



T.C.

HİTİT ÜNİVERSİTESİ

LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ

SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ ANA BİLİM DALI

**ŞARKİYATÇILIK: AYDINLANMA DÖNEMİ'NDE 'ÖTEKİ'
PROBLEMİ**

Yüksek Lisans Tezi

İsa Onur GÖKTÜRK

Çorum - 2025

ŞARKİYATÇILIK: AYDINLANMA DÖNEMİ'NDE 'ÖTEKİ' PROBLEMİ

İsa Onur GÖKTÜRK

Lisansüstü Eğitim Enstitüsü

Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Ana Bilim Dalı

Yüksek Lisans Tezi

TEZ DANIŞMANI

Prof. Dr. Fatih DUMAN

Çorum 2025



T.C.
HİTİT ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
YÜKSEK LİSANS TEZ ONAYI

ÖĞRENCİNİN

Adı ve Soyadı : İsa Onur GÖKTÜRK
Numarası : 210448018
Ana Bilim Dalı : Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi
Programı : Siyaset ve Sosyal Bilimler
Danışmanı : Prof. Dr. Fatih DUMAN
Tez Savunma Tarihi : 30.04.2025 **Saati:** 10.00
Tez Başlığı : Şarkiyatçılık: Aydınlanma Dönemi'nde 'Öteki' Problemi

Hitit Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Öğretim Yönetmeliği'nin **9. maddesi** uyarınca, yapılmış olan tez savunma sınavı sonunda adayın tezinin **KABULÜNE OY BİRLİĞİ** ile karar verilmiştir.

TEZ SAVUNMA SINAV JÜRİSİ		KARAR		İMZA
Ünvanı Adı ve Soyadı	Görevi	Kabul	Ret	
Prof. Dr. Buğra KALKAN	Jüri Başkanı	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	
Prof. Dr. Fatih DUMAN	Tez Danışmanı	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	
Dr. Öğr. Üyesi Ertuğrul ERYÜCEL	Üye	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	

Prof. Dr. Osman ÇUBUK
Enstitü Müdürü

TEZ BİLDİRİMİ

Tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada bana ait olmayan her türlü ifade ve bilginin kaynağına eksiksiz atıf yapıldığını beyan ederim.

İsa Onur GÖKTÜRK



ŞARKİYATÇILIK: AYDINLANMA DÖNEMİ'NDE 'ÖTEKİ' PROBLEMİ

İsa Onur GÖKTÜRK

ORCID: 0000-0001-5368-6729

HİTİT ÜNİVERSİTESİ

LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ

Yüksek Lisans Tezi

Nisan 2025

ÖZET

Bu çalışmada şarkiyatçılığın ortaya çıkışı, gelişimi ve tarih sahnesinde çok önemli bir konumu olan Aydınlanma Dönemi'nde nasıl bir noktaya geldiği ve Aydınlanma Dönemi'nin siyasi düşünceler tarihine damga vuran iki düşünürü Voltaire ve Montesquieu'nün Doğu ve Doğulular hakkındaki düşüncelerinin 'ötekileştirme' ile ilgisi incelenmektedir. Şarkiyatçılığın dünü ve bugünü için temel iki varsayım bulunmaktadır: Birincisi şarkiyatçıların, Batılı düşünür ve araştırmacıların büyük bir kısmının savunduğu üzere şarkiyatçılığın bilimsel bir disiplin olarak Doğu bilimi olduğudur. Bunun tam karşısında duran ikinci temel varsayım ise şarkiyatçılığın bilimsel bir disiplinden ziyade Doğuluları, Müslümanları, Türkleri ötekileştiren bir alan olduğudur. Çalışmamızın birinci temel tezi de şarkiyatçılığın bilimsel bir disiplinden ziyade Doğu'yu ve İslam'ı ötekileştiren bir alan olduğudur. Aydınlanma Dönemi'nde şarkiyatçılık konusunda ise Aydınlanma düşünürlerinin kendi alanlarında bir ekol olarak kabul edilmesine karşın bu düşünürlerin çoğunun şarkiyatçılık alanında savundukları nesnellik, akılcılık, özgürlük, hoşgörü ve benzeri ilkeleri göz ardı edip, Doğu'yu ve Doğuluları ötekileştirdikleri ve Aydınlanma Dönemi'nin şarkiyatçı anlayışının, modern şarkiyatçılığın temeli olduğu çalışmamızın ikinci temel tezidir. Bu bağlamda çalışmanın temel amacı bilimsel ve düşünsel açıdan bir devrim niteliği taşıyan Aydınlanma Dönemi'nin insanlığa bu denli katkıda bulunan bir dönem olmasının yanında 'ötekileştirme' gibi olumsuz bir yanının bulunduğu ve Aydınlanmanın iki önemli düşünürü olan Voltaire ve Montesquieu'nün şarkiyatçılığın ötekileştirme düşüncesi ile diğer toplumları incelediğinin ortaya konmasıdır. Bu çerçevede çalışmamız Aydınlanma Dönemi ve şarkiyatçılık ilişkisi üzerine odaklandığı için ana teması olan şarkiyatçılık, Aydınlanma Dönemi ile sınırlandırılmıştır. Bu bağlamda çalışmamızda ilk olarak şarkiyatçılık üzerine yapılmış çalışmalar incelenmiştir. Ardından Aydınlanma Dönemi

üzerine yapılmış çalışmalar incelenmiş ve bu çalışmalar Doğu'ya, İslam'a, Osmanlı'ya yani ötekine dair düşünceler, yorumlar ve tasvirler nitel içerik analizi tekniğiyle analiz edilmiştir.

Literatüre baktığımızda Aydınlanma Dönemi ve şarkiyatçılık üzerine yapılmış çok sayıda çalışma vardır. Ancak bunların büyük bir kısmı iki konunun da ayrı ayrı çalışıldığı çalışmalardır. Bu yüzden bu iki konuyu birleştirmesi ve Voltaire ve Montesquieu'nün Doğu'nun şarkiyatçı anlayışla ötekileştirilmesi konusunda kendilerinden sonraki düşünörlere ve modern şarkiyatçılığa etkilerinin ortaya konması açısından çalışmamız diğer çalışmalardan farklılaşmaktadır.

Anahtar Kavramlar: Şarkiyatçılık, Ötekileştirme, Doğu-Batı, Montesquieu, Voltaire

Bilim kodu: 117115



ORIENTALISM: THE PROBLEM OF THE 'OTHER' IN THE AGE OF ENLIGHTENMENT

İsa Onur GÖKTÜRK

ORCID: 0000-0001-5368-6729

HITIT UNIVERSITY

GRADUATE SCHOOL

Master of Science Thesis

April 2025

ABSTRACT

This study examines the emergence and development of Orientalism, and how it came to a point during the Enlightenment Period, which has a very important place in history, and the relevance of the thoughts of Voltaire and Montesquieu, two philosophers who left their mark on the history of political thought in the Enlightenment Period, about the East and Easterners, with 'othering'. There are two basic assumptions for the past and present of Orientalism: The first is that Orientalism is a scientific discipline, as defended by Orientalists and a large number of Western philosophers and researchers. The second basic assumption, which stands in direct opposition to this, is that Orientalism is an area that alienates Easterners, Muslims and Turks, rather than a scientific discipline. The first basic thesis of our study is that Orientalism is an area that alienates the East and Islam, rather than a scientific discipline. In the Enlightenment Period, regarding Orientalism, although Enlightenment philosophers were accepted as a school in their own fields, most of these philosophers disregarded the principles of objectivity, rationality, freedom, tolerance and similar principles they defended in the field of Orientalism and alienated the East and Easterners, and the Orientalist understanding of the Enlightenment Period became the basis of modern Orientalism. The second main thesis of our study is that the Enlightenment Period, which was a revolutionary period in terms of science and thought, was a period that contributed to humanity to such an extent, but it also had a negative side such as 'othering', and that Voltaire and Montesquieu, two important philosophers of the Enlightenment, examined other societies with the idea of othering in Orientalism. In this context, since our study focuses on the relationship between the Enlightenment Period and Orientalism, our main theme, Orientalism, is limited to the Enlightenment Period. In this

context, studies on Orientalism were first examined in our study. Then, the studies on the Enlightenment Period were examined and the thoughts, interpretations and descriptions about the East, Islam, the Ottomans, namely the other, were analyzed using the content analysis method.

When we look at the literature, there are many studies on the Enlightenment Period and Orientalism. However, most of them are studies that study both subjects separately. Therefore, our study differs from other studies in terms of combining these two subjects and revealing the effects of Voltaire and Montesquieu on the philosophers after them and on modern Orientalism in terms of the othering of the East with an Orientalist understanding.

Key Terms: Orientalism, Otherization, East-West, Montesquieu, Voltaire

Since code: 117115



TEŞEKKÜR

Hayatım boyunca benden maddi ve manevi desteklerini esirgemeyen canım aileme ve birlikte çalıştığımız zaman diliminde bana yol gösteren ve yardımcı olan rol modelim ve danışman hocam sayın Prof. Dr. Fatih Duman'a teşekkür ederim.

İsa Onur GÖKTÜRK



İÇİNDEKİLER

	Sayfa
ÖZET	iv
ABSTRACT	vi
TEŞEKKÜR.....	viii
İÇİNDEKİLER	ix
GİRİŞ.....	1

1. BÖLÜM

ŞARKİYATÇILIĞIN TARİHSEL SERÜVENİ

1.1. Şarkiyatçılığın Ortaya Çıkışı ve Gelişimi	7
1.1.1. Şarkiyatçılığın kavramsal kökeni.....	9
1.1.2. Şarkiyatçılık düşüncesinin temelleri ve gelişimi.....	11
1.1.3. Şarkiyatçılığın kurucu unsuru olarak “Ötekileştirme”: biz ve öteki ayrımı.....	24
1.2. Seyyahlarda, Sanatçılarda, Düşünürlerde ve Edebiyatçılarda Ötekileştirme.....	31

2. BÖLÜM

AYDINLANMA DÖNEMİ'NDE ŞARKİYATÇILIK

2.1. Aydınlanma Dönemi.....	37
2.2. Aydınlanma ve Şarkiyatçılık Kavramlarının İlişkisi.....	39
2.3. Aydınlanma Dönemi Düşünürlerinin Ötekisi	42

3. BÖLÜM

VOLTAİRE VE ŞARKİYATÇILIK

3.1. Voltaire'in Düşünce Dünyasının Gelişimi	51
3.2. Voltaire'in Eserlerinde Şarkiyatçılık yansımaları.....	56

4. BÖLÜM

MONTESQUIEU VE ŞARKİYATÇILIK

4.1. Montesquieu'nün Yaşadığı Dönem ve Düşünce Dünyasının Gelişimi.....	71
---	----

4.2. Montesquieu'nün Yöntemi.....	73
4.3. Despotizm ve Şark Despotizmi.....	76
4.4. Montesquieu'de Şark Despotizmi ve Şarkiyatçılık Yansımaları.....	80
4.5. Şark Despotizmi Eleştirileri.....	88
SONUÇ.....	102
KAYNAKÇA.....	107



GİRİŞ

Bu çalışmanın temel odak noktasını şarkiyatçılık ve Aydınlanma Dönemi ilişkisinin incelenmesi oluşturmaktadır. Aydınlanma Dönemi tarihte ve akademik literatürde çok önemli bir yere sahiptir. Aydınlanma Dönemi, akıl, bilim, felsefe, siyaset, edebiyat, tiyatro gibi hemen hemen hangi alanda yazılırsa yazılsın olumlu ve yüceltici bir şekilde atıf yapılan bir konudur. Ancak şarkiyatçılık söz konusu olduğunda Aydınlanma Dönemi'ne ayrı bir parantez açılması gerekmektedir. Bu çalışmada bu parantez açılmaya çalışılmaktadır. Aklın, bilimin, insanlık olgusunun, insani değerlerin en üst konuma yerleştirildiği Aydınlanma Dönemi'nde, bu değerlerin Doğu ve Doğulu insanlar ile ilişkisi söz konusu olduğunda nasıl bir düşünce yapısına girildiği çalışmamızın ana konusunu oluşturmaktadır. Aklın, bilimin, insani değerlerin benimsendiği Aydınlanmanın gerçekleştiği ülkelerde Doğu toplumları ve bu toplumların incelenmesi söz konusu olduğunda bu değerler zaman zaman bir kenara bırakılabilmekte ve bu değerler çerçevesinde oluşturulan ilkeler görmezden gelinerek Doğu toplumları incelenmektedir. Aslında Aydınlanma Dönemi'nin bu zıt ve çelişkili durumunu Hobson şu şekilde özetlemektedir: Aydınlanma Dönemi temelde "şizofrenik" ve "örtük ırkçılığın" olduğu bir dönemdir (Hobson, 2006: 199). Biz bu durumu Aydınlanma ve şarkiyatçılık ilişkisinde açıkça görmekteyiz. Tüm bunlar ışığında bu çalışmanın konusu bir diğer ifade ile kendisine edindiği dert/sorun Aydınlanma Dönemi'nin salt veyahut çoğunlukça olumlu bir olgu olarak görülmesi ve şarkiyatçı yönünün göz ardı edilmesidir. Bu durum göz önüne alındığında Aydınlanma Dönemi, dar bir bakış açıyla 'aydınlanmanın' adresidir demek yanlış bir tespit olacağı gibi aynı şekilde Aydınlanma Dönemi şarkiyatçı ya da ötekileştirici anlayış ile Doğu'yu ve Doğuluları sadece ötekileştiriyor, ikincil insan veya kültür konumuna düşürüyor demek de yanlış bir tespit olacaktır. Ancak literatüre baktığımızda Aydınlanma Dönemi ile ilgili olarak genel kanı, Aydınlanma Dönemi'nin şarkiyatçı (ötekileştirici) yönünün göz ardı edilip onun 'aydınlanmanın' adresi olduğu yönündedir. Bu bağlamda çalışmanın amacı bilimsel ve düşünsel açıdan bir devrim niteliği taşıyan Aydınlanma Dönemi'nin Batı'nın dışındakilere karşı 'ötekileştirici' bir yanının olduğunun ortaya konmasıdır. Bu yüzden çalışmamızın ana teması olan şarkiyatçılık Aydınlanma Dönemi sınırlandırılmış ve bu sınırlandırmanın ana ögesi olarak da Aydınlanma Dönemi'nin iki önemli düşünürü Voltaire ve Montesquieu seçilmiştir. Düşünürler seçilirken hem Aydınlanma hem de şarkiyatçılığın ötekileştirme anlayışıyla ilişkisine olmasına dikkat edilmiştir. Bu yüzden şarkiyatçılığın dini, kültürel ve toplumsal ötekileştirme anlayışını yansıtan ve Avrupamerkezci bakış açısıyla ötekine yaklaşan Voltaire ve Montesquieu'yü seçilmiştir. Bu iki düşünürün seçilmesinin diğer bir önemli nedeni ise şarkiyatçı düşünce bağlamında kendilerinden sonraki düşünürlere Doğuluların ötekileştirilmesi noktasında bıraktıkları mirastır. Voltaire şarkiyatçılara ve Doğulular üzerine araştırma yapanlara "Muhammetçilik" kavramını hediye ederken, Montesquieu'de 'Şark despotizmi' kurgusunu hediye etmiştir.

Çalışmamız için Türkçe kaynak sıkıntısı çekmememiz bizim için bir avantajdır. Çalışmamızda

ilk olarak şarkiyatçılık üzerine yazılmış kaynaklar incelenmiştir. Ardından Aydınlanma Dönemi üzerine yazılmış çalışmalar incelenmiş ve bu çalışmalardan Doğu'ya, İslam'a, Osmanlı'ya, Türklere yani 'öteki'ne dair düşünceler, yorumlar ve tasvirler analiz edilmiştir. Bu bağlamda Aydınlanma Dönemi düşünürlerinin kendi eserlerinden ve onlar üzerine yazılmış eserlerden yararlanılmıştır. İkincil kaynaklar konusunda ise konumuzla alakalı olması yönünden seçici davranılmıştır. Aydınlanma Dönemi çerçevesinde seçilen Montesquieu'nün ortaya koyduğu eserlerin sayısının az olması onun düşüncelerinin daha iyi anlaşılması konusunda bizi özellikle *Kanunların Ruhu Üzerine* adlı eseri sınırlandırmıştır.

Çalışmamız özel bir veri toplama tekniği gerektirmediği için nitel araştırma yöntemlerinden nitel içerik analizi tekniği kullanılmıştır. Bu çerçevede çalışmamızda literatür geniş bir şekilde taranarak kitaplardan, makalelerden, tezlerden ve bilimsel çalışmalardan yararlanılmıştır. Şarkiyatçılık ve Aydınlanma Dönemi üzerine ayrı ayrı bilimsel alanlar olmak üzere geniş bir akademik literatür bulunmaktadır. Ancak şarkiyatçılık ve Aydınlanma Dönemi'nin tek çalışma altında birleştirildiği çalışma sayısı çok daha sınırlıdır. Ve Aydınlanma Dönemi düşünürlerinin şarkiyatçılık ile ilişkisinin sorgulandığı çalışmalar da düşünür sayısının sınırlı tutulması açısından bütünlük arz eden çalışmaların sayısı da sınırlıdır. Ayrıca şarkiyatçılık üzerine yazılan tezlerin çoğu, filmlerin incelenmesi çerçevesinde sinema bölümü, romanların incelenmesi çerçevesinde edebiyat bölümü, din felsefesi çerçevesinde felsefe bölümünde yer almaktadır. Bu yüzden çalışmamız Aydınlanma Dönemi şarkiyatçılığı üzerine odaklandığı için ve bu çerçevede Voltaire ve Montesquieu'yü incelediği için literatürdeki bir boşluğu dolduramasa da teşvik edici olması açısından önemlidir.

Şarkiyatçılık ve şarkiyatçılık eleştirisi konusunda çığır açan Edward Said'in *Oryantalizm* adlı eseri literatürde çok önemli bir konuma sahiptir. Çünkü E. Said ile şarkiyatçılığı eleştirenlerin sesleri yükselmeye başlamıştır. Bu da literatürün şarkiyatçılık eleştirisi ve bu eleştirilere karşı savunma yönünden zenginleşmesini sağlamıştır. Bu bağlamda Batı literatüründe E. Said'in yanı sıra Thierry Hentsch'in *Hayali Doğu: Batı'nın Akdenizli Doğu'ya Politik Bakışı*, Michael Curtis'in *Şarkiyatçılık ve İslam*, Wael B. Hallaq'ın *Şarkiyatçılığı Yeniden Düşünmek*, John M. Hobson'ın *Batı Medeniyetinin Doğulu Kökenleri*, Bryan S. Turner'ın *Oryantalizm, Kapitalizm ve İslam* adlı çalışması şarkiyatçılık araştırması ve eleştirisi konusunda önemli çalışmalardır. Türk literatüründe ise Yücel Bulut'un *Oryantalizmin Kısa Tarihi*, İbrahim Kalın'ın *Ben, Öteki ve Ötesi ve İslam ve Batı*, Onur Bilge Kula'nın *Batı Felsefesinde Oryantalizm ve Türk İmgesi*, Jale Parla'nın *Efendilik, Şarkiyatçılık, Kölelik* adlı eserleri şarkiyatçılık araştırması konusunda önemli çalışmaların başlarında gelmektedir. Bu çalışmalar genel hatlarıyla şarkiyatçılığın Doğu-Batı ilişkilerini bir zıtlık çerçevesinde değerlendirmektedir. Bu bağlamda bizim çalışmamızda da bu çalışmalar ile benzer düşünceler savunulmaktadır.

Voltaire konusunda ise konumuzla ilgili çalışma sayısının az olmasının yanında Voltaire hakkında genel bilgi vermesi bakımından Server Tanili'nin *Voltaire ve Aydınlanma* adlı eseri çok önemli bir çalışmadır. Keza Montesquieu konusu da aynı durumda olmakla birlikte Louis

Althusser'in *Montesquieu- Siyaset ve Tarih* çalışması Montesquieu üzerine yazılmış önemli bir kaynaktır. Lütfü Sunar'ın *Aydınlanma Döneminde Doğu'ya Bakış: Değişen İlgiler ve Söylemler ve Marx ve Weber'de Doğu Toplulukları* adlı çalışmaları şarkiyatçılık, Aydınlanma Dönemi ve Montesquieu üzerine yapılmış önemli bir çalışmadır. Mahmut Meçin'in *Aydınlanma Felsefesinde Voltaire'in Yeri ve Osmanlı Aydınları Üzerinde Etkisi*, İbrahim Kalın'ın *Batı'daki İslam Algısının Tarihine Giriş, Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar ve İslam ve Batı* adlı çalışmalarında, Mehmet Fatih Kalın'ın *Voltaire'in Dini Hoşgörüsü ve İslam'la İlgili Düşüncelerinin Değerlendirilmesi* çalışmasında, Muhammed İhsan Hacıismailoğlu'nun *Osmanlı Müelliflerinin Çalışmalarında Zeyd-Zeyneb Hadisesi Bağlamında Voltaire'in Fanatizm veya Peygamber Muhammed'in Bağnazlığı Adlı Tiyatro Eseri Üzerine Değerlendirme* adlı çalışmasında Voltaire'in ötekileştirme ile ilişkisini incelemekten ziyade onun ötekine dair düşünceleri aktarılmaktadır. Bizim çalışmamız ise bu çalışmalar ile paralel düşüncelere sahip olmakla birlikte, Voltaire'in kendisi ve düşüncelerinin daha geniş ve bütüncül bir şekilde incelenmesi bakımından bu çalışmaların biraz daha ötesine geçmiştir. Diğer bir ifade ile çalışmamız Voltaire ile öteki üzerine yapılan çalışmalardan salt Voltaire ve öteki ilişkisini aktarmaktan ziyade özellikle bu ilişkinin Voltaire sonrası ve onun takipçilerine nasıl yansıdığını incelemesi açısından farklılaşmaktadır. Montesquieu'nün Şark despotizmi kurgusunun ise Avrupamerkezci yönünün ve üstün Batılı tezinin Doğu'nun ve Doğuluların ötekileştirilmesi ile ilişkisinin incelenmesi çalışmamızı, Montesquieu'nün ve onun Şark despotizmi kurgusunun klasik bakış açısı ile incelendiği diğer çalışmalardan farklılaştırmaktadır.

