür. "Nehrin aşağı kesimlerinde veya bazı saçma kanunlara göre hazırlanmış bir belge olduğu müddetçe, bu adamların nasıl yaşayacağı kimsenin umurunda olamazdı" (s.33-34) Kurtz'un istasyonunda, direklerin üstünde duran kafatasları Avrupa yasalarına göre yargılanan ve bu yasaların gazabını hissetmiş olan insanlar aitti. Nehir yolculuğu esnasında rastlanılan diğer Afrikalılar *düşmanlardı, suçlulardı* ve *işçilerdi*; Kurtz'un yanındaki insanlar ise *asilerdi.* Marlow "direklerin üstündeki âsi kafalar bana itaat etmiş gibi göründüler" der ekşi bir yüz ifadesiyle.

Hikâyenin sonunda, Marlow Avrupa'ya döndüğünde bile hukukun rolü devam etmektedir. Kongo'ya gitmeden önce buluşulan doktor herhangi bir "çıkış muayenesi" veya post-Kongo kafatası ölçümü yapmayacaktı fakat Avrupa toplumu ve emperyalist milletlerin kültürleri Marlow'u tiksindirmişti. "Kendimi tekrar bu kabre benzeyen şehirde buldum; birbirlerinden birkaç kuruş tırtıklamak için caddelerde aceleyle oraya buraya giden, berbat yiyecekleri iştahla yemek isteyen, sağlığa zararlı biraları yudumlayan, anlamsız ve saçma hayaller kuran insanları görmek beni sinir ediyor" (s. 60).

Bir gün "temiz tıraşlı, resmi tavırları ve altın çerçeveli bir gözlüğü olan bir adam" (s.60) Marlow'u ziyaret eder. Adam Marlow'u kiralayan şirketin temsilcisidir ve Marlow'dan Kurtz'un ona verdiği kağıtları istemektedir. Marlow kağıtları vermeyi reddedince, adam "sonunda korkunç tehditler yağdırmaya başladı ve Şirketin 'elinde tuttuğu bölgeler' hakkındaki en küçük bir bilgiyi bile bilme hakkına sahip olduğunu söyledi" (s.60). Marlow buna rağmen kağıtları vermeyince adam bundan sonra hukukî sürecin işleyeceğini söyleyerek onu tehdit eder. Marlow'a göre Kurtz'un verdiği bilgiler "ticaret veya yönetim ile ilgili değildi" (s.60).

V. SONUÇ

Hukuk, Conrad'ın "*Karanlığın Yüreği*"ni yazarken aklındaki ilk hedefi miydi? Conrad "hukuku" emperyalizmi anlamanın yöntemi olarak mı kabul ediyordu? Hayır. Conrad'ın avlamak istediği balık daha büyük bir balık. Conrad'ın hukukun yanı sıra misyonerlik şevkinin, ırkçılığın, yönetimde verimliliğin ve kâr arzusunun emperyalizm denen rezil fenomeni oluşturan unsurlar olduğunu söyler. Conrad bir eleştirmenin "yeni emperyalizm krizi" olarak tanımladığı, emperyalizm macerası hakkında şüphelerin uyandığı bir

dönemde yazarlığa başladı.[17] Karanlığın Yüreği hukukun emperyalizmde oynadığı rolden ziyade genel mânâsıyla emperyalizmi eleştirir.

Dahası Conrad'ın emperyalizm eleştirisi basit ve sınırlı değil aksine karmaşık ve geniş kapsamlıdır. Gerçek hayatta, Conrad 2. Leopold'un hükümranlığı altındaki Belçika'nın Kongo'da uyguladığı yağmacılığı sert sözlerle eleştirmiştir. Conrad "Kongo macerasının, insanlık tarihini ve coğrafî sömürgeciliği çirkinleştiren en alçak bir yağma hareketi" olduğunu söyler.[18] Marlow'un adına çalıştığı şirketin bir Belçika şirketi olduğunun açıkça belli olmasına rağmen, şirkete Kıta (Avrupa kıtası) Ticaret Şirketi adı verilmiştir. Marlow hikâyesinde bu şirketten sadece 'Şirket' adıyla bahsederek genel mânâdaki emperyalizmi akla getirir. Kurtz bir Alman ismi olabilir fakat Conrad Kurtz'un babasının yarı Fransız, annesinin ise yarı İngiliz olduğunu ifade eder. Avrupa Devletlerinin hepsi 19. yüzyıl emperyalizminden sorumludur ve yine "bu devletlerin hepsi Kurtz'un yaratılmasında katkı sahibidir" (s. 41).

Bu çirkin ekonomik ve politik fenomen, Avrupalı olmayan halkları kontrol etmek ve sömürmekle kalmadı, emperyalizmin yayıcısı olan insanları da aklını düzgün kullanmayan, kof mahluklara dönüştürdü. Marlow'un Kongo'da rastladığı Avrupalıların neredeyse hepsi yapay, kafası karışık ve tuhaf insanlardı. Kurtz da muhakeme yeteneği yitirmiş ve sinir krizi diyebileceğimiz bir hâle düşmüştü. Conrad "*Karanlığın Yüreği*"nde, Marlow'a şu sözleri söyletir: "Bizim ten rengimizden farklı bir ten rengine ve bizimkinden daha yassı burunlara sahip insanların elindekileri almak mânâsına gelen yeryüzünün işgalini uzun süre incelerseniz hiç de hoş bir şey olmadığını görürsünüz" (s.4-5).

[17] C. Bongie, Egzotik Hatıralar: Edebiyat, Kolonyalizm(Sömürgecilik) ve Fin de Siecle 150 (1991) Conrad'ın emperyalizm karşındaki tepkisini ele alan diğer eserler: G. Alderman, Karanlığın Yüreği: Bilinç Altının Keşfi (1987); P. Brantlinger, Karanlığın Yönetimi: Britanya Edebiyatı ve Emperyalizm, 1830-1914 (1988); R. Lee, Conrad'ın Sömürgeciliği (1969); B. Perry, Conrad ve Empreyalizm: Sınırlar ve Hayali Cepheler (1983); A. White, Joseph Conrad ve Macera Geleneği: Emperyalizm Tebaasının İnşaası ve Yıkılması(1993)

[18] Dean, supra note, 78



"Vazo Çiçeklerini Düzenleyen Kız"

Osman Hamdi, İstanbul Resim ve Heykel Müzesi.
Women As Portrayed In Orientalist Painting, Lynne Thornton.

DOĞU'DAN

Bir Müderrisin Günlüğü: Osmanlı Biyografi Çalışmaları İçin yeni Bir Kaynak*

Madeline C. Zilfi*

Osmanlı çalışmalarında, Batı Avrupa biyografi araştırmalarını zenginleştiren günlükler, mektuplar ve kişisel koleksiyonların, ondokuzuncu yüzyılın ortalarından öncesi için karşılaştırılabilir malzemenin azlığından bahsedilir. Günümüz biyografi araştırmacıları, genellikle devlet adamları üzerine yoğunlaşmaktadır. Bunun sebebi, sadece halen Osmanlı çalışmaları için bir ihtiyaç olan temel bir kronolojik çalışma yapma isteği değil, aynı zamanda ele alınan şahsın resmi hayatının mevcut kronikler, devlet dokümanları ve diğer ikinci veya üçüncü el kaynaklar ile doğrulanalabilir olmasıdır. İstanbul'daki resmi

---

* Çeviri: Selim Karahasanoğlu.

* Makalenin orijinal adı ve yayımlandığı yer: "The Diary of a Müderris: A New Source for Ottoman Biography", *Journal of Turkish Studies*, I (1977), s. 157-174.

* Madeline C. Zilfi, Maryland Üniversitesi, Tarih Bölümü, ABD

ve özel el yazması eser kütüphanelerinin Batı Avrupa biyografi literatürünün sunduğu malzemeye oranla yeterli kişisel materyaller barındırdığı söylenemez. Bununla birlikte, risâle, takvîm-i vekâyi, yevmiye, mecmua[1] ve diğer bu tür kayıtlar içeren kütüphane koleksiyonları birinci el kaynaklardır ve bu tür kaynaklar, Osmanlı biyografi çalışmaları için temel malzemelerdir. Bu tür kaynaklara bir örnek, İstanbul Üniversitesi Merkez Kütüphanesi idaresinde bulunan İbnü'l-Emin Mahmud Kemal İnal koleksiyonundaki Y3580 numaralı yazmadır.

İnal kataloğunda anonim bir "yevmiye" olarak kayıtlı bulunan bu yazma, Osmanlı resmi hayatına dair ele aldığı konularla bir kronik yazarının eserini andırır; fakat aynı zamanda yazarının kendi kaleminden gündelik hayatını ve etkilendiği hadiseleri 1162-1169/1749-1756 yılları arasında görev yapmış bir genç müderris olarak ele almasıyla kişisel bir vesika niteliğindedir. Şu halde, kaynak, onsekizinci yüzyılın ortaları için nadir bulunan türden oldukça yoğun bilgi içeren, gündelik konuşma üslûbunu yansıtan, hikaye tarzı bir nesir özelliği de gösterir.

Yazma, altmışaltı kısımdan oluşan kırkdört varak içermektedir. Varaklar yaklaşık 4 1/5×6 4/5 cm. ebadında olup, her kısım on ila yirmi satır arası yazı içermekle birlikte bazı kısımlarda bu miktar beş satıra (vr. 14a) düşebilmekte veya yirmibeş satıra (vr. 6a) çıkabilmektedir. Osmanlı uleması ile özdeşleşmiş bir yazı türü olan ta'lîk tarzı ile kaleme alınmış, tamamıyla okunaklı bir yazıya sahip yazma, tertip ve iç tutarlılık bakımından değişken bir kaliteyi yansıtmaktadır. Tahmin edileceği üzere, yazar, Kur'an'dan pek çok alıntılar yapmakta; bununla birlikte astronomik olguları ve mevsimlerin dönüşümünü açıklamada yoğun olarak Arapça ifadelere başvurmaktadır. Haftanın günlerini Farsça asıllarıyla ifade ederken (Yekşenbe, Düşenbe gibi), aylar için takvimlerdeki değişikliği de göz önünde bulundurarak alternatif Arapça ve Rûmî adları da kullanmaktadır. Üslûp bakımından ise yazar, günlüğün yapısına uygun olarak pek nadiren uzun cümlelere başvurmaktadır.

