

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal

ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X

CUID, December 2017, 21 (3): 1973-2008

**Sosyolojik Düşüncede Avrupa-merkezcilik, Ötekileştirme ve Oryantalist
Söylem Üzerine Post-kolonyal Bir Okuma ve Eleştirisi**
*A Postcolonial Reading on Eurocentrism, Otherization and Orientalist Discourse
in Sociological Thought and Its Criticism*

İrfan Kaya

Yrd. Doç. Dr., Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi Ana Bilim Dalı
Assistant Professor, Cumhuriyet University Faculty of Theology, Department of Sociology of Religion
Sivas, Turkey

ikaya@cumhuriyet.edu.tr

ORCID ID orcid.org/0000-0002-8761-7489

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 26 Ekim/October 2017

Kabul Tarihi / Accepted: 04 Aralık/December 2017

Yayın Tarihi / Published: 15 Aralık/December 2017

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık/December

Cilt / Volume: 21 **Sayı / Issue:** 3 **Sayfa / Pages:** 1973-2008

DOI: <https://doi.org/10.18505/cuid.346780>

Atıf/Cite as: Kaya, İrfan. "Sosyolojik Düşüncede Avrupa-merkezcilik, Ötekileştirme ve Oryantalist Söylem Üzerine Post-kolonyal Bir Okuma ve Eleştirisi-A Postcolonial Reading on Eurocentrism, Otherization and Orientalist Discourse in Sociological Thought and Its Criticism". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 21, sy. 3 (Aralık 2017): 1973-2008. doi: 10.18505/cuid.346780.

İntihal /Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. <http://dergipark.gov.tr/cuid>

Copyright © Published by Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi-Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, 58140 Turkey. All rights reserved.

For Permissions: ilahiyat.dergi@cumhuriyet.edu.tr

Sosyolojik Düşüncece Avrupa-merkezcilik, Ötekileştirme ve Oryantalist Söylem Üzerine Post-kolonyal bir Okuma ve Eleştirisi

Öz: Modernite, uzun bir zamandır tüm dünyada, Avrupa-merkezci bir ideolojiyle suç ortaklığı yapmasına ve özünde barındırdığı çelişkilerin bağdaşmazlığına rağmen, bilgi üretimi ve disiplinlerin teorik çerçevesini belirlemede hâkim paradigma olmayı sürdürmektedir. Avrupa-merkezci ideolojiyle girilen suçun iştirakçilerinden bir diğeri de modernliğin kendi kendini gözleme tarzı olarak ve onunla birlikte gelişen, aralarında totolojik bir görünüm sergileyen sosyolojidir. Modernitenin özünde barındırdığı çelişkilerin bağdaşmazlığı, yadsıma, inkâr vs. ötekileştirme nosyonunu kaçınılmaz kılar. Sosyolojik literatürde ötekileştirme, özcü bir yaklaşımla Batıda yaşanan tarihsel sürecin tek doğru ve evrensel olduğu iddiasıyla geliştirilen tarih yazımında, sömürgeleştirme faaliyetlerine koşut olarak geliştirilen oryantalist söylemde, ideal tiplerin oluşturulması gibi konularda referans noktası olmuştur. Bu makale, modernite ve sosyolojideki teorik çerçeve ve anlatının Avrupa-merkezci bir söylem barındırmasından hareketle post-kolonyal teoriye göre eleştirisini yapmayı amaçlamaktadır. Ötekileştirmeyen bir paradigmanın izini sürerken post-kolonyal teorinin karşılaştığı zorluklar ve açmazları ortaya koymak da bu çalışmanın bir diğer amacı olacaktır. Çalışma, post-kolonyal teorinin sosyolojideki oryantalist söylem üzerinden hâkim paradigmayı eleştirirken self-oryantalizmin ağına düştüğü hususları belirtmek suretiyle özgün olmayı hedeflemektedir.

Anahtar Kelimeler: Din Sosyolojisi, Oryantalizm, Avrupa-merkezcilik, Ötekileştirme, Kültürelcilik, Post-kolonyalizm.

A Postcolonial Reading on Eurocentrism, Otherization and Orientalist Discourse in Sociological Thought and Its Criticism

Abstract: Modernity has long been a dominant paradigm in producing knowledge and in determining theoretical framework of disciplines although it is in connivance with a Eurocentric ideology and conflict of paradoxes inherent to itself. The other participant of the crime, committed with Eurocentric ideology, is sociology as a method of observation that modernity uses to observe itself and that developed with it. They also display a tautological view with each other. Disharmony of paradoxes inherent in modernity makes such othering notions as rejection and negation inevitable. Otherization in sociological literature has been a reference

point in historiography that is developed with the claim that historical process experienced throughout Europe is the only straight and universal one with an essentialist perspective, in the Orientalist discourse that is established in parallelism with colonial activities and generating ideal tips. This article aims to criticise the framework and the narrative in modernity and sociology as they contain Eurocentric discourse according to post-colonial theory. While chasing a non-othering paradigm, inquiring troubles and dilemmas that post-colonial theory faced will also be the another of this study. This paper aims to be authentic by determining the problems of post-colonial theory that criticises the dominant paradigm through orientalist discourse yet falls into clutches of self-orientalism.

Keywords: Sociology of Religion, Orientalism, Euro-centrism, Otherization, Culturalism, Post-colonialism.

SUMMARY

The past and the present have been separated due to modern history writing. Linear history writing that transforms the past into a dead object that can be represented has been established on difference. The contributions of anthropology which is the science of primitive societies cannot be denied in “cleaning” the past and separating it from the present and in establishing it as an object of knowledge. It is clear that anthropology is functional in teaching Oriental societies that they have remained in the past and that they do not have a place in our day by way of results put forth by anthropology in its tense relationship with the past –protecting and destroying at the same time. Similarly, in sociological thought this modern concept of history attributing a direction and integrity to history has been seminal. Dual categorizations that the sociological canon consults in depicting the historical development process of societies have been arranged in accordance with the linear history writing. The hierarchical order established between dual concepts has been established at the same time according to the modern which is also a concept of time. The beginning has been determined according to the end in the Eurocentrism history writing that has been formed as though trying to prove that the problem of history is not the past but the present. Such history writing that moves from the primitive to the modern, from the simple to the complex has been drawn out according to the final state of the

1976 | Kaya, İrfan. A Postcolonial Reading on Eurocentrism, Otherization ...

writer of linear history. The West has fortified its hegemony on the subordinate masses that it has suppressed as those “without history”, those “who wish to enter into history”, those “who are late to history.” In this paper, its own development has been depicted through the primitiveness of the other that it has otherized. Therefore, the Other has been taken into consideration as the place of reflections or denial within the context of the formation of Western identity in sociological thought. The Other that is inherent to the process of establishment for the Western mind and knowledge preserves its qualification as a prerequisite for sociology that acts in a coordinated manner with modernity. Whereas the notion of Othering puts forth the East as not only passive and irrational but also closed to change, it emphasises the difference with regard to the uniqueness of the West. Therefore, sociological thought has established its contact with the “discovery team of colonization” in the words of Cemil Meriç by way of the othering notion of modernity with which it acts in a coordinated manner. Whereas social change in sociological thought is formulated as from the traditional to the modern, the difference has been suppressed as “tradition,” thus preserving the homologizing perspective of modernity that disregards differences. In addition, presenting the private experience of Europe as universal is an indication of the organic bond between Euro-centralist discourse and social science with its one-directional, linear and essentialist form. Indeed, the statement, “The country that is more developed industrially only shows, to the less developed, the image of its own future,” by Marx has been used in sociological literature as a fundamental assumption during the construction of a modernization project. Thus, a Euro-centralist social sciences understanding with claims of universality has been developed that positions itself in the center and that others those not belonging to itself. Even though the effects and dimensions of Euro-centralist practices are presented differently by the researchers in the field, we are of the opinion that Arif Dirlik has put forth the most comprehensive judgment by stating that “Eurocentrism is the product of an unusual desire and effort put forth for organizing knowledge about the world in a systematic whole. Other societies that strive in vain to catch the West by imitating it in its Eurocentrism, linear and one-way “advancement” adventure have all been placed at certain spots behind the West. In this regard, sociology can be considered as a knowledge system that has not only been fitted to Western history but also established by that history. And of

course, factors such as colonization and slave trade have always been ignored in “history.”

The approach of the West that places itself in the center has resulted in reactions from the “periphery.” In this regard, cultural diversity was tried to be emphasized through the idea of multiple modernities; however, evaluation of the generated alternative modernities in comparison with Western modernity has strengthened the current understanding. A similar danger is present in the practices of culturality that is another alternative. The culturalist paradigm that considers the universality claim of the Western-centered mental structure as unnecessary generates new others by means of the belief in the superiority of its own culture. It tries to object to the Eurocentrism with a reductionist, reactionary and hegemonic structure by loading all areas of social experience to culture. However, it is exactly due to these characteristics that it turns into an approach that serves the existence of the current structure due to these characteristics.

Eurocentrism and othering are the two main approaches that result in orientalism. These three concepts enlarge their scopes thus strengthening its hegemony. The West has started off from the East to define itself after which it has defined the East based upon itself. This definition results in pushing it to an “order” in the upcoming stages. One of the formative question of sociological thought, the reason for the initial emergence of industrial capitalism in the West points to another dimension of the discussions based on East/West comparisons. Indeed, the claims in Islamic societies regarding the lack of an autonomous bourgeoisie class, independent cities, autonomous law, rational law, private property and civil society have been put forth as an answer to this question. The claim that there is no civil society has especially been used in the analysis of Muslim societies. Whereas according to Bryan Turner, “the orientalist discourse on the lack of a civil society in Islam was a reflection of the basic political anxieties regarding political freedom in the West. In this regard, the problem of orientalism was not the Orient but the Occident. Later, these problems and anxieties were transferred to the Orient. Thus, Orient became a caricature of the West and not a representative of the East.” The orientalist discourse imposed its uniqueness once again by putting forth its “difference.” As an answer to the question of why capitalism emerged not anywhere else but Europe, Weber put forward the opinion that the aforementioned factors, “are prevented by the patrimonial nature of Islamic

political institutions.” We are of the opinion that the problem is equivalent to accepting the whole world excluding the West as “abnormal” regardless of the reply given.

However, responses to this and other similar questions/criticisms may lead to other problems. For instance, Sabri Ülgener, a representative of the Weber sociology in our country, seems as if he has accepted that capitalism is a precondition for advancement by stating that Islam has been an urban religion since its foundation. This attitude should be the product of a self-orientalist perception. And this type of perspective, in the simplest expression, enables an evaluation in the form of “Westernization for fighting the West.”

GİRİŞ

Bu çalışma, moderniteyle totolojik bir karakter sergileyen (klasik) sosyoloji geleneğinin modern toplum tanımlaması ve modernleşme teorisiyle günümüzün sanayi sonrası toplumu, tüketim toplumu, risk toplumu, enformasyon toplumu gibi modern sonrası, post-kolonyal toplumsal değişimleri açıklamada kavramsal ve teorik olarak yetersiz kaldığı, bir o kadar da sorunlu olduğu varsayımına yaslanmaktadır. Sosyal bilimlerde özellikle post-yapısalcı ve post-modern tarzda yaşanan gelişmeler sömürgecilik sonrası Batı-dışı toplumlar tarafından daha çok sahiplenilmiştir. Bu sahiplenmede sosyolojinin bir bilim dalı olarak sadece Batıya kendi toplumunu incelemek üzere tahsis edilmiş olmasının payını görmek gerekiyor. Zira bu klasik dönemin anlatısına göre Batı kendince uygarlaşma sürecini arkasında bırakmış, evrimleşme sürecini tamamlayarak tarihteki yerini almıştır. Yakaladığı uygarlaşmanın tarihsel sürecinden devşirdiği yasalarını da kendine dönük bir şekilde tespit ederek sosyolojiyle kayıt altına almak suretiyle yine sosyoloji sayesinde tüm dünyaya ilan etmiştir. Batı-dışı toplumlara layık görülen bilim dalı ise, bu toplumları sömürgeleştirmek amacıyla icat edildiği anlaşılan namı-diğer ilkel toplumların bilimi antropoloji olmuştur.¹

¹ Ünlü antropolog Talal Asad ise, antropolojinin inceleme sahasının yerel kültürlerle sınırlandırılmasına karşı çıkar. *Dinin Soykütüğü*'nde modern dünyanın oluşumunda Batı tarihinin -iyi veya kötü yönde- öncelikli öneme sahip olduğunu, dolayısıyla bu tarihin incelenmesinin antropolojinin başlıca meselelerinden olması gerektiğini belirtir. Ufuk açıcı değerlendirmeleri için bk. Talal Asad, *Dinin Soykütükleri, Hristiyanlıkta ve İslamda İktidarın Nedenleri ve Disiplin*, trc. Ayet Aram Tekin (İstanbul: Metis Yay., 2015), 11. Bu maksatla *Sekülerliğin Biçimleri*'ni antropolojik bir okumaya tabi

Sosyolojik olanın antropolojik olana yaklaşımı köle-efendi ilişkisi şeklinde karakterize edilmiştir. Sömürüyü amaçlayan böylesi bir hiyerarşik ilişki, modern paradigmanın hakikati parçalayan, bilimle kural haline getirdiği ayrımcı doğasıyla da son derece tutarlıdır. Nitekim bu makalede, Batının zenginleşmesinde kolonyalizmin belirleyici olmasına rağmen, sosyoloji geleneğinde kolonyal karşılaşmalardan, sömürü faaliyetlerinden bahsedilmediği tezinden hareketle Avrupa sosyolojisinin sömürgeci yapısını çözme önerisinde bulunacağım. Esasında modernite kolonyal karşılaşmalar sayesinde ete kemiğe bürünmüş, tahkim edilmiştir. Post-kolonyal teorinin bakış açısından sosyoloji emperyalizm kültürüyle eşgüdümlüdür ve ona katkı sağlar. Bu bağlamda, post-kolonyal teori² aslında sosyo-

tutar. Bk. Talal Asad, *Sekülerliğin Biçimleri, Hıristiyanlık, İslamiyet ve Modernlik*, trc. Ferit Burak Aydar (İstanbul: Metis Yay., 2007).