Kısacası bizim çalışmamızın bu çalışmalardan ve şarkiyatçılık üzerine yazılmış tezlerden en önemli farkı Aydınlanma Dönemi, Voltaire ve Montesquieu konularının ilişkisini inceliyor olmasıdır. Bir diğer ifade ile özellikle şarkiyatçılık ve Aydınlanma Dönemi ilişkisine odaklanıp bu çerçevede Voltaire ve Montesquieu'yü ele alıyor olmasıdır. Çünkü literatürde şarkiyatçılık ve Aydınlanma Dönemi ilişkisi konusunda ve özellikle de Voltaire ve Montesquieu'nün şarkiyatçı yaklaşım çerçevesinde Doğu'yu ötekileştirmesi konusunda yapılan çalışmaların sayısında oldukça eksiklik bulunmaktadır. Bu çerçevede çalışmamız Voltaire ve Montesquieu'nün Doğu'ya, Doğululara bakışı konusuna eleştirel bir perspektifle bütüncül bir şekilde yaklaşması çerçevesinde farklı ve zıt görüşleri barındırması açısından diğer çalışmalardan farklılaşmaktadır.

Dünya coğrafi olarak dört tane ana yöne, bölüme ayrılmışken kültürel ve insanlık bağlamında Doğu ve Batı diye iki bölüme ayrılmıştır. Şarkiyatçılığın insanları, milletleri, kültürleri ve dinleri böyle iki bölüme ayırması aslında gelişmişin-geri kalmışın, sömürenin-sömürgenin yani statükoculuğun adıdır. Bir tarafta geri kalmış Doğu ve İslam varken karşı tarafta onu ötekileştiren, ikinci sınıf insan yerine koyan Batı bulunmaktadır. Aristoteles'in ben ve öteki anlayışını göz önünde bulundurduğumuzda iki bin dört yüz yıllık bir geçmişe sahip olan ben ve öteki anlayışı günümüzden bin yıl öncesinde daha sistemli bir hal almaya başlamıştır. Merak sonucu ortaya çıkan karşı dini, düşmanı araştırma isteği zamanla merakı aşarak ötekileştirmeye dönüşmüştür. Böylece günümüzde çokça eleştirilen şarkiyatçılığın temeli

atılmıştır. Her ne kadar Batılılarca Doğu Bilimi olarak adlandırılrsa da yaptığı ötekileştirmelerden dolayı şarkiyatçılığın bilim ile bağı koparılmış ve şarkiyatçılık çokça eleştiri alan bir disiplin haline dönüştürülmüştür. Bu yüzden şarkiyatçılık denilince akla ilk olarak iki karşıt görüş ve tanım gurubu gelmektedir. Bir taraf şarkiyatçılığa olumlu anlam atfedip onu Doğu'nun bilimini, kültürünü, toplumlarını, tarihini ve hatta dinini nesnel bir şekilde araştıran bir disiplin olarak görürken bir diğer grup bunun tam aksini iddia edip şarkiyatçılığı Doğuluları ötekileştiren, Doğu'yu ise sömüren bir olgu olarak görmektedir ve bu bağlamda şarkiyatçılığa 'şeytani' bir olgu olarak bakmaktadır. Kısaca bir taraf şarkiyatçılığı Doğu bilimi olarak nitelendirip savunmaktadır, şarkiyatçılığa karşı çıkan onu şiddetle eleştiren grup ise şarkiyatçılığı bilim değil Doğu'yu keyfi ve gerçek olmayan şekilde tasvir edip ötekileştiren bir olgu olarak görmektedir. Şarkiyatçılık 'ötekileştirme' anlamı çerçevesinde ilk olarak Aristoteles ile tarih sahnesine çıkmıştır: Aristoteles Yunan yani Helen olmayanları ifade etmek için ötekileştirme yapmıştır. Ancak günümüzdeki anlamında şarkiyatçılık 10. ve 11. yüzyıllarda ötekileştirme anlayışı çerçevesinde ortaya çıkmıştır. Bu ötekileştirme anlayışı İslam-Hristiyanlık çatışması çerçevesinde şekillenmiştir. Bu bağlamda şarkiyatçı düşünce temel olarak din ayrımı ekseninde gelişmiştir. Bunun nedeni ise şarkiyatçılığın ortaya çıktığı bu dönemde toplulukların kimliklerini belirleyen ögenin din olmasıdır. Bu yüzden İslam'ın doğup büyüdüğü bölge Doğu coğrafyası olduğu için şarkiyatçılık disiplini içerisinde Doğu İslam ile özdeşleştirilirken, Batı'da aynı nedenden dolayı Hristiyanlık ile özdeşleştirilmiştir. Bu yüzden Doğu ile İslam, Batı ile de Hristiyanlık kavramları iç içe geçmiştir. Şarkiyatçılık içerisinde de bu kavramlar birbirleri yerine kullanılmıştır. Bir merak ve düşmanı tanıma yöntemi olarak ortaya çıkan şarkiyatçılık zamanla anlam ve amaç kaymasına uğramış karşı tarafı tanıma amacı ötekileştirmeye dönüşmüştür. Bu yüzden şarkiyatçılık Doğulu ve Batılı birçok araştırmacı tarafından şiddetle eleştirilmiştir. 19. yüzyılda altın çağını yaşayan şarkiyatçılık 20. yüzyılda yoğun bir şekilde olumsuz eleştirilerin hedefi olmuştur. Çünkü 20. yüzyılın sonlarında Edward Said'in yazdığı *Orientalism* isimli kitabı Batı dünyasında şok etkisi yaratmıştır. Said'in sömürgecilik ile ilişkilendirdiği şarkiyatçılık Batı bilim dünyasında da sorgulanmaya başlanmıştır. Özellikle nesnellik ilkesini benimsemiş Batılı şarkiyatçılar kendilerinin artık bu kavram ile anılmalarını istememişlerdir. Bu sorgulama ve eleştiriler neticesinde Batılı devletler 1973 yılında yapılan Yirmi Dokuzuncu Oryantalistler Kongresi'nde oryantizm ve oryantist kavramlarının resmi olarak literatürden ve kongre başlığından kaldırılmasını kararlaştırmışlardır. Bu tarihten itibaren kongrenin yeni adı Uluslararası Asya ve Kuzey Afrika İnsanbilimleri Kongresi olmuştur. Ancak 1986 yılında Hamburg'da düzenlenen kongre sonrasında tekrar isim değişikliğine gidilmiş ve günümüzde de kullanılan Uluslararası Asya ve Kuzey Afrika Çalışmaları kongrenin yeni adı olarak kararlaştırılmıştır (Koçak, 2012: 259). Şarkiyatçılığın bu denli sorgulanması Doğulu aydınların da seslerini daha çok duyurabilmelerinin yolunu açmıştır. Ancak şarkiyatçılık eleştirileri en az şarkiyatçıların tasvirleri kadar ağır olmuştur. Çünkü şarkiyatçıların oluşturduğu güvensizlik ve gerçeği yansıtmayan olumsuz tasvirler Batı'ya ağır eleştiriler yapılmasına neden olmuştur. Ayrıca şarkiyatçılık karşıtı Doğulu aydınların seslerinin her geçen gün biraz daha yükselmesi bu

disiplinin yumuşamasına neden olmuştur. Kongrenin isminde değişikliğe gidilmesi ise bunun bir göstergesidir. Literatüre baktığımızda her iki tarafın da (Doğu/İslam- Batı/Hristiyan) birbirlerini ötekileştirdiğini görmekteyiz. Ancak ötekileştirme noktasında güçlü ve gelişmiş olanın sözü geçmektedir. Bir diğer ifade ile güçlü olan karşısındakini ötekileştirip, tanımlayabilme kudretine sahiptir. Gücsüz olanın ötekileştirmesi ise gücsüz bir söylemden ileriye gidememiştir. Güçlü taraf olan Batı'nın, Doğu, Doğulu ve İslam tanımları ve ötekileştirmesi zamanla farklı farklı Doğu, Doğulu ve İslam tanımları ortaya çıkarmıştır. Bir diğer ifade ile bir varlığın/olgunun onlarca, yüzlerce tanımı, tasviri ortaya çıkmıştır. Bazı düşünürler, araştırmacılar, seyyahlar Doğu'nun güzelliklerini anlatıp, tasvir ederken bazıları ise Doğu'yu despot, tembel, vahşi savaşçı ve geri kalmış bir toplum olarak tasvir etmiştir. Bu birbirine zıt iki tanım ve tasvir durumu şarkiyatçılığın da iki farklı ve zıt kimliğinin olmasına neden olmuştur. İslam-Hristiyanlık, Doğu-Batı, Doğulu-Batılı dikotomisinde bir tarafı aklamamanın, yüceltmenin yolunun diğer tarafı bertaraf etmekten geçtiği görüşü şarkiyatçılıkta hâkim görüş haline gelmiştir. Bu görüşün de Aydınlanma Dönemi'nde geliştiğini görmekteyiz. Şarkiyatçılığın gelişmesinde en önemli katkısı olanlar düşünürler, sanatçılar ve özellikle de seyyahlardır. Seyyahların oluşturduğu seyahatnameler sonraki dönem şarkiyatçılığının ana kaynaklarını oluşturmuştur. Bu bağlamda çalışmamızın birinci bölümünde şarkiyatçılığın ortaya çıkışı, gelişimi, düşünsel temelleri, uğradığı ereksel değişiklikler ve sanatçıların, düşünürlerin ve seyyahların şarkiyatçılık alanında yaptığı çalışmalar incelenecektir.

Aydınlanma Dönemi çok geniş bir düşünce silsilesine ve düşünür kitlesine sahiptir. Bu yüzden çalışmamızın Aydınlanma Dönemi'nin bütün düşünürlerini inceleyip bu dönemin öteki hakkındaki fikri net bir şekilde şudur demek gibi imkânsız ifade eden bir amacı bulunmamaktadır. Çalışmamız temel olarak Aydınlanma Dönemi'nin önemli düşünürlerinin bir diğer ifade ile Aydınlanma Dönemi'ne damga vurmuş düşünürlerin öteki üzerine düşüncelerine yoğunlaşmaktadır. Bu bağlamda çalışmamızın ikinci bölümünde Aydınlanma Dönemi ve bu dönemin şarkiyatçı yönü, Aydınlanmanın ve Aydınlanmacıların ortaya koyduğu temel ilkeler çerçevesinde sorgulanmaktadır. Bilindiği üzere akıl, bilim, deney, gözlem, sorgulama vb. Aydınlanma Dönemi ve düşünürlerinin temel ilkeleridir. Bu yüzden bu bölümde Aydınlanmanın temel düsturu olan bu ilkelerin Aydınlanmacı düşünürlerce Doğu'yu ve Doğuluları araştırırken ne kadar benimsedikleri sorgulanmaktadır. Aydınlanma Dönemi'nde kendini öteki üzerinden tanımlama anlayışından dolayı şarkiyatçılık bir değişim geçirmiştir. Klasik şarkiyatçılığın dini misyonu politik misyona dönüşmüştür. Bu bağlamda Aydınlanma Dönemi'nde kendisini öteki üzerinden tanımlama anlayışı çerçevesinde Doğu ve İslam, Katolik Kilisesi ve Batılı monarklar karşısında bir dayanak olarak kullanılmıştır. Bu yüzden çalışmamızın ikinci bölümünde Aydınlanma Dönemi'nde yeni bir kimlik inşası çerçevesinde şekillenen şarkiyatçılık Aydınlanma düşünürlerinin ortaya koyduğu ilkeler çerçevesinde sorgulanmaktadır.

Üçüncü bölümde ise Aydınlanma Dönemi'nin önemli düşünürlerinden Voltaire'in şarkiyatçı/ötekileştirici yönü araştırılmaktadır. Bu düşünür hem Aydınlanma hem de şarkiyatçılık açısından büyük bir öneme sahiptir. Yaklaşık olarak üç yüz elli yıl önce yaşamış

olan bu düşünür de söz konusu Aydınlanma ve şarkiyatçılık olduğunda hâlâ temel kaynak olarak gösterilmektedirler. Fransız Aydınlanmasının önemli ismi olan 1694 ile 1778 yılları arasında yaşamış olan Voltaire, Fransız Aydınlanmasının önemli bir yüzü olarak görülmektedir. Onun düşüncelerini Aydınlanma Yüzyılı denen siyasal, sosyal, bilimsel ve düşünsel gelişmelerin ve çalkantıların yaşandığı tarihsel dönem şekillendirmiştir. Kilise ve hükümdarlara yaptığı eleştiriler ışığında mevcut sistemi eleştiren Voltaire, bütün düşüncelerinin temeline Aydınlanmanın temel ilkesi olan akli koymaktadır. Voltaire bir yandan mevcut sistemi ve kurumları eleştirirken diğer yandan buna Batı dışı kurumları, dinleri, milletleri ve kültürleri aracı kılmıştır. Bu yönü ile de şarkiyatçı düşünceye yeni bir boyut kazandırmış ve yaşadığı dönemde yaşayan ve kendisinden sonra gelen düşünürlere Aydınlanma düşüncesinde olduğu gibi şarkiyatçılık konusunda da yeni fikirler, tasvirler bir diğer ifade ile temel kaynaklar bırakmıştır. Bu bağlamda Voltaire şarkiyatçılık veyahut ötekileştirme konusunda sık sık başvurulan bir kaynak haline gelişmiştir. Türkiye’de Voltaire üzerine yazılmış ve onun düşüncelerini bütüncül ve kapsayıcı bir şekilde inceleyen çalışmalar konusunda büyük bir sorun bulunmaktadır. Çünkü Voltaire, Doğulu aydın ve araştırmacılar tarafından daha çok yazdığı *Le Fanatisme ou Mahomet le prophete (Fanatizm ve Muhammed Peygamber)* (1741) oyunu ile tanınmaktadır. Bu da genel olarak Voltaire’in sadece İslam’a ve Hz. Muhammed’e küfreden bir düşünür olarak tanınmasına neden olmuştur. Ancak bütüncül bir bakış açısı ile diğer eserleri de incelendiğinde Voltaire’in İslam, Doğu, Türkler kısaca öteki konusunda karmaşık bir yapıya sahip olduğu görülmektedir. Bu konuda Voltaire’i anlatan en iyi ifadenin zaman zaman övdüğü zaman zaman da aşağıladığı Türklere ait bir atasözü olan “Kızım sana söylüyorum, gelimim sen anla.” ifadesi olduğunu düşünmekteyiz.

Montesquieu ise Aydınlanma Dönemi’nin en önemli siyaset kuramcılarının bir tanesidir. Montesquieu denince akla ilk olarak günümüz anayasalarının mihenk taşlarından bir tanesi olan kuvvetler ayrılığı ilkesi, devlet rejimleri tartışmaları ve Şark despotizmi olgusu gelmektedir. Montesquieu de özellikle bu olgulara dair düşüncelerinden dolayı siyasal düşünce tarihinde önemli bir konum elde etmiştir. Bu çalışma da konusu itibariyle Montesquieu’nün kuvvetler ayrılığı ilkesinden ziyade despotizm ve Şark despotizmi düşüncesi tartışılacaktır. Bu bağlamda Aydınlanma ve şarkiyatçılık olgularının kaynaştığı önemli bir isim olan Montesquieu de şarkiyatçılığın, Doğulu yöneticiler ve devlet sistemleri için kullandığı despot ve despotizm konusu açısından önemlidir. Çünkü Montesquieu despotizm olgusunu ayrıntılı bir şekilde incelemiş ve kendisinden sonra gelen ve Şark despotizmi ile ilgilenen düşünürleri önemli ölçüde etkilemiştir. Kısaca Montesquieu’nün de bir Aydınlanma filozofu olarak despotizm konusunda şarkiyatçılık ile yolları kesişmektedir. Bu bağlamda çalışmamızın dördüncü bölümünde Montesquieu’nün şarkiyatçılık ile ilişkisi incelenmiştir.

1. BÖLÜM

ŞARKİYATÇILIĞIN TARİHSEL SERÜVENİ

Şarkiyatçılığın ortaya çıktığı tarih konusunda fikir birliği bulunmamaktadır. Felsefi olarak şarkiyatçılığın ortaya çıkışı konusunda fikir ayrılıkları olmasına karşın kavramsal olarak ortaya çıkışının 19. yüzyıl olduğu konusunda fikir birliği bulunmaktadır. Bu çalışmada şarkiyatçılığın felsefi olarak ortaya çıkışı noktasında temel alınan tarih ise İslam-Hristiyanlık karşılaşmasının gerçekleştiği tarihtir. Şarkiyatçılık ortaya çıktığı tarihten itibaren ereksel bağlamda değişikliklere uğrayarak günümüze kadar gelmiştir. İlk olarak Hristiyan dünyasının İslam'ı tanımak amacıyla gerçekleştirdiği çalışmalar zamanla İslam'ın doğduğu Doğu coğrafyasını temel almaya başlamıştır. Bu tanıma çalışmaları ile birçok Arapça eser Latinceye çevrilmiştir. Ancak İslam'ın gelişip büyümesi ile beraber Hristiyan dünyasının tanıma çalışmaları ötekileştirme çalışmalarına dönüşmüştür. Çünkü İslam, Batı coğrafyasına yayılmaya başlamıştır. Bu durumda Hristiyan alimlerde, Hristiyanlıktan Müslümanlığa geçiş korkusunu doğurmuştur. Bu dönemden itibaren ise İslam'ı tanıma amacı yerini ötekileştirmeye ve İslam'ı kötülemeye bırakmıştır ki burada da başat söylem İslam'ın sahte bir din olduğu söylemi şeklinde olmuştur.

Ötekileştirme çalışmaları daha sonraki dönemlerde hızla artmıştır. Ancak burada bu ötekileştirme çalışmalarını yani şarkiyatçılığı iki döneme ayırmak yerinde olacaktır: Aydınlanma Dönemi veya Sanayi Devrimi öncesi ve sonrası. Çünkü Sanayi Devrimi öncesinde Doğu, Batı karşısında askeri ve ekonomik olarak üstün konumdadır. Ancak Sanayi Devrimi sonrası bu durum değişmiş ve Batı, doğu karşısında üstün konuma geçmiştir. Aydınlanma Dönemi ile birlikte kilisenin ve feodalitenin gücünün kırılıp aklın, bilimin, düşüncenin ön plana çıkmasıyla birlikte Batı, Doğu karşısında bilgi üretimi bir diğer ifade ile bilimsel bilgi noktasında üstün konuma geçmiştir.

1.1. Şarkiyatçılığın Ortaya Çıkışı ve Gelişimi

Şarkiyatçı yaklaşımı ilk kez düşünen ve dile getiren kişi Aristoteles'tir. Rejimler ve toplumlar arasında karşılaştırma yapan Aristoteles'e göre üç çeşit toplum vardır: "Avrupa'nın soğuk bölgelerinde yaşayanlar, Asya'da yaşayanlar ve Yunanistan'da yaşayanlar". Avrupa'nın soğuk bölgelerinde yaşayanlar yetenek ve akıl yönünden zayıftırlar fakat ruh yönünden güçlü kişilerdir bu yüzden nispeten özgürlük arzusuna sahiptirler. Asya'da yaşayan topluluklar yetenek ve akıl yönünden zengin olsalar da ruh yönünden zayıftırlar. Bu yüzden bu toplumlar için özgürlük pek önemli bir olgu olmamakla birlikte bunlar köle tebaa olarak yaşamaya devam etmektedirler. Coğrafi olarak bu iki bölge ve toplum arasında kalan Yunanlılar ise hem akıl ve yetenek yönünden hem de ruh zenginliği yönünden zengindirler. Bu düşünceleri bağlamında

Aristoteles temel ayrımı özgür Yunan topluluğu olan Helenler ile Helen olmayan toplumlar, Persler ve yaratılıştan köle ve barbar olan toplumlar arasında yapmıştır. Bu bağlamda Aristoteles'in ötekisi Perslerdir. Helenler ise doğası gereği köle ve barbar olan öteki üzerinde yönetme ve efendilik hakkına sahip olan topluluktur (Curtis, 2015: 77). Düşünsel bağlamda şarkiyatçılığın temelini Aristoteles'te bulmamıza karşın sistematik şekilde şarkiyatçılığın ortaya çıkışı ve gelişimi bin yıllık bir sürece tekabül etmektedir. Çıkış noktası İslam'ı tanımak olmakla birlikte ilerleyen dönemlerde bu amaç değişimler geçirmiş ve tanıma amacı yerini ötekileştirmeye bırakmıştır.

Geçmişten günümüze savaşlar nedeniyle Doğu ve Batı bölgelerinin sınırlarında değişimler yaşanmıştır. Merkezi güç konumunda bulunan ülkelerin kendi sınırları üzerinden yaptıkları bölge tanımlamaları karşı tarafı ifade etme noktasında geçerli olmuştur. Ancak zamanla merkezi güç konumunda bulunan ülkelerin değişmesi ile bu konumlandırmalarda da (Doğu-Batı ayrımı) değişimler yaşanmıştır. Örneğin 1800'lü yılların sonlarında merkezi güç konumunda bulunan Amerika'da doğu terimi değişime uğrayarak Batı Avrupa'daki kullanımından farklılık arz etmeye başlamıştır. Bu yıllardan itibaren Doğu teriminin Amerika için ifade ettiği bölge; Doğu Asya veya günümüzdeki Uzak Doğu bölgesi olmuştur. Fransız terminolojisine baktığımızda ise Osmanlı Devleti'nin dağılmasından sonra, o bölgede oluşan sorunlar Doğu sorunu olarak adlandırılmıştır. Günümüzde ise Batılı ülkelerin dillerinde Orta Doğu veya alternatif olarak Yakın Doğu olarak tanımlanan bölgeye Doğu denilmektedir (Curtis, 2015: 2). Yukarıda ifade edildiği üzere geçmişten günümüze Doğu teriminin sınırları net bir şekilde saptanamamıştır ve bu yüzden coğrafi açıdan Doğu terimi muğlaklık içermektedir. Ancak burada üzerinde durulması gereken bir başka nokta ise Doğu teriminin sadece coğrafi bir ayırmadan ibaret olmaması ve bunun yanında dini ve kültürel bir ayrımı da içeriyor olmasıdır.