Yazar, günlüğünü yazmaya koyulduğunda kariyerine henüz başladığı için bahsettiği ilk görevleri, dönemin Osmanlı tarih yazarlarının dikkatini çekmeyecek kadar küçük çaplıydı. İyi ki kendisi kimliği hakkında önemli bir ipucu

---

[1] Transliterasyon sistemi bakımından genel olarak şuraya başvurdum: Eleazar Birnbaum, "The Transliteration of Ottoman Turkish for Library and General Purposes", *Journal of the American Oriental Society*, 87 (1967), pp. 122-156. Temel bir istisna olarak "dad" harfi için Birnbaum "z" karşılığını kullanırken ben Türkçe'de "dad"ın "d" olarak telaffuz edildiği yerlerde "d" kullanımını tercih ettim. İngilizce'de yaygın kullanım alanı bulmuş kelimeler ona göre yazıldı. Kolay referans verilebilmesi amacıyla Arap yazarlar ve eserleri için *The Encyclopaedia of Islam* (2nd ed., Leiden: E. J. Brill, 1960-)'daki yapıyı kullandım. (Makalenin Türkçe'ye çevirisi esnasında, hitap edeceği okuyucu kitlesini de göz önüne alarak, yazarın Arapça ve Türkçe kelimelerin yazımında kullandığı transliterasyon yerine, gerekli yerlerde, günümüz Türkçe'sindeki yaygın kullanımı tercih ettim. S.K.)

vermektedir -medrese diplomasını (rü'ûs-ı tedrîs) aldığı tarih ve medresedeki ilk görevi (vr. 31a). Şeyhülislâm dairesi (Meşîhat) tarafından titizlikle tutulmuş personel isimlerini içeren listelerden birine göre[2], kesin olarak ifade edemesek de bahsettiğimiz şahsın Sıdkı Mustafa adında 10 Recep 1167/3 Mayıs 1754 tarihleri arasında Kılıç Ali Medresesinde bir İbtidâ'-i Hâric[3] müderrisi olduğu anlaşılıyor. Listenin kenar notlarından anlaşıldığına göre, Sıdkı Mustafa müderrislik vazifesinden sonra 1195/1780-1781 yılında Yenişehir mollalığına (mevleviyet) yükseliyor. 1202/1787-1788'de Mısır kadısı oluyor ve 1204/1789-1790 yılında da Pâye-i Mekke ile kariyerinde ulaşabileceği en üst noktaya varıyor. Yine listede belirtildiğine göre Sıdkı Mustafa 1205/1790-1791 yılında vefat ediyor. *Sicill-i Osmânî*'de[4] geçen kısa bir biyografide Sıdkı Mustafa adında birinden bahsedilmekte; 1204'te Ordu-yu Hümâyûn Kadısı olduğu belirtilmekte ve kısa süre sonra öldüğü ifade edilmektedir. Reşid Ahmed Efendi adında da bir çocuğunun varlığından bahsedilmektedir. *Sicil*'e göre Sıdkızâde Reşid Ahmed, 1238/1822'de II. Mahmud zamanında, Şeyhülislâm olmak üzere medrese ve mollalık derecelerini elde etmiştir.[5]

Astronomik ve meteorolojik bilgilerden başka yazar, üç temel konu üzerinde durmaktadır: İstanbul'da resmi hayat, kendisinin eğitimi, kariyeri ve biraz da özel hayatı.

Yazarın özellikle Sultan'ların faaliyetlerini zikretmeye dikkat ettiğini görüyoruz (günlüğün tutulma vakti, I. Mahmud döneminin, 1143-1168/1730-1754, son yılları ile III. Osman'ın, 1168-1171/1754-1757, tahta çıkış yıllarına rastlar). Yazar, saray halkının Topkapı Sarayı ile yazın ikâmet ettikleri Boğaziçi arasındaki mevsimlik gidiş-gelişleri konu alır. Çeşitli tutarsızlıklar içerse de, saraydaki ve idari-askeri görevlerdeki şahısların tayin, azil, sürgün ve idam bilgilerine rastlanmaktadır. Yazarın, bazı yıllarda diğerlerine göre

---

[2] İstanbul Üniversitesi, Merkez Kütüphanesi, TY8879, vr. 12a; TY8879, ayrıca onsekizinci ve ondokuzuncu yüzyıllara ait ilmiye mensuplarına dair kişisel bilgiler içeren diğer ilmiye defterleri şurada ele alınmıştır: Madeline C. Zilfi, *The Ottoman 'Ulema 1703-1839 and the Route to Great Mollaship*, Doktora Tezi, Chicago Üniversitesi, 1976, I. Bölüm.

[3] İbtidâ'-i Haric, onsekinci yüzyılın büyük kısmında müderrislikte rü'ûs sonrası hiyerarşisiyi de kapsayan oniki derece içerisinde en düşüğüdür (bkz. dipnot 18).

[4] Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmani*, (4 cilt, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1308-1315), cilt: 3, s. 225.

[5] *Sicill-i Osmânî*, cilt: 2, s. 392; Hem *Sicil* hem de *İlmiye Salnamesi* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1334), s. 586, Sıdkızâde Reşid Ahmed'i eski bir Ordu-yu Hümayun kadısı Sıdkı Mehmed adında birinin oğlu olarak zikretmektedir. Bu çelişki, bahsi geçen kaynakların, Cevdet Paşa'nın (*Tarih-i Cevdet*, 12 cilt, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1309, cilt: 5, s. 70) 1204'teki Ordu-yu Hümayun kadısını Mehmed Sıdkı olarak zikretmesi veya Topal Ahmed Rıfat'ta da (*Devhatü'l-Meşayıh ma Zeyl*, İstanbul, tarihsiz, s. 127) Mehmed Sıdkı olarak kayıtlı bulunan isime dayanıyor olmasından kaynaklanıyor olabilir.

günlük tutmak konusunda daha hassas davrandığı anlaşılıyor[6] ve diğer meslek gruplarından daha çok ulema ile ilgili meselelere vukûfiyeti dikkat çekiyor.

Son yıllarda, Osmanlı müesseseleri ve elit grupları üzerine yapılan çalışmaların merkez bürokrasi üzerine yoğunlaştığı görülmektedir; bu ortamda ulema grupları üzerinde pek durulmamaktadır. Beklenenden daha az bilgi sunsa da müderris Sıdkı Mustafa'nın günlüğü onsekinci yüzyıl ortalarında ilmiye'nin işleyişi üzerine yeni bir perspektif kazandırabilir. Bu dönemde, ilmiye kurumunda göze çarpan iki önemli husus: Şeyhülislâmlık ve Kadıaskerliğin kuşaktan kuşağa nüfuzlu ailelerin güdümünde olması ve bütün ulema hiyerarşisi üzerinde bozucu etkileri olan 'yüksek talebe karşı yetersiz görev sahası' konuları idi.[7] Yazarın bir kaç diploma sınavı (rü'ûs imtihanı) üzerine izahları, sınava tâbi tutulmayan Mollâzâdelere[8] sunulan diplomalar, sınavı geçmiş adayların başarısız sayılmaları iki olgumuzu doğrulamaktadır. Yazar, az bilgi sahibi olduğumuz, onsekizinci yüzyıl medreselerinde okutulan metinler ve ders süreleri hakkında da bilgi vermektedir. Yazmanın değeri, yazarın özel hayatı ile ilgili kısa bilgiler vermesinin yanında, onsekinci yüzyıl ortalarında ilmiyedeki değişimler üzerine kendi gözlemlerini sunmasındadır.

Günlükte yazarın nesli ve 1162'den önceki hayatı hakkında bilgi bulunmamaktadır; fakat 10 Safer 1162/30 Ocak 1749[9] tarihinde kardeşinin Manisa'dan İstanbul'a ilk mektep eğitimi için geldiği yönündeki ifadeden ailesinin Manisa ile bir ilişkisi olduğu anlaşılmaktadır.

> *Biraderim Magnisa'dan yanıma geldi Bârî Teâla ilm-i* nâfiler ihsan idüb muammer eyleye. (vr. 2a)

Yazar, müderrisliğe girişin ön şartı olan rü'ûs-ı tedrisi almak üzere sınavlara hazırlık mahiyetinde medrese derslerini takip ediyordu. Maaşlı bir asistan (muîd) olarak rü'ûslu müderris gözetimindeki çalışmaları ve görevleri bağlamında, bahsettiğine göre, atalarınınkine benzer şekilde[10] aşağıdaki eserler

---

[6] Yazmanın 9 bölümü 1162 yılına ait olup, 1163'te 10 bölüm, 1164: 12, 1165: 8, 1166: 8 ½, 1167: 8, ve 1169: 4 gibi bir seyir izlenmektedir.

[7] Cevdet, *a.g.e.*, cilt. 1, s. 112-117; Tatarcık Abdullah, "Nizam-ı Devlet Hakkında Mütâlaât", *Tarih-i Osmani Encümeni Mecmuası*, c. 7, no. 41, s. 273.

[8] Yüksek ulema kesiminin çocukları olan Mollazâde grupları ile ilgili aşağıda daha ayrıntılı bilgi vardır.

[9] Hicrî takvime göre gün önceki akşamdan başladığı için günlükteki kayıtların tarihleri bazen Milâdî karşılığının bir önceki akşamına işaret edebilir. Kolay ve kısa olması bakımından buradaki milâdî karşılıklar için şu eser kullanılmıştır: Faik Reşit Unat, *Hicrî Tarihleri Milâdî Tarihe Çevirme Kılavuzu*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1959.

[10] Örneğin Taşköprüzâde Ahmed'in otobiyografisine bakılabilir: *Es-Saqa'iq en-No'manijje*, çev. Oskar Rescher, Buch-und Steindruckerei Phoenix, İstanbul 1927, s. 340-345; onyedinci yüzyılda medrese derslerinin bir tarifi için bkz. Kâtip Çelebi, *The Balance of Truth*, çev. Geoffrey L. Lewis,

üzerinde medrese öğrencilerinin güçlü bilgi sahibi olması beklenirdi: Buhari'nin hadis külliyatı[11], Abhari'nin mantık üzerine çalışması[12] ve muhtelif şerhleri, Arapça'nın sarf ne nahv kaideleri üzerine, diğerleriyle birlikte, Amr Osman bin Hacib[13] ve İbn Malik'in[14] eserleri. Bir asistan olarak esas görevi, genellikle Sultan Ahmed veya Fatih camiinde, müderrisin daha önce okuttuğu dersler üzerinde öğrencilere talim yaptırmaktı.[15]

Yazarın verdiği dersler karşılığında belli bir ücret aldığını biliyorsak da,[16] gerek miktarı konusunda gerekse günlüğüne başlamadan önceki kazancı konusunda kendisi bilgi vermemektedir. Bununla birlikte, 16 Muharrem 1163/26 Aralık 1749 tarihinde zamanın şeyhülislâmı Kara Halil Efendizâde Mehmed Said,[17] teorik olarak bir hocanın günlük ücret karşılığı olan 30 akçe dersiyelik alma iznini Mustafa'ya verdiği anlaşılıyor:

Efendimiz Siroz'da fakîre otuz akçe bir dersiye virdi. (vr. 6a)

Aldığı bu harçlığa rağmen yazarın Siroz (Serrai)'a yerleşmesi şöyle dursun, ders sorumluğu aldığı da gözükmüyor. Diğer pek çok ilmiye ücretinin olduğu gibi dersiyenin de, şahsın çalışmaları, asistanlık müddeti içerisindeki giderleri için bir destek mahiyetinde olduğu anlaşılmaktadır. Bu durumda dahi, Mustafa aşağı yukarı dört yıl kadar öncesinden başlayarak kendisini rü'ûs imtihanına endekslemiş; arzularını oniki aşamalı müderrislik mesleğinin ilk aşaması olan İbtida-i Haric müderrisliğine ve sınav gününe yoğunlaştırmıştı.[18] Aldığı dersiye üzerine günlüğe düştüğü notu, kendi adına başarısının devamını dileyerek tamamlamaktaydı.

George Allen and Unwin, London 1957. Aralarında tarihçi ve Şeyhülislâm Âsım (M. Cavid Baysun, "Çelebizâde İsmail Âsım", *İslam Ansiklopedisi*, I, 1940)'ın da bulunduğu onsekizinci yüzyılın ünlü ulemasının eğitimleri de günlüğün tutulduğu dönemde Osmanlı medrese müfredâtının değişmez niteliğine işaret etmektedir.

[11] Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail Buhari (ö. 256/870), *al-Sahîh*.

[12] Al-Abharî (ö. 700/1330), *Kitâb al-Isâghûdhi*.

[13] Kısaca İbn al-Hacib (ö. 646/1248), Arapça grameri üzerine *al-Shafiya* ve nahv üzerine *al-Kâfiya*'nin yazarı.

[14] Cemaleddin İbn Mâlik (ö. 672/1273-74), Arapça nahv üzerine *al-Alfiya*'nın yazarı.