² Bu makale üzerinden post-kolonyal teoriyle (Postkolonyal teorinin, *Avrupalı sömürgeciliğin ve onun mirasının destekleyici yapılarını eleştiren ve dönüştürmeyi amaçlayan yazı ve düşüncenin genel hatlarıyla tutarlı bedeni* şeklinde tanımlanmaktadır. Bk. Julian Go, "for a postcolonial sociology", *Theory and Society* 42, no. 1 (January 2013): 29.) kurmuş olduğumuz yakınlık, teorinin eleştirel olmasından kaynaklanmaktadır. Kanaatimizce teori, Frankfurt Okulu, Marksist gelenek gibi işlevselliğini eleştirel olmasından almaktadır. Ülkemizde tanınmamakla birlikte dünya genelinde post-kolonyal teoriyle alakalı geniş bir literatürün oluşmaya başladığını söylemek mümkün. Özellikle Amerika'da akademi camiasında teori hakkında yazmak moda haline almış durumda. Bk. Julian Go, "For a Postcolonial sociology", 25. Kendisini teorik olarak Frantz Fanon'un *Yeryüzünün Lanetlileri* ve Edward Said'in *Oryantalizmine* dayandırmaktadır. Gramsci'nin hegemonya ve Foucault'nun iktidar/bilgi analizleri temel referans noktasıdır. Bk. Merve Kavakçı, "Questioning Turkey's Role Model Status: A Critical Examination of the Social and Political Implications of the Headscarf Ban in Turkey" (Doctoral thesis, Howard University, 2007), 31-32. Terimin sömürgecilik sonrası anlatılan tanımları ve ilişkisi için bk. Robert J. Young, *Postkolonyalizm, Tarihsel bir Giriş*, trc. Burcu Toksabay Köprülü-Sertaç Şen (Ankara: Matbu Yay., 2016), 77. Marksizm ile olan ilişkisi için yine bk. Robert J. Young, *Postkolonyalizm, Tarihsel bir Giriş*, 223-242. Teorinin küresel kapitalizmle olan ilişkisini ele alan eleştirel bir değerlendirme için bk. Arif Dirlik, *Postkolonyal Aura, Küresel Kapitalizm Çağında Üçüncü Dünya Eleştirisi*, trc. Galip Doğduaslan (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yay., 2010). Hakim paradigmayı eleştirirken yeniden üretmek durumunda kaldığını söyleyen eleştiriler için bk. Vivek Chibber, *Post-Kolonyal Teori ve Kapitalizmin Hayaleti*, trc. Afife Yasemin Yılmaz (İstanbul: İletişim Yay., 2016), 42-51. Avrupa-merkezci sosyoloji geleneği ile modernleşme tarihine ve post-kolonyal teoriye eleştiri getirmekten geri durmayan post-kolonyal bir çalışma için Gurminder K. Bhambra, *Moderniteyi Yeniden Düşünmek, Post-kolonyalizm ve Sosyolojik Tahayyül*, trc. Özlem İlyas (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., 2015). Post-kolonyal çalışmaların en meşhur temsilcisi Hindistan merkezli Maduniyet Çalışmaları projesi kapsamında üretilen Gayatri Chakravorty Spivak'ın *Madun Konuşabilir mi?*, trc. Dilek Hattatoğlu-Gökçen Ertuğrul-Emre Koyuncu (Ankara:

lojinin bir eleştirisidir. Özellikle sosyolojinin oryantalizm, Avrupa-merkezci evrensellik, emperyal baskılama ve aydınlanma bilimciliğini açığa çıkarmaya yardımcı olur.³ O halde modern imparatorluklar ile sosyolojinin organik bağının kop(arıl)ması sosyolojinin bu haliyle yok olmasını akla getirebilir.⁴

Bu makalede analizlerimi, Batı düşüncesinin ikili ayrımlara gitmek suretiyle hakikati parçalayan doğasının *ötekileştirme* nosyonunu kaçınılmaz kıldığı temel postulasından hareketle geliştireceğim. Özne-nesne, zihin-beden, Batı-Doğu, merkez-çevre, olgu-değer gibi aralarında hiyerarşik bir düzenin tesis edildiği parçalı hakikat tasavvuru Descartes'le başlayan modern Batı düşüncesine özgüdür. Modernitenin doğayla, insanla, tarihle, toplumla kurmuş olduğu ilişki, hükmetmek üzere kurulmuş bir ilişkidir.

Bu çalışma yöntem olarak söylem analizini uygun bulmuştur. Nitekim Foucault'dan esinlenen Edward Said'in oryantalizm çözümlemesi, sosyal bilimlerde felsefe geleneğiyle işleyen söylem analizidir. Kendisini, doğa bilimlerine eklemeyen evrensellik, nesnellik ve genellenebilirlik iddiasındaki açıklayıcı ve betimleyici içerik analizinin karşısında konumlandırılan anti-pozitivist söylem analizi, söylemin güç/iktidar ve ideoloji tarafından nasıl biçimlendiğini, toplumsal kimlik, toplumsal ilişkiler, bilgi ve inanç dizgelerinin oluşumunda ne denli etkili olduğunu gösterir. İçerik analizi ise nesnellik iddiası taşır. Böylece bir bilginin bilimsel olma vasfını taşıması nesnel olmasına bağlıdır. Zira bilimsel hakikat ancak yansız verilirse mümkündür. Buna karşın, söylem analizi açısından nesnellik imkânsızdır. Araştıran, açıklayan, yorumlayan öznenin kendisidir ve belli bir tarihsel, sosyo-kültürel bağlam içinde konuşur. Mutlak hakikat yoktur, hakikatin öznel ve biricik yorumları vardır.

Bu maksatla makalede, özelde İslam, genelde Doğu algısıyla ilgili Oryantalist söylem, kendisine temel olan iki kavramdan –Avrupa-merkezcilik ve Ötekileştirme- hareketle analiz edilmeye çalışılacaktır. Nitekim Avrupa-merkezcilik oryantalizmi de içine alan daha geniş bir kavramdır. Avrupa-merkezcilik kendi içerisinde ötekileştirmeyi doğurmuştur. Batı önce Doğu'dan hareketle kendisini,

Dipnot Yay., 2016). çalışmasına bakılabilir. Ülkemizden ise Toplum Bilim Dergisinin Postkolonyal Düşünce Özel Sayısı örnek gösterilebilir.

³ Julian Go, "For a Postcolonial Sociology", 32.

⁴ Sanjay Seth, "Historical Sociology and Postcolonial Theory: Two Strategies for Challenging Eurocentrism", *International Political Sociology* 3, no. 3 (September 2009): 338.

sonra kendisinden hareketle Doğu'yu tanımlamıştır. Dolayısıyla yazımızda (genel) sosyolojiden din sosyolojisine doğru giden bir okuma biçimi tercih edilmiştir.

1. SOSYOLOJİDE TARİH YAZIMI

“Tarihin bu hadım tensel isteklerinden, çileci ideale sıkı sıkıya sarılanlardan tiksiniyorum; yaşamı üreten bu süslü püslü mezarlardan tiksiniyorum; bilgelik kisvesine bürünen ve nesnel bir bakışa sahipmiş gibi davranan bu yorgun ve iradesiz varlıklardan tiksiniyorum.” *Nietzsche, Ahlakın Soykütüğü*⁵

Foucault'ya göre modern anlamıyla tarih, 19. yüzyıl Avrupa'sında teşekkül etmiştir.⁶ Batı üstünlüğünü bütün dünyaya *tarihin sonunu* Avrupa-merkezci bir tarih yazımıyla başlatarak kabul ettirmiştir. Dolayısıyla sömürüye ve zulme itiraz ile buna uygun mücadele bağlamında post-kolonyal teorinin de işe tarih algısını düzeltmeyle başlamasından daha doğal bir şey olamaz.⁷ Ancak bu doğallığa, kendi tarihini yazdıran bugünün post- yapısalcılık sonrası, çokkültürlü tarihsel, sosyolojik koşullarının kaydını düşmek gerekiyor. Bir kayıt da Gyan Prakash'ı “Üçüncü Dünya kendi tarihini nasıl yazar?”⁸ sorusunu sormaya iten Batının yörüngesindeki yerleşmiş gelenekçe üretilmiş olan evrensel olma iddiasındaki Avrupa-merkezcilik gibi unsurların tarihselliğine düşmek gerekiyor. Çünkü tarihçi, Edward Carr'ın vurguladığı üzere, tarih yazmaya başlamadan önce, tarihin ürünüdür. Tarih de geçmişin bilgisi değil, bugün içinde konumlanmış insanların

⁵ Aktaran Michel Foucault, Nietzsche, Soybilim, Tarih, *Felsefe Sahnesi, Seçme Yazılar 5* içinde, trc. Işık Ergüden (İstanbul: Ayrıntı Yay., 2011), 247-248.

⁶ Foucault, *Felsefe Sahnesi*, 248.

⁷ Zira tarihe belli bir felsefe eşliğinde bir bütünlük ve istikamet atfeden Avrupa-merkezci tarihselci düşüncelerin veya metinlerin nasıl bir şiddet üretebildiğine geçtiğimiz yüzyıl içinde yaşadıklarımız birer kanıt niteliği taşımaktadır. Geçtiğimiz yüzyıl içinde yaşadıklarımız faşist, sosyalist, kısacası modernist türden totaliter rejimlerin felsefi kökeninde böylesi ilerlemeci bir tarih anlayışı vardı. Bu yüzden biz de “Avrupa-merkezci söylem” analizimize, sosyolojide tarih yazımı ile başlamayı uygun bulduk.

⁸ Gyan Prakash, “Writing Post-Orientalist Histories of the Third World: Perspectives from Indian Historiography”, *Comparative Studies in Society and History*, 32, 2 (April 1990): 383. Dünya madunlarının tarih yazımı (safiyane) çabasını tarihin sonunun ilanı sonrasında “tarihin sonuna yetişmeye çalışmak” şeklinde okuyan yorum için bk. Yasin Aktay, *Tarih Bozumu, Tarih Sosyolojisi Denemeleri* (İstanbul: Açılım Kitap, 2010), 63.

geçmiş hakkındaki algılarıdır. Tarih bilgisinin kökeni geçmişte değil, bugündedir.⁹

Tarihsellik yüzünden yaşanan sorunlara –gerek Avrupa-merkezci tarih yazımı, gerekse madunun kendi tarihini yazma isteği açısından-, tarih ve sosyoloji arasındaki tartışmalar üzerinden katılmak mümkün. Tarihçilerle sosyologlar arasında, her iki disiplinin ilişkisi ve sınırları konusunda yaşanan yaygın ve sert metodolojik tartışmalara, Edward Carr, *Tarih Nedir?* adlı çalışmasında, “Gerek sosyoloğun tarihe daha çok dayanması, gerekse tarihçinin sosyolojiye daha çok dayanması her ikisinin de hayrınadır. İkisi arasındaki sınır iki yönlü gidiş-gelişe açık olmalıdır.” demek suretiyle yerinde bir yaklaşımla açıklık getirmiştir.¹⁰ Philip Abrams ise *Tarihsel Sosyoloji* isimli etkili çalışmasında sosyolojik açıklamanın kendisinin zorunlu olarak tarihsel olduğundan bahisle, tarih ve sosyolojinin aynı şey olduğunu belirtir.¹¹ Tarih ve sosyoloji arasındaki bu tartışmaya bir yönüyle tarihçiliğin güçlü bir nesnelcilik baskısı altında kalması neden olmaktadır. Buna göre iyi tarihçilik, nesnel ve tarafsız bir şekilde, kendi tarihsel, siyasal ve ideolojik konumundan etkilenmeden yapılabildiği sürece mümkün olduğu faraziyesine dayanmaktadır. Nietzsche, tarihin böylesine her türlü siyasal veya ideolojik yargılardan bağımsız olarak yazılabileceğini iddia edenler için “tarihin şehvetli hadımları” sıfatını yakıştırır.¹² Dolayısıyla tarih söz konusu olduğunda nesnellik bir yanılsamadır. Zira bilimin gerektirdiği doğrulanabilme veya yanlışlanabilme imkânlarına sahip değildir.

Klasik sosyoloji geleneği, toplumların tarihsel süreçlerinde yaşamış oldukları gelişmelerin, geçirdikleri aşamaların anlatısıyla şekillenmiştir. Comte bu anlatıya, tarihin ve toplumların teolojik, metafizik ve pozitif aşamalardan geçtiğini söyleyerek; Durkheim mekanik ve organik dayanışma şeklinde ikili ayrıma giderek; Marx ilkel-komünal, köleci, feodal, kapital ve sosyal toplumları evrimsel çizgiye tabi tutarak; Weber ise geleneksel ve rasyonel toplum kavramsallaştırmasıyla katkıda bulunmuşlardır. Sosyoloji geleneğinin klasik dönemi teorisyenlerinin istisnasız hepsi de tarihin büyük bir dönüşümden geçmekte olduğuna inanmışlar, bu dönüşümün nasıl başladığını anlamaya ve kendisine içkin olduğu üzere

⁹ Aktay, *Tarih Bozumu*, 49.

¹⁰ Edward H. Carr, *Tarih nedir?*, trc. Misket Gizem Gürtürk (İstanbul: İletişim Yay., 2016), 122.

¹¹ Philip Abrams, *Historical Sociology* (New York: Cornell University, 1982), 5.

¹² Friedrich Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü*, trc. Orhan Tuncay (İstanbul: Gün Yay., 2005), 139.

nasıl tamamlanacağına yön vermeye çalışmışlardır. Toplumlari bu teorileştirme başka bir deyişle hizaya sokma çabasinda tarihin aşamalar halinde ilerlediği ve her yeni aşamanın öncekine göre bir gelişme kaydettiği ilkesi temel alınmıştır. Mevcut toplumlar da bu doğrusal, ilerlemeci tarih çizgisi içinde dizildikleri yere göre “ileri”, “geri” veya “ilkel” diye nitelendirilmiş, bütün toplumların öncelikle bu çizginin içinde yol alacakları hesap edilmiştir. Tarihe bir yön ve bütünlük atfeden bu modern tarih mefhumunun oluşmasına öncülük eden isimlerden biri hiç kuşkusuz Hegel’dir. Hegel ilerleme düşüncesiyle tarihi tinin açılımı olarak görmüş; tarihi, devlet olmanın koşulu olarak belirlemiştir. Hegel’in tarih alanına en iyi devleti –Prusya devletinden esinlenerek- sokmasıyla birlikte, insanlık tarihinin bir evrim süreci eşliğinde okunmasının yolu açılmış oldu. Böylelikle Tanrının veya Mutlak Akl’ın mücessem yürüyüşü olarak resmedilen devletin, en iyi devlet olma vasfıyla tarihin son noktasını temsil etmesi sağlanmıştır. Bu metafizik tarih algısına katkı sağlayan öncü isimlerin bir diğeri ise, Marx’tır. Marx’ın tarihi sınıf çatışmalarından ibaret gören tezi, tarihin bir istikamet üzere ilerlerken amacı olduğunu söyleyen teleolojik yaklaşımın ürünüdür. Marx’ı, “eğer ilkel toplumlar kendi geçmişlerini görmek istiyorlarsa bugünkü Hindistan’a baksınlar, Hintliler de yarınlarını görmek istiyorlarsa İngiltere’ye baksınlar” demeye sevk eden, bütün insanların sonuçta Avrupalıların geçmiş oldukları aşamalardan geçerek ancak bugünkü durumuna gelebilecekleri şeklindeki düşüncedir. Bu doğrultuda tarihin nasıl bir toplumsal mühendislik çabasının söylemsel malzemesi olarak kurgulanabildiğini gösteren tarihin sonu tezi, liberal Batı dünyasının hegemonyasının ebedileşme arzusunu yansıtmaktadır.¹³ Tarihin sonu söylemi, söylem olarak diğer sonlu –faşizmin sonu, ideolojilerin sonu, insanlığın sonu- söylemler gibi esasında eskatolojik, dolayısıyla dinî bir söylemdir. Aydınlanmanın başından itibaren bütün insanlığa vaz ve vaat ettiği yeryüzü cennetine dair eskatolojik söylemin gerçeğe dönüştüğü, Fukuyama’nın müjdeleyici dinsel bir retorikle tarihin sonunu ilan etmesiyle anlaşılmaktadır. Burada modern epistemenin dünyanın sonuna dair söylemini geliştirirken kendisini dinden koparamadığı görülmektedir.¹⁴ Nitekim gerek “seçilmiş kavim” olmakla zamanın kendi lehlerine işleye-

¹³ Aktay, *Tarih Bozumu*, 19, 59. Ayrıca Francis Fukuyama’nın Tarihin Sonu mu? isimli meşhur yazısı etrafında yaşanan tartışmalar için bk. Francis Fukuyama, *Tarihin Sonu mu?* Der. Mustafa Aydın-Ertan Özensel (Ankara: Vadi Yay., 2002).