Şarkiyatçılık disiplini içerisinde Doğu ve İslam kavramları iç içe geçmiştir ve birbirleri yerine kullanılmaktadır. İslam ve Doğu kavramlarının birbirleri yerine kullanılmasına karşılık Batı ile Hristiyanlık kavramları da birbirleri yerine kullanılmaktadır. Bir diğer ifade ile Doğu ile İslam, Batı ile de Hristiyanlık özdeşleştirilmiştir. Doğu ile İslam'ın özdeşleşmesinin nedeni ise İslam'ın ortaya çıkıp geliştiği dönemde toplulukların kimliklerini belirleyen ve ifade eden ögenin din olmasıdır (Dere, 2003: 57-59). İslam'ın yayılması ile Doğu coğrafyasında hâkim kimlik olması, Hristiyanlık ile karşı karşıya gelmesini beraberinde getirmiştir. Bu iki kimliğin çatışması da şarkiyatçılığın mihenk taşı olarak oluşturmıştır.

Şarkiyatçıların incelemeleri ve araştırmaları genelde Çin, Hindistan ve Orta Doğu'nun tamamına yönelik olsa da büyük bir bölümü Türkiye ve Osmanlı İmparatorluğu üzerinedir. Osmanlı İmparatorluğu kurulmadan önce bölgede bulunan toplumlar incelenip araştırılmıştır. Ancak Osmanlı İmparatorluğu'nun kurulmasından sonra araştırmalar imparatorluk ve Türkler üzerinde yoğunlaşmaya başlamıştır. Türk kelimesinin bir ırkı veya Osmanlı Devleti yöneticilerini ifade etmek için kullanılmasının yanında bu kelime daha çok "akla şehvet ve

zulmü” getirecek çağrışımlar için kullanılmıştır. Ayrıca Türk kelimesi kimi zaman da Müslüman kelimesinin yerine kullanılmıştır (Curtis, 2015: 30). Yukarıda da ifade edildiği üzere Batılıları temsilen Hristiyan kelimesi kullanılmasına karşın Doğu ve Türk kavramları yerine de zaman zaman Müslüman kelimesi kullanılmıştır. Bu bağlamda Doğu ve Batı kavramları muğlaklık içermektedir.

1.1.1 Şarkiyatçılığın kavramsal kökeni

Şarkiyatçılığın kavramsal kökeni “Latince güneşin doğduğu yer anlamına gelen oriens kelimesinden gelmektedir. Batı dillerinde, günümüzde Orta Doğu veya alternatif olarak Yakın Doğu olarak tabir edilen bölgeye Doğu denilir.” (Curtis, 2015: 2). Keza İngilizce sözlüklerde de şarkiyatçı kavramı “Doğu dilleri ve edebiyatı ile meşgul kimse” olarak tanımlanmaktadır. Ancak şarkiyatçılık için Doğu kavramı sadece bir coğrafi bölgeden ibaret değildir. Şarkiyatçılık disiplini içerisinde Doğu, Batı’nın ötekisidir. Doğu, Batı’dan sadece coğrafi olarak değil kültürel, dini, sosyal ve felsefi olarak ayrılan her yerdir. Bu bağlamda Batı’nın Doğusu Mısır’dır, Türkiye’dir; Afrika’dır, Asya’dır... kısacası Doğu, Batı kültürünün ve dininin olmadığı her yerdir. Doğu’yu ve Doğu toplumlarını inceleyen bu disiplinin ilk adlandırılması terimsel kökeninden dolayı oryantalizm olarak karşımıza çıkmaktadır. İlk başta herhangi bir olumsuzluk içermeyen, bilimsel bir disiplin olarak işleyen şarkiyatçılık zamanla Batılı bilim insanlarının, düşünürlerin ve seyyahların Doğu’yu araştırmaktan ziyade ağırlıklı olarak olumsuz tasvir etmeleri bir diğer ifade ile ötekileştirmelerinden dolayı olumsuz/negatif bir anlam kazanmıştır. Bu yüzden Doğu’yu ve İslam’ı ötekileştiren şarkiyatçılık eleştirilerin odağı olmuş ve 1973 yılında yapılan 29. Uluslararası Oryantalistler Kongresi’nde oryantalizm kavramının ve türevlerinin kullanılmaması kararı alınmıştır. Bununla birlikte Kongre’nin adının da Kuzey Afrika ve Asya Konulu Uluslararası Beşerî Bilimler Kongresi olarak değiştirilmesi kararlaştırılmıştır (Bulut, 2017: 1-3). Oryantalizm kavramının ve türevlerinin literatürden kaldırılmasından sonra oluşan kavramsal boşluğun doldurulması için ötekileştirilenin karşı çıkmayacağı hatta hoşuna gideceği düşünülen *modernleşme* kavramı kullanılmaya başlanmıştır (Metin, 2013: 55). Modernleşme kavramı ise Doğuluların çoğunluğunca kabul görmüş ve ona büyük bir nimetmişçesine değer atfedilmiştir. Bundan sonra da Batılıların söylemlerinde Doğu’nun modernleşmesi hiç eksik olmamıştır.

Bu kavramsal değişikliğin nedenine baktığımızda Batılı araştırmacı, bilim insanı, düşünür ve seyyahların oryantalizm şemsiyesi altında Doğu’yu olduğundan farklı ve aşağılayıcı tasvirleri karşımıza çıkmaktadır. Bu tasvirler özellikle Doğulu aydınlar ve nesnellik ilkesini benimsemiş Batılı aydınlar tarafından yoğun bir şekilde eleştirilmiştir. Özellikle Edward Said’in çalışmaları ve oryantalizm disiplinine yönelttiği eleştiriler oryantalizmin sorgulanmasında önemli bir rol oynamıştır. Kavramsal bir değişim yaşanmakla birlikte bunun şarkiyatçılığın üzerine yapışan olumsuz anlamı kırıp kırmadığı hala tartışılmaktadır.

Yücel Bulut'a (2017: 2-3) göre şarkiyatçılık ve şarkiyatçı kavramlarının literatürden kalkmasının iki nedeni vardır. Bunlardan birincisi İkinci Dünya Savaşı sonrasında değişen ve gelişen koşullardır. Bu dönemde Doğu toplumları modern araçlarla incelenmeye başlanmıştır ve bu toplumlar sadece Doğu olarak tek çatı altında değil; Orta Doğu, Uzak Doğu, Çin, Japonya, Mısır, Suriye, Türkiye gibi alt başlıklar altında incelenmeye başlanmıştır. Bu ülke ve bölgeleri inceleyen şarkiyatçılar genel bir Doğu yerine Türkiye, Asya gibi tikel alanlarda uzmanlaşmaya başlamışlardır. Doğu'nun bu şekilde bölümlenmesinin akabinde her ülkenin veya bölgenin sosyal, kültürel, ekonomik ve benzeri yapılarının incelenmesinde ayrı ayrı kişiler görevlendirilmiştir. Kısacası şarkiyatçılık daha sistemli ve sistematik işlemeye başlamıştır. Tüm bunlara Doğulu akademisyen ve araştırmacıların katılması ile de şarkiyatçılık ve şarkiyatçı kavramlarının kullanımı daha zor bir hale bürünmüştür. Çünkü kendi toplumlarını şarkiyatçı bakış açısı ile inceleyen ve yorumlayan oto-oryantalistler çıkmıştır ortaya. Şarkiyatçılık ve şarkiyatçı kavramlarının kaldırılmasının ikinci nedeni ise şarkiyatçılığa yoğun bir şekilde yöneltilen olumsuz eleştiriler ve özellikle Edward Said'in çalışmalarının Batı şarkiyatçılığına büyük bir darbe vurmuş olmasıdır. Said şarkiyatçılık ile Batı emperyalizmi arasındaki ilişkiyi açığa çıkarmıştır. Said'e göre "oryantalizm Batı sömürgeciliğinin suç ortağıdır. Said'in iktidar ile akademik disiplin olarak oryantalizm arasında kurduğu ilişki bilimsel nesnellik iddiasındaki oryantalistlerin yoğun tepkisini" çekmiştir. Bu durum karşısında gerçekten nesnellik ilkesini benimsemiş şarkiyatçılar, şarkiyatçılığın Batı emperyalizmine hizmet etmesine karşı çıkmışlar ve şarkiyatçılık ve şarkiyatçı kavramlarının kullanılmasını ve kendilerinin de şarkiyatçı olarak anılmalarını reddetmişlerdir.

Edward Said ile birlikte şarkiyatçılığın Batı sömürgeciliğine hizmet ettiği teorisi, söylemlere daha çok yansımaya başlamıştır. Bu düşüncüyü savunan isimlerden Jale Parla'ya göre de aynı dönemde ortaya çıkan sömürgecilik ve şarkiyatçılık çoğu zaman aynı yerde aynı amacı taşımaktadır. Parla, Said'in kitabının şarkiyatçılar tarafından eleştirilmesinin nedenini; Batı'nın sömürgecilik ideolojisinden dolayı şarkiyatçıların Doğu hakkındaki eleştirileri vicdani bir değerlendirmeye tabi olmadan yapmaları olduğunu ileri sürerek açıklamaya çalışmaktadır. Bu yüzden isteyerek veya istemeyerek Doğu'yu olduğundan farklı gösteren Batılı şarkiyatçıların objektiflikleri yoğun eleştiriler ile beraber sorgulanmaya başlanmıştır (Parla, 1985: 10-12). Bu bağlamda şarkiyatçılığa baktığımızda 16. yüzyıldan itibaren İngiliz ve Fransız sömürgeciliğinin *keşif kolu* haline geldiğini ve Batı'nın sömürgeci kültüründen bağımsızlaşmış objektif bir şekilde Doğu araştırmaları yapacak hale gelemediğini görmekteyiz. Aynı zamanda şarkiyatçılık Batı'nın sömürgeleştiremediği toplumlara Batılı kimliğin/kültürün empoze edilmesinde yararlanılan bir araçtır. Kısacası şarkiyatçılık Doğulu toplumları zihinsel, kültürel, ekonomik ve siyasal bakımdan kontrol alma mekanizmasıdır. Bir diğer ifade ile şarkiyatçıların Doğu hakkında elde ettikleri bilgileri Batılı yöneticiler bu toplumları sömürmek için kullanmaktadırlar (Ünal, 2016: 5).

Şarkiyatçılık en temel ve genel anlamıyla bilim ve siyasetin; Doğu'yu araştırma, inceleme, tasvir etme ve eleştirme konularında el ele verdiği bir alandır. Bir diğer ifade ile Batılı devlet

yöneticileri Doğulu devletlere yönelik siyasi politikaları için şarkiyatçılardan yardım almışlar ve şarkiyatçıların elde ettikleri bilgileri kendi çıkar ve politikalarında kullanmışlardır. Şarkiyatçılar da devlet yöneticilerinden araştırma yapmak adına maddi ve manevi destek sağlamışlardır. Özetle şarkiyatçılık, bilimsel araştırma başlığı altında şarkiyatçılar ve devlet yöneticileri arasındaki çıkar ilişkisi üzerine kuruludur.

Değişen ve gelişen koşulların şarkiyatçılık kavramı ve türevlerinin sonunu getirdiğini söylemek yanlış olmasa gerek. Said'in sömürgecilik ve şarkiyatçılığın ilişkisini açığa çıkarması nesnellik ilkesini benimsemiş şarkiyatçıların dikkatini çekmiş ve bu durum şarkiyatçıların Doğulu akademisyenlerin yanında yer almasını sağlamıştır. Bir diğer ifade ile Batılı şarkiyatçılar Doğulu akademisyenler ile birlikte şarkiyatçılığa karşı çıkmışlardır (Bulut, 2017: 3). Ancak burada dikkat edilmesi gereken nokta Doğulu akademisyenlerin yanında yer alan şarkiyatçıların nesnellik ilkesi ile Doğu'yu önyargı ile olumsuz tasvir etmek yani ötekileştirmek yerine Doğu'nun yanlışını da doğrusunu da ortaya koyma amacıyla olan kişiler olmasıdır.

Kavramsal değişiklik karşısında akla gelen soru ise bu değişimin felsefi bir değişimi içerip içermediğidir. Günümüz Batılı devletleri özellikle de Amerika'yı göz önüne aldığımızda bu sorunun cevabını sadece kavramsal düzeyde kalan bir değişiklik olarak yanıtlamak zorunda kalıyoruz. Çünkü ABD gibi devletler hala şarkiyatçılığın ötekileştirme felsefesi ile hareket ederek sömürgecilik faaliyetlerine devam etmektedirler. Örneğin Çağrı Erhan'a göre dış politikaları ötekileştirme üzerine kurulu olan Amerikan Yeni Muhafazakarları (Neo-Con'lar) Soğuk Savaş'ın bitmesinden sonra tekrar güç kazanmışlar ve yönetimde etkin olmaya başlamışlardır. Yeni Muhafazakarlara göre ABD ve müttefikleri bir tarafı oluştururken, dünyanın geriye kalan kısmı karşı tarafı oluşturmaktadır. Bir diğer ifade ile ABD'nin müttefikleri dışında kalan diğer toplumlar ABD'nin ötekisidir. Bu ötekilerden özellikle Orta Doğu, ABD ve müttefikleri için bir tehdittir. Bu yüzden Orta Doğu'ya demokrasi götürülmelidir ve bu işi de ABD yapmakla yükümlüdür. Orta Doğu'ya demokrasi götürülürken Türkiye de örnek gösterilecek devlettir. Çünkü Türkiye, Orta Doğu gibi demokrasiden uzak bir ülke değildir ve de ABD'nin müttefikidir (2003: 30-31). Gökhan Telatar'a göre ise Yeni Muhafazakarlığın temel felsefesi, Amerikan toplumunun dinamik kalması ve kültürünü her daim en üst noktada görmesi için her zaman mücadele edeceği bir ötekine/düşmana ihtiyaç duymasıdır. Toplum bu düşmanla mücadele edecektir ve bu sayede kendi kültürüne ve rejimine sıkı sıkıya bağlı kalacaktır. Bu mücadele etrafında kenetlenen toplum her zaman bir arada olacaktır. Bu bağlamda Yeni Muhafazakarlara göre toplumun her zaman bir düşmana/ötekine ihtiyacı vardır. Bu yüzden Soğuk Savaş döneminde ABD yönetiminin ve toplumunun daimî düşmanı komünizm olmuştur (2012: 165). Komünizmin ortadan kalkmasından sonra ise yeni düşman yani öteki Orta Doğu olmuştur.

1.1.2. Şarkiyatçılık düşüncesinin temelleri ve gelişimi

Doğu toplumlarının incelenmesini ve araştırılmasını kendine amaç edinen şarkiyatçılığın kavramsal oluşumunun tarihi hakkında fikir birliği olmasına karşın düşünsel olarak ortaya çıktığı tarih noktasında fikir ayrılıkları bulunmaktadır. Örneğin Arap araştırmacı Necib el-Akiki *El-Müsteşrikun* adlı eserinde bu tarihin 10. yüzyıl olduğunu belirtmiştir. Buna karşın Rudi Paret ise şarkiyatçılığın ortaya çıkışının “Kur’an’ın ilk defa Latinceye çevrildiği, yine ilk defa Latince-Arapça sözlüğün çıkarıldığı” 12. yüzyıl olduğunu ifade etmiştir (Baharoğlu, 2006: 20-21). Bu bağlamda İslam’ın geliştiği ve Hristiyanlık için tehlike oluşturmaya başladığı 10. ve 12. yüzyıllar klasik şarkiyatçılığın temellerinin atıldığı dönem olarak ifade edilebilir. Çünkü İslam’ın doğup kısa sürede Arap müşrikleri ve Doğu Hristiyanları arasında yayılması, İslam ve Hristiyanlık arasında rekabeti güçlendirmiştir. “Diğer dünya dinleriyle kıyaslandığında, büyük bir hızla yayılan İslam, Hz. Muhammed’in vefatından yüzyıl sonra Kuzey Afrika, İran, Irak, Suriye, Afganistan ve Anadolu’ya kadar yayıldı.” Bu bağlamda Müslümanlara karşı sürekli toprak kaybeden Bizans’ın kurtarılması Avrupa’nın ortak amacı haline geldi (Kalin, 2007: 46).

Bu dönemde Batı’dan Doğu’ya medreselerde eğitim almaları için öğrenciler gönderilmiştir. Fransız Rahip Jerbert, Muhterem Peder Pierrele Aenere ve Gerard de Gremone gibi önemli isimler Endülüs medreselerinde eğitim aldıktan sonra memleketlerine dönüp Doğu daha özede İslam ve Araplar üzerine çalışmalar yapmaya başlamışlardır. Başta Kur’an’ı Kerim olmak üzere Arapça ve Latince eserlerin çevirilerini yapmışlardır. Bu gelişmelerin akabinde İtalya’da Padura Medresesi başta olmak üzere Batı’da çeşitli kurumlar kurulmuştur ve bu kurumlarda çevirileri yapılan Arapça eserler okutulmaya başlanmıştır. Bu tarihlerden itibaren Batı’da Müslüman alimlerin eserlerinin çevirilerinin okutulması hız kazanmıştır. Bir diğer ifade ile şarkiyatçılık yani Doğu ve İslam araştırmaları hız kazanmıştır. Ancak Batılılar sadece bu çeviriler ile yetinmeyip Doğu’da bulunan önemli eserlerin bir kısmını satın alarak, satın alamadıklarını da “çalmak” suretiyle Batı’ya götürmüşlerdir (Sıbai, 1993: 34-35). Bu büyük bir iddia olmak ile birlikte Doğu dünyasına ait önemli kayıp eserlerin neden Doğu’da değil de Batı’daki kütüphanelerde bulunduğu bir nebze de olsa ışık tutar niteliktedir. Yukarıdaki bilgiler ışığında şarkiyatçılığın temelini İslam ve Hristiyanlık çatışması ekseninde şekillenen dini karşıtlığa dayandığını söyleyebiliriz.

Düşünsel olarak ortaya çıkışı 10. ve 12. yüzyıla kadar götürülebilmesine karşın şarkiyatçılık, 18. yüzyılın sonları ve 19. yüzyılın başlarında bilimsel bir disiplin halini almıştır. Şarkiyatçılığın bu dönemde bilimsel bir disiplin olarak ortaya çıkması Batı’nın iç siyasetinin bir ürünüdür. Aydınlanma Dönemi’nde karmaşık ve çelişkili bir yapıya sahip olan Doğu algısı 19. yüzyıl itibarıyla netleşmeye başlamıştır. Çünkü artık Batı’nın kendi düşüncelerini ve ideolojisini meşrulaştırmak için kullanacağı olumlu Doğu imajına gerek kalmamıştır. Bu yüzden bu dönemden itibaren Doğu algısında ağırlıklı olarak olumsuz düşünceler tekrar hâkim olmaya başlamıştır. Doğu artık modern toplumu temsil eden Batı için alınacak bir örnek değil, üstünlüklerini pekiştirecekleri bir nesnedir. Bu dönemde artık seyyahların, diplomatların ve

tüccarların Doğu toplumları hakkındaki eksik ve parçalı bilgilerinin yerini Doğu uzmanlarının araştırmaları almıştır. Bu yüzden bu dönemde Batı'da, Doğu'yu araştırıp, incelemeleri için kürsüler ve cemiyetler kurulmaya başlanmıştır. Bir diğer ifade ile şarkiyatçılık devlet tekeli altında kurumsallaşmaya başlamıştır (Sunar, 2012a: 29-30). Çünkü 19. yüzyılın siyasi, sosyal, ekonomik ve sömürgeci yapısı Doğu'nun bilinmesini bir zorunluluk haline getirmiştir. Bu bağlamda "Bilgi güçtür." anlayışının siyasi bir nitelik kazandığını görmekteyiz. Bu çerçevede İslam-Doğu artık korkulan, merak edilen veya nefret edilen bir özne değil, bilinmesi ve yeniden inşa edilmesi gereken bir nesne olmuştur. Bu yüzden şarkiyatçılığın kurucuları da bu inşa etme eyleminin baş aktörleri arasında yer almışlardır (Kalın, 2007: 138).

şarkiyatçılığın 19. yüzyıldan itibaren önemli bir konuma gelmesinin diğer bir nedeni de Osmanlı Devleti'nin Batılı devletlere olan borçlarının artmasıdır. Çünkü Osmanlı Devleti'nin Batılı devletlere borcu arttıkça onların da Osmanlı Devleti üzerindeki kontrolü artmıştır. Bu durum da Batı'nın Doğu'ya bakış açısının yeniden şekillenmesine neden olmuştur: Artık Doğu eğitilecek, düzeltilecek ve yönetilecek toplumları ifade ederken, Batılı devletler de Doğulu toplumları eğitecek eğitmenleri ifade etmektedir; ancak ağgözlü eğitmenleri. Çünkü Doğu artık Batı için saygı duyulacak bir kültüre/medeniyete sahip toplumları temsil etmemektedir aksine sömürülecek bir hazineyi temsil etmektedir (Hentsch, 2016: 174).

şarkiyatçılık zamanla edebiyat, ilahiyat, filoloji ve sosyoloji disiplinleri içerisinde kendisine bir yer edinmiş ve bu konumunu her geçen gün biraz daha sağlamlaştırmıştır. Zamanla sömürgeciliğin bir aracı olmayı da aşarak siyasi bir güç odağı haline gelmiştir. şarkiyatçılık "mantıklı Batılı ile tembel Doğulu" karşıtlığı çerçevesinden şekillenmiştir ve bu çerçevede iki karşıt karakter yığıny yaratmıştır. Bu sayede görevi olan Doğu karmaşasını Batılıların istediği karakterlere indirgememiştir (Turner, 2000a: 37).