[15] Medreselerde okutulan metinler, yazarın bir asistan olarak vazifeleri ve müderrislerin okuttuğu derslere dair referanslar: vr. 2b, 5b, 7a, 10b, 17a, 22b, 23a, 25b, 26a, 27a ve 28b.

[16] Geleneksel olarak asistanlar, imâret ayrıcalıkları ve medresede isteklerine göre kendilerine tahsis edilen odaya ilaveten sorumluluğu altındaki öğrencilerden talep etmektense medresenin vakıf gelirlerinden günlük bir kaç akçe alırlardı (bkz. Kemal Edip Kürkçüoğlu, Süleymaniye Vakfiyesi [Ankara: Resimli Posta Matbaası Ltd. Şirketi, 1962], s. 8; *Fatih Mehmed II Vakfiyeleri* [Ankara: Cumhuriyet Matbaası, 1938], s. 247.

[17] İsmail Hami Danişmend, *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi* (2nd bsk., 6 cilt, İstanbul: Türkiye Yayınevi, 1971), Şeyhülislâm 91 numaralı kayıt, 5: 140-141; *Sicill-i Osmânî* 3: 28-29; *İlmiye Sâlnâmesi*, s. 525.

[18] Bahsi geçen dönemde medrese/müderris dereceleri düşükten yükseğe doğru şu şekildeydi: İbtidâ'-i Hâric, Hareket-i Hâric, İbtidâ'-i Dâhil, Hareket-i Dâhil, Mûsile-i Sahn-ı Semân, İbtidâ'-i Altmışlı, Hareket-ı Altmışlı, Mûsile-i Süleymâniye, Hâmise-i Süleymâniye, Süleymâniye ve Dârü'l-Hadîs-i

Bundan hakkımızda haric olmamız için dahî Bârî ta'âlâ kalemin cereyân itdire âmîn. (vr. 6a)

27 Cemaziyelevvel 1164/23 Nisan 1751 tarihinde daha önce başka bir âlimin kullanımında olan bir ev, şahsın vefatı üzerine ulemaya bağışlanmış ve Sıdkı Mustafa'ya tahsis edilmesi uygun görülmüş; bir ay içerisinde, Mustafa mülkün hisselerini mirasçılardan satın almıştır.

Hatmî Hüseyn Efendi vefat eyledi ulemaya meşrûta olmağla Bârî Teâlâ hane-i mezkûreyi fakîre ihsan eyledi. (vr. 13b) (Recep 14) Bugün bizim evin mülk olan ebniyesin yüz otuz guruşa vereseden aldık. (vr. 15b)

Takip eden aylarda, Mustafa İstanbul'un en önde gelen medreselerinden Edirnekapı'daki Mihrimah medresesine[19] ders vekili olarak atandı. (vr. 19b) Başka pâyeler için arzusuna çok geçmeden karşılık geldi. İstanbul kadılığı yönetimindeki bir vakıfta görevlendirildi.

(25 Rebiülevvel 1166/30 Ocak 1753) Bugün Kadı Efendi Uzun Şihabeddin tevliyetini fakîre mahlûldan ihsan eyledi. Allah Teala tevfik ihsan eyleye. (vr. 26b)

Ulemadan müderrislik derecelerini başarı ile tamamlayıp büyük mollalar sınıfına dahil olanlar önemli Osmanlı şehirlerini yönetirlerdi;[20] mazul duruma geldiklerinde ise daha düşük seviyeli mahkemelerde mazuliyet maaşı olarak arpalık alırlardı.[21] Arpalık alan şahıs kadının yerine hareket etmek üzere nâib olarak atanırdı ve gelir dağılımında arpalık alanın payındaki azalmayı tespit etmekle görevliydi. "Emekli maaşı" gibi değerlendirilebilecek arpalık ücreti uygulaması en erken onaltıncı yüzyıla kadar ulaşsa da[22] zamanla kaliteli adayların artmasıyla nispeten geniş mahkemeler de geçici ar-

---

Süleymâniye. Hâric, Dâhil ve Altmışlı'nın "Hareket" dereceleri sıkça İkinci Hâric, Dâhil ve Altmışlı olarak adlandırılırdı.

[19] İstanbul Edirne Kapı'daki büyük külliye, Kanuni Süleyman'ın (1520-1566) kızı, Veziriazam Rüstem Paşa'nın eşi Mihrimah (Mihrümâh) tarafından kurulmuştu.

[20] III. Ahmed döneminde (1703-1730) kadılıkların yeniden düzenlenmesinden sonra (Çelebizâde İsmail Âsım, Mehmed Raşid, *Tarih-i Raşid*, [6 cilt, Matbaa-i Âmire, 1282], 6: s. 15-18), Mollalıklar düşükten yükseğe doğru şöyle sıralanmıştı: Mahrec derecesi için sekiz şehir: Halep, Eyüp, Galata, İzmir, Kudüs, Selanik, Üsküdar, Yenişehir-i Fenar; Bilâd-ı Erbaa derecesi için dört şehir: Bursa, Kahire, Şam ve Edirne; Haremeyn derecesi için iki şehir: Mekke ve Medine; İstanbul kadılığı için İstanbul derecesi; Anadolu ve Rumeli Kadıaskerlikleri. Şeyhülislâm (İstanbul müftüsü) mollalara ve diplomalı müderrisler grubuna başkanlık ederdi.

[21] Ulemadan olan veya olmayan değişik şahıslar için arpalıkların muhtelif çeşitleri şurada tartışılmıştır: İbnü'l-Emin M. K. İnal, "Arpalık", *Türk Tarih Encümeni Mecmuası*, no. 16, s. 276-283.

[22] Pek çok kaynakta zikredildiğine gore burada bahsi geçen türden ilk arpalık 1001/1593 tarihinde III. Murad tarafından Şeyhülislâm Bostanzâde Medmed'e verilmiştir (Hüseyn Hezârfen, *Telhîsü'l Beyân fî Kavânîn-i Âl-i Osman*, Paris, Bibliothéque Nationale, 40, vr. 136b).

palık statüsüne dönüştürülmüştür. Onsekizinci yüzyılda Devriye Kadılıkları[23] olarak adlandırılan küçük kadılıkların en genişleri zamanla arpalık olarak değerlendirilmeye başlandı. Onyedinci yüzyılda ve daha da artarak onsekizinci yüzyılda Mollaların sayısı küçük mahkemelerin sayısını çok aştı; molla şehirleri bile, özellikle Eyüp, Galata ve Üsküdar, "emekli aylıkları" için mevcut talebe yenik düştü.[24] 2 Nisan 1749 ve 23 Ekim 1751 tarihlerinde günlükte belirtildiğine göre mahkemeler el çabukluğu ile bazı görev değişiklikleri yaparlar.

(13 Rebiülahir 1162) Bugün Sofya ve Filibe virildi ve Kayseriye İrânîden intizâ' olunup mevl[ev]iyet ile yirine Mehdîzâde ve Erzurum İlâhîzâde [İlâhicizâde?]ye virildi ve İrânî Efendiye bedel-i Kayseriye Eyüp arpalık virildi. (vr. 2b) (3 Zilhicce 1164) Bu esnada merhûm Ak Mahmudzâde Efendinin arpalığı olan Üsküdar kazası ber vech-i mevleviyet Filibeden mazûl Fâzıl Süleyman Numan Efendiye virildi. (vr. 20a)

15 Cemaziyelahir 1166/19 Nisan 1753 tarihinde Mustafa, bu kez İstanbul Kadılığı yönetimindeki belediye gelirlerinden küçük bir miktar günlük ücret aldı.

Kısmet-i belediye mahsûlunden olmak üzere Kadi Efendi mahlûldan fakîre yirmi akçe ihsan eyledi. Allah Teâla hayırlı yirlerden merzûk eyleyüp nice böyle merâmlarımıza nâil eyleye âmîn. (vr. 27b)

Altı ay sonra Mustafa resmen evlenir. Tahmin edileceği üzere, eşinin adından veya ailesinden bahsetmez; Tanrı'ya birlik, beraberlik, daimi huzur ve hayırlı evlat duasında bulunur.

(23 Zilkade 1166/21 Eylül 1753) Bugün saat bir buçukda akd-i meclis-i nikahımız vaki oldu elhamdulillah...si'a-i rızk ve hüsn-i zindegânî ve hayırlı evlâd ihsan eyleyüp bundan böyle evkâtımızı safâ-i hâtır ile güzeran itdirmek müyesser eyleye ve sâir murâdlarımızın dahî husûliyle mesrûr eyleye âmîn bi-hurmetihi en-Nebi ül-Emin. (vr. 29a)

2 Muharrem 1167/30 Ekim 1753 Cuma günü gelin güveyine götürüldü.

Elhamdülillah Teâla bu gice haclegâhımıza duhûl ve zifâf ile mesrûr olduk Allah Teâla hayırlı ve mübarek eyleyüp hüsn-i muâşeret ve ahsen-i

[23] Devriye kadılıkları bazen "Düşük seviyeli Mollalıklar" olarak da adlandırılırdı. Bütünü onsekizinci ve ondokuzuncu yüzyıllar boyunca değişiklik gösterse de diğerleriyle birlikte Belgrat, Filibe (Plovdiv), Sofya, Diyarbakır, Erzurum, Maraş ve Bağdat zikredilebilir (bkz. "İlmiye Defteri", İstanbul Üniversitesi Merkez Kütüphanesi, TY8881 ve TY855). Diplomalı ilmiye hiyerarşisinde bir kademeyi temsil etmeyen Devriye kadıları, Şeyhülislâm tarafından tayin edilirdi.

[24] Şeyhi Mehmed, "Vekayi'ül-Fuzalâ", Süleymaniye Umumi Ktp., Hamidiye 939, vr. 89a ve 130b, ve Harnidiye 940, vr. 109-130.

ülfet ile nice zemân evkâtımızı sürûr ile güzerân itdirde ve hayırlı evlâd ihsan eyleye ve rızkımızı vâsi' eyleye âmîn...(vr. 29b)

Yazarın müderrislik hayatı, 1167'de Feyzullahzâde Mürteza Efendi[25] zamanındaki rü'ûs imtihanını geçtikten sonra daha sağlam bir çizgide devam etti. 27 Cemaziyelahir 1167/21 Nisan 1754 (vr. 30b) tarihinde Şeyhülislâm, sınav günü için 6 Recep/29 Nisan tarihini duyurdu. 29 Cemaziyelahir 1167/23 Nisan 1754 tarihinde Mustafa, sınava tâbi tutulmadan evvel kendisine diplomayı hak ettiği bildirildi.

Bugün Şeyhülislâm Efendi medrese imtihanına tenbîh idüp iki günden sonra Düşenbe güni biz dahi varup yazılduk irtesi Düşenbe güni tenbih olundu ki gelecek Düşenbe güni okunacaktır diyü tayin olundı. (vr. 30b)

Belirtilen günün sabahı, Mustafa 98 aday arkadaşı ile Şeyhülislâm'ın makamına vardı. Sınav günün ortalarına doğru başladı; Mustafa'ya sıra ancak akşam saatlerinde geldi. Sınavı kazandığını hemen öğrenmişse de, ilerleyen günlerde sınavda başarılı olan yedi kişiden biri olduğunu görmekle başarısını tescillemek istiyordu.