¹⁴ Aktay, *Tarih Bozumu*, 75.

ceğine dair Yahudilik anlatısı, gerekse de Mesihî bir beklenti içerisindeki Hristiyanlık inancı modern eskatolojik söylemin belirlenmesinde referans noktası olmuştur. Dolayısıyla geleceği geçmişle temellendirme amacı taşıyan Avrupa-merkezci tarih yazımında başlangıç sona göre belirlenmiştir. İlkel olandan modern olana, basitten karmaşığa doğru giden böylesi bir çizgisel tarih yazımı yazının son durumuna göre çizilmiştir. Batı, “tarihsizler”, “tarihe girmeye çalışanlar”, “tarihe geç kalmışlar” olarak baskıladığı madun kitleler üzerindeki hegemonyasını “tarih yazarak” tahkim etmiştir. Bu yazında kendi gelişmişliği ötekileştirdiği diğerinin illikliği üzerinden anlatılmıştır. Kendi yarattığı cennet başkasına cehennem olmadan olamazdı zaten. Zira modern toplum anlamında *Gesellschaftın* evrensel niteliğinin meşruiyeti ancak modern olmayanın aynadaki görüntüsü olarak kurulması aracılığıyla gerçekleştirilebilir.¹⁵ Neticede, Yahudilik ve Hristiyanlıktaki zaman algısının “tarih” aracılığıyla işletilmesi 19. yüzyılın en büyük buluşlarından biri olmuştur.¹⁶

Gerçekten de tarihe bir yön ve bütünlük isnat eden Hegelci veya Marksist tarih okumaları, Avrupa-merkezli bir toplumsal gelişim modelinin bütün dünya için “ideal-model” sayılması, bu modeli izlememiş toplumlarınsa anormal sayılması mantığına göre yapılmıştır. Max Weber’i kapitalizmin “neden Avrupa dışında meydana gelmediği” şeklinde baştaki sorusunu sormaya iten de bu mantık olmuştur. Marx ise, üretim ilişkilerinden yola çıkarak geliştirdiği analizini hiyerarşik bir dizgeyle sıralamış, asyatik toplumları sapma olarak etiketlemiştir. Sapma gösteren “doğu” toplumları için sarf ettiği “Onlar yönetmeyi bilmezler, yönetilmeleri gerekir” sözü sömürü faaliyetlerin mottosu olarak taltif edilmiş, gereği de yerine getirilmiştir.

Tarihe yön ve bütünlük atfeden tasavvur, Batılının her şeyi avucunun içine alma, her şeye hükmetme ve her şeye sahip olma güdüsünün doğal refleksidir. Bu noktada Foucault, Nietzsche’yi takip ederek, tarihe büyük teoriler eşliğinde bakmanın totaliter tehlikelerine karşı, hiçbir tekil olayı, kendi özel şartlarından kopararak büyük bir tarih anlatısının içerisinde harcamamak gerektiğini ısrarla vurgular.¹⁷

¹⁵ Fuat Keyman, “Edward Said ve Bir Modernite Eleştirisi Olarak Oryantalizm”, *Uluslararası Oryantalizm Sempozyumu* (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür Müdürlüğü Yay., 2007), 124.

¹⁶ Aktay, *Tarih Bozumu*, 61.

¹⁷ Foucault, Nietzsche, *Soybilim, Tarih*, 243-244.

Klasik sosyoloji geleneğinde, Comte'un *statik ve dinamik*, Durkheim'in *mekanik ve organik*, Tönnies'in *Gemeinschaft ve Gesellschaft*, Weber'in *geleneksel-rasyonel*, Marx'ın *feodal-kapital*, Simmel'in *kırsal-kentsel* şeklindeki ikili kavramsallaştırmaları modern epistemenin hakikati parçalayan yapısına örnek olarak gösterilebilir. Toplumların tarihsel gelişim sürecini anlatan bu ikili kategorileştirmeler hiyerarşik bir düzene göre tesis edilmiştir. Burada üstü, yeni ve şimdi – modernin tanımı gereği- olan, astı ise geçmişte kalan dolayısıyla hükmünü yitirmiş olan belirlemektedir. Artık geçmişe dair ne varsa, modern olan karşısında geçerliliğini kaybetmiştir. Hâlbuki Batı düşünsel olarak soy kütüğünü Antik Yunan'a¹⁸ dayandırır. Örneğin Weber şehrin tarihsel gelişimine dair analizlerinde Antik Yunan şehir devletlerine merkezî bir konum vermektedir.¹⁹ Dolayısıyla modern Batının kuruluşundaki köken ihtiyacı karşılanmak üzere Yunan miti imal edilmiştir. Aynı zamanda modernitenin biricikliğinden yola çıkılarak ona kaynaklık ettiği düşünülen Yunan tecrübesi de biricikleştirilmiş olmaktadır.²⁰ Eskiye dair ne varsa hükümsüzleştiren modern epistemenin bu çelişik durumu ancak “Tanrı'ya, nihai nedenlere ve erekselliğe duyulan zorunlu inanç”la²¹ açıklanabilir. Köken arayışı, zaman içerisinde, farklı faktörler nedeniyle bozulmuş olduğu varsayımından hareketle, bilimsel olmanın gereği olarak nesnel bir bakış açısı ortaya koymanın tezahürüdür. Nesnel olmanın gereği kökene inmekten geçer. Nitekim din sosyolojisinin temel araştırma sahasını pozitivistin gereği olarak dinin kökenine dair üretilmiş olan teoriler oluşturmaktadır. Durkheim, *Dinî Hayatın İlk Biçimleri*'nde, dinin ilk, saf, bozulmamış halini, kökenini ortaya koymaya çalışmıştır. Amacı, buradan çıkaracağı sonuçla evrensel olanı yakalamaktır. Aborjinler üzerine yaptığı çalışma, tarihî bir veriden yola çıkılarak evrensel sosyolojik bir yasaya ulaşmanın tipik bir örneğidir. Hâlbuki bildiğimiz bir şey var ki o da, tarih

¹⁸ Antik Yunan'ın mit olduğuna dair bk. Martin Bernal, *Kara Athena*, trc. Özcan Buze (İstanbul: Kaynak Yay., 2016).

¹⁹ Max Weber, *The Agrarian Sociology of Ancient Civilizations*, trc. Richard I. Frank (London: Verso Books, 1988), 69-75. Weber için Yunan şehirlerinin bir diğer önemi de kapitalizmin temellerini ortaya çıkarmalarıdır. Antik Yunanda şehirlerde para ekonomisinin geçerli hale gelmesi bunda önemli bir yer teşkil etmektedir. Bk. Lütfi Sunar, “Weber'in Tarihsel Şehir Sosyolojisi: Modern Toplumun Temeli Olarak Şehir”, *Sosyoloji Dergisi*, 3, 22 (2011): 432.

²⁰ Lütfi Sunar, “Şarkiyatçılığı Niçin Yeniden Tartışmalıyız?” *Uluslararası Oryantalizm Sempozyumu* (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür Müdürlüğü Yay., 2007), 34,36.

²¹ Foucault, Nietzsche, Soybilim, Tarih, 247.

söz konusu olduğunda nesnellik nasıl bir yanılısama ise, sosyal bilimler söz konusu olduğunda evrensellik de bir yanılısamadır. Bu türden çalışmaların düşünsel arka planında özcü, temelci yaklaşım yer almaktadır. Bu tarz bir yaklaşım olarak geleneksel ya da çizgisel tarih yazımına göre, bir şeyin kökeni onun en mükemmel amıdır. Bir şeyin hakikatinin onun kökeninde yattığına inanır.²² Foucault'ya göre geleneksel tarih geleneksel metafiziğe bağımlıdır; tarihini yazdığı şeyin kökenini arar, tarihi çizgisel bir gelişme olarak betimler ve tarihe yazılan şeyin bu gelişme sürecinde anlamını koruduğunu, tek bir yönde hareket ettiğini varsayar.²³

“Şeylerin başlangıçta eksiksiz olduğuna; yaratıcının ellerinden kusursuz çıktığına ya da gün doğumunun gölgesiz ışığına çıktıklarına inanmak hoşta gider. Köken, her zaman yeryüzüne düşüştten öncedir, bedenden öncedir, dünyadan ve zamandan öncedir; kökenin yeri tanrıların tarafındadır ve kökeni anlatmak her zaman bir tanrıdoğum ezgisi söylemektir. ... Köken, hakikatin yeridir.”²⁴

Buna karşılık Foucault yöntem olarak soybilimi²⁵ önerir. “Bir karşı-hafıza olarak soybilim sabit özleri reddeder ve farklı kimlikler olabileceğini varsayar; verili bir kimliğin kökenini bulmak yerine bu kimliği çözmeyi, ayrıştırmayı hedefler. Soybilim tarihini yazdığı şeyin değişmez bir doğruluğu olduğunu reddeder. Her şeyden önemlisi, soybilim tarihini yazdığı şeyin ortaya çıkışından sonra anlamı muhafaza eden bir süreklilik izlemediğini; tersine, bu süreçte dışarıdan birçok müdahale, sapma, hata ve ilineğin etken olduğunu; sürecin farklı güçler arasında mücadeleler içerdiğini, varılan noktanın bu etkenler ve mücadelenin bir sonucu olduğunu gösterir. Yani köken tek ve mükemmel, varılmış olan nokta da zorunlu değildir. Bu yüzden tarihin içinde bulunduğumuz anında bize dayatılmış olan kimlik ve sınırların zorunlu olmadığı ve aşılabileceğini göstermek için yapı-

²² Benzer bir yaklaşım İslamcılıkta Asr-ı Saadet dönemi için geliştirilmiştir. İslamcılıkta köken arayışının eleştirisi için bk. İrfan Kaya, “Klasik Sosyolojide Nostaljik Paradigma ve İslamcılıkta Asr-ı Saadet Özlemi”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21, 1 (Haziran 2017): 97-102.

²³ Ferda Keskin, Sunuş: Özne ve İktidar, Michel Foucault, *Özne ve İktidar, Felsefe Sahnesi* 2, trc. Işık Ergüden-Osman Akınhay (İstanbul: Ayrıntı Yay., 2016), içinde 22.

²⁴ Foucault, Nietzsche, Soybilim, Tarih, 233-234.

²⁵ İlk Nietzsche'nin, sonra Foucault'nun kullandığı bir yöntem olarak soybilime, çizgisel tarih yazımının açmazlarını ortaya koymasını nedeniyle yazımızda yer vermeyi uygun bulduk.

lacak ontoloji, geleneksel tarih yöntemini değil; soybilimi izlemelidir. Soybilim bize verilmiş olan kimliklerin reddedilmesinin yöntembilimsel aracıdır.”²⁶

Buraya kadar modern paradigmanın tahkim edilmesinde çizgisel tarih yazımının bir sömürü aracı olarak sosyolojiyle işletildiğini göstermeye çalıştık. Modern bir buluş olarak tarih özcü, temelci vasıflarıyla modern epistemenin doğasıyla tutarlılık arz etmektedir. (Avrupa-merkezci) tarih yazımının evrensellik iddiasına ise post-kolonyal teorinin itirazı ortadadır. Ancak, “Üçüncü Dünya kendi tarihini nasıl yazar?” sorusu ilk bakışta, fazlasıyla naif görünmektedir. Çünkü bu, tarih-yazımını şekillendiren Doğu-Batı ayrımı ön kabulünden hareketle ancak sorulabilecek bir sorudur. Soru aldığı pozisyon itibarıyla cevap vermek şöyle dursun tehlikeli görünmektedir. Doğu-Batı ayrımına dayalı bu formülasyon üçüncü dünya hakkında yazanları Prakash’ın deyişiyle, “yerli ispiyonculara” dönüştürmektedir. Kısacası, üçüncü dünyanın kendi tarihini yazma fikri özcülük kokar görünmekte.²⁷ En azından üçüncü dünya gibi sabit bir mekândan bahsetmenin mekânların tüketildiği günümüz post-modern kültür şartlarında sorun edileceği aşikârdır. Ayrıca, evrensellik karşısında yerelliği, tikelin karşısında çoğulu öne çıkarmak, Batıyı özcü olmakla eleştirirken özcülük tuzağına düşmektir.²⁸

Son kertede tarih, 19. yüzyıla birlikte sistematikleştirilen diğer toplumsal bilimlerle birlikte, dünya üzerinde yeni bir egemenlikten bahseder olmuştur. Bu tarih artık, geçmişin bir aynasını sunarak şimdiye hizmet eden örnekler tarihi değildir. Bütün toplumları ve bütün yönleri ile dünyanın tamamını kendi alanı olarak alan ve onları tekçi ve sistematik olarak sınıflandırma ve hizaya getirmek

²⁶ Keskin, Özne ve İktidar, 22-23.

²⁷ Prakash, “Writing Post-Orientalist Histories of the Third World”, 383. Ayrıca Aijaz Ahmad’ın üçüncü dünya terimine Fredric Jameson üzerinden getirdiği ciddi eleştirileri için bk. Aijaz Ahmad, *Teoride Sınıf, Ulus, Edebiyat, Jameson, Salman Rüşdi, Edward Said Eleştirisi* içinde trc. Ahmet Fethi (İstanbul: Alan Yay., 1995), 112-141.