şarkiyatçılık "araştırmanın konusunu" tanımlamaktan ziyade "araştıran özneyi" ifade etmektedir. Bu yüzden şarkiyatçılık, araştırma konusu/nesnesi olan Doğu'yu anlatmaktan çok ona bakan öznenin yani Batılı şarkiyatçının Doğu hakkındaki fikrini yansıtmaktadır. Bir diğer ifade ile şarkiyatçılık var olan gerçekte Doğu'yu anlatmaktan ziyade Batı'nın ona bakışını, şarkiyatçının zihnindeki Doğu imgesini yansıtmaktadır (Hanefi, 2007: 79).

Doğu toplumlarına karşı uygulanan bu indirgemeci yaklaşımı ve ona nesne muamelesi yapılmasını eleştiren Thierry Hentsch'e (2016: 148) göre Batılı devletler 1600'lü yılların sonlarından itibaren kendilerini dünyanın merkezi olarak görmeye başlamıştır. Bu yüzden Doğu toplumları da artık onlar için avuçlarının içinde olan bir nesne olmuştur. Batılıların bu ben merkezci yaklaşımı tarih disiplini içerisinde de kendisini göstermiştir ve tarih Batı'nın istediği şekil ve sıralama ile yazılmaya başlamıştır. Bunun neticesinde de Antikçağ Doğu'nun elinden alınıp Batı'ya ait bir döneme dönüştürülmüştür. Ayrıca Doğu artık Batı'nın araştırma ve inceleme konusu olmaktan çıkıp üzerinde tartıştığı ve şekillendirdiği bir nesne haline gelmiştir.

11. ve 13. yüzyıllar arasında gerçekleşen Haçlı Seferleri de şarkiyatçılık için önemli bir konuma sahiptir. Haçlı Seferleri sonucunda savaşarak bir kazanç elde edemeyeceklerini anlayan Hristiyan din adamları İslam'ın ve İslam ile özdeşleşen Doğu'nun araştırılması için çalışmalar başlatmışlardır. Bu bağlamda modern şarkiyatçılığın doğuşunun tarihi 19. yüzyıl olmasına karşın "Hristiyan Batı'da resmi biçimiyle Şarkiyatçılığın 1312'de Viyana'da toplanan Kilise Şurasının Paris, Oxford, Bologna, Avignon ve Salamanca" üniversitelerinde "Arapça, Yunanca, İbranice ve Süryanice" kürsülerinin kurulmasının kararlaştırılmasıyla birlikte ortaya çıktığı kabul edilir (Said, 2012: 59). Böylelikle Hristiyan din adamlarının teşviki ve desteğiyle gerçekleştirilen Haçlı Seferleri ile özellikle dini bağlamda ötekileştirilen bir Doğu külliyatı ortaya çıkmıştır. Haçlı Seferlerinden itibaren Doğu'nun ötekileştirmesi ile birlikte İslamofobi ve Türkofobinin de temelleri atılmıştır. Bu bağlamda Hristiyan din adamları Türklerin Hristiyan hacılara zulüm yaptıklarını iddia ederek ve Hz. İsa'nın mezarının "kafirlerin" elinde olduğunu belirterek Türk ve Müslüman düşmanlığını yaymaya çalışmıştır. (Yardım, 2022: 415). Bu yüzden Haçlı Seferleri şarkiyatçılık için bir dönüm noktasıdır. Çünkü Haçlı Seferleri sonucunda hem şarkiyatçılığa Hristiyan din adamlarınca kurumsal bir boyut kazandırılmış hem de günümüzde Batı'da tekrar yükselen Türk ve Müslüman düşmanlığının temelleri atılmıştır.

Şarkiyatçılığın diğer birçok disiplinde olduğu gibi kurucusu yoktur, kurucuları vardır. "Silvestre de Sacy, Arabic-English Lexicon isimli sözlüğün yazarı E. W. Lane, Alman Karl Pfander, J. Von Hammer-Purgstall ve Mahomet kitabının yazarı William Muir" 18. ve 19. yüzyıl şarkiyatçılığının bir diğer ifade ile modern şarkiyatçılığın kurucuları sayılabilecek önemli isimlerdir ve şarkiyatçılığın bilimsel bir disiplin haline gelmesine önemli katkılarda bulunmuş kişilerdir. Bu isimlere eklenebilecek bir diğer önemli isim ise Ernest Renan'dır. Renan, İslam'ın bilim, akıl ve düşünmek ile bir ilişkisi olmadığını, bu dinin bilime katkıda bulunamayacağını ve İslam'ın akla, bilime ve üretmeye dair içerdiği bilgileri Fas ve diğer kültürlerden aldığını "Sarbonne'da verdiği İslam ve Bilim" adlı konferansta dile getirmiştir. Ayrıca Renan İslam'ın ancak "sekülerleşerek çağdaş, demokratik, özgür ve bilimsel" yani *modern Batılı* olabileceğini savunmuştur (Kalın, 2018: 313-314). Edward Said, şarkiyatçılığın kurucusu değil kurucuları vardır düşüncesine karşı çıkararak modern şarkiyatçılığın kurucusu olarak Silvestre de Sacy'yi görmektedir. Ona göre Sacy şarkiyatçılığın söylemsel boyutunu çok iyi oluşturduğu için şarkiyatçılığın kurucusu olma ünvanını hak etmektedir (Said, 2012: 27).

Sacy Arapça öğretmenliği yapmanın yanında Fransız Dışişleri'nde daimî şarkiyatçı olarak da çalışmıştır. Sacy'nin şarkiyatçılık konusunda en önemli özelliği ise modern şarkiyatçılığın kurucusu kabul edilmesidir. Bununla birlikte *1822'de kurulan Asya Derneğinin* de ilk başkanıdır. Sacy çalışmalarıyla şarkiyatçılığı bir disiplin haline getirip sistematikleştirmiştir. Şarkiyatçılığı kaba taslak Şark'ın incelenmesinden çıkartıp ona bir araştırma yöntemi kazandırmıştır. Bu yüzden şarkiyatçılık için Sacy önemli bir kişidir (Said, 2012, 134-135).

Şarkiyatçılık hakkında araştırma yapan hemen hemen bütün araştırmacıların ortak görüşü 19. yüzyılın bu disiplinin altın çağı olduğudur. Çünkü bu yüzyılda yapılan şarkiyatçılık çalışmaları

katbekat artmıştır. Doğu araştırmaları konusunda yapılan konferansların, yazılan kitapların, tezlerin, yayınlanan bildirilerin sayısının çok fazla arttığı görülmektedir. 19. yüzyılda Doğu, Batı'nın gözünde bilimsel bir inceleme alanı yerine hayal güçlerinin sınırlarını aşan egzotik bir yer olmuştur. Ayrıca Doğu'nun özü, kültürü, tarihi ve toplumsal bütünlüğü ne kadar çok parçalanıp, yıkılırsa Batı'nın hayalindeki Doğu'nun o kadar çok korunabileceği düşüncesi gelişmiştir (Hentsch, 2016: 214). Kısacası 19. yüzyılda şarkiyatçılığın ötekileştirme politikasının en üst düzeye çıktığını ve şarkiyatçılığın kendi benliğini bu politikada bulduğunu görmekteyiz.

Ancak bu dönemin en önemli özelliği ise devlet tekeli şarkiyatçılığın gelişmiş olmasıdır. Çünkü artık şarkiyatçılık seyyahlar, araştırmacılar, düşünürler ve benzerinin himayesinden alınmış devletin siyasi kontrolü altına girmiştir. Devlet yetkilileri ise şarkiyatçılığa bir hayli ilgi göstermiş ve bu ilgi sonrasında şarkiyatçılık kurumsal bir boyut kazanmıştır. Belki de şarkiyatçılığa olumsuz anlam yüklenmesinin en büyük nedeni budur aslında: Devlet kontrolü altındaki şarkiyatçılığın, sömürgeciliğin ve emperyalizmin bir aracı olması. Bu çerçevede Doğulu araştırmacıların şarkiyatçılık için yaptıkları tanımlara baktığımızda çoğunlukla olumsuzluk görmekteyiz. Edward Said'in şarkiyatçılığı *sömürgeciliğin keşif kolu* olarak tasvirinin büyük destekçi bulmasının sebebi de budur aslında. Devletin şarkiyatçılığı tekeline alması Batı için ötekileştirmenin ve sömürünün anahtarını işaret etse de bu durum Doğulu aydınlarca şarkiyatçılığa yeni bir olumsuz anlam yüklenmesine neden olmuştur. Artık şarkiyatçılık sadece Doğuluların ötekileştirilmesi değil bunun yanında sömürülmesi de demektir. Türk literatürüne baktığımızda da şarkiyatçılık için aynı olumsuz düşüncelerin hâkim olduğunu görmekteyiz. Örneğin Hilmi Yavuz'a göre bilimsel bir disiplin olarak şarkiyatçılığın ortaya çıkışı Batı'nın kendi kimliğini inşa etme sürecine dayanır. Bu yüzden bir *öteki* ihtiyacı duyan Batı bunu Doğu'da bulmuştur. Batı'dan geride kalmış, ondan daha az bilgiye sahip (cahil) ve yanlış/sahte bir dine inanan Doğu, Batı'nın en ideal ötekisini oluşturmaktadır (Akt. Baharoğlu, 2006: 16). Recep Şentürk'e (2003: 43) göre ise şarkiyatçılık, "Batı merkezci sosyal teorinin, ontolojik "grup" olarak gördüğü Doğu'ya bakışını yansıtan entelektüel tavırdan ibarettir." Batı'nın ürettiği sosyal teorilerle, Batı dışı toplumlar incelenirken bilinçli ve sürekli olmamak kaydıyla nesnellikten uzaklaşıp Batı'nın üstünlüğünü savunan "ırkçı" bir tutum sergilenmektedir. Ancak bu "ırkçı" tutumun yanında nesnelliğin hâkim olduğu eserler de bulunmaktadır. Bu yüzden şarkiyatçılık disiplini incelenirken dikkat edilmesi gereken nokta "ırkçı ve Batı-merkezci" yaklaşımı bütün şarkiyatçılara mâl etmemektir. Bu yüzden şarkiyatçılığa karşı çıkmak tümüyle Batı'ya karşı çıkmak değil, Batı-merkezci tutuma karşı çıkmaktır.

Şarkiyatçılığı ve sömürgeciliği birbirinden ayıran Michael Curtis de topyekûn Batı ve şarkiyatçılığa karşı çıkmayı eleştirerek, şarkiyatçıların olumsuz Doğu tasvirlerinin yanında çok sayıda olumlu tasvirlerinin ve araştırmalarının bulunduğunu savunmaktadır. Curtis'e göre hiçbir siyasi otorite altında olmayan seyyahlar, yazarlar düşünürler, araştırmacılar ve bilim insanları Doğu'yu hayranlıkla anlatmışlardır. Bu yüzden olumsuz Doğu tasvirlerini baz alarak

Batı'nın Doğu'yu her zaman olumsuz yönde tasvir ettiğini odağa koymamak gerekir. Çünkü Doğu'yu ve Doğu toplumlarını negatif yönde tasvir edenler kadar pozitif yönde anlatanlar da vardır. Bu yüzden Curtis şarkiyatçılığı salt sömürgeciliğin kolu olarak tasvir etmeye karşı çıkar. Çünkü bu durum ona göre nesnel araştırmacıların, düşünürlerin ve seyyahların emeklerini hiçe sayarak onlara haksızlık etmektir (Curtis, 2015: 19). Şarkiyatçılık yaklaşık bin yıllık geçmişi boyunca evrimler geçirmiştir. Merak ve tanıma amacıyla ortaya çıkmış, daha sonra ötekileştirme aracı haline gelmiş ve en sonunda ötekileştirme amacı sömürgecilik ile birleşmiştir. Bu yüzden Curtis'in şarkiyatçılığı salt sömürgecilik olarak görmek yanlışır fikrinin doğruluk payı olsa da şarkiyatçılık yaptığı gerçek ve nesnellik dışı tasvirlerle ötekileştirmenin ve devlet kontrolü altına girdikten sonra da sömürgeciliğin bir aracı haline gelmiştir.

Doğulu aydınların şarkiyatçılığa karşı çıkmalarının nedenlerinden bir tanesi de aslında kendi bilgi eksikliklerinden kaynaklanmaktadır. Bir diğer ifade ile Doğulu aydınların şarkiyatçılar ve eserleri hakkında yanlış ve eksik bilgiye sahip olmaları şarkiyatçılığa karşı çıkmalarına neden olmaktadır. Örneğin ünlü bir şarkiyatçı olan Goldziher'in Doğulu aydınlarca yanlış anlaşılmasının temelinde eserlerinin dönemin hâkim dili olan Fransızca yerine Macarca ve Almanca yayımlanması ve yazarın *Muhamedanidche Studien* gibi önemli bir eserinin çeşitli dillere sadece ikinci cildinin tercüme edilmesi yatmaktadır. Goldziher'in eserlerinin dönemin yaygın ve hâkim dilinde yayımlanmaması sınırlı bir okuyucu ve araştırmacı kitlesine ulaşmasına neden olmuştur. Bu yüzden de Goldziher'in gerçek kişiliği ve düşünceleri anlaşılammıştır. Bu bağlamda eksik ve yanlış bilgilenme sonucunda Goldziher'in anlaşılammaması Goldziher düşmanlığını ve antipatisini doğurmuştur (Hatipoğlu, 2003: 156). Goldziher üzerinden örneklendirdiğimiz bu yanlış ve eksik bilgi sonucunda varılan yanlış ve hatalı kanaatler dizisi Batılı ve Doğulu araştırmacıların her iki kesiminin de düştüğü bir hatadır. Bazı Batılı araştırmacılar eksik ve yanlış bilgilere dayanarak yanlış ve gerçek dışı bir Doğu imajı oluştururken, bazı Doğulu araştırmacılar da aynı hata üzerinden Batılı araştırmacıları yanlış ve olumsuz eleştiri yağmuruna tutmaktadır.

Doğulu aydınların eksik ve yanlış bilgi sonucunda şarkiyatçılığa karşı çıktıkları savını destekleyen Curtis, Doğulu aydınların önyargılı ve tek tip bir pencereden baktıklarını iddia etmektedir. Ona göre şarkiyatçılığın olumsuz anlam kazanmasının nedeni Batılı araştırmacıları, düşünürleri ve seyyahları nesnel olmadıkları ve Batı hegemonyasına hizmet ettikleri yönünde kalıplaşmış iddialarla eleştiren Doğulu aydınlardır. Ayıca bu tarz bakış açısına sahip olan Doğulu aydınlar şarkiyatçıların araştırmalarında Doğu'ya dair geliştirdikleri ilkeleri ve eklektik bakış açısını kavrayamamışlardır ve bu yüzden şarkiyatçıları yanlış bir şekilde değerlendirip, eleştirmişlerdir. Buna ek olarak Curtis, şarkiyatçıların, Doğu düşmanı Batılı araştırmacılarla da mücadele ettiklerini ileri sürmektedir (Curtis, 2015: 20). Curtis'in şarkiyatçılığı ve şarkiyatçıları aklama yönündeki bu iddialarında hatalı veya eksik olarak düşünülebilecek bir nokta vardır: Doğulu aydınlar sadece bilgi eksikliğinden dolayı şarkiyatçılığa karşı çıkmamaktadırlar. Doğulu aydınların şarkiyatçılığa karşı çıkmalarının temelinde yatan neden bilgi eksikliği veya şarkiyatçıları yanlış anlamaktan ziyade Doğu Hristiyanlığının Yuhanna ed-

Dımeşki gibi önde gelen teologlarının başlattığı İslam'ın olumsuz ve düşman olarak tasvir edilmesi geleneğinin getirdiği ötekileştirme anlayışına karşı çıkmak yatmaktadır (Bulut, 2017: 37-38). Yuhanna ed-Dımeşki gibi teologların başlattığı bu anlayışı ilerleyen dönemlerde yeni isimler devam ettirmiştir ve Doğu ve İslam toplumları ağır ve düşmanca tasvirlerle maruz kalmaya devam etmişlerdir. Bu da zamanla Doğulu aydınlar da şarkiyatçılığa karşı antipati oluşmasına neden olmuştur.

Şarkiyatçıların İslam ve Doğu hakkında yanlış bilgi edinmesinin diğer bir nedeni de eksik ve yanlış bilgilerin yanında olumsuz eleştiriler içeren diğer bir ifade ile ötekileştiren çeviri kaynaklardan yararlanmalarıdır. Kendilerinden önceki araştırmacıların oluşturdukları bu kaynaklardan yararlanan şarkiyatçılar edindikleri bilgiler ışığında Doğu ve İslam hakkında olumsuz tasvirlerde bulunma geleneğini devam ettirmişlerdir. Ancak ünlü şarkiyatçı Edward Pococke bu kültü yıkıp Arapçayı iyi bir şekilde öğrenmiş ve Hz. Muhammed hakkında Arapça kaynaklardan yararlanıp araştırma yapmış ve yaşadığı dönemdeki ve kendisinden sonra gelen şarkiyatçılara birincil kaynaklardan yararlanma yönünde örnek olmuştur (Yaşar, 2006: 120). Ayrıca Oxford Üniversitesi'nin İslam Araştırmaları Kürsüsü'nün ilk başkanı olan Pococke Müslüman coğrafyaya giden ilk Batılı bilim insanıdır (Kalın, 2018: 312). Pococke'in çağdaşı ve takipçisi olan George Sale de 1734 yılında Kur'an'ın ilk tam İngilizce tercümesini yayımlar. Sale tercümesine yazdığı önsözde, İslam kültürü ve tarihi hakkında kısmen önyargısız ve tarafsız yorumlarda bulunur. Bu yorumlarını ona "yarı-müslüman" lakabının takılmasını sağlar. Ancak Sale her ne kadar yazdığı önsözde tarafsız olarak değerlendirilse de o Kur'an'ı kendisinden önceki araştırmacılar gibi "çelişkiler, kutsal değerlere saldırılar, müstehcen konuşmalar ve gülünç hikayeler"den oluşan bir kitap olarak değerlendirir. Ve bu yüzden böyle bir kitabın tercüme edilmesinin hiçbir zararı olmayacağını düşünür. O bu yüzden gönül rahatlığıyla Kur'an'ın tercümesini yapar (Kalın, 2007: 137).

Şarkiyatçıların objektif olduğu yönündeki düşünceleri reddeden Bryan Turner'a göre şarkiyatçı her ne kadar objektif olduğunu iddia etse de Doğu ve İslam'a karşı önyargılıdır ve onlara karşı antipati beslemektedir. Bunun temelinde de Batı'nın Doğu'dan üstün olduğu düşüncesi yatmaktadır (Turner, 2000b: 132). Şarkiyatçının bir araştırmacı ve gözlemci olarak İslam'ı çözümlenmeye çalışması, Müslümanların dinlerine olan inancını ve bağlılığını kavrayamaması ve İslam'a yabancı olması şarkiyatçının yanlış bilgiler edinmesine neden olmuştur. Ve İslam'a dair edinilen bu yanlış bilgiler zamanla katlanarak çoğalmıştır. Bu yüzden Doğu toplumları da bu yanlış yorumlamalara ve düşüncelere karşı savunma mekanizması geliştirmişler ve şarkiyatçılara karşı düşmanlık derecesine varacak olumsuz düşüncelere kapılmışlardır. Her ne kadar Turner'ın şarkiyatçılar hakkındaki düşüncelerine katılsak da bir nokta da ondan ayrılmaktayız: Bütün şarkiyatçılar Turner'ın ifade ettiği gibi objektiflikten uzak Doğu ve İslam düşmanı değildir. Bu kişilerin sayısı azınlıkta olsa da objektiflik ilkesini benimsemiş şarkiyatçılar da bulunmaktadır (Curtis, 2015: 19).

E. Said'in şarkiyatçılık eleştirisini yoğun bir eleştiriye tabi tutan Wael B. Hallaq her ne kadar

Said'i ağır bir eleştiriye tabi tutsa da şarkiyatçılığa farklı bir pencereden bakarak, şarkiyatçıların Müslüman Doğu'yu iki yüz yıla yakın bir zamandır araştırmalarına rağmen araştırma konularının önemini kavrayamadıklarını belirtmiştir (Hallaq, 2020: 430).

John Hobson Avrupamerkezcilik olarak gördüğü şarkiyatçılığı Doğu'nun tarihinin, kültürünün ve benliğinin silinmesi olarak nitelendirip şiddetle şarkiyatçılığa karşı çıkmaktadır. Çünkü ona göre Batı'da yaşanan gelişmelerin çoğunun temeli Doğu'ya dayanmaktadır. Doğulu kaynaklar (teknolojiler, düşünceler vb.) Avrupa'daki temel dönüm noktalarının her birinde etkili olmuştur. Tarihte ilk kez Avrupalıların keşfettiği yerlerin bazılarını Doğulular Avrupalılardan çok daha önce keşfetmiştir. Örneğin Hobson Ümit Burnu'nu ilk kez dolaşan, Hint adalarını ilk keşfeden Batılı olarak Vasco da Gama'nın tarih sahnesine yerleştirilmesini "Vasco da Gama miti" olarak nitelendirmektedir. Çünkü Hobson'a göre Vasco da Gama'dan yirmi ile elli yıl önce Müslüman denizci Ahmed İbn Macid Ümit Burnu'nu, Batı Afrika kıyılarını dolaşmış ve Cebelitarık Boğazı'ndan Akdeniz'e geçmiştir. Ayrıca Vasco da Gama'dan önce bazı Müslüman toplumlar da Hindistan ve Çin'e yolculuk yapmışlardır. Vasco da Gama da zaten Müslüman bir rehber eşliğinde/sayesinde ve Müslümanların ve Çinlilerin denizcilik ve gemicilik teknolojilerini kullanarak Hindistan'a gitmeyi başarmıştır. Gama'nın Hindistan tecrübesinde kullandığı teknolojiler Çin ve Müslüman devletler tarafından dünyaya ve Batı'ya yayılmıştır. Ayrıca Avrupa'da 7. yüzyıldan sonra yaşanan tarım devriminin temeli Doğu'dan gelen teknolojilere dayanmaktadır. 10. yüzyıldan sonra Avrupa'da yaşanan Rönesans ve bilim devrimi gibi çeşitli devrimlerin de temeli Doğu'dan getirilen teknoloji ve kurumlara dayanmaktadır. İngilizlerin tarım ve sanayi devrimini geliştiren Çin'den gelen teknolojidir. Ve dahası Batı Aydınlanması'nın doğmasını ve gelişmesini sağlayan da Çin'e ait fikirlerdir (Hobson, 2006: 22,34-35). Tüm bu düşünceleri ışığında Hobson, Batı'nın şarkiyatçılık ile Doğu'yu tarih sahnesinden silerek her şeyin temeli olan müthiş ve eşsiz kimliğini oluşturmaya çalıştığını düşünmektedir. Ve bu çerçevede Batı'yı, şarkiyatçılığı şiddetle eleştirerek karşı çıkmaktadır.