(6 Recep) Bugün saat tokuz buçukda Şeyhülislâm kapusına varup imtihan otasına erbâb-ı imtihandan toksan tokuz kadar kimesne ile cem' olup saat on ikide el-Fenn ül-evvelden ders tayin olunup üçde Abdülhadi Efendi imtihanı feth idüp biz dahî gice saat altıda mümeyyiz efendinin önünde elhamdülillah teâla okuyup muvaffak olduk hamde sümme hamde sümme hamde. (11 Receb) İrtesi günler meclis-i imtihanda hâzır olan Süleyman Efendiden yedi nefer kimesne pek â'la okudı diyü fakîr dahî yediden olmak üzere İzmirî Efendi nakl eyledi elhamdülillah lâ-havle ve lâ-kuvvete illâ billâh. (vr. 31a)

12 Receb 1167/5 Mayıs 1754 tarihinde sınavda başarılı olan öğrenciler için Şeyhülislâm ve diğer kıdemli şahıslar huzurunda resmi bir kutlama gerçekleştirildi. Mustafa, bizzat Şeyhülislâm'ın elinden diplomasını aldı ve İstanbul Tophane'deki Kılıç Ali Paşa Medresesine dördüncü müderris olarak İbtidâ'-i Hâric görevi ile atandığını öğrendi. Şanssız mülâzımların -rü'ûs alabilmek için bekleyen adaylar- uzun bekleyiş tecrübelerinin aksine[26] Mustafa'nın adaylık süreci nispeten kısa sürdü. Kendisinin minnetle ifade ettiğine göre mülâzımlık süresi henüz yedi seneyi biraz geçmişti.

---

[25] Şeyhülislâm #92 (Danişmend, *a.g.e*, 5: 141; *Sicill-i Osmani* 4: 361-62; ve *İlmiye Salnamesi*, s. 525-526.)

[26] 1115/1704 yılında, mevcut uygulamaya göre, sadece onsekiz yaş ve üzerindeki adaylara rü'ûs sınavına girme hakkı tanınıyordu (Mehmed Raşid,*a.g.e.*, 3: 119)

Bugün rü'ûslar tevzî' olunup saat altıda Şeyhülislâm Efendi'nin yedinden biz dahi râbi'e-i Kılıç Ali Paşa medresesi rü'ûsun aldık elhamdülillâh sümme elhamdülillâh Bârî Teâla Hazretlerinin lutf u fazlına ki henüz müddet-i mülâzemetim yedi seneyi üç ay tecâvüz idüp...(vr. 31a)

Ertesi gün, bu kez sarıklı ve cübbeli bir şekilde, aynı grup tekrar Şeyhülislâmın daha sonra Vezir-i Azam ve üst düzey ulema kesiminin huzuruna çıkarıldı.

İrtesi güni örf ü üst ile yine Şeyhülislâm Efendiye varılup anda rufeka efendilerile muctemi'a[27] Şeyhülislâm Efendiye buluşduktan sonra sahib-i devlete ve andan kibâr efendilere varıldı. (vr. 31a)

Sınava giren 99 kişiden toplam 26'sı başarılı oldu ve diplomalı müderrisler sınıfına dahil oldu. Uzun zamandır devam eden geleneğe göre yüksek ulema kesiminin çocukları, özellikle de Şeyhülislâm ve Kadıasker çocukları sınava tâbi tutulmadan rü'ûs elde etme hakkına sahip idiler.[28] Sınav zamanında, bir kaç gün içerisinde iki tanesi Dürrîzâde ve Dâmâdzâdelere olmak üzere, bu tür dört rü'ûsun verildiğini biliyoruz.[29]

(11 Receb) Hasılı yirmi altı imtihanlı iki müşeffa' iki dahî Dürrî zâde ve Dâmâd zâde mahdûmı mecmu'i otuz kişi müderris olduk. (vr. 31a)

Safer 1168/Kasım 1754 tarihinde Mustafa, Yanya (Yanina) şehri kadılığına atandı. Küçük Osmanlı şehirlerinin kadılıkları genellikle medrese eğitimlerini yarıda kesmiş henüz rü'ûs elde edememiş ve alt-rü'ûs, kadılık tarîki ve tarîk-i kazâ gibi daha az ücretli makamlara talip şahıslara verilirdi. Mustafa, rü'ûsu kazandığı için, teorik olarak, diplomalı müderrislerin sair dereceleri geçtiklerinde mollalığa varacakları aşamayı ifade eden tarîk-i tedrîs yoluna girmişti. Arpalık sisteminin uygulanması ve İstanbul'daki müderris fazlalılığı dolayısıyla[30] diplomalı müderrisler sıklıkla kendi naibleri gibi arpalıkla geçinen şahıslar olarak istihdam edilirlerdi.[31] Yanya, onsekizinci yüzyılda bir molla arpalığı olarak işlem görmeye başladığı için muhtemelen Mustafa oradaki kadılık görevini naib statüsünde gerçekleştirmişti.

---

[27] Esas telaffuzu müctemi'an şeklinde olan kelimenin yazar tarafından ve Birnbaum'un takip ettiği sisteme göre yazımı müctemi'â şeklindedir (bkz. dipnot 1).

[28] Tatarcık Abdullah, *a.g.e.*, s. 275-276.

[29] 1703-1839 tarihleri arasında iki Dâmâdzâde ve beş Dürrîzâde Şeyhülislâm'ın varlığını biliyoruz (Danişmend'in verdiği listeye göre (*a.g.e.*, s. 138-151) sırasıyla: 83, 94/96, 85, 95/101/106, 112, 115/123 ve 132/134). Mustafa muhtemelen 1167 yılında Rumeli Kadıaskerliği makamında olan Şeyhülislâm Dâmâdzâde Feyzullah'ın, 94/96, oğlunu ve 1168 yılında dönemin Rumeli Kadıaskeri eski Anadolu Kadıaskeri Dürrizâdelerin en büyük bilgini Dürrizâde Mustafa'nın ,91/101/106, oğlunu kasdetmektedir.

[30] Tatarcık Abdullah, *a.g.e.*, s. 276.

[31] Örneğin bkz. Arabzâde kardeşlerin kariyerlerinin ilk aşamaları: Rumeli Kadiaskeri Mehmed Sadık (ö. 1200/1786) (*Sicill-i Osmani* 9: 190-91, ve Cevdet, *a.g.e.*, 3: 273-74) ve Şeyhülislâm Ahmed Ataullah (ö. 1119/1785) (Rifat, *a.g.e.*, s. 109).

Mustafa, 13 Safer/29 Kasım tarihinde İstanbul'dan ayrıldı. İstikamet Marmara sahilinin etrafı idi: Tekfurdağ (Tekirdağ/Rodosto), Malkara, Ahırköy, Ferecik (Ferrai) and Meğri (Makri)'den geçti. Meğri'den Gümülçine (Komotini)'ye gitti ve sonra Ege sahilinde Kavala'nın güneybatısından Orfani'ye geçti. Kiliseli'nin batısına doğru devam ederken Selanik'in güneybatısından Katerini'ye saptı. Yenişehir-i Fenâr (Larisa), Tırhala (Trikkala) ve Malakaş (Malakasi)'ta bir müddet kaldıktan sonra nihayet 1 Rebiülevvel 1168/16 Aralık 1754 günü Yanya'ya ulaştı. Altıyüz mili bulmayan mesafenin kat edilmesi aşağı yukarı on dokuz gün gerektirdiği ya da Mustafa'nın kaydına göre aktif seyahat süresinin yaklaşık 200 saat tutmuş olabileceği kanaatine varıyoruz.

Mustafa, Yanya'da karşılanma töreninin ayrıntıları ve gerçekleştirdiği işlerin içeriği ile ilgili bizi dinlendirici bilgiler vermemektedir. O, Yanya'ya doğru yol alırken Sultan I. Mahmud vefat etmiş ve tahta III. Osman geçmişti (23 Safer 1168/9 Aralık 1754). Bir kaç hafta sonra, Mustafa, İmparatorluğun Avrupa kısmındaki bütün küçük dereceli kadılıkların idarecisi Rumeli Kadıaskerinin emri ile, yeni Sultan'ın tahta çıkışı için gerekli kutlama hazırlıklarının gerçekleştirilmesine memur kılındı. (vr. 35a) Bir kaç gün sonra ise, cizye tahsildarından Sultan'ın değişikliği ile birlikte resmi görevlerde bazı değişiklikler olduğunu ve önceki Sultan'ın Şeyhülislâmının ve vaizinin haklarının talep edildiğini öğrendi.

(16 Rebiülahir 1168/30 Ocak 1755) Bugüni Yanya Cizyedâr[ı] ile Şeyhülislâm-ı sâbık Mürtezâ Efendinin şehr-i Rebiülevvelin yirmi sekizinci güni istifa eylemesiyle ma'zûl ve yirine İrânî Abdullah Efendi'nin sadr-ı iftâya mevsûl olması haberi istimâ' olundı ve Büyük İmâmın imâmetden İzmir kazasıyle ihrac ve Küçük Büyük [olup] ve Ağa Camii hatibi Emir Efendinin Küçük İmam olduğı haberleri istimâ' olundı. (vr. 35a)

27 Şevvâl 1168/5 Ağustos 1755 tarihinde Mustafa'nın yer değişikliği kararı Yanya'ya ulaştı. Bir hafta sonra Yanya'dan ayrıldı. 24 Zilkade/1 Eylül günü İstanbul'a ulaştı. (vr. 36b-37a) Geçici bir kadılık dönemi ardından İstanbul'da mazul durumda bekletilen Mustafa, bu durumlarda da müderrislik statüsünü korudu. Günlükteki 21 Aralık 1755 tarihli kayıt bir müderrisin ölümü üzerine yüksek müderrisliğe geçiş aşamasını kaydeden şahıslara dair bilgi veriyordu. Kıdemlilik sistemine ve Şeyhülislâm'ın elindeki isim listesine rağmen Mustafa'nın arkadaşlarından yedisi onu geçmeyi başardı ve diğerleri onunla aynı dereceyi elde etti.

(17 Rebiülevvel 1169) Bugün bundan akdem Hakaniye-i Vefa müderrisi Bekir Efendi'ye Cedîde-i Osmaniye medresesi bâ Hâmise ihsan olunup yiri ve İkinci Altmışlı müderrisi Köse Hüseyn Efendizâdenin tarîk-i

haccdan vefâtı haberi gelmekle ânın yir[i] ve bir kaç gün mukaddem yine İkinci Altmışlı müderrisi Cerahhi Halil Efendinin yiri mahlûl olmagla anların silsileleri ve bundan akdem Hareket-i Dâhilde Konya Mollası olan Hunkâr Imamının ve Nûr-ı Osmânî Câmiinin meşîhatı tarîk-i meşâyihe vaz olunup zeylehu Hareket-i Dâhil müderrisi Yesînzâde Efendi olmağla anın dahi silsileleri zuhur idüp şürekamızdan sekiz nefer kimesne takaddüm itmekle mağdur olduk Allah Teâla mükafat ihsan eyleye. (vr. 38a)

İki ay geçmemişti ki, Mustafa'nın Hareket-i Haric'e geçme ümitleri kırıldı. Kendilerinden yüksek dereceli ilmiye mensuplarından boşalan yerlere dördü Mustafa'nın döneminden olmak üzere toplam oniki kişi geçti. Öfkesini gizlemeye çalışsa da, Mustafa, başarısızlığının sebebi olarak Damadzâdelere yönelik kayırma ve Mollazâdelere tanınan imtiyazı gösteriyordu. Aşağıya yaptığımız alıntı günlükteki son kayıttır.