²⁸ Bobby Sayyid, İslamcılığı özcü olmakla eleştiren Azmeh’i bk. Aziz Al-Azmeh, *İslamlar ve Modernite-ler*, trc. Elçin Gen (İstanbul: İletişim Yay., 2014) Batı hegemonyasının pekişmesine hizmet ettiğini düşünür ve her özcülük eleştirisinin aynı zamanda evrensellik eleştirisine dayanması gerekliliğinden hareketle, her evrensellik iddiasının bir hegemonyanın ürünü olduğunu söyler. Sayyid’e göre, her hegemonya bir tikelliğin evrenselleştirilmesi, saydamlaştırılması, tüm tikellikleri kendisinden uzaklaştırarak kendisini evrensel kılma isteğini taşır. Bk. Bobby S. Sayyid, “Kötü Niyet: Anti-Özcülük, Evrensellik ve İslamcılık”, trc. Nuh Yılmaz, *Tezkire IX*, 18, (2000): 86.

için açıklamayı amaçlayan bir tarihtir. Tarih, nihayetinde Avrupa-merkezciliğin en temel mekânıdır.²⁹

2. AVRUPA-MERKEZCİLİKTE KÜLTÜRELÇİLİĞE³⁰

Batının ayırıcı ve tahkim edici üslubu, sosyal bilimlerin bilim olarak ortaya çıkış sürecinde de belirleyici olmuştur. Batı Rönesans'la birlikte kendini güncellerken, Foucault'nun da işaret ettiği gibi, disiplin teknikleriyle bilimsel disiplinlerin gelişmesi büyük oranda eş zamanlı ve ilişkili olmuştur. Bilimi ve pozitif aklı esas alan Batı düşüncesi, doğa bilimlerinde kaydedilen *düzen* kurucu ilkeleri, insanın toplumsal hayatını anlamak noktasında da uygulamaya koymuş, kendi toplumuna dair vardığı sonuçları bütün bir insanlık adına vazetmiştir. Böylece kendini merkezde konumlandıran, kendinden olmayanı ise *ötekileştiren* bir söylemle evrensellik iddiasında bulunan Avrupa-merkezci bir sosyal bilim anlayışı geliştirilmiştir. Wallerstein, sosyal bilimlerdeki bu anlayışın, tarih yazımı, bu bilimlerin evrenselliğinin dar görüşlü olması, Batı medeniyeti ile ilgili varsayımları, Şarkiyatçı oluşu ve ilerleme teorisini dayatması şeklinde beş açıdan kendini gösterdiğini söyler.³¹ Bugün üzerinde durduğumuz zemin olan sosyal bilim ve bilgiler, büyük ölçüde Batı'nın özgün sorunları neticesinde ortaya çıkmıştır, dolayısıyla da bütün rengi ve kokusuyla Batı'ya aittir.³² Esasen Avrupa-merkezcilik olarak adlandırılan bu zihin yapısı, Batı'nın bütün pratiklerinde kendini gösterir. Postkolonyal dönemi ve teorisini eleştiren yazılarıyla tanıdığımız Arif Dirlik'in ifadesiyle "Avrupa-merkezcilik, dünya hakkındaki bilgiyi tek bir sistematik bütün içinde organize etmek için gösterilen benzeri görülmemiş bir arzu ve gayretin ürünüdür."³³

²⁹ Arif Dirlik, *Kriz, Kimlik ve Siyaset, Küreselleşme Yazıları*, trc. Sami Oğuz (İstanbul: İletişim Yay., 2009), 341.

³⁰ "Avrupa-merkezcilikten Kültürelçiliğe" bölümünün hazırlanmasında katkılarından dolayı Nesibe Şahin'e teşekkürlerimi sunarım.

³¹ Immanuel Wallerstein, "Eurocentrism and Its Avatars: The Dilemmas of Social Science", *New Left Review* 226, (Kasım-Aralık 1997): 94.'den aktaran, Gurminder K. Bhambra, *Moderniteyi Yeniden Düşünmek*, 4.

³² Mustafa Gündüz, "Kültür ve Medeniyet Bağlamında Batı Merkezci Eğitim ve Eleştirisi", *İnsan & Toplum* 3, 6 (2014): 225.

³³ Dirlik, *Kriz, Kimlik ve Siyaset*, 342.

Akademik çevrelerde tanımı tartışmalı olmakla birlikte Avrupa-merkezcilik terimi, Bhambra'ya göre "Avrupa'nın kültürel-coğrafi alanının içinde gerçekleştiğine inanılan olayların, dünya tarihinde önemli olduğuna dair zımnen ya da başka bir biçimde duyulan inançtır".³⁴ Amin ise Avrupa-merkezciliği kültürcü bir paradigma olarak niteler ve bayağı bir kavimmercezcilik (*ethnocentrism*) değil, gezegenimizde yaşayan hiçbir halkın tam anlamıyla kurtulamadığı sınırlı bakış açısının bir işareti olarak tanımlar.³⁵ Oysa Avrupa-merkezciliği meşrulaştırma eğiliminde olanlar, Avrupa-merkezciliğin de bir nevi etnosentrizm olduğunu iddia ederler.³⁶ Amin'e göre, Avrupa-merkezcilik hem bir dünya kuramıdır hem de bununla bağlantılı bir dünya siyaseti tasarısıdır.³⁷ Batı zihninin hakikati parçalayan düşünce tarzı, sosyologlarda toplumları modern öncesi ve modern sonrası şeklinde ayırmakla kendini göstermiştir. Buna göre tüm insan toplumları Avrupa'nın geçmiş olduğu izleği takip etmeli, onun geçirdiği aşamalardan geçmeli ve böylelikle "modern olma" hedefine ulaşmalıydı. Klasik sosyolojinin babaları sayılan teorisyenler, Batı'nın nevi şahsına münhasır dönüşümünün nasıl başladığı ve nasıl devam edeceğine dair çözümlerinde, tarihin aşamalar halinde ilerlediği ve her aşamanın bir öncekine göre gelişme sayıldığı, doğrusal ve tek yönlü bir ilerlemenin varlığını savunmuşlardır. Onlara göre bu ilerlemenin nihai varış noktası Batı modernitesi olmalıdır. Bu hedefi tutturmak için Batı'yı taklit ederek umutsuzca onu yakalamaya çalışan öteki toplumlar ise Batı'nın arkasında çeşitli noktalara yerleştirilmişlerdir.³⁸ Bu bağlamda sosyoloji, hem (Batılı) tarihe uydurulmuş hem de o tarihin vücuda getirdiği bir bilgi sistemi olarak değerlendirilebilir.³⁹ Ve elbette ki bu "tarih"te sömürgeci faaliyetler ve köle ticareti gibi unsurlar hep görmezden gelinir. Aynı şekilde sosyolojik analizlerde de batının sömürge pratikleri görünmez. Kolonyalizmin varlığını kabul

³⁴ Bhambra, *Moderniteyi Yeniden Düşünmek*, 5.

³⁵ Samir Amin, *Avrupa-merkezcilik, Bir İdeolojinin Eleştirisi*, trc. Mehmet Sert (İstanbul: Chiviyazıları, 2007), 15-16.

³⁶ Bobby S. Sayyid, *Fundamentalizm Korkusu, Avrupamerkezcilik ve İslamcılığın Doğuşu*, trc. Ebubekir Ceylan-Nuh Yılmaz (Ankara: Vadi Yay., 2000), 175.

³⁷ Amin, *Avrupa-merkezcilik*, 97.

³⁸ Bhambra, *Moderniteyi Yeniden Düşünmek*, 83.

³⁹ Bhambra, "Postcolonial Reflections on Sociology", *Sociology-The Journal of the British Sociological Association* 50, no. 5, (2016): 964, Erişim 20.07.2017. <http://wrap.warwick.ac.uk/81982>

etmesine rağmen Marx'ın eleştirilerinde bile gördüğümüz Avrupa-merkezci bakış açısı buna örneklik teşkil eder.

Modernitenin farklılıkları gözetmeyip tekdüzeleştirici bir paradigmaya sahip oluşu, onunla eşgüdümlü sosyolojide toplumları tanımlamasının yapısal olmasıyla kendini gösterir. Bu yaklaşım sosyolojinin farklılıklara bakışını ele vermektedir. Bu itibarla sosyoloji tarihlerinde batı dışı toplumlarla batı arasındaki etkileşimlerden de söz edilmez.

1990'ların sonunda modernite fikrine eleştirel bir bakış açısıyla yeni yaklaşımlar ortaya koyan çoklu moderniteler fikri, Avrupa-merkezcilik paradigmasıyla yakından ilişkilidir. Çoklu modernite teorisyenleri, modernite savunucularının aksine kültürel çeşitliliği de hesaba katarak tek bir modernite fikrine karşı çıkmışlardır. Ancak alternatif moderniteleri incelerken Batı modernitesini referans almaları, öteki medeniyetlerin kültürel dinamiklerini Batı'yla mukayese ederek incelemeye koyulmaları onları eleştirdikleri Avrupa-merkezci paradigmanın tuzağına düşürmüştür.⁴⁰

Batılı anlayışın farklılığa tahammülsüzlüğü, "farklı olma hakkı"nı kullanmak isteyen *öteki*nin temsilcilerini Avrupa-merkezci paradigmaya karşı alternatif arayışlara itmiştir. Kültürelcilik, bu arayışların neticesinde Avrupa-merkezci paradigmanın yaslanmak durumunda bıraktığı paradigmalardan biridir. Kültürelci yaklaşım, evrenselliği gereksiz görüp kendi kültürünün üstünlüğüne inanır. Samir Amin bu tavrı Avrupa-merkezci yaklaşımın zihniyetiyle aynı kulvarda değerlendirir. Zira egemen Avrupa-merkezci akım da Avrupa kültürünü takip edilesi kabul ettiği için bir nevi kültürelcidir.⁴¹ Dirlik ise kültürelciliği hegemonyacı bir ideoloji olarak tanımlar. Ona göre kültürelci, kültürün özerk olduğunu kabul ederek (ekonomiden ideolojiye) tüm sosyal deneyim alanlarını kültür sorununa indirgemektedir. Bu yaklaşım sadece toplumlar arasındaki hegemonyacı ilişkileri meşrulaştırdığı gibi, toplumların içindeki sömürü ve baskı gibi hegemonyacı ilişkilerden de sorumludur. Dirlik'e göre bu anlayış, incelemekte olduğumuz toplumun diğerlerinden ayrı bir toplum olduğunu kabul etmiş olur.⁴² Bu da kültürelci anlayışı -kendinden olmayanı *öteki* pozisyonuna iteceği için- eleştiri-

⁴⁰ Bhambra, *Moderniteyi Yeniden Düşünmek*, 72.

⁴¹ Amin, *Avrupa-merkezcilik*, 12.

⁴² Dirlik, *Postkolonyal Aura*, 51.

len Avrupa-merkezci paradigmanın ötekileştiren karakteristiğine sahip olmaya mecbur edecektir.

Amin'in Avrupa-merkezciliği kültürelci olarak değerlendirmesi birkaç açıdan sorgulanabilir. Avrupa-merkezcilik, bir paradigma olarak kendi hakimiyetini küreselleşme olgusunun da desteğiyle tahkim edebildiğine göre kültürelciliğe ihtiyaç duymaz. Dolayısıyla kanaatimizce kültürelcilik olarak değerlendirilemez. Diğer yandan Avrupa-merkezcilik *de facto* olarak evrensel olma konumunda iken, kültürelcilik, kendi kültürünü merkeze alıp diğerlerini ötekileştirme algısı üzerine kuruludur. Avrupa-merkezciliğin karakteristiği etkin ve hegemonik iken, kültürelcilik edilgen ve indirgemecidir. Zira Avrupa-merkezci düşünce aksiyoner bir zihinsel yapılanma ile kendini dünyaya kabul ettirir, kültürelcilik ise kendini Avrupa-merkezcilik üzerinden ifade eden re-aksiyoner bir üslupla yetinmek durumunda kalmıştır. Yine Batı'nın kendini Antik Yunan'a dayandırması sadece köken olarak bir yerlere yaslanma gereği nedeniyle. Dolayısıyla bu tarihsel köke dayanmalarının kültürelcilik/kültüralizm olarak değerlendirilmesi kanaatimizce zoraki olur.⁴³

Bu noktada sosyolojide kültürelci bakış açılarının vardığı noktayı örneklemek yerinde olacaktır. Türk sosyolojisinin önemli ismi Ziya Gökalp'in "... ekinleri tahrip edip nesilleri bozarlar" (el-Bakara 2/205) ayetinde geçen "ekin" kelimesi için kullanılan Arapça "hars" ifadesini "kültür" olarak tercüme etmesi bir kültürelcilik pratiğidir.⁴⁴ Bunu batılılaşmanın hız kazandığı bir dönemde mo-

⁴³ Kanaatimizce kültürel farka dayalı yaklaşımların ayrıştırıcı olması kendisini bir yerlere köken olarak dayandırması gereği açısından kabul edilebilir bir yaklaşımdır. Dolayısıyla böylesi bir ayrıştırıcılığın kültürelcilik olarak değerlendirilmesi mümkün görünmemektedir. Çünkü Batı düşüncesinin Antik Yunan'ı köken olarak ilan ederken onu mistikleştirmediği, aksine sürekli olarak güncellediğini ifade etmek gerekiyor. Üstelik günümüzde gelişmiş kapitalist yapı kendisinden o kadar emin ve kuşatılmışlık o kadar derinden hissedilmektedir ki, bir meşruiyete artık ihtiyacı kalmamıştır. Öte yandan, kültürelciliğe, Dirlik'in "metodolojik olarak toplumsal ve tarihsel soruların soyut kültürel sorulara indirgenmesi etrafında kristalleşen entelektüel yönelimler bütünüdür" ve bu nedenle "yalnızca toplumlar arasındaki hegemonik ilişkilerin meşrulaştırılmasına değil, aynı zamanda toplumlar içindeki hegemonik sömürü ve baskı ilişkilerinin mistikleştirilmesine yarar" bk. Dirlik, *Postkolonyal Aura*, 54. şeklindeki tanımına, Foucaultcu bir perspektiften yaklaştığımızda, iktidarların hizmetinde hegemonik bir söylem olarak son derece işlevsel olduğunu, bugüne kadarki iktidar pratiklerinden yola çıkarak söylemek gayet tabiidir.

⁴⁴ Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları* (Ankara: Varlık Yay., 1968), 27.

dernleşme projesinin bir tezahürü olarak değerlendirmek mümkün ve manidardır. Bu yönden bakıldığında bu yaklaşım, makalede daha sonra inceleyeceğim self-oryantalist yaklaşıma da örneklik teşkil etmektedir.

Kültürelcilik tartışmalarında çokkültürcülük paradigması da bir başka önemli eleştiri noktasıdır. Kolonyalizmin tasfiyesiyle kolonilerde yaşayan insanların Avrupa'ya dönüp kendi kültürlerini yaşamaya çalıştıkları, gettolar oluşturdukları görülmüştür. Batı, bu toplumların kültürel ve politik sorunlarına çokkültürcülük politikasıyla çözüm aramış, bu toplumların analizinde bu düşünce çerçevesini kullanmıştır. Ve bununla -âdeti olduğu üzere- kendinden farklı olanı tanımlayıp çözümlenmeye çalışmış, hatta etnik sorunlar yaşayan başka toplumlara da çokkültürcü yaklaşımı önermiştir. Esasında çokkültürcülük farklı kültürlerin uyum içerisinde var olabilesini öngördüğünü iddia etse de “yerel kültürleri tepeden bakan Avrupa-merkezci mesafe veya saygı tavrını içerir”⁴⁵. Dolayısıyla Avrupa'nın sömürülen ötekisi olarak yola çıkan, post-modern ve post-yapısal eleştirilerin sağladığı zeminde küreselleşen dünyanın sağladığı imkânlarla kendini ifade edebilen çokkültürcü zihin yapısı dünyaya kendini ne kadar anlatabilir? Anlatsa da buna *kendini* anlatmak denebilir mi?