İbrahim Kalın da İslam medeniyetinin bilim, düşünce ve eğitim konularında Batı'yı etkilemesi noktasında Hobson ile paralel düşüncelere sahiptir. Kalın'a göre güçlü bir kültür ve medeniyet yaratan İslam dünyası oluşturduğu bilim, felsefe, eğitim ve düşünce geleneğiyle 10. yüzyıldan 16. yüzyılın sonlarına kadar bütün Batı'yı etkisi altına almıştır. Bu güçlü bilim faaliyeti ile hem skolastik Hristiyan dünyasını hem de Orta Çağ Yahudi düşüncesini derinden etkilemiştir. Bu bağlamda Yahudi kelâmı ve İsrakiliği İslam düşünürlerinin etkisi altında şekillenmiştir (Kalın, 2007: 46).

Düşman ve zıt kutuplar arasındaki savaşlar ve çatışmalar da ötekileştirmenin başka bir boyutunu oluşturmaktadır. Savaşlar neticesinde kazanılan topraklar kazanan taraf için fetihken kaybeden taraf için işgal demektir. Doğu'nun özellikle de Osmanlı Devleti'nin denizlerde hakimiyetini sağlayan donanmalar, Batılılar tarafından *Berberi Korsanlar* olarak nitelendirilmiştir. Batılı kaynaklara göre Berberi Korsanlar 16. ve 19. yüzyıllar arasında çok

sayıda Avrupalı gemiyi yağmalayıp, haraca bağlamıştır. Ayrıca bu korsanlar kıyı şeridi şehirlerini yağmalayıp bu şehirlerin terkedilmesine neden olmuşlardır. Bu yüzden İtalyan kıyı şeridi şehirlerinin yaşadığı korku sonucu bu bölgede “Türkler ele geçirdi (Pigliato dai turchi)” söylemi yer etmiştir. Bu korsanlar arasında sayılabilecek en önemli isim ise Osmanlı Devleti sultanı tarafından *İslam'ın savunucusu* ünvanı verilen Hayrettin Paşa'dır (Curtis, 2015: 34). Hayrettin Paşa kazandığı savaşlar nedeniyle bir taraftan çok önemli ünvanlar ve konum elde ederken diğer taraftan korsan olarak nitelendirilmektedir. Aslında bu durum şarkiyatçılığın çok önemli bir noktasını gözler önüne sermektedir: Kim, kime nereden ve nasıl bakıyor? Bu aslında şarkiyatçılığın temelinde yatan ve en çok eleştirilen sorunlarından bir tanesidir.

19. yüzyılda şarkiyatçı çalışmaların hız kazanmasıyla birlikte devletler bu alanda kurumlar oluşturmaya başlamışlardır. Bu bağlamda şarkiyatçılık kavramının 1779 yılında ilk kez kullanıldığı İngiltere ve İrlanda'da, 1845'te *İngiltere ve İrlanda Kraliyet Asya Cemiyetleri*, kavramın 1838'de ilk kez resmi olarak kullanıldığı Fransa'da 1882'de *Asya Cemiyeti* ve Amerika'da da 1842'de *Amerikan Şark Cemiyeti* kurulmuştur (Baharoğlu, 2006: 18-24). Şarkiyatçılık disiplininin Batılı devletlerin dış politikaları ile özdeşleşmesi veyahut dış politikalarının aracı olması Doğu'nun ötekileştirilmesinde önemli bir rol oynamıştır. Bu ötekileştirme aracılığıyla Doğu, Batılılara olumsuz ve kötülükler yumağı olarak tanıtılmış ve bu olumsuz kötuleyici tasvirler Doğu toplumlarına dayatılmaya çalışılmıştır. Özetle devlet kontrollü şarkiyatçılık bilimsel disiplinden uzaklaşmak adına bir adım daha atmıştır. Çünkü bu döneme kadar kendini karşısındaki üzerinden tanımlama amacı ile ötekileştirme yapan şarkiyatçılık bu kötü özelliğine bir de sömürgeciliğin ve emperyalizmin aracı olma özelliğini eklemiştir.

Şarkiyatçılık, dış politika ve emperyalizm ilişkisi Edward Said'e göre İngiltere ve Fransa arasındaki özel ilişkiden kaynaklanmaktadır. 1800'lü yıllardan 1950'lere kadar şarkiyatçılık alanında İngiltere ve Fransa'nın hâkim olmasına karşın II. Dünya Savaşı'ndan sonra Amerika bu alanda hâkim olmaya başlamıştır. Amerika'da İngiltere ve Fransa ile aynı yöntemi uygulayarak şarkiyatçılık alanında ilerleme sağlamıştır (2012: 14). Değişen ve gelişen koşullar ile Amerika Birleşik Devletleri'nin hegemonik güç olması İngiltere ve Fransa'nın şarkiyatçılık alanında geri plana düşmesine neden olmuştur. Bu yüzden Amerika Birleşik Devletleri II. Dünya Savaşı'ndan sonra sömürgecilik ve şarkiyatçılık bayrağını diğer devletlerden devir almıştır.

Şarkiyatçılık hakkında hem Doğulu aydınların hem de Batılı şarkiyatçıların düşüncelerine baktığımızda bu düşüncelerin şarkiyatçılığın tanımı noktasında iki zıt kutupta toplandığını görmekteyiz. Bu yüzden şarkiyatçılık denince akla iki farklı ve zıt tanım grubu gelmektedir. Bu tanım gruplarından birisinde şarkiyatçılığa olumlu anlam yükleyen ve ağırlıklı olarak olumsuz Doğu tasviri yapan şarkiyatçılar yer almaktadır. Bunlara göre şarkiyatçılık Doğu ve Batı arasındaki farklı kültürlerinin tanınmasını ve bu kültürler arasında iletişim kurulmasını sağlamaktadır. Nesnellik ilkesi ile hareket ettiklerini iddia eden bu şarkiyatçılar Batı'nın Doğu'yu sömürme faaliyetleri ile ilgilerinin olmadığını iddia ederek şarkiyatçılığın olumsuz bir

yönünün olmadığını tam aksine olumlu bir bilimsel disiplin olduğunu savunmaktadırlar. Bu grubun tam karşısında duran ve şarkiyatçılığın olumsuz bir faaliyet olduğunu ileri süren ikinci grubun temel düşüncesi ise şu şekildedir: Şarkiyatçılık özü itibariyle İslam'ı Hristiyanlaştırma faaliyetleri gütmektedir. Bu bağlamda şarkiyatçıların temel amacı İslam toplumlarını sömürmek ve asimile etmektir. Bu yüzden şarkiyatçılık kültürler arası kaynaşmadan ziyade tahribe neden olmaktadır (Bulut, 2017: 4-6).

Doğulu aydınların ve araştırmacıların, şarkiyatçılık hakkındaki düşüncelerine ve eleştirilerine baktığımızda şarkiyatçılığı olumlu bir şeymiş gibi göstermeye çalışan ancak Doğuluları ve İslam'ı olumsuz tasvir eden grubun çalışmalarını göz önüne aldıklarımızı görüyoruz. Diğer bir ifade ile Doğulu aydınlar şarkiyatçılığı olumsuz bir olgu olarak görüp şarkiyatçılık için negatif yönde yorum ve eleştirilerde bulunmaktadırlar. Örneğin Sabri Türkmen'e göre şarkiyatçılık, Batı'nın Doğu için hayal gücünü zorladığı bir alandır. Bu hayal gücü sanatta, bilimde ve siyasette en üst noktalara ulaşmış ve var olan Doğu'dan farklı yeni bir Doğu yaratmıştır. Batı'nın hayal gücünün sözcüsü olan şarkiyatçılıkta Doğu ve Batı farklı iki medeniyeti temsil eder şekilde tasarlanmıştır. Bu iki medeniyet birbirinden çok uzak, zıt iki kutbu temsil etmektedir. Batı, bilimi, medeniyeti, gelişmişliği temsil ederken; Doğu geri kalmışlığı, irrasyonelliği ve barbarlığı temsil etmektedir (2018: 152). Jale Parla'ya (1985: 12) göre de Doğu, Batı için nesnel gerçekliği olan bir yer değil, şarkiyatçıların eserlerinde yarattığı yerdir, bir metindir, tasvirler yığındır. Gerçek Doğu ile alakası olsun olmasın Batı için Doğu şarkiyatçı eserlerdeki yerdir. Batı için Doğu hakkında bilgi edinmenin merkezi şarkiyatçıların bu eserleridir. Şarkiyatçılar eserlerinde nasıl bir Doğu tasvir ediyorsa Batı'nın Doğu'su odur. Genellikle de Doğu, bu metinlerde aynı benzetmelerle, aynı sıfatlarla, aynı imgelerle tasvir edilmiştir, sanki hiç değişmemiş gibi.

Şarkiyatçılık konusunda Doğulu birçok aydın ve araştırmacı çalışmalar yapmış, eleştirilerde bulunmuş olsa da bu konuda 20. yüzyılın sonlarında şarkiyatçılığa önemli bir darbe vurmuş olan Edward Said'e ve onun şarkiyatçılık hakkındaki düşüncelerine özel bir parantez açmak gerekir. Said şarkiyatçılığın üç farklı tanımını yapmaktadır. Said'in şarkiyatçılık için yaptığı kısa tanıma göre "İster özel ister genel yönleriyle uğraşsın -antropolog, sosyolog, tarihçi ya da filolog olması fark etmez- Şark hakkında yazan, ders veren ya da Şark'ı araştıran kişi Şarkiyatçıdır, yaptığı işte Şarkiyatçılıktır..." Said'in uzun tanımına göre ise:

Şarkiyat, "Şark" ile (çoğu zaman) "Garp" arasındaki ontolojik ve epistemolojik ayrıma dayanan bir düşünce biçimidir. Aralarında ozanların, romancıların, felsefecilerin, siyaset kuramcılarının, iktisatçıların, imparatorluk yöneticilerinin de olduğu kalabalık bir yazar topluluğu, Şark'a, Şarkın insanına, törelerine "aklına", yazgisına vb. ilişkin kuramları, destanları, romanları, toplum betimlemelerini, siyasal kayıtları işleyip incelerken, Doğu ile Batı arasındaki temel ayrımı başlangıç noktası saymıştır.

Said kısa ve genel tanımlarına bir üçüncüsünü ekleyip bunu da diğerlerine göre "daha tarihsel ve somut" bir tanım olarak nitelendirmektedir. Said'in üçüncü tanımına göre şarkiyatçılık, Batı'nın Şark'ı hegemonyası altına almak bir diğer ifade ile yönetilen konumuna getirmek için gerçek dışı Doğu betimlemelerini, saptamalarını ve tasvirlerini meşrulaştırarak ve bu sayede

var olanın dışında yeni bir Şark yaratarak Şarklıları da buna inandırmasıdır (Said, 2012: 12-13). Şarkiyatçılık için yapılan tanımlara ve eleştirilere baktığımızda tüm ifade edilenlerin ortak noktası olarak karşımıza Doğu-Batı dikotomisi ve Batı'nın Doğu üzerinde kurmaya çalıştığı hegemonya düşüncesi çıkmaktadır. Ve Doğulu aydınlar tarafından şarkiyatçılık hakkında yapılan tanımlar da aslında Doğuluların şarkiyatçılığa olan tepkisini yansıtmaktadır.

Şarkiyatçıların ötekine bakış açısını ve bu bağlamda Doğuluların şarkiyatçılığı neden olumsuz ve kötü bir olgu olarak gördüklerini altı maddede sıralayabiliriz (Şentürk, 2003: 45):

- Batı ve Doğu toplumları iki farklı varlık alanı oluşturacak derecede farklıdır.
- Doğu toplumları geridir.
- Batı toplumları ileridir.
- Doğu hep geri kalacaktır çünkü durağan ve gelişme özelliğinden yoksun toplumlardır.
- İleri ve geri toplumlar farklı sosyal kanunları izlediler.
- Batılı ve Doğulu toplumlar aynı sosyal teorilerle incelenemez.

Bu maddeler şarkiyatçıların Doğu'ya bakış açısına ve Doğuluların şarkiyatçılığa neden karşı olduklarına bir ışık tutmaktadır aslında.

Şarkiyatçılığı ve şarkiyatçılık karşıtlarını incelediğimizde önemli bir durum ortaya çıkmaktadır: Şarkiyatçılığı ve şarkiyatçıyı incelerken iki önemli noktaya dikkat etmek gerekmektedir. Bunlardan birincisi şarkiyatçının incelediği konu, ikincisi ise şarkiyatçının kendisi. Şarkiyatçılığı anlamak için öncelikle şarkiyatçılığın konusu olan olguyu/nesneyi iyi bilmek gerekir. Daha sonra ise bu olguyu inceleyen şarkiyatçı hakkında bilgiye sahip olmak gerekir. Çünkü bu iki bilgiye sahip olduğunda şarkiyatçılık en iyi şekilde kavranıp, analiz edilebilir (Dere, 2003: 69). Aslında bu durum bilimsel bir araştırmanın temel ilkesidir. Ancak şarkiyatçılar bu ilkeyi göz ardı etmektedirler. Bu yüzden şarkiyatçılık hakkında araştırma yapılırken şarkiyatçıların düştüğü hataya düşmemek gerekir. Çünkü incelenen olgunun ve inceleyen kişinin hakkında bilgi sahibi olmak bir araştırmanın eleştirilmesi noktasında önemli bir avantaj sağlamaktadır. Bir diğer ifade ile hem incelenen konu hem de inceleyen hakkında bilgi sahibi olmak ortaya konan araştırmanın nesnelliği konusunda doğru eleştiri yapabilme imkânı sunmaktadır.

Şarkiyatçılar için İslam; güçlü bir düşman, Doğu'nun ürettiği sapkın, vahşi, savaşçı ve egzotik bir yapı, dışa kapalı, durağan, gelişme ve yeniliklere uyum sağlayamamış bir olgudur. Aynı zamanda İslam şarkiyatçılara göre tarihin tozlu sayfalarında kendisine yer edinmiş bir harekettir. Şarkiyatçılar İslam'ı gözlemci konumunda bir olgu olarak incelerken İslam'ın Müslümanlar için ne anlam ifade ettiğini dikkate almamış veyahut gözden kaçırmışlardır. Diğer bir ifade ile İslam'ın Müslümanlar için hayatın her alanında Allah'a teslimiyet anlamına geldiğini görememişlerdir (Pruett, 2000: 61-62). Bu yüzden şarkiyatçıların İslam'a bu dar bakışı yanlış çıkarımlar yapmalarına neden olmuştur ki; onlar İslam'ın salt kültürel bir olgu

olduğunu düşünmüşlerdir. Ancak Müslümanlar için inandıkları din olan İslam yaratıcıya teslimiyet ve her koşulda yaratıcıya inanmak ve ibadet etmek demektir. Şarkiyatçıların bu noktayı göz ardı etmeleri veyahut kavrayamamaları onların İslam ve Müslümanlar hakkında yanlış fikirlere kapılmalarına ve bu yüzden yanlış çıkarımlar yapmalarına neden olmuştur.

Ayrıca şarkiyatçıların İslam'a atfedilen kılıç ve zor kullanarak insanlara kabul ettirildiği söylemi esasen Hristiyanlıkta kendini göstermektedir. Hristiyanlık 312 yılında Kostantin tarafından kabul edilmiştir ve 381 yılında Katolik mezhebi devletin resmi dini haline gelmiştir. Ancak 529 yılında Hristiyan olmayanlar idam edilmeye başlanmıştır. Yani 529 yılı itibarıyla Batı'da şarkiyatçıların İslam'a yönelttiği kılıç zoru ile kabul ettirilme durumu Hristiyanlıkta yaşanmıştır. Bir diğer ifade ile ölüm tehdidi ile din değiştirme İslam'dan önce Hristiyanlık ile ortaya çıkmıştır (Cengil, 2016: 42). Burada yine Batı'nın kendi kara tarihinde kötü olan durumları İslam'a yükleyerek kötüleme ve karalama yapmaya çalıştığını görmekteyiz. Bu durum ise şarkiyatçılığın hücrelerine kadar işlemiş olan kendini öteki üzerinden, kendi kötülüklerini ona yükleyip kendini aklamaya çalışma anlayışının ürünüdür.

Mustafa Sibai'ye göre de şarkiyatçıların İslam'ı olduğundan farklı tasvir etmeleri aslında temel bir ideolojinin ve amacın ürünüdür. Şarkiyatçıların amacı İslam'ı küçük düşürüp sapkın bir din olarak lanse ederek ve İslam'ın değerleriyle dalga geçerek onu Müslümanların gözünde küçültmektir (1993: 22). Sibai'nin şarkiyatçılara atfettiği bu durumun temelinde Müslüman-Hristiyan çatışması yatmaktadır. Üstün Hristiyanlık ile bağınaz/yobaz/sapkın İslam karşıtlığı. Sibai'nin iddia ettiği amaç ile İslam'ı ve Doğu toplumlarını araştıran şarkiyatçılarda ön yargı ve olumsuz bakış açısı ile araştırmalarını gerçekleştirdikleri için genellikle objektiflikleri konusunda eleştirilmektedirler.

Her ne kadar şarkiyatçılık Doğu'yu, Doğuluları kendi düşünceleri doğrultusunda var olandan farklı yeni bir doğu olarak tasvir edip ötekileştirse de tüm bu kötü yanlarının yanında şarkiyatçıların bilerek isteyerek olmasa da Doğu'ya daha doğrusu dünyaya çeşitli yararları olmuştur. Bu yarar Doğu'da bulunan tarihi eserlerin korunmasında ve Doğu-Batı kültürünün kaynaşmasında kendisini göstermektedir. Doğu'da bulunan birçok tarihi eserin bazı kişilerce Batı'ya götürüldüğü bir gerçektir (Bulut, 2017: 9). Durum bu olunca akla şu soru gelmektedir: O eserler şu an Doğu'da olsaydı akıbetleri ne olurdu? Doğu'nun özellikle Orta Doğu'nun şu an ki durumu dahi tarihi eserlerin korunması adına elverişli değildir. Bundan yüzyıl öncesinde de bağımsızlık savaşları neticesinde Doğu bölgesinde yaşam alanları, tarihi ve kültürel alanlar yerle bir olmuştu. Şu an da bile Suriye'de iç savaş nedeni ile tarihi eserlerin, kültürel mirasların korunması bir yana yaşam alanları dahi yerle bir ediliyor. Bu yüzden şarkiyatçılık ile Doğu'da bulunan tarihi ve kültürel mirasların Batı'ya taşınması/kaçırılması bu eserlerin bir nevi kurutulmuşu olmuştur. Ancak şu da unutulmamalıdır ki bu, şarkiyatçılığın planlı bir yararı değildir. Şarkiyatçılığın temel amacı olan Batı'nın Doğu karşısında üstün olduğunu ispatlamak ideolojisi göz önüne alındığında Doğu'dan Batıya götürülen tarihi eserler bir 'hırsızlık' suçunu

ifade etmektedir.¹ Sonuç olarak Batılıların Doğu'nun hak etmediğini düşündüğü tarihi eserleri Batı'ya kaçırmaları gibi bir olumsuz düşünce tarihi eserlerin hayatının kurtarılması sonucunu doğurmuştur.

14. yüzyılda temelleri atılan, 18. yüzyılda kurumsallaşan ve 20. yüzyıl sonlarında ise devlet destekli kurumsallaşmış şarkiyatçılığın yerini üniversitelerde akademik bölümlerin aldığı Fransız şarkiyatçılığının (Kavas, 2003: 109) dönüm noktalarından bir tanesi Napolyon Bonapart'ın Mısır seferidir. Bonapart Mısır seferi ile Mısır'ın kapılarını Batı'ya açmıştır. Bu sayede Mısır, ikincil bilgilerin değil birincil elden (yerinde inceleme ile) bilgilerin üretim yeri olmuştur. Mısır Napolyon'un işgali ile Fransız şarkiyatçıları için birincil bilgi kaynağı olmuş ve bu işgal ile Mısır'ın Fransa'nın egemenliği altına girmesinin önü açılmıştır. Napolyon Mısır'da bir enstitü kurarak Mısır ile ilgili bilgilerin hem kayda geçmesini sağlamış hem de bu bilgilerin doğrudan Fransa'ya aktarılmasını sağlamıştır (Said, 2012: 93). Ayrıca Napolyon'un Mısır'ı işgali ile şarkiyatçılık, Batılıların askeri gücü ile iş birliği içinde Doğu'yu fethederken, bu dönem sonrasında da kültürel, eğitimsel ve toplumsal hayatın yerli kurumlarının ve geleneklerinin yıkılmasıyla şarkiyatçılık Doğu toplumlarının felaketi olmaya devam etmiştir (Hallaq, 2020: 396). Napolyon'un Mısır'ı işgali Fransız şarkiyatçılarına Şark'ı yerinde inceleme imkânı sunmuştur ve şarkiyatçılığın Batılıların askeri gücü ile olan birlikteliği aşikâr bir şekilde gün yüzüne çıkmıştır. Ancak bu dönem şarkiyatçıları her ne kadar Mısır'ı ikincil kaynaklardan değil de yerinde incelemiş olsalar da ortaya koydukları eserler açısından nesnel olmadıkları yönünde yoğun eleştirilere tabi tutulmuşlardır.