(7 Cemaziyelevvel 1169/8 Şubat 1756) Bugün Kudüs-i Şerif Altunı çok zâde Abdullah Efendiye ihsân olunup Destecizâdenin mahlûlı ile silsileleri zuhûr eyledi ve bizim medresemiz Hareket-i Hârice [İbtidâ'-i] Hâric pâdâşlarından sekiz ve yenilerimizden dört mecmû'ı on iki pâdâş hareket itmekle Dâmâdzâdenin gereği gibi magdûrı olduk Allah kahr eylemesün âmîn dahi sebeb olanları behryâb itmesün âmîn sümme âmîn Allah Teâla bizide tekmîl-i tarîk ile muammer eyleye âmîn. (vr. 33a)[32]

Günlüğün beklenmedik bir şekilde ve mutsuzluk ifade eden bir notla bitmesi gerçekten üzücüdür. Yazar hakkında bilgi veren sair biyografik kaynaklarda da zikredildiği üzere, Sıdkı Mustafa kariyerini İbtidâ'-i Hâric müderrisi olarak tamamlamak şöyle dursun sade bir müderris olarak bile tamamlayamadı. Kariyeri Mollazâdeler tarafından engellenmiş olabilir; fakat neticede Mustafa mollalık için ön şartları talep edecek durumda idi.

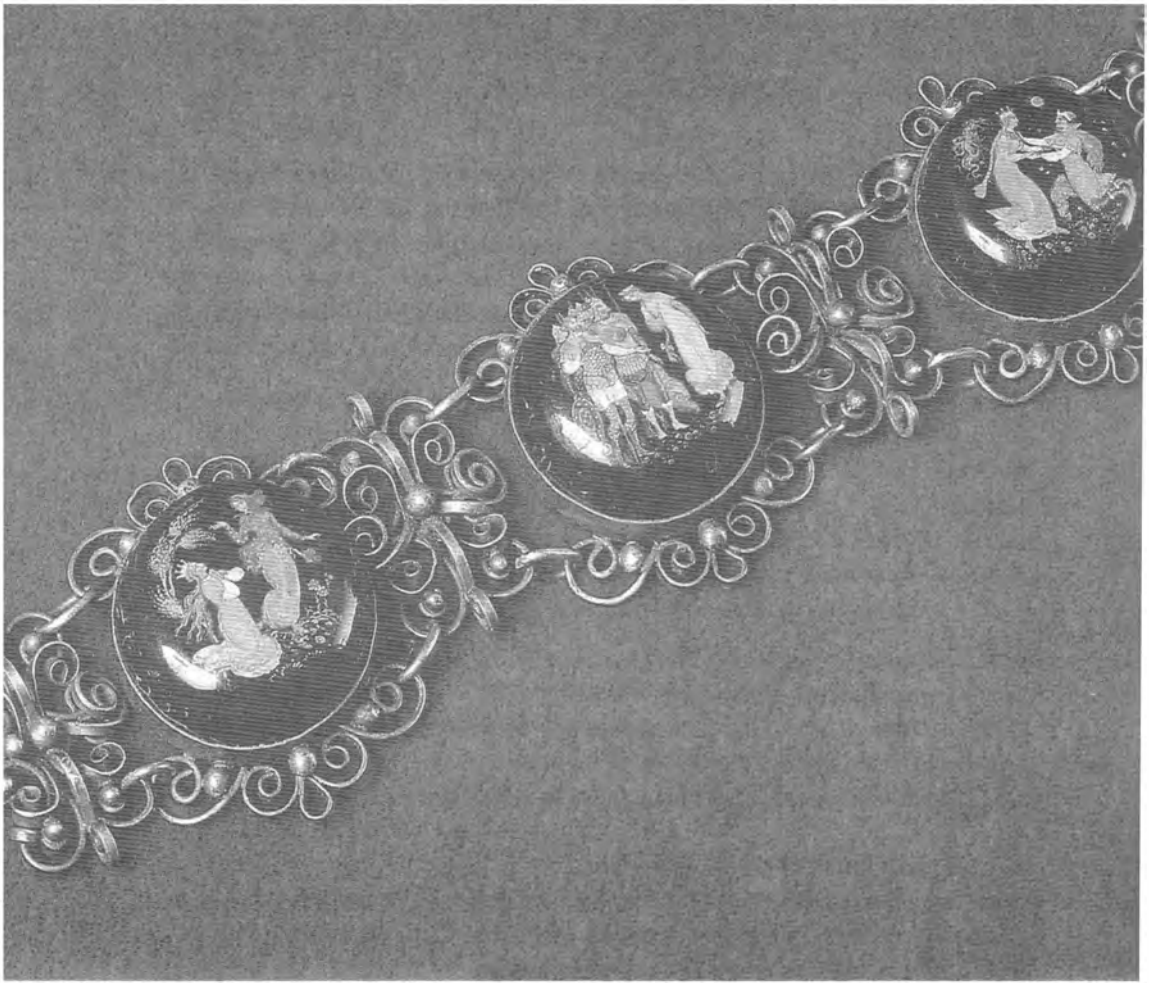
Kısalığına rağmen günlük, genç bir Osmanlı âliminin hem kişisel hem de mesleki bakımdan büyük idealleri hakkında yeni bir ufuk kazandırmaktadır. Günlüğün tamamı İngilizce çevirisi ve dizin ile yayımlanacaktır;[33] burada içeriğine dair zikredilen bazı hususlar ile sayısı çok az Osmanlı biyografi literatürüne bir katkı sağlamak ve bu tür malzemeler üzerinde çalışmayı teşvik etmek amaçlanmaktadır.

---

[32] Her ne kadar yukarıdaki alıntı vr. 33a bölümünde kayıtlı olsa da zikredilen tarihe, içeriğine ve daha önce bahsi geçen hadiselere bakıldığında bu kısmın son bahis olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla 1169 tarihli bu kısım günlüğün son girdisi olarak en sona yerleştirilmeliydi.

[33] Makalenin yazarı Madeline C. Zilfi ile görüşmemizde günlüğün tamamının İngilizce'ye çevirisini tamamladığını, ilerleyen günlerde yayımlamayı düşündüğünü ifade etmiştir (S. K.).

BATI'DAN



"Alexander Pushkin'in Perimasalları"

The State Museum of Palekh Art, *A.Pushkin's Fairytales*, Moskova, 1996.

BATI DÜŞÜNCESİNDE KOLEKSİYON ZAMANI

Aslı Yazıcı Yakın

30- Bir zamanlar Rabb'in meleklere: "Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım" demişti. (Melekler): "A!.. Orada bozgunculuk yapacak ve kan dökecek birisini mi yaratacaksın? Oysa biz seni överek tesbih ediyor ve seni takdis ediyoruz" dediler. (Rabb'in): "Ben sizin bilmediklerinizi bilirim" dedi.

31- Ve Âdem'e isimlerin hepsini öğretti, sonra onları meleklere gösterip: "Haydi davanızda sadıksanız bana şunları isimleriyle haber verin" dedi.

Bakara: 30-31

Kelam başlangıçta var idi ve Kelam Allah nezdinde idi ve Kelam Allah idi.

Yuhanna 1:1

KUTSAL ZAMANLAR

1582 yılında Papa Gregory XIII Julian takviminde yapılacak olan dönüşümü ve yeni takvimi ilân ediyor ve duyurusunda takvim konusunda yaşanmakta olan sorunların çözümünün papalığa bırakıldığını bildiriyordu. Bu gelişme günümüzde Gregorian Takvim Reformu olarak bilinmektedir. Takvimin kullanımına 1582 yılının Ekim ayından on gün çıkarıldıktan sonra başlanacaktı. Uygulamaya sokulan yeni takvimde on gün düşürülmüş ve eski takvimde 4 Ekim 1582 Perşembe'yi takip eden 5 Ekim 1582, 15 ekim 1582 Cuma olarak düzenlenmişti. Ayrıca Gregorian takviminde 4 ve 400 ile tam

olarak bölünebilen yıllar artık yıl sayılıyordu. Böylece Gregorian takvim 400 yıllık (146097 gün) döngüler üzerine temellenmişti. Papa reform duyurusunda tüm Hıristiyanları bu yeni uygulamayı başlatmaya çağırıyor ve Hıristiyan ülkeler arasında festival ve bayramların kutlanmasında kurulması hedeflenen uyumlu birlikten de söz ediyordu. Bu çağrıya İtalya, İspanya, Portekiz gibi ülkeler hemen uyarak 4 Ekim 1582'den 15 Ekim 1582'ye geçtiler. Almanya'nın büyük bölümü, İsviçre'nin Protestan kantonları, Protestan Hollanda 1700'e kadar; İngiltere ve İsveç ise 1752'ye kadar Gregorian takvimini benimsemediler. Takvimi en son kabul edenler ise Ortodoks ülkeler oldular.

Bu değişimin görünür nedenlerinden birisi Paskalya tarihini belirlemekti. Çünkü İsa Peygamberin canlanıp göğe yükselmesi gibi sabit bir olayın her yıl değişen zamanlarda kutlanması sorun yaratıyordu. Paskalya bir bahar bayramıydı ve uygulamadaki takvimle bir süre sonra kutlama tarihi de kayıyordu. Ayrıca bir yıl içerisindeki diğer dinî bayramlar da Paskalya'ya bağlı olarak hesaplanıyordu. Her ne kadar bu yeniden canlanma olayın bedenen mi yoksa kavram olarak mı düşünülmesi gerektiği üzerine tartışmalar geçmişse de, kilise açısından Hıristiyan olmanın en temel koşulu İsa'nın yükseldiğine olan inançtı. Korintoslulara birinci mektubunda (15:16-17) Paulus "Eğer kıyam etmezlerse, Mesih de kıyam etmemiştir ve eğer Mesih kıyam etmemişse, sizin inancınız da batıldır, hâlâ günahlardasınız" diyordu.

Gregorian takvimine geçiş, "aklın (intellect), usa (reason) indirgendiği, ...mantık ve matematiğin kutsalla olan beraberliğinin sona ererek söz konusu disiplinlerin, bilme yöntemlerini laikleştirmekte kullanıldığı" (Nasr 2001: 15) bir dönemde yapılmıştır. Bu dönem bilginin kutsal karakterinden bir kopuş yaşadığı dönemdir. Aynı zamanda Batıda bilgi ve zaman kavramlarının algılanışındaki dönüşüm süreci daha belirgin hâle gelmiştir. Bu dönem bilgi ve zamanın algılanışı ile yakından ilişkili olan koleksiyon düşüncesinin de şekillenmeye başladığı zaman aralığıdır.

Koleksiyonun izini ve kendi içersinde izlediği dönüşümleri takip eden Peirce (1995) biriktirmenin bilinçli bir koleksiyona dönüştüğü zaman aralığını 16. yüzyılda yakalar. Koleksiyonun Avrupa'da bir tutku hâline gelişi, temeli 15-16 yüzyıla indirilen Aydınlanma zihniyetinin dünyayı anlama, tanıma ve zaman ve tarih dahil her şeyi bir düzene sokma çabasına bağlanır. Febvre (1995), bu çabayı daha da önceye götürerek, gözlem yeteneğinin Rönesans ile birlikte yeniden ortaya çıkmış olduğu düşüncesine karşı çıkar. Çünkü Ortaçağ denen zaman aralığında insanın gözlem yeteneği, araştırma ve sınıflama merakı zaten kaybolmuş değildir. Bu dönem bir çok buluşun gerçekleştirildiği, büyük katedrallerin yapıldığı, mimarî bilgisinin ve tekniğinin geliştiği bir çağdır. Rönesans'ta insanı eve, aileye bağlayan her şeyden

kopabilme gücü, bir tür "köylü dayanıklılığı" da görür ve manastırlarda saklanan yazmaların, bilinmeyen bitkilerin, hayvanların, insanların, dil ve dinlerin üzerine yazılmaya başlandığını, ciddi bir öğrenme hevesinin var olduğunu söyler. 15. yüzyıl tüccarı da ulaşımın son derece güç olduğu koşullarda ve tehlikeli yollarda yolculuk yapmaktadır.