Kendini anlatmanın yollarından biri olarak post-kolonyal teorisyenlerden Homi Bhabha'ya⁴⁶ atfedilen melezlik (*hybridity*) kavramı da Dirlik'e göre kimlikçi tuzaklara düşme tehlikesiyle karşı karşıyadır.⁴⁷ Kimlikleri ve kültürleri birbirinden ayırdığı varsayılan sınırları yerinden oynatması gerekirken,⁴⁸ melezliğin kendisi çoğu zaman bir kimlik haline gelir.⁴⁹ Küreselleşme sürecinde birlikte yerleştiği çokkültürcülük gibi, son tahlilde sınırları belirli kültürel sistemler varsayar; karşılaşmaların, karışmaların ve kesişmelerin içerdiği şiddeti göz ardı eder; söz konusu kültürleri kodlar, homojenleştirir, onlara otantiklik bahşeder, onları romantik dikkatin ilgisine sunar, turizme açar.⁵⁰ Avrupa-merkezci paradigmanın

⁴⁵ Slavoj Žižek, *Kırılgan Temas*, trc. Tuncay Birkan (İstanbul: Metis Yay., 2011), 282.

⁴⁶ Homi K. Bhabha, *Kültürel Konumlanış*, trc. Tahir Uluç (İstanbul: İnsan Yay., 2016).

⁴⁷ Dirlik, *Kriz, Kimlik ve Siyaset*, 245-272.

⁴⁸ Sibel Yardımcı, “Canavar: Kültüralizm ne zamandı?”, www.e-skop.com. e-skop dergi, 10/2012, sayı 3, Erişim 19.07.2017. <http://www.e-skop.com/skopdergi/canavar-kulturalizm-ne-zamandi/928>

⁴⁹ Mahmut Mutman, “Postkolonyalizm: Ölü bir Disiplinin Hatıra Defteri,” *Toplumbilim Postkolonyal Düşünce Özel Sayısı*, sy. 25, (Ekim 2010): 124.

⁵⁰ Yardımcı, “Canavar: Kültüralizm ne zamandı?”

güdümünde çokkültürcülük, Zizek'in ifadesiyle, ötekinin içeriğinden arındırılmış, folklorik (tehlikesiz) bir biçimine göz yummakla yetinirken, köktenci saydığı yönlerini göz ardı eder. *Postmodernizm ya da Geç Kapitalizmin Kültürel Mantiği* çağında, küresel kapitalizmin ideal ideoloji formu olarak çok kültürcünün⁵¹ Öteki'nin özgüllüğüne duyduğu saygı, tam da kendi üstünlüğünü beyan etme biçimidir.⁵²

Buraya kadar yaptığımız değerlendirmelerden anlaşılacağı üzere Avrupa-merkezciliğin Batı'nın bütün pratiklerinde olduğu gibi sosyal bilimlerde de baskın ideoloji olduğu kadar, bu ideolojinin post-kolonyal eleştirisinin yetersiz olduğu/kaldığı da yadsınamaz bir gerçekliktir. Zira eleştirel yaklaşımların birçoğunda gördüğümüz "tersinden Avrupa-merkezcilik" kavramsal donanımın yetersizliği sebebiyle sınırlı bir eleştiri olduğu gibi, zaman zaman da eleştirilerin çıkış noktaları ya da mevcut zihin yapısının benzeri tarzda bir yaklaşımla değerlendirme yapılmasından dolayı mevcut Avrupa-merkezci yapıyı güçlendirme hatalarına düşmüştür. Dirlik'in analizine göre Avrupa-merkezciliğe karşı çıkmak amacıyla Doğu Asya'nın kendi kimliğini Batı'nın kavramlarıyla ve Avrupa-merkezci bir mekânsallaşmayla tanımlaması kavramsal karmaşaya/yetersizliğe bir örnektir. Bu da Dirlik'i Avrupa-merkezcilik karşıtı hareketlerin özünde Avrupa-merkezci olduğu, daha doğrusu bu algının bir ürünü olduğu sonucuna götürür.⁵³

Aynı şekilde Avrupa-merkezci zihne alternatif sunma arayışıyla başka "merkezci" bakış açılarından medet ummak da sahiplerini hataya düşürür. Zira bu anlayış, kendini merkeze koyup diğerlerini ötekileştirmeyi beraberinde getireceği için Avrupa-merkezciliğin farklı olanı ikinci plana atan ya da görmezden gelen zihin yapısının kötü bir kopyası olmaktan öteye gidemeyecektir.

Sonuçta, çokkültürcülük, Anne Phillips'in kelimeleriyle, soylu niyetlerine rağmen, "kültürel kurtarıcı" olmaktan ziyade bir "kültürel deli gömleği" olmanın kurtulamamıştır. Çokkültürcülüğün en çok eleştirildiği husus, ulusal kimliklerin azınlıkları dışlayacak kadar özcülüğe sebep olduğu ve onu artırdığı yönündeki

⁵¹ Zizek, *Kırılğan Temas*, 282.

⁵² Zizek, *Kırılğan Temas*, 282.

⁵³ Dirlik, "Culture against History: Politics of East Asian Identity", *Development and Society* 28, 2 (1999): 176'dan aktaran, Kerem Karaosmanoğlu-Defne Karaosmanoğlu, "Avrupa-merkezciliği Eleştirmek: Çıkmazlar ve Alternatif Bakışlar", *İnsan & Toplum* 3, 6, (2014): 55.

haklı suçlamalardır. Phillips'ten alıntı yaparak söyleyecek olursak, çokkültürcülük; "kültürlerin dâhili birliğini abartır, şimdi o kadar da sabit olmayan farklılıkları katılaştırır ve diğer kültürlerden insanları aslında olduklarından daha da çok egzotik ve farklı gösterir (bir kendi içinde ötekileştirme durumu). Öyleyse, çokkültürcülük bir kültürel kurtarıcı değil de bir kültürel deli gömleği olarak çıkar karşımıza."⁵⁴ Dolayısıyla çokkültürcülüğün kültürü tek tipleştiren, homojen ve şeyleştiren özcü yaklaşımı üçüncü dünyadaki madun kitlelerin sorunlarına çare olmaktan uzak olmakla birlikte, dahası yeni sorunlara kazara da olsa yol açmış görünmektedir.

3. ÖTEKİ-LEŞTİRME

Peter Burke, *Tarihin Görgü Tanıkları*'nda, Öteki ile karşılaşmanın iki türlü gerçekleştiğinden söz eder.⁵⁵ İlk tepki, kültürel mesafeyi inkâr etmek veya görmezden gelmek, ötekileri bilerek ya da bilmeyerek benzetme yoluyla kendi içimizde, kendimiz ve kültürümüz üzerinden okumaktır. Öteki, kendimizin yansıması olarak görülür. Tıpkı, İslam savaşçısı Selahaddin Eyyubi'nin Haçlılar tarafından bir şövalye olarak algılanması ya da Vasco da Gama'nın bir yerli tapınağına girdiğinde Brahma, Vişnu ve Şiva heykelini bir teslis tasviri olarak yorumlaması veyahut Çinlilerin Bakire Meryem tasvirlerini Budist tanrıça Kuan Yin olarak algılamaları gibi. Böylelikle Öteki ile ilk karşılaşmanın yarattığı tanımlayamamaktan kaynaklanan huzursuzluk, benzetme yoluyla anlaşılabilir hale dönüştürülerek, kendinden biri haline getirilmiş olur.⁵⁶ İkinci tepki ise ilkinin tam tersidir. Kendinden olmayan "ötekileştirilerek" kültürel kodlamayla kurgulanmış olur. Bir şeytanlaştırma (*demonization*) söz konusudur. *Roland'ın Şarkısında* İslam, Hristiyanlığın şeytani aksi olarak tanımlanır. Yunan tarihçi Herodot eski Mısır

⁵⁴ Anne Phillips, *Multiculturalism without Culture* (New Jersey: Princeton University Press, 2007), 14.

⁵⁵ Peter Burke, *Afişten Heykele Minyatürden Fotoğrafa Tarihin Görgü Tanıkları*, trc. Zeynep Yelçe (İstanbul: Kitap yayınevi, 2016), 137.

⁵⁶ Ötekinin benzetme yoluyla indirgenerek ve "epistemik "şiddet kullanarak bilinene uygulanması; Nasreddin Hoca'nın daha önce görmediği leylekten köylünün kuş diye ısrar etmeleri üzerine eline makası alıp kendi bildiği kuşa benzemesi için uzun gagasını ve bacaklarını kestikten sonra "şimdi kuşa benzedi" fıkrası ile veya Yunan mitolojisinde *Prokrustes yatağı* olarak bilinen Prokrustes'in tutsak edip soyduklarını, yatağa uysunlar diye yatağın dışına taşan kısımlarını kesmesi ya da yatağa kısa geliyorlarsa onları yatağın boyutlarına uyana kadar uzatması öyküsüyle anlatmak ötekileştirmenin çarpıklığını gösterme açısından faydalı olacaktır.

kültürünü Yunan kültürünün aksi olarak gösterir. Esasında, “Öteki Kültürler” sorunu, Herodot’un bütün sosyo-kültürel fark biçimlerinin, doğal ve muhafazakâr arasındaki farkı sorgulamaya yol açtığını vurgulamasından bu yana, Batı sosyal felsefesinin ayrılmaz bir parçası olarak kalmıştır.⁵⁷

Aynı şekilde Aydınlanma dönemiyle birlikte ötekileştirme nosyonu, Batılı'nın salt epistemoloji üzerinden kendini yeniden programlarken kurduğu öznenin bir ön koşulu olmuştur. Bir öteki imgesi yaratılmasıyla birlikte modern benliğin tarihe giriş sürecinde, “bilgi güçtür” mottosunun dolaşıma sokulması ancak mümkün hale gelmiştir. Said’in haklı olarak egemen rasyonel öznenin kurulmasının bir ön koşulu olarak ileri sürdüğü Doğu’nun pasif, irrasyonel, değişime kapalı olarak gösterilmesi, Batı aklının ve bilgisinin hegemonyasının kurulma sürecine içseldir.⁵⁸

Böylece Batı düşüncesinin ikili ayrımlara gitmek suretiyle hakikati parçalayan doğası *ötekileştirme* nosyonunu kaçınılmaz kılmıştır. Özne-nesne, zihin-beden, batı-doğu, merkez-çevre, olgu-değer gibi aralarında hiyerarşik bir düzenin tesis edildiği, bilimle kural haline getirilen, hakikati parçalayan tasavvur Descartes’le başlayan modern Batı düşüncesine özgüdür. Nihayetinde modernitenin doğayla, insanla, tarihle, toplumla kurmuş olduğu ilişki, hükmetmek üzere kurulmuş bir ilişkidir. Hakikati parçalayan Batılı tasavvurla iktidar istencinin *ussal* adına *usdışını* denetim altına alma, güdümlenme ve alaşağı etme amaçları güttüğü anlaşılmaktadır. Nitekim Batı ussallığı özdeşlik ilkesi ile karakterize edilir: Çelişmezlik ilkesi (A, A’dır; A, B değildir) yoluyla belirsizlik/karmaşıklık en aza indirgenir. Bu, bir şeyin ya kendisi ya da kendisi dışında başka bir şey olması gerektiğini ileri süren zihin/beden, özne/nesne gibi karşıtlıklarda dile gelen bir ikiciliktir.⁵⁹

Ayrıca doğada doğa bilimcilerince gözlemlenen *düzen* modern paradigmanın şekillenmesinde belirleyici olmuştur. Şöyle ki, doğadaki düzenin keşfi düşüncede de *düzeni* salık vermiştir. Modernite *düzenlemeyi* kendisine görev bilmiştir.

⁵⁷ Bryan S. Turner, *Oryantalizm, Postmodernizm ve Globalizm*, trc. İbrahim Kapaklıkaya (İstanbul: Anka Yay., 2002), 147.

⁵⁸ Keyman, “Edward Said ve Bir Modernite Eleştirisi Olarak Oryantalizm”, 127.

⁵⁹ Madan Sarup, *Post-yapısalcılık ve Post-modernizm*, trc. A. Baki Güçlü (Ankara: Bilim ve Sanat Yay., 1997), 172.

Bunu da sınıflandırmayla yapmıştır. Sınıflandırmak bölmek ve ayırmaktır. Başka bir açıdan dünyaya bir yapı atfetmektir. Sınıflandırmak adlandırma ile olabilecek bir iştir. Adlandırma ise sınırlandırmayı akla getirir. Sınırlandırma ise bir tür tanımlamadır. Tanımak için tanımlaması modernitenin olmazsa olmazıdır. Bunun içindir ki Antik dönemde Aristoteles'in geliştirmiş olduğu tanım teorisi modernitenin en temel yapı taşı olmuştur. Tanımlamak tanımlayan açısından hükmetmektir. Modernitenin yapmış olmaktan en çok hoşlandığı adlandırmaktır. Adlandırırken sınırlayan, bunun tabii bir sonucu olarak dışlamadan da yapamaz. Öteki-leştirme bu sayede ortaya çıkar.⁶⁰ Dünyaya bir yapı atfetmek aslında bir tasarım ve eylem meselesidir. Düzenin ötekisi belirsizliktir, müphemliktir. Bauman'ı konuşturarak söylersek eğer, "ötekinin müphemliğinin kökünü kazıma çabası tipik bir modern pratiktir; modern siyasetin, modern aklın ve modern yaşamın özüdür. Bu, kesin olarak tanımlama ve kesin olarak tanımlanamayan her şeyin bastırılması ya da elenmesi çabasıdır."⁶¹

Bu maksatla XV. yüzyıldan XX. yüzyıla kadar modern paradigmanın düşünme tekniği olarak değerlendirilebileceğimiz perspektif⁶² dünyayı -ihata etmek için- bireyin gören gözünün bakış açısından kavrar. Yeniçağa özgü bir görme biçimi olarak merkezî perspektif; resim mekânında neyin önde, neyin arkada ve neyin uzakta neyin yakında olduğunu belirleyen bu sanatsal yöntem, Kartezyen egemenliğin uzantısıdır. Bu sayede dünyanın ehlileştirilerek, karşıdan bakılabilir ve denetlenebilir bir uzama dönüşümü gerçekleştirilmiş olmaktadır.⁶³ Oysaki

⁶⁰ Batı kavramının inşası sürecinde Said, önce Doğu'nun tanımlandığını, sonra Doğu olmayanın (Batı) ortaya çıktığını söyler ve neticesinde Oryantalizmi "Doğu ile Batı arasındaki ontolojik ve epistemolojik ayrıma dayalı bir düşünce biçimi" olarak tanımlar. Bk. Edward W. Said, *Şarkiyatçılık, Batı'nın Şark Anlayışları*, trc. Berna Ülner (İstanbul: Metis Yay., 2001), 12.