Napolyon'un Mısır'ı işgalinden sonra Fransa'nın Cezayir'i işgali de şarkiyatçılık konusunda önemli bir noktayı işaret etmektedir. Cezayir'de bulunan vakıflar sistemi Fransa'nın burayı işgalinde kendilerine önemli bir sorun teşkil etmiştir. Bu yüzden Fransız hükümeti vakıfların elinde bulunan toprakların özelleştirilmesini istemiştir. Bu bağlama Fransız yetkililer, Fransız yerleşimcileri aracılığıyla zor kullanarak vakıf topraklarının büyük bir kısmını ele geçirmiştir. Şariat kanunlarını yıkmaya çalışan Fransız sömürgeciler özel mülkiyet kanunlarını yerleştirmeye çalışmışlardır. Cezayir'e yerleşen Fransız yöneticiler sömürülerini kolaylaştırmak ve meşrulaştırmak adına Kuzey Afrika ile ilgili bilgi edinmek için, bu bölgeye dair en küçük bilgisi olan bilim insanlarının yardımını istemiştir. Böylelikle Müslümanlığa dair bilgisi olan ya da çoğunlukla da hiçbir bilgisi olmayan Fransız bilim insanları Müslümanlıkta hukuki olan ve hukuki olmayan meseleler üzerine teori oluşturmaya başlamışlardır. Bu sayede Fransa Cezayirli Müslümanlar üzerinden yeni bir Müslüman dünya ve özne yaratırken, eşzamanlı olarak bir diğer sömürgeci Avrupa ülkesi İngiltere de Hindistan'da yeni bir özne ve yeni bir dünya yaratma işi ile uğraşmıştır (Hallaq, 2020: 207,208).

Batılı devletler şarkiyatçılık ile el ele Doğuluları ötekileştirip sömürgeleştirmişlerdir. Kendi geçmişlerini yansıtan kötü sıfatlar ile Doğuluları ötekileştirirken bir yandan da bu kötü

¹ Kaş sınırlarındaki Ksanthos Antik Kenti'ne ait Nereidler Anıtı 1840'larda Londra'ya götürülmüştür. Şu anda British Museum'da sergilenmektedir.

özellikleri düzeltirmişçesine Doğulular için yeni bir kimlik yaratma işine girişmişlerdir. Bunun için de ilk olarak Doğulu toplumların kültürlerine ve dinlerine saldırmışlardır. Müslümanlar İslam üzerinden daha doğrusu Batılıların yorumladıkları İslam üzerinden dönüştürülmeye çalışılmıştır.

Şarkiyatçılar ve şarkiyatçı yöntemi benimseyen araştırmacılar, düşünürler, tarihçiler ve benzeri Batı'yı akılcı, bağımsız ve korumacı bir erkek olarak görürken, Doğu'yu akılsız, bağımlı ve çaresiz bir çocuk ve kadın olarak görmektedirler. Bu da Batı'nın Doğu'yu emperyalist medenileştirme/modernleştirme amacının ahlaki düzlemde meşrulaştırılmasına temel oluşturmaktadır. Bu bağlamda bir babanın görevi nasıl ki çocuğunu yetiştirmek ve korumaksa Batı'nın da görevi aynı şekilde Doğu'yu kurtarmak ve korumak olarak resmedilmektedir. Bunun yanında Doğu, Batı için egzotik ve cezbedici bir kadın olarak fetih ve kontrol edilmesi gereken bir yer olarak resmedilmektedir (Hobson, 2006: 230).

Doğu-Batı dikotomisinin varlığı şarkiyatçılığın temel iki sorusuna dayanmaktadır: “Batı'nın kapitalist moderniteye doğru bir hamle yapmasını olanaklı kılan neydi? ve “Doğu'yu hamle yapmaktan alıkoyan neydi?” Bu sorular temelde Doğu karşısında üstünlüğünü kanıtlamaya çalışan Batı'nın modern ve ilerleyici bir yapıya sahip olduğunu, Doğu'nun ise despot ve geri kalmış olduğunu ispatlamaya çalışan şarkiyatçı/Avrupamerkezci sorulardır. Batılılar bu sorulara cevap ararken tarihi ve bilimsel bir çalışma yapmak yerine öznel bir şekilde Batı'nın Doğu'dan geçmişten günümüze üstün olduğunu kanıtlamaya çalışmışlardır. Çünkü bu sorulara cevaplar geri kalmış Doğu ve kaçınılmaz olarak mutlak ilerlemeci Batı düşüncesi çerçevesinde aranmıştır (Hobson, 2006: 288).

Şarkiyatçılık ve onu oluşturan bilgi yumağı insanlara dünü, bugünü ve yarını aynı olan sabitlenmiş dünya fotoğrafları sunmaktadır. Bu sabit dünyaların değişmezliği düşüncesi bir doğa yasası gibi ele alınıp işlenmektedir. Ancak bugün şarkiyatçılığın bu sabit dünyalar fikri önemli ölçüde eleştirilmektedir. Her ne kadar şarkiyatçılığa yönelik bu eleştirel okumaların arttığını görsek de şarkiyatçılığın ötekileştirici, dışlayıcı ve aşağılayıcı yaklaşımı tamamen bertaraf edilebilmiş değildir. Bu yüzden ortada “... belirli bir anlam/bilinç düzeyine ulaştırılması gereken yeni yöntemsel arayışlara ihtiyaç duyan bir durum...” vardır (Arlı, 2018: 10).

1.1.3. Şarkiyatçılığın kurucu unsuru olarak “Ötekileştirme”: biz ve öteki ayrımı

Öteki Türk Dil Kurumu'na göre zamir olarak “Bilinenin, sözü edilenin dışında olan şey; öbürü, öbürkü” anlamına gelirken, sıfat olarak “Sözü edilen veya benzer iki nesneden veya kimseden önem veya konum bakımında uzakta olan; diğer, öbür” anlamına gelir ve Toplum Bilimleri içerisinde de bir sıfat olarak “Mevcut kültürün kabul görmüş değerleri içinde dışlanmış olan.”

anlamına gelmektedir².

“Öteki” için Latince *alius* (*alia ve aliud*) kavramı kullanılmaktadır. Bu kavram İngilizcedeki *alien* (*yabancı*) kavramının da kökenidir. Latince *ceterus* kavramı da “öteki” ve kalan anlamına gelmektedir. Romalı olmayanları ifade etmek için kullanılan diğer bir kavram bugün dahi ötekileştirmenin ve şarkiyatçılığın temel kavramlarından olan *barbaria*'dır. Yunancada ise *allos* kavramı “öteki”yi karşılamaktadır. Batı’yı derinden etkileyen bu toplumlar için öteki ve kendileri arasında keskin bir farklılık vardır. Bu dillerin ve Türkçenin içerisinde “öteki” kavramının anlamını kıyasladığımız da Türkçedeki “öteki” kavramının Latince *kalan/geri kalan* anlamına gelen *ceterus*'a yakın olduğunu görmekteyiz. Kısaca “öteki” bir veya daha fazla insan, kültür ya da toplumun geçmiş ve güncel bilgiler ışığında başka insan, kültür ve toplumları *dikey* (*sınıfsal*) ya da *yatay* (*etnik vb.*) olarak farklılaştırması ya da ayrıştırmasıdır (Nahya, 2011: 29).

“Ben” ve “Öteki” kavramları arasındaki ilişkinin çözümlenmesi 17. ve 18. yüzyıllardan itibaren siyaset felsefenin konusu haline gelmiş olsa da (Kundakçı, 2013: 69) geçmişten günümüze ben ve öteki ayrımı kimlik inşasının ve kimlik siyasetinin temelini oluşturmuş ve toplumların algısını şekillendirmede önemli bir rol oynamıştır. Aslında insanlar, toplumlar tarih boyunca ötekini hep yanlarında taşımışlardır. Örneğin Antik Yunan’da ben ve öteki ayrımı ‘Yunanlılar’ ve ‘barbarlar’ ayrımı şeklinde yapılmıştır. “Romalılarda ise öteki niyetine kullanılan Latince Peregrinus/Peregrina, özgür yabancılar için kullanılmaktaydı.” Kısacası insanlar karşılaştıkları yeni şeyleri bu ikilemde bir yerlere yerleştirme uğraşında olmuşlardır. Ancak öteki bir muğlaklık içerdiği için herhangi bir yere yerleştirilemez. Bu muğlaklığı ortadan kaldırmak için öteki düşman kategorisine yerleştirilir. Bauman’a göre de düşman olarak görülen öteki her şey olabilme potansiyeline sahiptir (Sağlam ve Yaşar, 2017:139).

“Toplum, doğuştan ve sonradan kazanılmış farklı özelliklere sahip kişi ve grupların belirli idealler, inançlar ve değerler etrafında bir araya gelmesiyle meydana gelen dinamik bir yapıdan oluşur.” Bu bağlamda toplumların farklılıklar üzerine inşa edilmiş olması toplumların en belirgin özelliği olarak karşımıza çıkmaktadır. Toplumun oluşturan bireylerin kimlikleri ise toplumun belirlediği hedefler, değerler ve inançlar etrafında şekillenmektedir. Kimliğin “farklılık” ve “benzerlik” olmak üzere iki önemli bileşeni vardır. Kimliğin oluşumunda toplumda var olan farklılıklar ya tolere edilir ya da ötekileştirilir. Bireyin sahip olduğu farklılıklar tolere edilmediğinde ise bu farklılıklara olumsuz anlamlar yüklenir ve bu olumsuz anlamlar tehdit olarak algılanıp ötekileştirme yapılır. Bu bağlamda ötekileştirme “ben ve biz” in dışındakilerin olumsuzluklar ile değersizleştirilmesi sürecidir. Birey sahip olduğu bireysel ve toplumsal kimliğini olumlu tasvirlerle yüceltirken, farklılıklara sahip olan diğer kimlikleri olumsuz tasvirlerle eleştirir, ötekileştirir. Bu sayede iki farklı ve zıt kutup ortaya çıkar (Özensel, 2020: 370). Bu zıt kutuplardan “Ben/ biz/ yerli olan kural koyan, konuşan, yazan, akılcı olan, sınırları tanımlı ve katı olandır. Öteki/onlar/yabancı kurallara tabi olan, dinleyen, okuyan, öznenin

² <https://sozluk.gov.tr/>

yaptığı planlamaya uyması beklenen, duygusal olan, sınırları değişebilir-muğlak olan...” dır (Kundakcı, 2013: 69).

Ötekileştirme, bir bireyi, toplumu, sınıfı ya da grubu önyargılar ve kalıplaşmış inançlarla olumsuz bir şekilde damgalayan ve onlara dair imgeler üreten algı ve düşünme biçimidir. Hâkim gurubu yani “ben”i yücelten ötekileştirme “öteki”ni aşağılayarak insanları sınıflandırmaktadır (Sağlam ve Yaşar, 2017: 140). Ötekileştirme olumsuz yargılar ve önyargılar ile kişileri, grupları, toplumları ve ulusları kendisinden ayırıştırma ve farklılaştırma süreci ve düşünce yapısıdır. Ötekileştirme bu düşünce yapısı ile bir imge yaratmaktadır. Ötekileştirme kendisinden farklı olanla arasına mesafe koyarak onu uzaklaştırmaktadır. Kendisinden olmayan öteki hakkında da çeşitli olumsuz klişeler ve yargılar üretmektedir. Bu üretme sonucunda yapılan ötekileştirme ise “ben/biz”in kendi imgeler dünyası çerçevesinde yapılmaktadır (Nahya, 2011: 30). “Ben ve öteki” kavramlarının varlıkları birbirlerine bağlıdır. “Ben” olmadan “öteki” de olamaz. Bu yüzden bu iki kavram arasındaki ayrım “ben” ve “öteki”ni yaratmanın da başlangıç noktasıdır (Özensel, 2020: 373). Bu bağlamda “ben” de ötekileştirme sürecinde meşruluğunu kazanır (Özalp, 2014:230).

Ötekileştirme üzerine yapılan araştırmalar sonucunda ötekileştirmeye neden ya da araç olan en önemli iki ögenin din ve etnik köken olduğu saptanmıştır. Geçmişten günümüze insanlar etnik kökenleri sebebiyle sorunlar yaşamışlardır. Genel olarak bir devlette hâkim grup, devleti ve toplumu biçimlendirirken azınlıkta olan grup hâkim grubun söylediklerine uymak zorunda bırakılır. Azınlıkta olanlar devletin imkanlarından hâkim gruba göre daha az yararlanır ve bu da ayrımcılığı ve ayrışmayı beraberinde getirir. Bu durum ise ötekileştirme ile toplumda çatışmalara yol açıp farklılıkların birlikte yaşamasını zorlaştırır. Din ise daha çok ben ve öteki arasındaki ahlaki zemini oluşturur ve din öteki ile ekonomik ve sosyal ilişkilerin sınırlarının belirlenmesinde önemlidir. Çünkü dinlerde de inanç alanı öteki üzerinden tanımlanmaktadır (Özensel, 2020: 374).

Modern toplumsal ilişkilerin şekillenmesinde ‘ben’ ve ‘öteki’ arasındaki üç ilişki biçimi hayati öneme sahiptir. İlk olarak mutlak bir ‘ben’ ve mutlak bir ‘öteki’ karşılaştırması yapılır. Bu karşılaştırma da iyi, güzel, hoş ve benzeri bütün olumluluklar ‘ben’e atfedilirken; çirkin, kötü, zayıf ve benzeri olumsuzluklar ‘öteki’ne atfedilmektedir. Bu ise ben ve öteki arasındaki kazananı olmayan savaşın başlaması demektir. İyi ve kötünün kesin bir şekilde birbirinden ayrıldığı bu anlayış İslam/Doğu ve Batı ilişkilerinin modern tarihinde çok net bir şekilde görülmektedir. İkinci ilişki biçiminde ise mutlak bir ‘ben’, ‘öteki’ni yok etme amacındadır. Bu, ben ve öteki çatışmasının ötesinde bir şeydir. Çünkü ben burada kendi dışındaki öznelere yok etme amacındadır. Bu ilişki biçiminde ‘ben’ merkezi temsil ederken ‘öteki’ çevreye itilmektedir ve toplumların tarihi ve kültürü bu anlayış çerçevesinde incelenmektedir. Bu yüzden tarih ve kültür anlayışında hak ve adalet değil zorbalık hakimdir. 18. yüzyıl ve 19. yüzyıllar arasında yaygın olan Batı sömürgeciliğinin Doğu’ya tam da bu anlayışla baktığını görmekteyiz. “Üçüncü ilişki biçimi, içeriği boşaltılmış bir ‘ben’ tasavvuru ile sulandırılmış bir ‘öteki’ arasında olduğu

varsayılan ilişkidir.” Evrenselci-liberal söylemler çerçevesinde öne çıkan bu yaklaşım, toplumsal barış için aidiyet ve kimlik kavramlarının en alt seviyeye indirilmesi gerektiğini savunmaktadır. Bu yaklaşıma göre herkes kendi kimlik iddiasından vazgeçerek ortak bir noktada/kimlikte buluşmalıdır. Ortak kimlik savunusunun özellikle küresellik ve çoğulculuk söylemlerinde sıkça yer aldığını de görmekteyiz. Ancak küresellik ve çoğulculuk söylemiyle bir kimlikten feragat etmek toplumları birbirlerine yaklaştırmaktan ziyade meşruiyet krizinin doğmasına neden olmaktadır. Bu yaklaşıma sahip Batılı liberal toplumların kendi içlerinde bu konuda hoşgörüyü sahip oldukları görülse de Doğulu ve Müslüman toplumlar söz konusu olduğunda Avrupalı toplumlar, Avrupalılık, Hristiyanlık, laiklik ve benzeri etkenlerle bu yaklaşımdan uzaklaşıp ötekileştirme yapmaktadırlar. Keza Müslümanlar da Batılılar, Hristiyanlar ya da Yahudiler ile ilişkilerinde ötekileştirme yapabilmektedirler (Kalın, 2016: 454-455).

Ötekileştirme süreci farklı olanı anlama ve onunla sağlıklı sosyal bir yaşam geçirebilmenin önündeki en büyük engellerden birisidir. Çünkü bu engel ötekine dair doğru ve nesnel bir değerlendirme yapmaya engel olduğu gibi ötekine değer biçmenin peşindedir. Ve bu değer biçme “ben”in kültür ölçütleri çerçevesinde yapılır. Böylelikle “ben” ve “öteki” rolleri çerçevesinde ben kuralları ve sınırları belirleyen ve akılcı olan iken; öteki bu kurallara ve sınırlara uyması beklenen yabancıdır. Ötekileştirme çerçevesinde dezavantajlı konuma yerleştirilen “öteki”nin farklılıkları olumsuzlanarak ayrımcılığın şiddeti artırılmaktadır (Sağlam ve Yaşar, 2017: 139).

Batı felsefesinde sıklıkla başvuru olan biz ve öteki ayrımı Batılıların Doğuluları algılayışını ve onlar hakkındaki düşüncelerini önemli ölçüde şekillendirmiştir. Özellikle Batı’da yaşanan coğrafi keşifler, sanayileşme ve modernleşme hareketleri ile ötekileştirmenin pratikte zirve noktasına ulaştığını görmekteyiz. Kapitalist sistemin derinleştirdiği sınıf ayrımı da bireyler arasındaki hiyerarşiyi daha belirgin ve keskin hale getirmiştir. Sınıflar arasında yaratılan kimlik farklılıkları da ötekileştirmede önemli bir rol oynamaktadır. Çünkü kimlik üzerinden yaratılan benlik biz ve öteki ayrımını derinleştirmekte ve kışkırtmaktadır. Bu bağlamda “En temelde kimlikler üzerinden ele alınan ve devam ettirilen ötekileştirme, kendini hem devlet hem de toplum bazında yeniden üretmenin bir biçimi olarak karşımıza çıkmaktadır.” Devlet eliyle yapılan ötekileştirme ise “bizdenleştirme”yi yaratmaktadır (Akdağ ve Özdemir, 2023: 396-397). Aslında ötekileştirmek, ötekileştirilmek veya öteki olmak kimlikle, aidiyetle ilgilidir. Çünkü kimlik var olabilmek için farklılığa ihtiyaç duyar ve kendisini güvence altına alabilmek için de bu farklılığı ötekileştirir. Bu yüzden kimliğin tanınmasında ve korunmasında ötekileştirme önemli bir konuma sahiptir. Çünkü ben kendisini tanımlarken ortaya belli bir çerçeve çıkarır ve bu çerçevenin içerisine giremeyen benin dışında kalan öteki olur ve öteki, benin sahip olduğu iyi, güzel ve benzeri ne varsa bunların tam zıttı olumsuzluklarla ötekileştirilir. Bu yüzden ben yani kimlik öteki üzerinden tanımlandığı/şekillendiği için bir ötekine ihtiyaç duyar. Ve bu yüzden bütün kötü özelliklere sahip olan öteki ben için en az kendisi kadar önemlidir (Sağlam ve Yaşar, 2017: 140). Şarkiyatçılığında mihenk taşlarından bir

tanesi ve en önemlisi de budur aslında: ötekileştirme/Doğu'nun ötekileştirilmesi (Köse ve Küçük, 2015: 116).

Şarkiyatçı söylemde en önemli unsur olan ötekileştirme mekanizması Doğu-Batı ayrımına dayanmaktadır. Dünyanın doğu ve batı olarak iki bölgeye ayrılması Batı hegemonyası tarafından yapılmış ve meşrulaştırılmıştır. Bu sayede Batı kendi iktidarını, kendi hayal gücü çerçevesinde oluşturduğu "hayali doğu" sayesinde ve ötekileştirme çerçevesinde kurmuştur (Köse ve Küçük, 2015: 118).

Batı, kendi kimliğini Doğu üzerinden şekillendirmektedir. Bunu da Doğu'yu ötekileştirerek ve Doğu'yu Doğululaştırarak yapmaktadır ki Batı kendi kimliğinin sınırlarını da bu çerçevede oluşturmaktadır. Batı'nın Doğu'yu ötekileştirerek vermek istediği mesaj ise şarkiyatçılığın da temel söylemi olan bütün iyi, güzel, akli, bilimsel şeylerin yurdu Batı'dır; bütün kötü, akıl ve bilim dışı, durağan şeylerin yurdu ise Doğu'dur düşüncesidir. Batı bu şekilde kendisinden tamamen farklı ve zıt bir hayali Doğu kurgulayarak kimliğini bu çerçevede oluşturmaya çalışmaktadır. Batı, Doğu'yu ötekileştirerek kendi kimliğini oluşturma işini ise şarkiyatçılık aracılığıyla yapmaya çalışmaktadır (Yardım, 2022: 413-414).

Batılı kimlik oluşturulurken Doğu'nun nasıl kullanıldığını/ötekileştirildiğini ve bu ötekileştirmenin ortaya çıkardığı karmaşıklığı Thierry Hentsch'in (2016: 13) şu sözlerinde açıkça görmekteyiz:

Biz kimiz? Doğu'nun ön yüzü mü? Ötekinin ötekisi mi? Pozitif kutup mu, doğrulanmışlık mı? Ama kimi zamanda madalyonun öteki yüzü: pozitifin negatifi. Böylece eski simgeler su yüzüne çıkıyor: Bir an için Doğu ışıktır, evrensel ruhtur, iç dünyamızın sihirli mıknaıdır, beceriksiz modernliğimize karşı takınılan bir mesafeliliktir. Ama en küçük bir olayda, sıçrayan ilk kanda, ışık titreşir, söner: Doğu bizim korkumuzun balçığı içine gömülür; unutulmuşluğa geri çekilir, sonra düş olarak geri döner. Yol dönemecindeki sahte parlıtı. Süs. Serap.