Koleksiyonun ortaya çıkışı, doğu-batı şeklinde ifade edilen kutuplaşmalardaki sınır taşlarından birini oluşturabilir mi? Böyle bir sorunun temelinde elbette koleksiyonun tek bir tarih ve düz çizgisel bir ilerleme anlayışı üzerine kurulduğu varsayımı yatıyor. Kültürlerin zaman içerisinde ilerleyen bir gelişim gösterdiği arkeolojinin temel varsayımı olmuş, buna bağlı olarak kronolojiler, tipolojiler geliştirilmiş, tarihsel ilerleme düşüncesi vurgulanmış ve geçmiş "yabancı bir ülke"ye (Lowenthal 1985) dönüşmüştür. Her ne kadar tartışmaya açık da olsa, Holtorf (1996) bu düşünceyi "eski"nin ilkel olduğu düşüncesinin izlediğini söyler. Zamanın bileşik, bizim dışımızda ve "sosyal zamandan bağımsız olarak" var olduğu düşüncesi olayların, bir mekânda yer alan objeler gibi zamanda içerildiğini; saatler ise tek bir ölçüm şeklini varsayıyor. Eski Ahit'in, "Başlangıçta Allah gökleri ve yeri yarattı" ifadesi ile söze girmesi ise zaten lineer ve ilerlemeye dayalı bir zaman anlayışını gösteriyordu. Henüz ortalıkta bir Mesih yoktu.

Aslında zamana ilişkin sözü edilen türden en açık kavramlaştırma ve bir öneri, teoloji ordu ve ulus devletlerin yok olduğu ve insanlığa tapınılan bir dönemden söz eden Comte'dan (2001: 116-346) gelmektedir. Comte, günleri, hafta ve ay olarak düzenlemenin pozitivist önemine değinirken, bir ayı tam olarak dört hafta ve bir yılı da 13 ay olarak düzenlemekten söz eder. Comte'un takviminde her ay Pazartesi günü ile başlayıp, Pazar günü ile son bulacak ve zamanın da insanlığın yararına düzenlenmiş olacaktır.

Pearce'ın bulgularına dönecek olursak, 17. yüzyıl ortalarına dek koleksiyon kavramının temelinde kozmosu temsil düşüncesinin yattığı anlaşılıyor. Bunun en belirgin örneği İngilizlerin "cabinet of curiosities" ya da "cabinet of rarities" (tecessüs salonu)[1] olarak adlandırdığı ve Avrupa'da 17. yüzyıl sonları ve 18. yüzyıl başlarında belirmeye başlayan sirk ve hayvanat bahçesi düşünceleri ile de bağlanabilecek olan koleksiyonlardır.. Bu anlamda Avrupa'nın "tecessüs"ü içerisinde bir de kendinden farklı olan, tuhaf ve alışılmadık görülen, hatta kimi zaman "hilkat garibesi" olarak kabul edilen de yer alır. Tarihte bir ilerlemenin var olduğu düşüncesini hazırladığı düşünülen bu bakışın Batı'nın bilme ve bilgi anlayışına uygun olarak, "öteki"ni yaratan bilgiyi de doğurduğunu söyleyebiliriz. Mucizeler, harikalar ya da tuhaflıklara duyulan merak, bu dönemde Avrupa düşüncesindeki "Aydınlanma"nın ilk

[1] Şapolyo (1936) 'cabinet of curiosities' terimini bir şeyi yoklama, araştırma, iç yüzünü tanıma anlamında 'tecessüs salonu' olarak karşılar.

somut belirtisi olarak nitelendirilebilir. Sebzeler, bitkiler, mineraller, organik ya da inorganik maddelerden çeşitli objeler bu dönemde Avrupa'nın çeşitli yerlerinde soyluların evlerinde sergilenmektedir.

Koleksiyon üzerine söylenebilecek her söz, zaman ve bilgi kavramlarını hesaba katmak durumundadır. Doğa ve kültür şeklinde yapılan klasik ayırımdan hareket edecek olursak, koleksiyonun doğayı ve farklı kavramsal boyutları ile kendisini sistematik olarak toplayan kültürün kendisi olduğunu söylememiz mümkündür. Ya da koleksiyonun tek başına bir bireyin biriktirme eylemi veya yaşadığı bir süreç olduğunu söyleyebiliriz. İnsanın karşısına toplumu ve kültürün karşısında da doğayı koyan bakışla, bunların tam tersini de metaforik bir şekilde dile getirmek mümkündür. Doğa, kültür ve zaman yeryüzünde var olan her şeyin koleksiyonudur, türünden bir ifade biraz süslenerek şık bir hâle de sokulabilir. Elbette burada koleksiyonun tek taraflı bir ilişki kurma biçimi olarak algılandığı açıktır. İnsanı içinde yaşadığı bağımlılıkların dışında tutan bu türden yaklaşımların koleksiyon kavramının zaman ve bilgi ile olan derin bağlarını pek de umursamadığı, koleksiyonun kurumsallaşmış yanını göz ardı ettiği de ortadadır. Koleksiyonun birbirinden farklı tanımları yapılabilir elbette. Akla ilk olarak objelerin biriktirilmesi gelir ancak, bundan daha fazla bir şey olması gerektiği de düşünülür hemen. Rastgele bir biriktirme bize daha çok yığmayı hatırlatırken, koleksiyonda bir sistematikliğin varlığı söz konusudur. Koleksiyon, objeleri belirli bir kategoride oluşlarına göre bir araya getirmek, organizasyon saplantısı, anlamlar üretme, geçmişi ya da geleceği gösterme yolunda bir durak ya da bir tür anı defteri olarak nitelendirilebilir ya da tanımlanabilir. Bir soyutlama ile biriktirilerek sınıflandırılan objeler kişilerin özel mülkleri ya da müzede olsun, koleksiyonu oluşturur. Kişilerin özel koleksiyonları ve müze mekânı içerisinde yer alan koleksiyonun birbirinden ayrıldığı yanlar olabilir, ancak bu farklılıkların toplumsal dönüşümlerle bireysel dönüşümler arasında mesafe olduğunu gösterecek kadar büyük olmadığı söylenebilir. Koleksiyonun bir kurgu olduğu düşüncesinden yola çıktığımızda, oluşturduğu zaman algısı ve "kargaşa" her iki düzeyde de birbirinden farklı görünmemektedir. Bunu en azından maddî kültür çalışmaları adıyla anılan bir alanın varlığına dayanarak söylemek mümkündür.

İnsanın objelerle ve cansızlarla olan ilişkisinin ya da koleksiyonun, hangi yönü ile ele alınırsa alınsın tarih süreci için özel bir anlamı olmalıdır. Bunun dışında koleksiyon Batı düşüncesindeki aydınlanma, rasyonalizm ve sekülerleşme süreçlerinin de bir uzantısıdır. Bu nedenle öncelikle zaman ve uygarlıktan neyin anlaşıldığına ilişkin kimi çerçeveleri burada tekrar oluşturmak ve bu yap-bozlar içerisinde koleksiyon denen parçanın yerini aramak

gerekiyor. İşte bu noktada gerçekleşen kopuşun en açık biçimde sergilendiği sahne de Batı'da hazırlanmaktadır.

Avrupa'da 17. yüzyıl ile birlikte soyluların oluşturduğu koleksiyonlar kısa bir zaman sonra düzenli katalogların oluşturulduğu müzelere aktarılır. Koleksiyon objeleri müzelerde bir tür zaman ölçer olarak yerlerini almaya başlar. Bu müzeler şehir merkezlerini çevreleyen en önemli binalardan biri olan katedrallerin yanına inşa edilmektedir. Kent planlarının politik kontrol, prestiji sürdürmek, istenmeyen etkinlik ya da kişileri kontrol altında tutmak gibi gizli işlevleri olduğu bilinir. Avrupa şehirleri için kültürel, toplumsal, ekonomik ve siyasal bir merkez olan meydanda yer alan kurumlar koleksiyonuna müzeler de eklenir. Avrupa şehirleri politik, toplumsal, ekonomik ve kültürel "tarih"ini, 20. yüzyılın aynalı gökdelenlerinde yansımasını izleyen bireyi gibi, kendi meydanlarında görmektedir.

Diğer yandan pazar temelli bir üretim ve tüketim yaratılmaya başlanmıştır. Özel mülkiyete ve kâra yönelik ekonomi gelişir. Bu da objelere maddî anlamlar, daha doğrusu değerler yüklenmesini getirir beraberinde.

Koleksiyon böylece doğada tanrının yarattıklarını toplayıp bir tür şaşkınlık içerisinde seyretmekten, tekrarlanan, sınıflanabilen olgu ve olaylar temelinde kronolojik seriler oluşturulmasına doğru ilerleyen bir düşünceye dönüşür. Bunun yanında ulus kavramı da romantik bir duyarlılıkla koleksiyon ve müze malzemeleri yaratır: ulusal kahramanlar, ulusal tarih. Koleksiyon böylece hem zaman hem de mekân boyutu ile Avrupa düşüncesinin iliklerine kadar işler. Tehdit altında gördüğü uygarlığa belirli "chronotope"lara[2] (Bakhtin 1994: 84-111) tekabül eden dünya görüşleri bağlamında koleksiyonlarla bir tür "ibret" dersi verir.

Uygarlık müzesi

Freud'un suçluluk duygusu üzerinde ilerleyen uygarlık anlayışı, bireyin gelişimi ile uygarlığın gelişimi arasındaki paralelliği ortaya koyma girişimidir. Freud uygarlığı mükemmellikle bir tutmadığı gibi temeline de suçluluk duygusunu yerleştirir. Cinsellik içgüdüleri ile tehdit altında olduğunu varsayan uygarlık, otorite ve üst benden duyulan korkuyu kullanır. Suçluluk duygusu, Oedipus Karmaşası ve totemizm üzerine kurulu bir süreçte gerçekleşir. Bu anlamda uygarlık da Eros ile ölüm içgüdüleri arasındaki savaşımdır. Saldırganlık ve cinsellik içgüdülerini kısıtlama üzerine kurulu uygarlığın kendisi, yarattığı suçluluk duygusu nedeniyle bir huzursuzluk kaynağıdır ve

[2] Rus dilbilimci Michael Bakhtin'in edebiyatta türler (genre) bağlamında geliştirdiği Chronotope kavramı herhangi bir anlatısal metni biçimlendiren zaman-uzam matrisidir. Belirli 'chronotope'lar belirli dünya görüşlerini temsil eder. Kavram zaman ve mekânın ayrılamazlığı üzerine kuruludur. Edebiyatta biçimsel olarak oluşturucu bir kategoridir.

huzursuzdur. Paradoksal bir biçimde geleceğe yaptığı yatırımı bu huzursuzluk temeli üzerine kurarak suçluluk duygusunu sürdürecektir. Suçluluk duygusunu koruma ve beslemede en etkin araç olan süper egoyu geliştiren sosyalleşme süreci bir şeyin farkındadır: insan unutmaz. Freud, insanın tarihsel olarak geçirdiği aşamaların bellekte korunduğunu söyler. Tarihsel olarak geçirdiği aşamaları koruyan tek örnek olarak gösterilir bellek. Freudyen uygarlık tanımı da böylece hafıza üzerine kurulur. Geçmişin bellekte yaşayışına benzer türde bir koruma, mekânda söz konusu değildir. Çünkü bugün oturduğum evin yerinde bundan 20 yıl önce ya bir başka ev ya da bir bahçe vardı. Bu anlamda tarihsel ardışıklığı mekânsal olarak sıralamanın yolu, mekândakileri yan yana sergilemek olabilir ancak. Buna olanak tanıyan ise koleksiyon ya da müzenin kullandığı dildir. Bu anlamda objelerin bulundukları "doğal" ortamlarından alınarak bir koleksiyon içerisinde yeniden anlamlandırılmaları, onların ölümsüz kılınmaları, kutsallaştırılmaları olarak da düşünülebilir.