⁶¹ Zygmunt Bauman, *Modernlik ve Müphemlik*, trc. İsmail Türkmen (İstanbul: Ayrıntı Yay., 2014), 20-21.

⁶² Perspektif, fotoğrafçılığın habercisi olan *camera obscura* ile başlayan *stereoskop* ile üç boyutluluk kazanan, *panoptikon* ile zirve noktasına ulaşan *moderne* ait icatların mucidi bir düşünme tekniğidir. Detaylı bilgi için bk. Zeynep Sayın'ın Sunuş yazısı ile birlikte Pavel Florenski, *Tersten Perspektif*, trc. Yeşim Tükel (İstanbul: Metis Yay., 2013).

⁶³ Sayın, "Sunuş", Florenski, *Tersten Perspektif* içinde, 10. Skolastik düşüncenin aydınlatmak, açıkça göstermek ve açıklığa kavuşturma ilkesinin bir ürünü olarak başlıca akademik çalışmalarda kullanılan *Summa* sistemleri -ve bir yazın türü olarak *Summalar*- ve bir düşünme tekniği olarak merkezi perspektif modern düşüncenin anlaşılması noktasında önemli ipuçları vermektedir. *Summalar* hakkında daha detaylı bilgi ve skolastik düşüncenin açık seçik anlatma alışkanlığının sanat, felsefe

Ortaçağ sanatçısı, gözünün önünde gördüğünü tek bir toplu gözlem açısından değil, etrafında dolaşarak, çok farklı açılardan yapısını hissederek, neredeyse dokunarak algıladıklarını gösterirse inandırıcı biçimde iletebileceğini düşünmekteydi.⁶⁴ Ayrıca, ölçüm ve dakiklik prensibi üzerine çalışan harita ve kronometre, Aydınlanmanın dünyanın nasıl örgütlenmesi gerektiği konusundaki vizyonunda müphemliğin giderilmesine hizmet eden temel araçlar olmuştur. Bütün bu düzenleme pratikleri, hâkimiyeti altına alma, parselleme, ihata etme, üzerinde denetim kurma ve ehlileştirme amacına matuftur. İzaha muhtaç, boşlukta kalmış hiçbir şeyin olmaması gerekliliği temel prensiptir. Bütün bu episteme, nihayetinde, Dirlik'in Avrupa-merkezcilik tarifinde olduğu gibi dünya hakkındaki bilgiyi tek bir sistematik bütün içinde organize etmek için gösterilen benzeri görülmemiş bir arzu ve gayretin ürünüdür. Zaten makaleyi yazmaya iten temel saik de modern epistemenin bu faşizanca karakterini ortaya koymaktı.

Gerçekte bu epistemik şiddet ve bilgi üzerindeki totaliterlik, başkayı aynıya indirgeyen daimî bir çabanın sayesinde imkân bulmuştur. Batı düşüncesi tarihinde bu tümleştirme çabası ötekiliğin belli bir biçimde massedilmesi ile sonlanmıştır. Sömürgecilik-karşıtı manifestonun yazarı olarak bilinen Frantz Fanon, Lacan'ın geliştirdiği şemada özne oluşumunun hayati aşaması olarak görülen ayna aşamasını yeniden işler. Buna göre, insan yavrusu kendisini bir aynada seyre daldığında, orada kendisinden daha pürüzsüz, daha eşgüdümlü ve dengeli bir yansıma görür. Böylelikle (Batılı) özne kendisini hem bu imgeyi taklit ederek hem de bu imgeye karşıt olarak kurmuş olur. Dolayısıyla sonuç olarak, modernitenin, öteki ve ötekilik üzerinde uygulanan bir zor üzerinde temellendiğini söylemek mümkündür.⁶⁵

Ötekileştirmenin teolojik zemini ise, Bryan Turner'ın iddiasına göre, Hristiyanlıkta Tanrı'nın belirlemiş olduğu varlık zincirinde farklı olan her şeyin biraz

ve din arasındaki benzerliklerinin incelendiği çalışma için bk. Erwin Panofsky, *Gotik Mimarlık ve Skolastik Felsefe, Ortaçağda Sanat, Felsefe ve Din Arasındaki Benzerliklerin İncelenmesi*, trc. Engin Akyürek (İstanbul: Kabalıcı Yay., 2014), 27-66.

⁶⁴ Samuel Edgerton, *The Renaissance Re-discovery of Linear Perspective*, (New York: Harper and Row, 1976).’den aktaran David Harvey, *Postmodernliğin Durumu, Kültürel Değişimin Kökenleri*, trc. Sungur Savran (İstanbul: Metis Yay., 2014), 272.

⁶⁵ Dirlik, “Global in the Local”, *Global/Local içinde*, der. R. Wilson-W. Dissanayake (Durham and London: Duke University Press, 1996), 25.

da sorunlu olarak görülmesindedir. Bu teolojinin etkisi altındaki oryantalizm özellikle 17. yüzyıldan beri öteki kültürlerle karşılaştıkça derin bir “ötekilik” algısı oluşturmuştu. Ötekilikle ilgili bu sömürge deneyimi, Tanrı'nın hem hayvan hem insan türünün konumlarını belirlediği büyük bir varlık zinciri düşüncesi için önemli bir sorundu.⁶⁶ Nitekim Hristiyan teolojisiyle eğitilmiş kitleler bu dünyanın geleceğinde Hz. İsa'ya inanıp Tanrı Krallığı'na giren insanların dışındaki hiç kimse için bir yer tahsisinde bulunmamışlardı. Dolayısıyla o zamandan bu yana Avrupa kıtasında yaşanan milliyetçilik, çokkültürlülük, oryantalizm ve sömürge deneyimlerinin bu kadar çok sancılı ve çok kolay katliamlara, imhalarla dönüşmesinin teolojik zemini bu olsa gerek.⁶⁷

4. ORYANTALİZMDEN SELF-ORYANTALİZME

“Ünü, adı, değeri, alışılmış ölçüsü ve ağırlığı bir şeyin –kökeninde hemen her zaman yanlış ve gelişigüzel, o şeyin üzerine bir elbise gibi atılıvermiş, doğasına, hatta tenine oldukça yabancı- ona ve kuşaktan kuşağa büyümesine inançla, yavaş yavaş o şeyin üstünü ve içini kaplar, artık onun bedeninin ta kendisi olur: Başlangıçta görünüş olan şey, sonunda hemen hemen her zaman öz olur, öz olarak etkili olur.”⁶⁸

Oryantalizmi oluşturan iki temel yaklaşım bulunmaktadır: Avrupa-merkezcilik ve Ötekileştirme. Bu üç kavram içerisinde Avrupa-merkezcilik dünyayı bireyin gören gözünün bakış açısından kavrayan perspektif⁶⁹ sayesinde belirleyici konumdadır. Değişimin öncüsü olarak merkez; takipçisi olarak çevre şeklinde sabiteler üzerine kurulu, aşırı düzenleyici bu katı merkezî anlayış beraberinde ötekileştirmeyi kaçınılmaz kılmaktadır. Batı önce Doğu'dan hareketle kendisini, sonra kendisinden hareketle Doğu'yu tanımlamıştır. Oryantalizmle birlikte bu üç yaklaşım birbirini üreterek ve birbirlerinin kapsamını genişleterek hegemonyasını tahkim etme yoluna gitmiştir.

Sosyolojik düşüncede biçimlendirici sorulardan birisi olan “endüstriyel kapitalizm neden ilk olarak Batı'da ortaya çıktı?” sorusu esasında, temel Doğu/Batı karşılaştırmasına dayanan entelektüel hesaplama sisteminin zaruri bir

⁶⁶ Turner, *Oryantalizm, Postmodernizm ve Globalizm*, 269-270.

⁶⁷ Aktay, *Tarih Bozumu*, 231-232.

⁶⁸ Friedrich Nietzsche, *Şen Bilim: Ana Metin 1*, trc. Ahmet İnam (İstanbul: Say Yay., 2004), 68.

⁶⁹ Bk. 58 nolu dipnot ve ilgili bölüm.

unsuru olagelmıştır.⁷⁰ Batı sosyolojisi karakteristik olarak, İslam⁷¹ toplumunu, feodalizmin hâkimiyetine son veren burjuva toplumunun özerk kurumlarından yoksun olmakla tanımlar. Buna göre, Müslüman toplumu bağımsız şehirler, özerk bir burjuva sınıfı, rasyonel bürokrasi, özerk hukuk, özel mülkiyet gibi haklar demetinden yoksundu. Montesquieu'nun Doğulu gözlemcilerin bakış açısından yazdığı *İran Mektupları* Şark despotizmi hakkındadır ve Batı'nın kendisini Doğu üzerinden tanımlamasına örneklik teşkil eder. Montesquieu *ancien regime*'i o zamanın Doğu despotizminden yola çıkarak eleştirmiş, bununla kendi toplumunu uyarmayı amaçlamıştır. Batı ile Doğu arasındaki kıyaslama noktalarından bir diğeri de sivil toplum nosyonudur. Özellikle İskoç aydınlanmasında, sivil toplum çıkışı barbarlıktan medeniyete geçişin en temel sosyal gelişme göstergesi olarak değerlendirilmiştir. Çünkü kişi ancak sivil toplum sayesinde mülkiyet ve güvenlik gibi yasal haklarına kavuşabilir. Oryantal despotizmde sivil toplumun yokluğu nosyonu bir bütün olarak Asya'ya göndermede bulunarak formüle edilse de, bu nosyon Müslüman toplumların analizinde de önemli oranda yer etmiştir. Zira bu nosyon oryantalist söylemin başlıca özelliklerinden birisidir. Bryan Turner yerinde bir tespitle, Batılı oryantalistlerin Doğu despotizmi ile sivil toplum arasında kurmuş oldukları ilişkinin aslında Avrupa'daki aydın despotizmi ve monarşi hakkındaki belirsizlik ortamında kurulduğunu söyler. Turner'a göre, "İslam'da bir sivil toplumun yokluğu konusundaki oryantalist söylem, Batı'daki politik özgürlüğün durumu hakkındaki temel politik endişelerin bir yansımasıydı. Bu anlamda oryantalizmin sorunu Orient değil, Occident (Batı) idi. Daha sonra bu sorunlar ve endişeler Orient'e havale edildi. Böylece Orient Doğu'nun bir temsilcisi değil, Batı'nın bir karikatürü haline geldi."⁷² Tarihin probleminin geçmiş

⁷⁰ Sosyolojik düşüncede genel olarak karşılaştırmaların sorunlu olduğu ve büyük oranda oryantalizme hizmet ettiğini söylemek gerekiyor.

⁷¹ Yasin Aktay Aziz el-Azmeh'in İslam'ı bütüncül kategori olarak ele alan sosyal bilim söyleminin handikapını gecikmeli de olsa tespit ettiğini söyler. Aktay, Azmeh'in Oryantalist literatürün metinler üzerinden varsaya geldiği ve bir dizi klişenin kaynağı olarak aldığı "İslam" anlayışının içerdiği "özcü" indirgemecilere karşı anti-oryantalist bir tepki ortaya koyduğunu belirtir. Buna karşılık aynı Azmeh'in anti-özcü postmodern değerlerle ilişkisinin çok daha fazla özcülük içerdiğine değinerek eleştirir. Bk. Yasin Aktay, "Modernleşme ve Gelenek Bağlamında Dini Bilgi ve Otoritenin Dönüşümü," *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, İslamcılık* içinde, (İstanbul: İletişim Yay., 2011), 6, 358 ve 3 nolu dipnot.

⁷² Turner, *Oryantalizm, Postmodernizm ve Globalizm*, 63.

değil, bugün olduğu gerçeğini kanıtlarcasına aslında, Doğu despotizmi temeline inilirse Batı monarşisi idi. Oryantalist söylemin temel özelliği ise, "Batı'nın benzersizliğini" göstermek için farkı ortaya koymaktı.

Nitekim Max Weber'in sosyolojisi fark üzerine temellenmiştir. Kapitalizmin neden Doğu'da değil Batı'da ortaya çıktığına dair sosyolojik düşüncenin biçimlendirici sorusu Weber'in de temel sorusudur. Diyebiliriz ki, Weber'in sorusu, Avrupa'da tarihsel olarak yaşanmış birçok spesifik tecrübenin birer sabit tarih durağı olarak düşünülmesinde ve bu duraklardan geçmemiş olan toplumların ise tarihin güzergahından, dolayısıyla tarihin kendisinden uzak görülmelerinde⁷³, kısacası Avrupa-merkezci bir tarih ve sosyal bilim inşasında ivme kazandırmıştır. Batı'nın negatif bir resmini Batı-dışı toplumlara isnat ederek bir "öteki-toplumlar" tiplemesi yaratma çabasına Weber *hünerini* ve katkısını kapitalizmin ortaya çıkışı analizinde sergilemiştir. Kapitalizmin ortaya çıkabilmesi için bir burjuva sınıfı, para ekonomisi, özerk şehirler, özgür emek pazarı ve rasyonel bir hukuk gibi önkoşulların gerekliliği üzerinde duran Weber, bunların hiçbirinin Avrupa-dışı toplumlarda mevcut olmadığından hareketle, kapitalizmin Avrupa'dan başka bir yerde ortaya çıkamadığını söyler. Özelde ise Weber, bütün bu unsurların, "İslâm siyasî kurumlarının patrimonial doğası tarafından engellendiğini düşünür."⁷⁴ Anlamacı sosyolojinin bu büyük ustası Weber'in, bu yolla kendisinden beklenen anlayışın yerine İslam söz konusu olduğunda etnosantrik bağlarına sadık kalmayı tercih ederek kapitalizmin neden Batı-dışı toplumlarda ortaya çıkmadığına dair negatif sorulmuş sorusu, sosyal bilimlerde müzmin hale gelmiş olan Avrupa-merkezçiliğin temel referans noktalarından birisini oluşturmuştur. Hal böyle iken Weber, kanaatimiz odur ki, gerek 19. yüzyılda İslam reformcularında sömürge dönemi için, gerekse sömürge sonrası post-kolonyal eleştirmenler için self-oryantalizm cenderesine açılan sosyolojik ilgiye sevk eden isim olmuştur. Zira Weber'in negatif yüklü sorusu 19. yüzyıl İslam coğrafyasında ve tüm Doğu'da sorulmuş, cevabı aranmıştır. Günümüzde ise sömürgecilik sonrası post-kolonyal teorisyenler arasında cevabı aranan soru olmaya devam etmiştir.⁷⁵ Hâl-

⁷³ Aktay, *Tarih Bozumu*, 130.

⁷⁴ Bryan S. Turner, *Max Weber ve İslam, Eleştirel bir Yaklaşım*, trc. Yasin Aktay (Ankara: Vadi Yay., 1997), 20.