Ötekileştirme çok boyutlu bir olgu olmakla birlikte şarkiyatçılığın da içerisinde yer aldığı dört temel ötekileştirme modelinden bahsetmek mümkündür. Bunlardan ilk olarak *Ampirik/Kültürel bir nesne olarak Öteki* yaklaşımına göre öteki, üzerinde araştırılması yapılması, incelenmesi ve hakkında bilgi toplanması gereken bir nesnedir. Ve öteki, hakkında elde edilen bu bilgilerle açıklanır. Bu yaklaşımda amaç öteki hakkında sözde nesnel bilgiler edinerek o bilgiler çerçevesinde nesnellik iddiası ile ötekini açıklamaktır. Her ne kadar nesnellik iddiası ile hareket edilse de burada öteki bir özne değil de nesne konumunda olduğu için düşünemez ve konuşamaz. Öteki özne konumunu daha hakkında çalışmalar yapılmadan önce kaybedip nesne konumuna yerleştirildiği için ötekinin farklılığı hem ampirik bir nesne olarak hem de kültürel bir nesne olarak kavramsallaştırılır. Bu yüzden farklı olan tarihselliğinden, özgüllüğünden kopartılarak ötekileştirilir. Bu ötekileştirme sürecinde farklı olan sabit bir kültürel kimliğe büründürülür. Böylelikle modern benliğin "öteki"si, modernliğin sahip olduğu rasyonaliteden, moderniteden, ilerlemeden uzak Batılı olmayan kültürel kimlik olarak kodlanır. Artık bu öteki bir özne olmaktan çok uzak, denetlenmesi kontrol edilmesi ve

moderne dönüştürülmesi gereken bir nesnedir. Bu ötekileştirme modeli medeniyetler arası çatışma tezini yansıtır. Bu yüzden farklı medeniyetlerin birlikte yaşamasının, uzlaşmasının imkansızlığı ve farklı medeniyetlerin düşmanca çatışması savunulur. İkinci olarak *Bir "varlık/varoluş" olarak Öteki* modeline göre ise "... varlık olarak Öteki, hem farklılığa bir varoluş durumu, bir varlık olarak yaklaşır, hem de Öteki'yi modern benliğin yaratılmasına katkıda bulunan "görünmeyen benlik" olarak tanımlar." (Keyman, 2002: 20). Bu yaklaşım içerisinde sadece öteki hakkında araştırma yapılmaz, bilgi üretilmez. Öteki ile birlikte kendi kimliği ve benliği hakkında da araştırma yapılır ve "benliğinin" kültürel ve tarihsel ikilemleri araştırılarak öteki ile yeni ilişkiler keşfedilmeye çalışılır. Bu yaklaşım hem öteki hakkında ampirik bilgi toplama yaklaşımından hem de ötekinin modern kültürel kimlik içerisinde eritilmesinden radikal bir şekilde ayrılır. Ancak modernite rejimi içerisinde ötekine yaklaştığı için benlik/öteki çatışmasını sürdürür. Bu yaklaşımın temel söylemi çok-kültürlülük söylemidir. Bu çerçevede kültürler arası diyalogu savunur. Üçüncü model olan *Söylemsel bir Kurgu Olarak Öteki* modeli ise Batı'nın Doğu'yu, kendi kimliğini şarkiyatçılığın ötekileştirici söylemleri üzerinden kurmasıdır. Bir diğer ifade ile şarkiyatçılık gerçek, var olan Doğu'yu ya da geleneksel olanı anlatmaz; Doğu'yu Batı'nın anlayışı, bakışı çerçevesinde yeniden kurar/kurgular. Bu yüzden öteki/Doğu gerçekliği olan bir nesne ya da varlık değil "söylemsel bir kurgudur." Bu bağlamda şarkiyatçılık siyasal, ekonomik, kurumsal, söylemsel, kültürel ve tarihsel olarak Batı bilgi felsefesinin Doğu'yu algılama ve anlama, onu söylemsel bağlamda kendi zıttı olarak kurma ve bu çerçevede de kendi kimliğini hegemonikleştirerek farklı olanı söylemsel olarak ötekileştirme eylemidir. Dördüncü öteki modeli ise *Farklılık olarak Öteki* modelidir. Bu model temelde Edward Said'in ötekinin söylemsel bağlamda ötekileştirilmesini açığa çıkartırken, onun öteki yani Doğulu hakkında fazla bir şey söylememesini eleştirir. Çünkü Said, Doğu-Batı dikotomisinde tüm ilgisini Doğu'nun söylemsel olarak ötekileştirmesine verir ancak ötekinin kendi tarihsel ve kültürel kimliği içinde çözümlenmesini ihmal eder. Bu bağlamda Said, bu ötekileştirme eleştirisi içerisinde bize bir farklılık çözümlenmesi sunmaz. Partha Chatterjee, Gayatri Spivak, Stuart Hall ve Homi Bhabha'nın geliştirdiği sömürge-sonrası eleştiri, Said'in şarkiyatçılık eleştirisini kabul etmekle beraber onun da gerisine giderek Batı-dışı özne konumunun eleştirel çözümlenmesini ortaya koyar. Bu düşünürlere göre Batı-dışı özne konumu ya da benlik oluşumu bir diğer ifade ile ötekileştirme salt söylemsel kurgudan ibaret değildir, aynı zamanda tarihsel ve kültürel olarak kurulmuş bir farklılıktır. Bu bağlamda öteki farklılık olarak kavramsallaştırılır. Bu model ile Batı ve onun ötekisi arasındaki ilişkinin karmaşık bir ilişki olduğu açığa çıkarılmaya çalışılmaktadır. Ayrıca medeniyetler arası çatışma tezi eleştirilirken, medeniyetler arasında zorunlu bir ilişkinin olduğu da savunulmaktadır (Keyman, 2002: 19-23).

Ötekileştirme söylemine ve eylemine nasıl çözüm bulunacağı birçok araştırmacının hâlâ cevabını aradığı bir sorudur. Bu sorunun cevabını ararken karşımıza hem olumlu hem de olumsuz bağlamda temel referans kaynağı haline gelmiş bir araştırmacı ve onun çözümlenmesi çıkmaktadır: Samuel P. Huntington ve medeniyetler çatışması tezi. Huntington *Medeniyetler*

Çatışması ve Dünya Düzeninin Yeniden Kurulması (2021) adlı eserinde “medeniyetler çatışması” çözümlenmesi çerçevesinde ötekileştirmeyi, Batı dışı medeniyetlerin, kültürlerin ve dinlerin ötekileştirilmesini devam ettirmektedir. Huntington’a göre Soğuk Savaş çatışmasının bitmesine rağmen farklı medeniyetlerin varlığı devam etmektedir. Komünizm tehdidinin ortadan kalkmasına rağmen liberal ve Hristiyan Batı’nın medeni kültürüne karşı yeni tehditler vardır ortada. Bir diğer ifade ile ortada hâlâ Batı medeniyeti ve ondan farklı olan Doğu medeniyeti vardır ve bunlar çatışma potansiyeline sahiptir. Bu yüzden Huntington’a göre yeni çatışma hattı modern Batı medeniyeti ile İslam arasında ortaya çıkacaktır. Çünkü ona göre İslam ve Batı medeniyeti uzlaşamaz. Böylece Huntington da bir inancı, bütün Doğu bölgesini, dinini, kültürünü ötekileştirmektedir. Bunları Batı için bir tehlike olarak görerek bunların çatışmasına kesin gözüyle bakmaktadır.

Huntington’ın medeniyetler çatışması tezi ötekileştirmenin nasıl çözüleceği sorununa cevap vermekten ziyade bu sorunu derinleştirmektedir. Huntington’ın Batı dışı medeniyetlerin hala Batı için tehdit olduğu iddiası Soğuk Savaş sonrası başta ABD olmak üzere Batılılarca dış politikada temel düşünce haline getirilmiştir. Bu yüzden farklıların uzlaşamayıp medeniyetlerin mutlaka çatışacağı düşüncesi ABD ve Batılıların dış politikalarını şekillendiren temel argümandır. Bunu ABD’nin Irak’ı işgalinde açık bir şekilde görmekteyiz. Huntington’ın bu tezine karşı yapılan eleştiriler ise ötekileştirme sorununa çözüm bulma konusunda yol gösterici olabilecek eleştirilerdir.

Fuat Keyman’a göre Soğuk Savaş’ın bitimiyle ABD ve SSCB arasındaki güçler dengesinin de sona ermesi dünya düzenini belirsiz bir duruma itmiş ve ideoloji temelinde yaşanan çatışmalar yerini kimlik temelli çatışmalara bırakmıştır. Bu bağlamda medeniyetler çatışması tezinin göre serbest pazar ve liberal demokrasinin komünizme karşı zaferi çatışmayı bitirmemiştir. Çünkü uluslararası arenada ekonominin sistem dönüştürücü bir etkisi yoktur. Bu yüzden düşman-öteki olarak kodlanan Sovyet hegemonyasının yıkılması iki-kutuplu dünya düzenini yıkmış ve çatışma alanının kültüre kaymasına neden olmuştur. Bunu çok açık bir şekilde 11- Eylül sonrası dönemde görmekteyiz. 11-Eylül sonrası hegemonik söylem haline gelen “medeniyetler çatışması” tezi terörizme karşı mücadeleyi salt savaşa indirgemıştır. Ve medeniyetler çatışması tezi farklı kültürler arası ilişkileri kesin bir şekilde salt çatışma olarak gördüğü için savaş dışındaki başka çözüm yollarına kapalı bir dünya vizyonu içermektedir. Bu nedenle Keyman’a göre medeniyetler çatışması tezinin taşıdığı oryantalist ötekileştirici anlayış terkedilmediği, bu tezin farklı olanı denetlenmesi gereken bir nesne olarak gören anlayışı sorgulanmadığı ve öteki ilişki kurulacak farklılık olarak algılanmadığı sürece ötekileştirme sorunu çözülemeyecektir. Bu yüzden ötekileştirme süreci olan şarkiyatçı anlayış terkedilerek, çatışmanın birlikte yaşama arzusu ile, savaşın adalet ile, ötekileştirmenin diyalog ile, “dost-düşman karşıtlığı”nın demokratik eleştirel müzakere ile, salt devlet çıkarı düşüncesinin insan yaşamı daha önemlidir anlayışı ile değiştirilmesi ve devletin bekası düşüncesinin yanına hukukun üstünlüğü ve demokrasinin önemi düşüncesinin yerleştirilmesi ötekileştirme sorununun aşılmasındaki temeli oluşturacaktır. Bu anlayış çerçevesinde uluslararası ilişkilerin kültürel temelini oluşturan

şarkiyatçılığın sorgulanması ve farklılığa karşı ötekileştirici değil de eleştirel şekilde yaklaşan bir kültür yaratmak ötekileştirme sorununun çözülmesine önemli katkılarda bulunacaktır (Keyman, 2002: 15,31-32).

Batılıların ben ve öteki arasındaki çatışmayı kontrol almaya çalıştığını görmekteyiz. Bu bağlamda Batılılar ben ve öteki çerçevesinde kendi benlik ve aidiyet söylemlerinden vazgeçirerek evrensel bir bütünleşme sağlamaya çalışmaktadır. Bu bağlamda toplum içerisindeki dilsel, kültürel, etnik, dinsel ve benzeri farklılıkların barış ve huzur içerisinde bir arada yaşaması teorik olarak savunulmuştur ancak bu pratiğe yansıtılmamıştır. Bir diğer ifade ile farklılıkların barış ve huzur içerisinde birlikte yaşayabileceği yasal zemin oluşturulamamıştır (Özensel, 2020: 375). Bu bağlamda farklılıkların bir arada yaşayabilmesi, ötekileştirme sorununun üstesinden gelinmesi için birlik/birliktelik söylemlerinin pratiğe yansıtılması bu sorunun çözümünün diğer bir önemli boyutunu oluşturmaktadır.

Kimliğin ötekini tanımlayarak, öteki üzerinden kurulması meselesi insanlık tarihinde hep var olagelmıştır. Mezhep kimlikleri, dini kimlikler, ideolojik kimlikler, ırksal kimlikler, cinsiyetçi kimlikler ve benzeri bunun en açık ve basit örnekleridir. Hiçbir grupta, toplumda homojenlik yoktur. Farklılıklar her zaman vardır. Örneğin aynı cinsiyete sahip olan bir erkek grubunda dahi farklılıklar olabilir. Bu yüzden farklılıkların her zaman var olduğunu ve olacağını kabullenip, farklılıkları tanımak ve kültürel hak, çoğulculuk, liberal özgürlük ve temel haklar çerçevesinde birlikte yaşayıp ötekini dışlamamak barışçı bir ortamda yaşamanın anahtarı olabilir.

1.2. Seyyahlarda, Sanatçılarda, Düşünürlerde ve Edebiyatçılarda Ötekileştirme

“Doğu Miti” denildiği zaman akla çoğu kez Batı romantizm akımı temsilcilerinin Doğu’ya heyecanlı bir şekilde yönelişleri gelir. “Byron’dan Goethe’ye, Hugo ve Mussef’ten Flaubert ve Baudelaire’e dek on dokuzuncu yüzyılın” önemli yazarlarının eserlerinde görülen egzotik Doğu incelemeleri çoğu kez şarkiyatçılıktan ayrı tutulur. Bu eserler Batı nezdinde şarkiyatçılık örneği teşkil etmekten ziyade fantezi edebi eserler olarak değerlendirilir. Ancak bu eserlerin her ne kadar şarkiyatçı yönleri göz ardı edilse de bunlar 18. yüzyıl şarkiyatçılığının uzantılarıdır (Parla, 1985: 9).

Öteki üzerine yazılan edebi eserler her ne kadar şarkiyatçılık ile ilişkilendirilmek istenmese de bu eserler şarkiyatçılığın edebiyat üzerindeki etkisini yansıtmaktadır. Özellikle de ötekini “kirli, düzenbaz, şehvet düşkünü ve kötü kişisel alışkanlıkları” olan insanlar olarak olumsuz tasvir eden seyyahların, düşünürlerin, edebiyatçıların ve ressamların düşüncelerinin temelleri İslam ve Hristiyanlığın 7. yüzyılda başlayan savaşlarına dayanmaktadır (Curtis, 2015: 26). Bu basmakalıp düşünceler sonraki dönemlerde Doğulu Müslümanları inceleyen, araştıran ve olumsuz tasvirlerde bulunan düşünürlerin, seyyahların ve edebiyatçıların temel dayanak noktasını oluşturmuştur.

Doğu toplumları hakkında bilgi edinmenin temeli bu toplumlar ile yapılan ticaret neticesinde edinilen bilgilerin yanında seyyahların edindiği bilgilere dayanmaktadır. Seyyahların Doğu'ya gerçekleştirdikleri geziler sırasında ve sonrasında oluşturdukları seyahatnameler sistemli şarkiyatçılığın mihenk taşlarından bir tanesidir. Seyyahların edindiği bilgilerin en önemli yanı ise Doğu'nun birincil kaynaktan Batıya aktarılıp raporlanmasıdır (Hentsch, 2016: 130).

Romantizm akımının önemli temsilcilerinden birisi olan İngiliz şair Lord Byron "suç, şiddet ve korkuyu" Doğu'yla özdeşleştirmiştir. Bu durum Byron'ın *Childe Harold's Pilgrimage (Childe Harold'un Hac Seyahati)* adlı eserinde açıkça görülmektedir. Byron, eserinin ana karakteri olan Childe Harol'u, Doğu'ya özgü gördüğü suç, şiddet, korku, intikam ve görkem gibi duygularla dolu bir karakter olarak ön plana çıkarmıştır (Parla, 1985: 28).

Romantizm akımının diğer bir önemli temsilcisi Fransız şair, yazar ve seyyah olan Gerard de Nerval *Doğu'da Seyahat (1851)* adlı eserinde Doğu'ya gerçekleştirdiği yolculuğunu bütün ayrıntılarıyla anlatmıştır. Nerval'a göre İstanbul'da Türkler, Ermeniler, Rumlar ve Yahudiler birbirlerine Avrupalı taşra halkından daha fazla hoşgörü gösteriyorlar. Ayrıca eskiden her ırkı birbirinden ayırt etmek için evlerin, ayakkabıların ve kıyafetlerin farklı olması zorunluluğunun olduğu bir diğer ifade ile her ırka ait bir rengin ve tarzın olduğu ayırım artık Türkiye'de yoktur ve bu bağlamda eski dönemlere göre Türkiye çok daha fazla özgürlüğün ve hoşgörünün olduğu bir ülke haline gelmiştir. Sultanın Müslümanların başına demokratik bir şekilde getirildiğini savunan Nerval, İstanbul gezisinde kendisine eşlik eden ressam arkadaşından edindiği bilgilerle şarkiyatçıların özellikle üzerinde durduğu ve Osmanlı sultanına ağır eleştiriler yönelttiği harem konusunda şarkiyatçılardan çok daha farklı yorumlarda bulunmaktadır. Ona göre sultanın haremde üçü gözde olmak üzere otuz üç kadın bulunmaktadır. Bu otuz üç kadın dışında sarayda bulunan kadınlar *odalık'tır* yani oda hizmetkarlarıdır. Yani Nerval'a göre Sultan'ın haremi Avrupalıların özellikle de şarkiyatçıların abarttığı kadar kadınla dolu değildir. Nerval, Avrupalıların Osmanlı sultanının haremdeki kadın sayısının çok daha fazla olduğunu ileri sürmelerindeki hatayı ise oda hizmetkarlarını da sultanın cariyesi olarak saydıklarını ileri sürerek açıklamaya çalışmaktadır. Ayrıca Nerval, sultanın kadınlarla olan ilişkisinin de Avrupalıların yozlaşmış hayallerinden çok daha farklı olduğunu belirtmiştir. Bu bağlamda ona göre Osmanlı sultanının eş sayısının fazla olmasının tek nedeni çok sayıda evlada sahip olma isteğidir. Kölelik konusunda da Türkiye ve Avrupa'yı karşılaştıran Nerval'a göre Türkiye'deki köleler Avrupa'daki kölelere göre çok daha şanslıdır. Çünkü Avrupalı devletlerin sömürgelerindeki kölelerini çok ağır işlerde çalıştırmalarına karşın Türkiye'de köleler çok daha hafif işlerde çalıştırılmaktadır ve özellikle yaşlı köleler çocuk bakıcılığı ve ev hizmetkarlığı gibi kolay işlerde çalıştırılmaktadır.

Doğu toplumları hakkında araştırmalarda bulunan diğer bir önemli isim ise Fransız yazar Alphonse de Lamartine'dir. Lamartine *Doğu'ya Yolculuk I (Voyage on Orient I)* adlı eserinde Doğu toplumlarından din etkisinden çıkamamış her alanda akıldan ziyade dinin hakimiyetinin olduğu toplumlar olarak söz etmektedir. Bu bağlamda Lamartine'e (Parla, 1985: 43) göre:

Doğu kùltlerin, mucizelerin ve hatta batıl inançların ùlkesidir. Orada dũş gücünü biçimlendiren büyük düşünce dindir. Bütün bu insanların yaşamı, kanunları ve gelenekleri dine dayalıdır. Batı hiçbir zaman böyle olmamıştır. Neden? Çünkü bunlar daha ilkel, daha ham bir ırktır, köklerinden kopamamış barbarların çocuğudur...”

Lamartine *Doğu'ya Yolculuk* adlı eserinin birinci serisinde yukarıda görüldüğü üzere Doğululara dair acımasız yorumlarda bulunurken eserinin ikinci serisinde tam karşıt düşüncelere yer vermiştir:

İnsan bu adamların (Türklerin) kimseden saklıları olmadığını seziyor: Onlar güçlü oldukları için açık yüreklidirler; güçleri de hiçbir zaman kendi yeteneklerine güvenmemelerinden her zaman kader dedikleri ve her şeyi yönettiğine inandıkları Tanrı'ya bel bağlamalarından ileri geliyor. Bir Türkü on Avrupalının arasına koyun, onu her zaman asaletinden, fikrinin yüz hatlarına sinmiş ciddiyetinden, sade ve asil ifadesinden tanıyabilirsiniz (Parla, 1985: 44,45).

Lamartine İslam ve Türkler hakkında bir ikileme düşmüştür. Eserinin birinci serisinde dine bağlılıklarından dolayı Doğu toplumlarını sert bir şekilde eleştirirken ikinci serisinde bunun tam tersini savunup Türkleri, dinlerine olan bağlılık ve inançlarından dolayı hayranlıkla anlatmaktadır.