Koleksiyon elbette geçmişin korunması gibi bir amaca hizmet eder. Müze idarecileri müzenin rolü, sorumluluğu, koleksiyonların idaresi, geliştirdikleri projeler ya da meslek ahlâkları konusunda kendilerine yönelteceğiniz sorulara, müze ve topluluk arasındaki ilişkilere dair eğitim, insanlığın geleceğine ışık tutma, araştırma, bilimin ilerlemesi ve eğlence gibi fonksiyonları olduğu yolunda oldukça geçerli açıklamalar getireceklerdir. Müze yetkililerinin bu açıklamalarında yanlış olan bir yan elbette ki yoktur, ama müzeler bu kültürel özelliklerinin yanı sıra aynı zamanda ideolojik ve kurumsal mekânlardır da. Bir başka deyişle kültürel miras denen objeler topluluğu müzede tüketici tanımlı olmasının yanı sıra üreticidir de. Kimliği, zamanı, bugünü kurar, meşrulaştırır. Freud'a geri dönecek olursak müzenin geçmişi koruma özelliğinden yola çıkarak insan belleğinin de bir müze olduğu metaforu kolaylıkla oluşturulabilir.

Freud için, kendi üzerine katlanarak artan bir huzursuzlukla ilerleyen uygarlığın geleceği belirsizdir. Ama kendini koruma amacı ile kısıtlamalarını gelecekteki uygarlığın bilinmeyen bir anına aktarma çabası içerisindedir. Düşünceyi sürdürdüğümüzde Pearce'ın (1995) da belirttiği gibi koleksiyon, pratikte toplumların gelecekleri için nasıl bir strateji geliştirdiklerini gösterir.

Ancak buraya kadar söylenenler yukarıda sözü edilen türden bir uygarlık anlayışı ile koleksiyon arasında bir paralellik kurmaktan öteye gitmiyor. Koleksiyon düşüncesini içerdiği zamana ilişkin kurgu açısından biraz daha eşelemek için Freud'dan ödünç alınacak başka kavramlar olmalı. Bu kavramlar yaşam ve ölüm içgüdüleridir. Koleksiyon objelere bağlanan değerlerle, düşüncelerle belirlenir. Bu anlamda çok boyutludur da. Bu değerler ve düşünceler bir kişi tarafından ya da kültürel olduğu kadar kurumsal ve ideolojik mekânlar da olan müzelerce de belirlenebilir. Koleksiyonu yapılan obje

bir değer ve/veya düşünce ile bir set içerisine yerleştirilir. Bu set oluşturulurken seçilen objelerin birbirleri ile ilişkileri eşzamanlı ya da artzamanlı oluşlarına göre kurulabilir. Bir başka deyişle insanlığın tarih boyunca kullanmış olduğu işkence âletleri, Nazilere ilişkin her türlü obje ve belge, ünlülerin iç çamaşırları, Elton John'un gözlükleri, İngiliz porselen çay takımları, 60'lı yılların Türk Pop Müziği 45'likleri ya da muz etiketleri pekâla birer koleksiyon oluşturabilir. Ancak hangi amaç ya da ilke ile oluşturulursa oluşturulsun koleksiyonun objeye yüklediği anlam onu aynı zamanda hayatın içinden çıkarıp alır. Bu düşünce avangard estetiğin müzeye karşı geliştirdiği tavrın temelini de oluşturmaktadır. Avangard estetik açısından müzeye ya da müzayede masasına giden obje, "psikanalistin kanepesine uzanmış nevrotik" gibidir, "yürüyüşe çıkmış bir şizofren çok daha iyi bir modeldir, temiz hava, dış dünya ile ilişkilidir". (Deleuze and Guattari 1994:2). Bu anlamda müzeler ölüm mekânları olarak görülmüştür (Groys 1994).[3] Çünkü kendi bağlamlarından koparılmış objelerin sergilendiği mekânlardır.

Avangard estetiğin müzeye karşı çıkışının temelindeki düşünceye katıldığımızı varsayalım. Bu durumda objeleri yaşamdan alıp müzeye koyarak, orada ölümsüzlüklerine terk etmek Freud'un ölüm ve yaşam arasındaki çatışmasına geri götürür bizi. Koleksiyon ve müzenin varlığı, bağlamından alınmış objelerin kendileri bir kopuşu temsil etmektedirler bu anlamda. Ancak aynı zamanda kutsanmakta ve bu sayede korunmaktadırlar da.

KOLEKSİYONUN ZAMANI

Douglas (1994) objelerle bağlamları arasındaki ilişkiyi nasıl bildiğimizi sorgularken çaydanlığın çaydanlık kapağı bağlamını da sağlayıp sağlamadığını ve buna evet diyecek olursak otomobili nasıl tanımlayacağımızı sorar. Çünkü sigortalanmış bir arabanın tekerlekleri çalındığında sigorta önceden belirlediği kuralları nedeniyle bu parayı ödemeyebilir. Buradan bizi çevreleyen objeleri rastlantısal sınıflamalar içerisinde tutmadığımız ama aynı zamanda metafor yaratmanın yanı sıra objeler yaratmanın da sınırı olmadığını söyler. Bu durumda problem imgelemimizi nasıl kontrol ettiğimizde ve dü-

[3] Ekim Devrimi'nden sonra Sovyetler Birliği'nde müzelerin kurumsal kaderi de bu çerçevede tartışma konusu olur ve bir anti müze polemiği gelişerek avangard hareketin içerisinde yer alır. Proleterden, eski rejimin mirası ve yok olan sınıflarla, onların psikolojisi ile ilgili kabul edilen müzeye gitmesini beklemek yeni bir sorun olarak belirir. Müze kavramı yönetici sınıflarla özdeşleştirilmiştir ve güzel olanı izlemek için müzeye gitmek, çalışmanın yaşamı estetik mânâda dönüştüreceği varsayımını daha baştan baltalamak olarak düşünülür. Groys, geçmişin estetiğinin geleceğinin toplumuna taşınmasına karşı çıkan ve yeni topluma yeni estetik talebinde bulunan avangard hareketin de aslında yeni toplumu müze kültürü içerisinden gördüğünü belirtir. Avantgard estetik, müzeyi bir güzellik tapınağı ve yaşamın kendisinde olmadığı varsayılan görselliğin telafisi olarak görüldüğünü düşünüyordu. Elindekini ne yapacağını bilemeyen Sovyet yetkililerinin bulduğu çözüm, objeleri sanat ve tarihin gelişiminde özel olanlar olarak sunmaktan daha didaktik bir anlayışa doğru kaydırmak olmuştu.

şünce kategorilerimizi nasıl devreye soktuğumuzdadır. Bu nedenle sanat eserlerine ve bir dönemin tarihine ya da uygarlığın objelerine yer veren müzeler arasında bir ayırım yapılması gerektiği yolundaki bir karşı çıkışın bu tartışmanın bağlamında çok da anlamlı olmadığı söylenebilir. Çünkü bir objenin müzayede salonuna, müzeye ya da çöpe gidişi anlamında bir hikâyesi olması, bir başka deyişle objenin kariyeri, değerinin belirlenmesi, ona bir değer biçilmesi müzeleri ideolojik mekânlara dönüştüren nedenin kendisidir zaten.

Braudel'in uzun sürenin uzun yapıları olarak gördüğü dalga boyunda durağan teknolojiler, zihniyetler, dünya görüşleri insanların ve uygarlıkların tarihleri yer alır. Bir sistematik içerisinde koleksiyon oluşturmak ve müze, tek bir çizgide ilerleyen bir zaman kavramı ile tarihi yorumlama ve anlamlandırma çabasının ürünüdürler. Belirli bir zaman ve coğrafyada duran insanın geçmişi sınıflaması ve kavramlaştırması anlamında koleksiyon ve müze, farklı konuların, farklı ritimlerini gözardı eder biçimde "evrenselleştirici" bir tarihin merkezinde yer alır. O güne dek olanları sınıflar, açıklar. Avrupa Müzesi (Barnavi: 2000) girişimi de bu duruma çarpıcı bir örnek oluşturuyor. Barnavi "ticarî ve ekonomik" bir birlik olarak kaldığı düşünülen Avrupa için geleceğe yönelik bir Avrupa kimliği oluşturmak amacıyla bir Avrupa müzesi planladığını ifade ediyor. Kaldı ki müzelerin "milli kültür ve terbiye, beşeriyetin tekamülü, maziyi tanıma merakı, tarih yazmak, pedagoji gibi amaçlara hizmet ettiği", "ulusların benliklerini geçmişten alarak yürüttükleri, geçmişini iyi tanıyan ulusun o günkü medeniyet seviyesine gelişimini de izleyebileceği" (Şapolyo, 1936:94-95), yeni nesle bunu müzelerle aktarabileceği ya da müzelerin "elindeki materyali insanlığın gelecekteki olası refahı için saklayan kurumlar" (Dean 1994: 3) olduğu yolundaki ifadelere müzecilik üzerine yazılmış bir çok metinde rastlanır. Koleksiyon, ilk bakışta bir bütünlüğün sergilendiği bir düzenleme tarzıdır. Birleşik bir tarihsel gelişme anlayışını yansıtır. Oysa yaşamın akışında yüzyıllar boyunca az değişim olduğu düşünüldüğünde müze, tarihin tümü üzerine konuşulabileceğinin, evrenselliğin göstergesi ya da "tarihte yasa"nın objelerle sergilenişidir. Fiziksel zamanı sosyal zamandan ayıran bir bakışı içerisinde barındırır. Koleksiyon bir başka deyişle objeler müzede tümel önermelere, genel yargılara ulaştırma görevi üstlenirler. Ancak tam da bu tarih üzeri platformda objeleri bir bağlamda sergileyen bakışın varlığı önem kazanır. Müze bu anlamda dönemleri çağları, bugünün ölçüleri ile kavramak anlamına gelir. Müzeye giden objeler, koleksiyonu yapılan objeler, içinde bulunulan zamanın bakışı ile bir araya getirilmiş objelerdir. Burada yanılsama yaratan müzede vurgunun değişim üzerine oluşudur. Kendisinden önceki ve sonraki zamanı vurgulayışındadır. İzleyen kişiye değişim, gelişme ve ilerlemeyi aktarır.

Bu bağlamda koleksiyon ya da objeler zamanın kavramsallaştırılması ve temsili için kullanılan metaforlara dönüşürler. Objelerin zamana ilişkin bildirisi elbette ki zaman kavramı için kullanılagelen ideografik görsel metaforlardan ya da zamanı ölçen araçlardan daha farklıdır.