⁷⁵ Bu maksatla post-kolonyal teorinin ve teorisyenlerden Chakrabarty ve Chatterjee'nin görüşlerinin Doğu'nun Oryantalist ve sömürgeci tasvirlerine bir darbe indirmek şöyle dursun, Maduniyet

buki Aktay'ın yerinde tespitiyle, "Bir kez bu soru sorulduğu andan itibaren, buna verilen cevap ne olursa olsun, Batı dışında kalan bütün bir dünyayı "anormal" olarak kurmaktan kaçınılamaz."⁷⁶ Zaten oryantalizmin basit işleyiş mantığı ve bu mantığın içerdiği özcülüğün temeli burasıdır. Dahası 19. yüzyılda İslam reformcuları, modern çağın İslam'ı için yeni bir dizi güdüyü tanımlamaya başladıklarında, sosyal değişim çözümlerinin neredeyse tamamen Weberyen oluşunu, Bryan Turner ironik bulur.⁷⁷ Turner, *Max Weber ve İslam* eserinde bu ironik duruma Batı emperyalizmi ve sömürgeciliğinin dindar Müslümanlarda yarattığı ağır entelektüel ve kültürel travmanın neden olarak etkisinin büyük olduğunu vurgular. *Marx ve Oryantalizmin Sonu*'nun –tarih olarak Edward Said'in *Oryantalizm*'i ile aynı yıla denk gelir- yazarı olarak Bryan Turner, sosyolojik düşüncedeki oryantalist paradigmayı eleştiren, dolayısıyla sosyal bilimlerdeki Avrupa-merkezciliği sorunsallaştıran ender sosyologlardan biridir. Onun Nietzsche üzerinden Weber, Weber üzerinden de sosyoloji okumaları sosyolojinin tarihindeki klasik dönemin günümüzün ihtiyaçlarına cevap verebilecek zenginlikte olduğunu gösterir niteliktedir.⁷⁸ *Max Weber ve İslam* eseri, yazarın oryantalizm kaygısının belirlediği ilk ürünüdür ve odağında, Weber'e yönelttiği ve Weber'i oryantalist bir çerçeveye yerleştiren eleştiriler bulunmaktadır. Turner, Weber'in Doğu'ya özgü bir toplum modeli olarak tasarımıyla patrimonyalizm kuramına sık sık atıfta bulunmasını oryantalist bir önyargıya Weber'in derin bağlılığından kaynaklandığı tespitini yapar. En basit düzlemde, gelişmenin, rasyonelleşmenin bir önkoşulu olarak düşünülen kapitalizmin neden Doğu'da ortaya çıkmadığı sorusunu sorduğu anda, Weber'in oryantalist varsayımına yakalanmış olduğunu veya bu varsayımı açığa vurduğunu göstermeye çalışmaktadır. Weber'in özelde İslam, genelde Doğu toplum analizlerine içkin oryantalist argümanlarını tek tek çürütmeye başlar. Bu maksatla, Weber'in ileri sürdüğünün aksine İslam dininin aslında şehirli bir din

çalışmalarının bunları yücelttiğini belirten haklı eleştirisi için bk. Chibber, *Postkolonyal Teori ve Kapitalizmin Hayaleti*, özellikle yedinci ve sekizinci bölümler.

⁷⁶ Yasin Aktay, "Aklın Sosyolojik Soykütüğü, Soy Akıldan Tarihsel ve Toplumsal Akla Doğru," *Toplum ve Bilim* 82, (1999): 17.

⁷⁷ Turner, *Max Weber ve İslam*, 249.

⁷⁸ Örneğin Georg Stauth-Bryan Turner, *Nietzsche's Dance, Resentment, Reciprocity and Resistance in Social Life* (Oxford: Basic Blackwell, 1988) Türkçesi *Nietzsche'nin Dansı, Toplumsal Hayatta Hınç, Karşıtlılık ve Direniş*, trc. Mehmet Küçük (Ankara: Bilim ve Sanat Yay., 2005) ve Bryan S. Turner, *Max Weber, From History to Modernity*, (London and New York: Routledge, 1993).

olduğunu –kapitalizmin tamamlayıcı unsurlarından biri olarak- ispat etme yoluna gider. İslam'ın taşıyıcılarının Weber'in iddia ettiği gibi savaşçılar değil, tüccarlar olduğunu İslam tarihinden getirdiği örneklerle destekler. Hatta O'na göre Kuran'ın dili terminolojisine bakacak olursak tüccar dilidir.⁷⁹ Turner'a göre İslam, Mekke'nin esas itibarıyla kentsel olan bir çevresinde doğdu ve Medine vahasında gelişti. Hz. Muhammed'in öğretisinin teolojik temelinin çoğu ticaretin sorunlarına ilişkindir ve Kuran terminolojisi de ticarî terimler açısından zengindir. Benzer bir yaklaşımı ülkemizde, Türk sosyoloji ve iktisat tarihine zihniyet araştırmalarıyla katkı sağlayan Weberci sosyolojinin öncüsü olarak tanınmış Sabri Ülgener'de görebiliriz. Ülgener'e göre, birçok Kuran ayeti basit zanaatkâr ve esnaftan oluşan bir küçük burjuvazinin ötesine taşıyan şehirli bir çevreye hitap eder. Ülgener, İslam'ın taşıyıcılarının tüccarlar (savaşçılar değil) olduğu noktasında ısrar eder.⁸⁰ Dahası Ülgener'in zihniyet çalışmaları, Weber'in ve benzerlerinin İslam'ı feodal karaktere sahip bir din olarak görürken düştükleri hatayı ortaya koyma ve ortadan kaldırma amacı etrafında toplanmaktadır. Ayrıca İslam'ın gelişmeye açık, dünyaya dönük ve şehirli karakterinden tasavvufun uzaklaştırdığını belirtmek suretiyle Ülgener, gerileyişe ana sebep olarak tasavvufu göstermiştir.

Turner'ın analizlerinde, kapitalizmin gelişmenin temel göstergesi olarak kabul edildiği izlenimini ediniyoruz.⁸¹ Weber'in İslam ve İslam toplumlarına dair görüşlerinin oryantalist olduğunu, olgusal açıdan yanlış olduğunu ispat ederken Avrupa-merkezci söyleme kendini kaptırmaktan kurtaramamış görünüyor. Dolayısıyla, kapitalizmin ortaya çıkabilmesi için gerekli koşulların İslam'da olmadığını söyleyen Weber'le, bu yüzden Weber'i oryantalist olmakla eleştiren, kapitalizmin ortaya çıkabilmesi için gerekli koşulların İslam'da olduğunu söyleyen Turner arasında bir fark yoktur. Hatta diyebiliriz ki, Turner'ın yaklaşımı, kapitalizmi gelişmenin her koşulda tek faktörü olarak görmesiyle tahkim etmiş olması bakımından daha güçlüdür. O'nun, oryantalizmi eleştirirken İslam'ın şehirli, taşıyıcılarının tüccar, dilinin ticari olduğuna dair geliştirdiği argümanı oryantalizmi yeniden üretmekten ibarettir.

İslam'ın başlangıcından beri şehirli bir din olduğunu düşünen Ülgener'in İslam savunması ise self-oryantalizm olarak düşünülebilir. Zira ilerlemenin bir

⁷⁹ Bk. Turner, *Max Weber ve İslam*, 177,-244.

⁸⁰ Sabri F. Ülgener, *Zihniyet ve Din* (İstanbul: Der Yay., 1981), 65.

⁸¹ Turner'ın daha sonraki yazılarında bu yanlıştan döndüğü anlaşılmaktadır.

önkoşulu olarak kapitalizm ön kabulünden hareket etmesi modernliği İslamlaştıramadığından İslam'ı modernleştirmeye çalıştığı izlenimini vermektedir. Son iki yüzyıldır oryantalizmle girilen diyalogun neticesinde gelişen bu self-oryantalist tavır, Batı-dışı toplumların modernleşme projesi sürecinde karşılaştığımız kendini Batılı değerler üzerinden okuma ve anlatma çabasıdır. Bu tarz kendini ispat etme çabası, sonuçta Batılı tahakkümün onayı anlamına gelmektedir. Öte yandan Weber'in Protestan ahlakı ile kapitalizmin ruhu arasında kurduğu ilişkinin bir neden-sonuç şeklinde değil bir seçmeli yakınlık (*elective affinity*) biçiminde anlaşılması gerekirken, ülkemizde *İslam'ın protestanlaştırılması* gerektiği ile ilgili muasır medeniyet seviyesine çıkmanın gayretiyle yapılan tartışmalar yaşanan ironinin boyutlarını gözler önüne sermektedir. Bu tartışmalar içerisinde tarih imdada koşulmuş; dünya ve ahiret dengesini gözetmiş bir esnaf teşkilatı olması hasebiyle Ahiliğin ve merkezinin Kayseri olduğu bütün dindar Müslümanlara hatırlatılmıştır. Anakronik tavra aldırış etmeden *Müslüman Calvinistler* olarak Kayserilinin iş hayatındaki başarısı bütün kamuoyuna ve Avrupa'ya örnek olarak gösterilmiştir. Aslında Batılı değerler üzerinden kendini anlatan "Bizde de var" kavramları Osmanlı'yı kurtarmak için telaşla ve bir aciliyet içerisinde ithal edilmişti. Bu *kiralık kavramlardan* demokrasi istişareyle, kamu yararı maslahatla, kamuoyu icma ile, umran uygarlık ile özdeşleştirilmek suretiyle, aslında batılı değerlerin üstünlüğü kabul edilerek işletilen self-oryantalizm oldu.⁸²

Kendini Batılı değerler üzerinden anlatan self-oryantalist tavra bir başka örnek Ziya Gökalp'in *hars* tanımıdır. Gökalp, "ekinleri tahrip edip nesilleri bozarlar" şeklindeki Bakara suresi 205. Ayette geçen Arapça hars ifadesini kültür olarak çevirmiştir. Bunu batılılaşmanın hız kazandığı bir dönemde modernleşme projesinin bir tezahürü olarak değerlendirmek mümkün ve manidardır. Ayrıca Gökalp'in meşhur kültür ve medeniyet ayrımını da Batının maddeci Doğunun ruhçu olduğuna dair Avrupa-merkezci söylemin tezahürü olarak okumak gerekir. Milica Bakic-Hayden'in "sürekli çoğalan oryantalizmler" tarifinde olduğu gibi "oryantalizmin dayandığı orijinal ikiliğin bir yeniden üretim modelidir".⁸³ Gökalp örne-

⁸² Aynı şekilde, ülkemizde Mevlana veya Yunus Emre'nin öğretilerinin hümanist olduğuna dair epeyce bir yazı kaleme alınmıştır. Self-oryantalizme çarpıcı örnekler olarak değerlendirdiğimiz bu yazılara İSAM'ın makale veri tabanına hümanizm anahtar kelimesi girilerek bakılabilir.

⁸³ Milica Bakic-Hayden, *Sürekli Çoğalan Oryantalizmler: Eski Yugoslavya Örneği*, trc. Birgül Koçak *Oryantalizm Tartışma Metinleri* içinde ed. Aytaç Yıldız (Ankara: Doğu Batı Yay., 2014), 356-357.

ğindeki bu kültürelci ve self-oryantalist pratik esasında modernleşmeye çalışan Batı-dışı toplumlarda sıkça rastladığımız bir *garbzedelik* durumudur. Bu garbzedelik aynı zamanda Edward Said'in Doğululaştırıcılardan bahsederken, kendi kendini Doğululaştırıcıları ele almadığı için eleştirildiği bir Garbiyatçılık olarak oryantalizmin içselleştirilmesi durumudur.

Batı yayılmacılığının Osmanlı kıyılarına vurmaya başladığı veya Batı üstünlüğünün küresel boyuta ulaştığı dönemin kültürel ortamını sorular etrafında şu şekilde formüle edebiliriz. Kemâle ermiş, mükemmel ve Allah tarafından gönderilmiş bir din nasıl oluyordu da zayıflamakta ve gerilemekteydi; veya, başka türlü bir ifadeyle, eğer Hıristiyanlık bozulmuş bir din idiyse, o halde Batı'nın gücü ve üstünlüğünün sırrı neydi? Cevap kesinlikle İslam'ın hakikatine dil uzatmama-lydı, lâkin bununla birlikte modern dünyadaki değişim için meşru sebepleri de ortaya koyabilmeliydi.⁸⁴

Bugün bile canlılığını koruduğunu düşündüğümüz bu sorular etrafında şekillenen kültürel travma, bu travmayı yaşayanlarda değişim için gerekli olanın "Bilginin İslamileştirilmesi" şeklinde bir tercihe zorlamış görünüyor. Hâlbuki bu zoraki yöneliş, "İslamileştirme"yi Batının hegemonik entelektüel paradigmasına bir meydan okuma hatta "öze dönüş" gibi sunulmuştu. Oysaki bilginin İslamileştirilmesi, biraz ötede zevkin İslamileştirilmesi (Kola-Turka-, Zemzem Kola örneğinde olduğu gibi) oryantalizmin oksidentalizm şeklindeki tezahürünü kaçınılmaz kılar.⁸⁵ Aynı şekilde modernliğin Avrupa-merkezcilik ekseninden ibaret olmadığını, dolayısıyla "Batı-dışı modernlik" ve "çoklu modernlikler" in de mümkün olduğunu söyleyen modernliğin alternatif okumaları da nihayetinde Avrupa'yı referans noktası olarak almaları hasebiyle Avrupa-merkezciliği pekiştiren, onun üzerinden geliştirilen söylemler olmaktan öteye gidememiştir. Dolayısıyla, "Batı neden ilerledi, Doğu neden geri kaldı?" oryantalist sorusu savunmacı bir refleksle işletilmeye başlandığı andan itibaren kendini oryantalizmin tahakkümünden, Batı'nın hegemonyasından kurtarayım derken, arzu etmediği halde self-oryantalizm cenderesine kaptırılmış, kendi kendini Doğululaştırmış olmaktadır. Haliyle kendi kendini Doğululaştırıcı barbarlar öylesine ehlileştirildi ki, günümüzde olduğu gibi kendi içlerinde barbar üretir oldular.

⁸⁴ Turner, *Max Weber ve İslam*, 250.

⁸⁵ Ali Yaşar Sarıbay, Takdim yazısı, Patrick Haenni, Piyasa İslamı, İslam Suretinde Neo-Liberalizm içinde, trc. Levent Ünsaldı (Ankara: Heretik Yay., 2014), 6.

SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Batı düşüncesine göre bilgi güçtür. Batı düşüncesi, idealist ve özcü bir epistemoloji üzerine bina edilmiştir. Bu epistemolojiye göre tanımak hükmetmektir. Hükmetmek için de tanımak istediğini önce tanımlar. Tanımlama düzenlemenin dışavurumudur. Düzenlemenin bir gereği olarak tanımlarken aynı zamanda sınıflandırmış, kategorize etmiş olur. Modern Batı düşüncesinin temel özelliği adlandırma, adlandırma ise sınırlandırma ile mümkün olur. Adlandırırken sınırlayan dolayısıyla dışlamadan yapamaz. Bu da ötekileştirmeyi kaçınılmaz kılar. Şöyle ki, XV. yüzyıldan XX. yüzyıla kadar modern paradigmanın düşünme tekniği olarak değerlendirdiğimiz perspektif dünyayı -ihata etmek için- bireyin gören gözünün bakış açısından kavrar ve araya mesafe koyar. Bu yüzden oryantalist bakış açıları son tahlilde doğu karşısında nesnel bir mesafe iddiası takınarak, onu tanımlayarak ve bu yolla aslında onu üretip inşa ederek ortaya çıkar. Dolayısıyla Oryantalist bakış, “tanımlayan- tanımlanan” arasındaki “etken-edilgen” eşitsizliği temelinde gelişir. Esasında Batı metafizik tarihini sırtlamış olan tüm ikili karşıtlıklar (gösteren/gösterilen, konuşma/yazı, söz/dil, kültür/doğa, erkek/kadın, iyi/kötü vb.) aslında birbirini şiddet yoluyla dışlayan bir ötekilik mantığı içerisinde kurulmuştur. Böylelikle Batı Öteki’ni tanımlarken, Öteki’ni kontrol ederek, manipüle ederek ve hatta üreterek tahkim etmiştir. Sonuç olarak “imgelem coğrafyası”nda Doğu diye bir kimlik, hatta bir coğrafi konum, bizatihi ait olduğu epistemolojinin neden olduğu oryantalizmin ürünüdür. Doğunun Doğululaştırılması süreci, söylem olarak yaratılmış bir Doğu hakkında üretilmiş, çoğaltılmış, tekrarlanmış ve bu tekrarlarla ezberletilmiş bir söylemdir.

Batı düşüncesine karşı oluşan self-oryantalist tavır “batıya karşı koymak için Batılılaşmak” şeklinde özetlenebilir. Self-oryantalizm neticede son iki yüzyıldır Oryantalizmle girilen diyalogun neticesinde ortaya çıkmıştır. Oksidentalizm şeklinde de okuyabileceğimiz bu tavır için oryantalizmin ilk tezahürü olduğunu söyleyebiliriz. Ancak oksidentalizmin tek başına bir tepki olması hasebiyle kendisini var eden oryantalist söylemin simetrik bir karşılığı olamayacağı açıktır. Batı düşüncesine göre geliştirdiği karşı tavrı nihayetinde Batı-Doğu gibi ayırım esasına dayalı ikili karşıtlıklar üzerinden bir epistemolojiyi eksen aldığını gösterir. Hâlbuki ikili karşıtlıkların hiyerarşik olarak birinin lehine kurulduğunu ve tüm kavramsal çiftlerin ters çevrilmelerinin, sonuçta aynı hiyerarşiyi yeniden üretmek durumunda kaldığını Hegelci köle-efendi diyalektiğinin tarihsel deneyimleri bize

2006 | Kaya, İrfan. A Postcolonial Reading on Eurocentrism, Otherization ...

fazlasıyla öğretti. Dolayısıyla bu tarzda Oksidentalizm veya self-oryantalizm okumaları her adımında oryantilizmi yeniden üretmek durumunda kalacaktır.

Batı düşüncesine rağmen tavrı ise konumunu, muhtevasını *Batı düşüncesine göre* şeklinde belirlemez. Dolayısıyla oryantilizmi yeniden üretmek durumunda kalan *karşı* tavrın düştüğü tuzaktan kendini korumuş olur. Şöyle ki, Batı-Doğu ayrımı ön kabulünden hareket etmez. Çünkü ikili karşıtlıklar arasında hiyerarşik değil diyalektik bir ilişki kurar. Öteki değil, diğeri vardır. Bilginin İslamleştirilmesi, “Batı-dışı modernlik” ve “çoklu modernlikler” esasında bir *rağmen* tavrıdır. Fakat onların bu *karşı* tavrı adına *rağmen* tavırları *göre* ekseninde şekillenmelerine engel olamamıştır.

KAYNAKÇA

- Abrams, Philip. *Historical Sociology*. New York: Cornell University, 1982.
- Ahmad, Aijaz. *Teoride Sınıf, Ulus, Edebiyat, Jameson, Salman Rüşdi, Edward Said Eleştirisi*. trc. Ahmet Fethi. İstanbul: Alan Yayınları, 1995.
- Aktay, Yasin. *Tarih Bozumu, Tarih Sosyolojisi Denemeleri*. İstanbul: Açılım Kitap, 2010.
- Aktay, Yasin. “Modernleşme ve Gelenek Bağlamında Dini Bilgi ve Otoritenin Dönüşümü”. *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, İslamcılık* içinde. 345-393. İstanbul: İletişim Yayınları, 2011.
- Al-Azmeh, Aziz. *İslamlar ve Moderniteler*. trc. Elçin Gen. İstanbul: İletişim Yayınları, 2014.
- Amin, Samir. *Avrupa-merkezçilik, Bir İdeolojinin Eleştirisi*. trc. Mehmet Sert. İstanbul: Chiviyazıları, 2007.
- Asad, Talal. *Dinin Soykütükleri, Hıristiyanlıkta ve İslamda İktidarın Nedenleri ve Disiplin*. trc. Ayet Aram Tekin. İstanbul: Metis Yayınları, 2015.
- Asad, Talal. *Sekülerliğin Biçimleri, Hıristiyanlık, İslamiyet ve Modernlik*. trc. Ferit Burak Aydar. İstanbul: Metis Yayınları, 2007.
- Bhabha, Homi K.. *Kültürel Konumlanış*. trc. Tahir Uluç. İstanbul: İnsan Yayınları, 2016.
- Bhambra, Gurminder K.. “Postcolonial Reflections on Sociology”. *Sociology-The Journal of the British Sociological Association* 50, no. 5, (2016): 964, Erişim 20.07.2017. <http://wrap.warwick.ac.uk/81982>
- Bhambra, Gurminder K.. *Moderniteyi Yeniden Düşünmek, Post-kolonyalizm ve Sosyolojik Tahayyül*. trc. Özlem İlyas. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2015.
- Bakic-Hayden, Milica. “Sürekli Çoğalan Oryantalizmler: Eski Yugoslavya Örneği”. trc. Birgül Koçak *Oryantalizm Tartışma Metinleri* içinde ed. Aytaç Yıldız. 355-374. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2014.
- Bauman, Zygmunt. *Modernlik ve Müphemlik*. trc. İsmail Türkmen. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014.
- Burke, Peter. *Afişten Heykele Minyatürden Fotoğrafa Tarihin Görgü Tanıkları*. trc. Zeynep Yelçe. İstanbul: Kitap yayınevi, 2016.
- Chibber, Vivek. *Post-Kolonyal Teori ve Kapitalizmin Hayaleti*. trc. Afife Yasemin Yılmaz. İstanbul: İletişim Yayınları, 2016.
- Carr, Edward H.. *Tarih nedir?*. trc. Misket Gizem Gürtürk. İstanbul: İletişim Yayınları, 2016.

Kaya, İrfan. Sosyolojik Düşüncede Avrupa-merkezcilik, Ötekileştirme ...| 2007

- Dirlik, Arif. *Postkolonyal Aura, Küresel Kapitalizm Çağında Üçüncü Dünya Eleştirisi*. trc. Galip Doğduaslan. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2010.
- Dirlik, Arif. "Culture against History: Politics of East Asian Identity". *Development and Society* 28, no. 2 (1999): 167-190.
- Dirlik, Arif. "Global in the Local". *Global/Local* içinde. der. R. Wilson-W. Dissanayake. 21-45. Durham and London: Duke University Press, 1996.
- Dirlik, Arif. *Kriz, Kimlik ve Siyaset, Küreselleşme Yazıları*. trc. Sami Oğuz. İstanbul: İletişim Yayınları, 2009.
- Edgerton, Samuel. *The Renaissance Re-discovery of Linear Perspective*. New York: Harper and Row, 1976.
- Florenski, Pavel. *Tersten Perspektif*. trc. Yeşim Tükel. İstanbul: Metis Yayınları, 2013.
- Foucault, Michel. Nietzsche, Soybilim, Tarih, *Felsefe Sahnesi, Seçme Yazılar 5* içinde. trc. Işık Ergüden. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011.
- Fukuyama, Francis. *Tarihin Sonu mu?* Der. Mustafa Aydın-Ertan Özensel. Ankara: Vadi Yayınları, 2002.
- Go, Julian. "For a Postcolonial Sociology". *Theory and Society* 42, 1 (January 2013): 25-55.
- Gökalp, Ziya. *Türkçülüğün Esasları*. Ankara: Varlık Yayınları, 1968.
- Gündüz, Mustafa. "Kültür ve Medeniyet Bağlamında Batı Merkezci Eğitim ve Eleştirisi". *İnsan & Toplum* 3, sy. 6 (2014): 223-243.
- Harvey, David. *Postmodernliğin Durumu, Kültürel Değişimin Kökenleri*. trc. Sungur Savran. İstanbul: Metis Yayınları, 2014.
- Karaosmanoğlu, Kerem-Defne Karaosmanoğlu. "Avrupa-merkezciliği Eleştirmek: Çıkmazlar ve Alternatif bakışlar". *İnsan & Toplum dergisi* 3, sy. 6 (2014): 49-68.
- Kaya, İrfan. "Klasik Sosyolojide Nostaljik Paradigma ve İslamcılıkta Asr-ı Saadet Özlemi". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21, sy. 1 (Haziran 2017): 81-105.
- Kavakçı, Merve. "Questioning Turkey's Role Model Status: A Critical Examination of the Social and Political Implications of the Headscarf Ban in Turkey". Doctoral thesis, Howard University, 2007.
- Keskin, Ferda. Sunuş: Özne ve İktidar, Michel Foucault, Özne ve İktidar, *Felsefe Sahnesi 2* içinde. trc. Işık Ergüden-Osman Akinhay. 11-24. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2016.
- Keyman, Fuat. "Edward Said ve Bir Modernite Eleştirisi Olarak Oryantalizm". *Uluslararası Oryantalizm Sempozyumu*. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür Müdürlüğü Yayınları, 2007.
- Mutman, Mahmut. "Postkolonyalizm: Ölü bir Disiplinin Hatıra Defteri". *Toplumbilim Postkolonyal Düşünce Özel Sayısı*. 25, (Ekim 2010): 117-128.
- Nietzsche, Friedrich. *Ahlakın Soykütüğü*. trc. Orhan Tuncay. İstanbul: Gün Yayıncılık, 2005.
- Nietzsche, Friedrich. *Şen Bilim: Ana Metin 1*. trc. Ahmet İnam. İstanbul: Say Yayınları, 2004.
- Panofsky, Erwin. *Gotik Mimarlık ve Skolastik Felsefe, Ortaçağda Sanat, Felsefe ve Din Arasındaki Benzerliklerin İncelenmesi*. trc. Engin Akyürek. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2014.
- Phillips, Anne. *Multiculturalism without Culture*. New Jersey: Princeton University Press, 2007.
- Prakash, Gyan. "Writing Post-Orientalist Histories of the Third World: Perspectives from Indian Historiography". *Comparative Studies in Society and History* 32 (April 1990): 383-408.
- Said, Edward S.. *Şarkiyatçılık, Batı'nın Şark Anlayışları*. trc. Berna Ülner. İstanbul: Metis Yayınları, 2001.
- Sanjay Seth, "Historical Sociology and postcolonial Theory: Two Strategies for Challenging Eurocentrism". *International Political Sociology* 3 (September 2009): 334-338.
- Sarıbay, Ali Yaşar. Takdim yazısı, Patrick Haenni, Piyasa İslamı, İslam suretinde Neo-Liberalizm içinde, trc. Levent Ünsaldı. Ankara: Heretik Yayınları, 2014.

2008 | Kaya, İrfan. A Postcolonial Reading on Eurocentrism, Otherization ...

- Sarup, Madan. *Post-yapısalcılık ve Post-modernizm*. trc. A. Baki Güçlü. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1997.
- Sayın, Zeynep. Sunuş. *Tersten Perspektif* içinde trc. Yeşim Tükel. İstanbul: Metis Yayınları, 2013: 7-14.
- Sayyid, Bobby S.. "Kötü Niyet: Anti-Özcülük, Evrensellik ve İslamcılık", trc. Nuh Yılmaz, *Tezkire* 18 (2000): 71-87.
- Sayyid, Bobby S.. *Fundamentalizm Korkusu, Avrupamerkezcilik ve İslamcılığın Doğuşu*, trc. Ebubekir Ceylan-Nuh Yılmaz (Ankara: Vadi Yay., 2000.
- Sunar, Lütfi. "Weber'in Tarihsel Şehir Sosyolojisi: Modern Toplumun Temeli Olarak Şehir". *Sosyoloji Dergisi* 3, sy. 22 (2011): 423-442.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. *Madun Konuşabilir mi?*. trc. Dilek Hattatoğlu-Gökçen Ertuğrul-Emre Koyuncu. Ankara: Dipnot Yayınları, 2016.
- Stauth, Georg-Bryan S. Turner. *Nietzsche'nin Dansı, Toplumsal Hayatta Hınç, Karşılıklık ve Direniş*. trc. Mehmet Küçük. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2005.
- Sunar, Lütfi. "Şarkiyatçılığı Niçin Yeniden Tartışmalıyız?" *Uluslararası Oryantalizm Sempozyumu*. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür Müdürlüğü Yayınları, 2007.
- Turner, Bryan S.. *Oryantalizm, Postmodernizm ve Globalizm*. trc. İbrahim Kapaklıkaya. İstanbul: Anka Yayınları, 2002.
- Turner, Bryan S.. *Max Weber ve İslam, Eleştirel bir Yaklaşım*. trc. Yasin Aktay. Ankara: Vadi Yayınları, 1997.
- Turner, Bryan S.. *Max Weber, From History to Modernity*. London and New York: Routledge, 1993.
- Ülgener, Sabri F.. *Zihniyet ve Din*. İstanbul: Der Yayınları, 1981.
- Yardımcı, Sibel. "Canavar: Kültüralizm Ne Zamandı?". www.e-skop.com. e-skop dergi. 10/2012. sayı 3, erişim 19.07.2017 <http://www.e-skop.com/skopdergi/canavar-kulturalizm-ne-zamandi/928>
- Young, Robert J.. *Postkolonyalizm, Tarihsel bir Giriş*, trc. Burcu Toksabay Köprülü-Sertaç Şen. Ankara: Matbu Yayınları, 2016.
- Wallerstein, Immanuel. "Eurocentrism and Its Avatars: The Dilemmas of Social Science", *New Left Review* 226, (Kasım-Aralık 1997): 93-108.
- Weber, Max. *The Agrarian Sociology of Ancient Civilizations*. trc. Richard I. Frank. London: Verso Books, 1988.
- Zizek, Slavoj. *Kırılğan Temas*. trc. Tuncay Birkan. İstanbul: Metis Yayınları, 2011.