Görmenin antropoloji ve özellikle de etnografik müzeler için önemli ayrıcalıklı bir bilme tarzı olduğu gözden kaçmamıştır (Dias 1994). Ancak görme ve bilgi arasındaki bağ yalnızca etnografik müzeler için geçerli olmasa gerek. Herhangi bir objeyi güvenilir kılan görmenin anındalığıdır. Gözlemci açısından bu görme anı objeyi tarihin maddî kanıtına dönüştürür. Douglas (1994), objenin otantik oluşu üzerine geliştirdiği tartışmada Nelson Goodman'a katılır. Bir objenin "gerçek" (sahici) olup olmadığı, objenin tarihinden, meydana getirildiği zaman, kullanıcısı ya da yaratıcısından kuşku duyulduğunda sorulmaktadır. Objenin tarihine ait bir parça bilinmiyorsa sorulur bu soru ve objenin "otantikliği" tartışma konusu edilir. Bu sahici oluş, objenin hikâyesi ile ilgilidir. Ayrıca iki durum, çöpe atılmak ve müzayede masasında yer almak objeyi bağlamından koparmaktadır. Antikacı dükkanı bu anlamda ev sahibi dışında kimsenin birbirini tanımadığı bir kokteyl partiye benzetilir. Zamanla özel bir bağı olan koleksiyon, objelerle kurduğu ilişki aracılığı ile tarihi, geçmişi yeniden canlandırmak ister. Oysa burada objenin tarihi, koleksiyonla aktarılmak istenen dönem, bölge, toplum tarihi ve söz konusu koleksiyondan önceki ve sonraki zamanın yaratılması anlamında farklı dalga boylarında işleyen tarihsel zamanlar seçilir. Braudel'in sözünü ettiği olay zamanı, kültürel değer, inanç ve varsayımların kanıtı olarak objenin hikâyesini kuran maddî kültür çalışmalarında görülür. Anlam, objenin pasif olmadığı da düşünülerek kendi yaşamı içerisinde yeniden inşa edilir. Maddî kültür çalışmalarında objenin gözlemlenebilir özellikleri, biçim ya da bileşenlerinin analizi, görsel karakteri, sınırları, alanları, renk, ışık ve dokusu, fiziksel boyutları, ağırlığı, parçaların bir araya geliş tekniği ve işçiliği saptadıktan sonra nerede, ne zaman ve kim tarafından yapıldığı araştırılır. Sahip olunma aşamaları, koşulları, ve objenin kültür içerisinde amaçlı ve amaçlanmamış fonksiyonları belirlenir. Benzer objelerle karşılaştırmaya dayalı yargılarda bulunulur. İçinde yer aldığı çağdaş kültürle nasıl bir ilişki kurduğu anlaşılmaya çalışılır. Gözlemcinin objeyle kurduğu entelektüel, duyusal ve duygusal tepkileri üzerinde durulur. Ancak, maddî kültür öğelerinin farklı bağlamlar içerisinde sürekli olarak yeniden yorumlandığı da unutulmamalıdır (Hodder 1994). Objenin koleksiyon materyali olması, onun bir bütün içerisinde diğer parçalarla olan ilişkilerine bağlı olarak gerçekleşir. Yaradılıştan taşıdığı değer, amaç ve estetik özellikleri objeyi koleksiyon materyali yapmaz. Bu koleksiyonla sıradan biriktirme arasındaki farka da işaret eder. Pearce'ın (1995: 21), objelerin potansiyel koleksiyon olabilirlik değerleri algılanana dek biri-

kinti olarak kalacaklarını belirtmesi maddî kültürün anlamının metinde yaratılması mânâsına gelir. Bu, söylemin bir parçası olana kadar doğada hiçbir şeyin olmadığı anlamında *anthropocentrik* bir bakış değildir. Söz konusu olan daha çok Latour'a (1987) yakın ve doğanın *a priori* olarak kabulünün mantıksal olanaksızlığı ile ilgili bir düşüncedir. Bir düşünce çerçevesinde bir araya gelen objeler sosyal, kültürel, ekonomik tarih, tarımsal, toplumsal döngüler, toplum tipleri, dünya görüşleri ve bölgelerin özel tarihlerine gönderme yaparlar. Objelere, onlar için yaratılmış bir metin olan koleksiyonla anlam kazandıran ve Braudel'in orta vadeli konjonktürler olarak belirlediği türden bir zaman söz konusudur burada.

Sonuç olarak koleksiyon düşüncesi bilginin üretimi ve bu bilginin üretilmesi sürecinde kullanıma giriş biçimi ile zaman kavramı, zaman "içerisindeki" ilişkiler ve tarih yazımı çerçevesinde yer alan Batılı bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Oysa koleksiyonun işaret ettiği zaman dilimini referans aldığımızda bugün de geçmiş kadar yabancıdır ve tarih de arzu edilen bir geleceği işaret etmiyor. Koleksiyon ise bir önyargıyı da içinde barındırırcasına bugünün geçmişten nasıl ortaya çıktığını gösteriyor. Müze tek bir zaman, birleşik bir tarihsel gelişme kavramı kurarak "yapı", konjonktür" ve "olay"ı örten bir tarih yazıyor.

Avrupa düşüncesi içerisinde filozoflar, zamanı ister "ebedî doğa düzenin parçası" olarak kabul etsinler, ister "evrensel insan bilincinin bir biçimi" (Elias 2000: 160-165) olarak kavrasınlar, zaman özne ve nesneyi birbirinden ayıran bir uçurum olarak görme eğilimindedirler. Bu durumda evrensel bir zaman anlayışı söz konusu. Koleksiyon ve müze ise bu evrensel zaman anlayışının somut örneği.

Maddî kültürün rolünü tanımlama problemini bir çırpıda geçen sosyolog ise, diğer sosyal bilimlerle arasına çizdiği hayâlî sınırlara ve özne ile nesne arasında koruduğu mesafeye dayanarak, bu alanı zaman kavramının algılanış biçiminde payı hayli fazla olan antropolojiye bırakıyor. Oysa sayılara düşkün sosyolog açısından objeler dünyası nüfusunun insan dünyasından çok daha fazla oluşu trajik bir durumdur. İnsan ve obje ya da cansız olan arasında var olduğu düşünülen zıtlık Aydınlanma'nın ilerleme inancının temelinde yatan bilgi anlayışına dayalıdır. Sosyologun eyleyen aktörü tüm yaşamı boyunca cansızlar dünyası ile, Nekropolis (Mumford 1961: 6-7) ile sarılıdır. İlk insanın ölülere saygısının gündüz ya da gece düşlerinin bir yansıması olduğunu söyleyen Mumford, insanların sabit bir buluşma yeri ve ardından da sürekli bir yerleşim yeri aramalarında bilinmeyen karşısında duyulan korkunun ve ölülerin gömüldüğü yerde tören yapmak için buluşma gereksiniminin rol oynadığını söyler. Yiyecek toplamak ya da avlanmak sabit bir yeri gerektirmese de, ölülerin ilk defa sahip olduğu bu ayrıcalık, ölüler şehrini,

Nekropolis'i canlılar şehrinden önceye koyar. Kentler de bu anlamda tarihsel olarak, ilk insanın gömülü olduğu yer ile canlılar dünyasının dışına atılan mezarlıklar arasında uzanmaktadırlar.

KAYNAKÇA

Bakhtin, Michael (1994) "Forms of Time and of the Chronotope in the Novel", *The Dialogic Imagination,* Tr by Caryl Emerson and Michael Holquist, Austin: University of Texas Press, s. 85-258.

Barnavi, Eli (2000) "Avrupa Müzesi Yoluyla Bir Avrupa Bilinci Yaratmak" *Müzecilikte Yeni Yaklaşımlar: Küreselleşme ve Yerelleşme*, İstanbul: Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı , s.15-25.

Braudel, Fernand (1992) *Tarih Üzerine Yazılar*, Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara: İmge Yayınevi.

Comte, Auguste (2001) *System of Positive Polity: Theory of the Future of the Man,* Tr. from French by: Richard Cangreve, UK: Thoemmes Press.

Deleuze, Gilles and Felix GUATTARI (1994) *Anti Oedipus: Capitalism and Schizophrenia,* 3rd print,Tr. from French by: Robert Hurley, Mark Seem and Helen R. Lane, London: The Athlone Press,

Dias, Nelia (1994) "Looking at Objects: Memory, Knowledge in Nineteenth Century Etnographic Displays" *Travellers' Tales:Narratives of Home and Displacement.* Ed by. George Robertson, Melinda Nash et all. London: Routledge, s: 164-175.

Douglas, Mary (1994) "The Genuine Article", *The Socialness of Things:Essays on the Socio-Semiotics of Objects*, Ed. by Stephen Harold Riggins, New York: Mount de Gruyter, s. 9-22

Edson Gary and David DEAN (1994) *The Handbook for Museums*, London: Routledge.

Elias, Norbert (2000) Zaman Üzerine, Çev. Veysel Atayaman, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Febvre, Lucien (1995) *Rönesans İnsanı,* Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara: İmge Yayınevi.

Freud, Sigmund (1999) *Uygarlığın Huzursuzluğu,* Çev. Haluk Barışcan, İstanbul: Metis Yayınları.

Groys, Boris (1994) "The Struggle Against the Museum or the Display of Art in Totalitarian Space". *Museum Culture: Histories, Discourses, Spectatles.* Ed., Daniel J. Sherman, Itit Rogoff, London: Routledge, ss: 144-162.

Hodder, Ian (1994) "The Interpretation of Documents and Material Culture." *Handbook of Qualitative Research,* Ed., N.K.Denzin and Y.S.Lincoln, London: Sage Publication. ss. 393-402.

Holtorf, Cornelius J. (1996) Towards a Chronology of Megaliths: Understanding Monumental Time and Cultural Memory. *Journal of European Archaeology* 4, 119–152.

Latour, Bruno (1987) *Science in Action: How to Follow Engineers in Society.* Milton Keynes: Open University Press.

Lowenthal, David (1985) *The Past is a Foreign Country.* Cambridge: Cambridge University Press.

Mumford, Lewis (1961) *The City in History: its Origins, its Tranformations and its Prospects,* New York: Harcourt Brace Jovanovic, Inc.

Pearce, Susan M. (1995) *On Collecting: An Investigation into Collecting in the European Tradition.* London: Routledge.

Şapolyo Enver Behnan, (1936) *Müzeler Tarihi,* İstanbul: Remzi Kitabevi.



"Turquerie konulu kadın biblosu"

Suna ve İnan Kıraç Koleksiyonu, İstanbul,
Oryantalistlerin İstanbulu, Semra Germaner, Zeynep İnankur, Türkiye İş Bankası Yayınları.



"Turquerie Konulu Erkek Biblosu"

Suna ve İnan Kıraç Koleksiyonu, İstanbul,
Oryantalistlerin İstanbulu, Semra Germaner, Zeynep İnankur, Türkiye İş Bankası Yayınları.



ORYANTALİZM ve 11 EYLÜL

E. Fuat Keyman
Globalleşme, Oryantalizm ve Öteki Sorunu: 11 Eylül Sonrası Dünya ve Adalet

Uğur Kömeçoğlu
Oryantalizm, Belirsizlik, Tahayyül, 11 Eylül

Seyla Benhabib
Kutsal Olmayan Savaşlar

Seyla Benhabib ile Söyleşi

Zühtü Arslan
11 Eylül'ün 'Öteki' Yüzü: Leviathan'ın Dönüşü

MEDENİYETLER ÇATIŞMASI

Richard L. Rubenstein
Yirmibirinci Yüzyılda Din

ORYANTALİZM ve EDWARD SAID - II

Mahmut Mutman
Şarkiyatçılık: Kuramsal Bir Not

Nilgün Tutal
Edward Said'in Oryantalizmi Nasıl Okunuyor?

Ali Kemal Yıldırım
Edward Said'in Şarkiyatçılık Düşüncesine Eleştirel Bir Bakış

PORTRE

Celal Türer
Ralph Waldo Emerson'un Oryantalizmi

KENZ

David Ray Papke
Joseph Conrad'ın "Karanlığın Yüreği": Edebi Bir Emperyalizm Eleştirisi

DOĞU'DAN

C. Madeline Zilfi
Bir Müderrisin Günlüğü: Osmanlı Biyografi Çalışmaları İçin Yeni Bir Kaynak

BATI'DAN

Aslı Yazıcı Yakın
Batı Düşüncesinde Koleksiyon Zamanı

ISSN 1303-72420-0