Fransız tarihçi ve Doğu bilimci Maxime Rodinson *Muhammed: Yeni bir Dünyanın ve Peygamberin Doğuşu* (1961) adlı eserinde Hz. Muhammed'i derinlemesine bir incelemeye tabi tutmuştur. Sigmund Freud'un psikoanalizi çerçevesinde Hz. Muhammed'i inceleyen Rodinson, Hz. Muhammed'e dair şu değerlendirmelerde bulunmuştur: Muhammed, Hatice ile evlenmesinden sonra zengin ve güçlü bir kişi olmuştur. Dünyevi nimetlerin her türlüüne sahip olan Muhammed günlük yaşama dair bir doyumsuzluk içerisine düşmüştür. Diğer bir ifade ile dünyevi her şeye sahip olan Muhammed ruhsal bir boşluğa düşmüştür. Dışarıdan ölçülü, saygı değer, hoşgörölü, güvenilir ve zeki bir insan olarak görülen Muhammed içsel bir kargaşa yaşamıştır. Çocuk yaşta annesiz, babasız ve yoksul kalışı Muhammed'in içinde derin bir yara bırakmış ve bu psikolojik çöküntü zengin ve güçlü olduğunda ortaya çıkmıştır. Rodinson buradan hareketle Hz. Muhammed'in peygamberliğini ve vahiyleri onun psikolojik çöküntüsüne bağlamaya çalışmaktadır. Ona göre dünyevi doyumsuzluğa düşen Hz. Muhammed içsel bir yolculuğa ve benliğe yönelmiştir. Ancak bu noktada Rodinson diğer şarkiyatçılar gibi Hz. Muhammed'i sahtekarlıkla suçlamamaktadır. Ona göre Hz. Muhammed vahiylerin Allah'tan geldiğine bütün benliği ile inanmaktadır. Rodinson bir bağlamda Hz. Muhammed'in insanları sırf kendi etrafında toplamak için Allah'tan vahiy geldi diyerek onları kandırmadığını aksine gerçekten kendisine Allah'ın insanlara ulaştırması için emirler gönderdiğine inandığını ileri sürmektedir. Bu noktada Rodinson Hz. Muhammed'in sahtekâr olmadığını ancak hasta olduğunu ileri sürmektedir. Rodinson bu bakış açısı ile diğer şarkiyatçılardan çok açık bir şekilde yarılmaktadır. Rodinson'a göre Muhammed'in erkek çocuklarının küçük yaşta ölmesinden dolayı erkek çocuğunun kalmaması onda bir öfke ve intikam hırsı yaratmıştır. Rodinson, Hz. Muhammed'in peygamberliğinden dolayı yaşadığı iddia edilen doğaüstü

durumları Asya şamanları ve Avusturyalı büyücülerin durumlarına benzetmektedir: “...bağırlarının gizli bir ruh tarafından deşilip yerine yeni organlar konduğu hissi...” Doğaüstü güçlerle iletişime geçildiği iddialarını açıklamak ya da kanıtlamak için kullanılan bu teze karşılık Hz. Muhammed’in Hristiyan düşmanları onun sara hastası olduğunu ileri sürmüşlerdir. Rodinson’a göre Hz. Muhammed, psikofizyolojik açıdan mistik kişilerle aynı yapıdadır. Bu yüzden Hz. Muhammed’in özellikleri kahinlerinkine benzemektedir. Hz. Muhammed de kahinler gibi normal insanların duyamadığı, hissedemediği, göremediği şeyleri algılamaya yetenekliydi. Bütün bunların yanında Hz. Muhammed’in entelektüel, hırslı kişiliği ortalama kahinlerinkinden çok daha zengindir. Bunun farkında olan Hz. Muhammed kendi benliğine yönelecek ve böylece peygamberliğini hazırlayan sürece girecektir. Ancak Rodinson’a göre Hz. Muhammed bir kâhin değildir ve kâhin olmak gibi bir amacı da yoktur. O daha çok bütün insanları aşan bir şeyin peşindedir. Yahudilerden ve Hristiyanlardan dinlediği dini hikayeler de onun düşüncelerinin şekillenmesinde etkili olmuştur. Kısaca Rodinson İslam’ın, Hz. Muhammed’in bilinçaltının bir eseri olduğunu ileri sürmektedir. Ona göre Hz. Muhammed kısaca *zevke düşkün, şefkatli ve zalim, sakin ve sinirli, cesur ve ürkek, alçak gönüllü ve kibirli* biri olarak kendi içinde çelişkileri barındıran karmaşık bir zihne sahip, psikolojik rahatsızlığı olan birisidir. Rodinson psikoanaliz çerçevesinde Hz. Muhammed’in hayatını inceleyerek farklı bir açıdan analiz yapmaya çalışmıştır. Rodinson’u Şarkiyatçılardan ayıran en temel özellik de budur. Olumlu ve olumsuz yorumlar bir kenara bırakıldığında Rodinson’un saygı ve bilimsel analiz çerçevesinde araştırma yaptığını görmekteyiz. Bu yüzden Rodinson diğer şarkiyatçılardan, düşmanca ve sırf ötekileştirme adına çalışma yapmaması yönünden ayrılmaktadır.

Sanat tarihçisi Jacop Burckhardt İslam’ın zengin bir tarihi olduğunu kabul etmekle birlikte onun despotizmin yaratıcısı olduğunu belirtmektedir. Jacop Burckhardt’a göre halifelik despotik rejimi doğurmuştur ve Doğu’da din ve devlet işleri Batı’da hiçbir zaman benzeri görülmemiş şekilde iç içe geçmiştir (Curtis, 2015: 49). Jacop Burckhardt Doğu’da iç içe geçmiş din ve devlet işlerinin Batı’da hiç görülmediğini ileri sürerken 11. yüzyılda Kral IV. Heinrich’nin kendisini affetmesi için üç gün Papa VII. Gregorius’un (25-28 Ocak 1077) sarayının kapısının önünde beklemesinden ve Papa’nın onu huzuruna kabul ettiğinde “Kutsal Peder, beni affet” diyerek ayaklarına kapanmasından (Durmaz, 2010: 106) ya bihaberdir ya da bunu bilerek göz ardı etmektedir. Sonuç olarak Burckhardt’ın iddia ettiğinin aksine 11. yüzyılda Batı’da din ve devlet işlerinin iç içe geçmiş olması durumu Doğu ile aynı derecededir belki de daha fazladır. Ancak Burckhardt klasik şarkiyatçıların benimsediği ötekileştirme yöntemi ile hareket etmiş ve Batı tarihinde var olan sevmedikleri bir durumu Doğu’ya atfedip ötekileştirme amacını gütmüştür.

1716-1718 yılları arasında Türkiye’de bulunan İngiliz Büyükelçisi Edward Wortley’in eşi ve ünlü bir mektup yazarı olan Lady Mary Wortley Montagu İngiliz şarkiyatçıların Osmanlı Devleti hakkındaki yorumlarını eleştirmiş ve bu olumsuz yorumların İngiliz dini liderlerince Hz. Muhammed’i kötülemek için yapıldığını ifade etmiştir. Montagu Osmanlı Devleti sultanına

yöneltilen despot suçlamalarına da karşı çıkmıştır. Ona göre şarkiyatçılarca despot olarak nitelendirilen devlet yönetimi sultanın değil ordunun elindedir. Padişah “Yeniçerilerin öfkesinden titremektedir.” Sultana sonsuz bir saygı duyan halk herhangi bir bakandan memnun değilse sultan bunun gereğini derhal yapmak zorundadır. Türkiye’yi İngiltere, Fransa ve İtalya gibi ülkelerle karşılaştıran Montagu’ya göre Türk halkı İngiliz halkından daha geniş özgürlüklere sahiptir ve Türk kanunları İngiliz kanunlarından daha iyidir. Ayrıca Montagu kız kardeşi Lady Mar’a yazdığı bir mektubunda Türkiye hakkında şunları söylemiştir: “Her şeyi hesaba kattığımda, Türkiye’deki kadınların imparatorluktaki en özgür bireyler olduğunu görüyorum.” (Curtis, 2015: 90-91).

Montagu, İngiliz Büyükelçisi’nin eşi olmasından dolayı elde ettiği avantajları kültürel gözlem ve araştırmada kullanmıştır. Bu sayede erkek seyyahların ve şarkiyatçıların yüzeysel ve öznel eleştirilerine maruz kalan Osmanlı kadınlarını daha yakından tanıma ve gözleme imkânı bulmuştur. Montagu, Osmanlı kadınlarına dair gözlemleri sonucunda “Osmanlı boyunduruğu” söylemini şiddetle eleştirerek Osmanlı kadınlarının Avrupalı kadınlardan daha özgür olduğunu belirtmiştir. Şarkiyatçıların ayrıntılı gözlem ve araştırma imkânı bulamadığı Türk kadınlarının evlerine misafir olan Montagu onların konukseverliğinden, zarafetinden, samimiyetinden, adet ve göreneklerden hayranlıkla söz etmiştir. Ayrıca Montagu’nun Osmanlı Devleti’ndeki gözlem ve araştırmalarının Avrupa’ya büyük bir katkısı olmuştur: çiçek aşısı. Montagu, Türkiye’de çiçek hastalığına karşı kullanılan aşının, Batılıların bütün karşı çıkmalarına ve önyargılarına rağmen İngiltere’de uygulanmasını sağlamıştır. Bu sayede Türklerin çiçek hastalığına karşı kullandığı aşığı İngiltere’ye tanıtan kişi ünvanını almıştır (Kalın, 2018: 339-340). Montagu, eşinin bulunduğu konuma rağmen Osmanlı Devleti’ni çoğu şarkiyatçıya göre daha nesnel bir şekilde değerlendirmiştir. Ve Montagu’nun gözlemleri, araştırmaları ve çalışmaları Osmanlı Devleti’nden çok Avrupalıların faydasına olmuştur.

Montagu’nun diğer şarkiyatçılardan ayrılan önemli özelliği Osmanlı insanını, toplumunu ve özellikle de kadınlarını gözlemleyebilmiş ve bunları yazabilmiş olmasıdır. Çünkü şarkiyatçı eserlerin geneli Osmanlı sultanına ve devlet yönetimine yöneliktir. Bu yüzden Montagu Osmanlı Devleti’ni anlatan Batılılar içerisinde farklı ve önemli bir yere sahiptir.

Doğu toplumları, düşünürlerce, sanatçılarca, tarihçilerce, seyyahlarca, edebiyatçılarca ve benzerince İslam ile özdeşleştirilip ağırlıklı olarak dinleri, kültürleri ve yaşayış biçimleri konusunda araştırılmış, incelenmiş ve eleştirilmiştir. Bunlara nazaran devlet yönetimi konusunda çok daha az incelenmiştir. Bu konuda araştırma yapanların birçoğu da Doğulu yöneticiler için, despot kavramını enine boyuna araştırmadan kullanmışlardır. Ancak Niccolo Machiavelli İtalyan devletlerini işlediği *Prens* adlı eserinde Osmanlı Devleti’nin yönetim şekline dair çok daha nesnel ve akılcı yorumlarda bulunmuştur. Geçmişten yaşadığı döneme kadar gelen prensliklerin yönetim şekillerini değerlendiren Machiavelli iki yönetim şekli olduğunu ileri sürmüştür. Bu yönetim şekillerinden birincisi prens ve onun güvendiği kişilerden oluşan yönetimdir. İkincisi ise prens ve baronlardan/derebeylerden oluşan yönetim şeklidir.

Machiavelli bu noktada Osmanlı Devleti'nde bulunan yönetim şeklini birinci gruba koyarken, Fransa'daki yönetim şeklini ikinci gruba koymaktadır. Bu bağlamda Machiavelli'e (1994: 53,54) göre Türk monarşisi tek bir kişi tarafından yönetilmektedir. Devlet sancaklara bölünmüştür ve Türk yönetici bu sancaklara istediği kişiyi atayıp istediği kişiyi de görevden almakta özgürdür ve bu konuda tek güçtür. Fransa Kralı ise yetkili tek güç olmanın aksine kendi tebaası olan derebeyleri ile yetki paylaşımı içerisindedir. Soydan gelme ayrıcalıkları olan derebeyleri her daim Fransa Kralı için bir tehdit oluşturmaktadır. Bu yüzden Osmanlı Devleti fethedilmeye karşı Fransa'ya göre çok daha korunaklıdır. Ancak Osmanlı Devleti'nin dezavantajı bir kez fethedilirse yönetimi ele almak ve sürdürmek çok kolaydır. Fransa da ise bunun tam aksine bir derebeyi ile iş birliği yapılarak krallık kolayca ele geçirilebilir. Ancak Fransa'da ele geçirilen krallığı sürdürmek çok zordur. Başka bir derebeyi ile iş birliği yapılarak bir başkası tarafından krallık fethedilebilir.

Machiavelli *Prens* adlı eserinde öteki üzerine yıkıcı ve kötü eleştirilerde bulunmaktan ziyade prenslerin yönetimini incelerken döneminin güçlü iki devletini karşılaştırıp prenslere yol göstermeye çalışmıştır. Ancak Machiavelli devlet yönetimi konusunda örnek gösterdiği Türkleri din konusunda ötekileştirmektedir. Machiavelli'in iddiasına göre Kostantinopol İmparator'u düşmanlarına karşı Orhan Bey'den yardım istemiştir ve bunun sonucunda on bin Türk askeri Yunanistan'a yardıma gitmiştir. Ancak savaş bittikten sonra Türk askerleri Yunanistan'dan ayrılmak istememiştir. Bu yüzden "Yunanistan'ın dinsizlerin kölesi durumuna düşmesi" süreci başlamıştır (Machiavelli, 1994: 93). Machiavelli Devlet yönetimi konusunda her ne kadar nesnel ve akılcı olsa da konu dine geldiğinde onun klasik bir şarkiyatçı tarzıyla ötekileştirme yaptığını görmekteyiz.

Yukarıda da görüldüğü üzere seyyahlarda, düşünürlerde, edebiyatçılarda ve sanatçılarda iki tip Doğu karşımıza çıkmaktadır. Bu konuda en önemli nokta ise Doğu'yu ve Doğuluları inceleyen araştırmacının tutumu, tavır ve bakış açısıdır: araştırmacının öznelliği veyahut nesnelliği. Nesnellik ilkesini benimsemiş araştırmacılar Doğu'ya ve İslam'a daha objektif şekilde yaklaşır zaman zaman olumlu zaman zaman olumsuz ve gerçekçi eleştirilerde bulunurken nesnellik ilkesinden uzak önyargı ile inceleme yapan araştırmacılar sert ve olağan dışı eleştirilerde bulunmaktadır. Örneğin Maxime Rodinson Hz. Muhammed hakkında yazdığı *Muhammed: Yeni Bir Dünyanın ve Peygamberin Doğuşu* adlı eserinde Hz. Muhammed'in peygamberliğini ve İslam dininin varlığını kabul etmese de ağır ve hakaret içeren ötekileştirici ithamlarda bulunmamış aksine İslam'ın doğuşunu kendi bakış açısından nesnel ve bilimsel bir şekilde aktarmaya çalışmıştır. Bu yüzden Rodinson şarkiyatçılarca örnek alınması gereken bir araştırmacıdır. Çünkü şarkiyatçılar en çok ötekileştirme yaptıkları ve nesnellikten uzak oldukları düşüncesi ile eleştirilmektedirler.

Özellikle seyyahların Doğu toplumlarına dair gözlemlerinde bir husus karşımıza çıkmaktadır: Gittikleri Doğu ülkelerinin "dünyevi" özelliklerini vurgulamaları. Seyyahlar gittikleri şehirlerdeki "... gündelik yaşam, dükkanlar, seyyar satıcılar, evler, bahçeler, camiiler, tekkeler,

sema ve zikir meclisleri, yemek gelenekleri, okullar, limanlar, kılık kıyafetler ve maddi kültüre...” dair unsurlar gezi edebiyatının temel öğeleridir. Ancak burada dikkat edilmesi gereken nokta bu detaylarda Doğu toplumları hakkındaki genel geçer bilgileri sorgulama veya değiştirme amacının yatmasıdır. Bu çerçevede bazı seyyahlar seyahat ettikleri şehirlere dair gözlemlerini Batı’daki Doğu’ya bilgilerle kıyasladıklarında Batı’da çok farklı ve yanlış bilgilerin olduğunu vurgulamaktadırlar. Örneğin Türkiye’de on beş yıl yaşamış olan İngiliz yazar Thomas Thornton *The present State of Turkey* adlı eserinde Batılı seyyahların Türkiye hakkındaki gözlemlerinin gerçeği yansıtmadığını vurgular ve bazı seyyahların yüzeysel ve hatalı gözlemleri sonucunda bu gerçek dışı bir Türkiye portresinin ortaya çıktığını savunur. Ona göre bazı seyyahlar da Türkiye hakkında gerçek gözlemlerini anlatmaktan ziyade hayal güçlerinin ürününü anlatmaktadırlar (Kalın, 2007: 142-143).



2. BÖLÜM

AYDINLANMA DÖNEMİ'NDE ŞARKİYATÇILIK

2.1. Aydınlanma Dönemi

Özgürlüğün, aklın, bilimin ve merakın temsilcisi olan Aydınlanma, insanın; inançların, toplumun ve geleneklerin baskısından kendini kurtarıp akla dayalı bir evren açıklamasına girdiği bir süreçtir (Şener, 2014: 17). Immanuel Kant'a göre de Aydınlanma en genel anlamıyla insan aklının vesayetten kurtulmasıdır. Bir diğer ifade ile insanın kendi kararlarını bir başka insanın nezaretinde değil de kendi akli ve iradesi ile verebilmesidir (2005: 225). Kant Aydınlanmanın bir düsturunun olduğunu belirtmiştir: “düstursa insanın kendisini tanıtmak için kullandığı bir ayırıcı özellik hem de insanın kendisine verdiği ve başkalarına önerdiği bir yönergedir.” Bu yönerge Kant ile Aydınlanma ile özdeşleşen *Aude Sapere*'dir: “bilme cesaretini ve cüretini göster” (Foucault, 2005: 233). Kısaca Kant'a göre en temel anlamıyla Aydınlanma insan akli özgürlüğüdür. Aydınlanma, aklın vesayet altında olmaması ve insanın kendi adına kendisinin karar vermesini temsil eder.

Aydınlanma Dönemi ile genel olarak 1688 İngiliz Devrimi ile 1789 Fransız Devrimi arasındaki zaman dilimi kastedilmektedir. Bu iki devrim arasında geçen bir asırlık süreci önemli yapan neden ise Amerika dahil hemen hemen tüm Avrupa'da etkili olan ve sosyal ve siyasal alanda değişimlere neden olan felsefi harekettir. Bu bağlamda 1688 İngiliz Devrimi bu hareketin başlatıcısı, 1789 Fransız Devrimi de bitiricisi kabul edilmektedir. Bir asırlık bir sürece yayılan ve bu sürece Aydınlanma Dönemi denmesini sağlayan felsefi hareketin amacı insanları *kötü* ve *kötüleştiren* akıl dışı *eski düzenden* kurtarıp *iyi* ve *özgürleştirici* olduğuna inanılan *aklın düzenine* yerleştirmektir (Çiğdem, 2017: 15-16). Bir diğer ifade ile Aydınlanma felsefesi her şeyin temeline aklın yerleştirilmesi ve akıl ile çelişen ve çatışan her şeyin reddedilmesidir. 17. yüzyıl düşüncesinin temelleri üzerinden yükselen Aydınlanma felsefesine, Avrupa'nın sosyal, kültürel ve toplumsal yapısında yaptığı köklü değişimlerden dolayı Rönesans ve Reform hareketlerinin de katkısı olmuştur (Şener, 2014: 21).

Aydınlanma devrimi temelde feodal düzen içerisinde bu feodal yapıya ve dine yani kiliseye karşı gerçekleştirilmiştir. Feodal düzen içerisinde ekonomik ve sosyal alanda kendisine bir yer edinen burjuva sınıfının siyasal alanda da kendisine bir yer ve söz hakkı istemesi yeni bir düzeni de beraberinde getirmiştir. Burjuvazinin fitilini ateşlediği yeni düzen hareketinin felsefesine *aydınlanma felsefesi* denir. Ancak aydınlanma felsefesinin temel ilkeleri sadece burjuva sınıfına hitap eden ilkelerden çok tüm insanlığa hizmet eden ve feodaliteye karşı tüm insanların mutluluğunu amaç edinmiş görünen ilkelerdir. Bu yüzden aydınlanma felsefesinin temel kavramları, özgürlük, ilerleme, eşitlik, adalet gibi tüm insanlığa ait olan değerlerdir (Atabay, 2004: 14). Bu bağlamda Aydınlanma hareketi aslında büyük bir değişimin, dönüşümün ve devrimin adıdır. Aydınlanma Dönemi'nin düşünürlerinin çoğu eski anlayış ve pratiklere karşı

çıkarak bilimi, aklı, deney ve gözlemi savunmuştur. Otokrasiye ve despotik yönetim anlayışına karşı çıkmışlar, tüm insanların eşit değere sahip olması gerektiğini ve toplumda ve siyasal alanda hoşgörünün olması gerektiğini savunmuşlardır. Aydınlanmacılar teolojiye topyekûn karşı olmamakla birlikte kilisenin sosyal ve siyasal alanda gücünün azaltılması gerektiğini savunmuşlardır (Curtis, 2015: 83). Batılı devletler, Aydınlanma devrimi ile reddettikleri düzen karşısında oluşturdukları yeni kurumların, değerlerin ve ideolojilerin her şeyden üstün olduğunu meşrulaştırma amacı ile tarihlerini ve kültürlerini Yunan ve Roma'ya dayandırma işine girişmişlerdir (Özçelik, 2017: 21).

Aydınlanma felsefesinin önemli unsurlarından bir tanesi aydınlanmaya hazır bir toplumdur. Aydınlanmaya hazır toplumun içerisine de Batı toplumları girmektedir. Bir diğer ifade ile Hristiyan Batı toplumları aydınlanmaya hazır toplumlarken *öteki* yani Batılı ve Hristiyan olmayan toplumlar aydınlanmaya hazır olmayan toplumlardır. Çünkü *öteki* toplumlar *cahil, barbar ve gelişmemiştir* ve bu yüzden bu toplumlar Batı karşısında olumsuz örneklenmek üzere kullanılmıştır (Çiğdem, 2017: 109-110). Bu bağlamda Aydınlanma sadece yeni bir dönemi yaratmamış aynı zamanda kendi ötekisini de yaratmıştır. Bu öteki ise zamanı geldiğinde Batı'nın aydınlanmasını ve üstünlüğünü göstermek için kullanılacak olan Doğu ve İslam toplumlarıdır.

Aydınlanma Dönemi'nde ötekine bakışın şekillenmesinde, önceki dönem düşünürlerinin ve araştırmacılarının ötekine bir diğer ifade ile Doğu'ya ve İslam'a yönelik eserlerinin etkisi bulunmaktadır. Çünkü Aydınlanma Dönemi öncesinde Doğu üzerine oluşturulan eserler Aydınlanma Dönemi şarkiyatçılığının temelini oluşturmaktadır. Örneğin 1589-1645 yılları arasında yaşamış olan ünlü Fransız tarihçi Michel Baudier İslam ve Türkler üzerine araştırmalar yapmıştır ve bu eserlerinden birini de Fransa Kralı XIII. Louis'e sunmuştur. İslam'ı düşman olarak gören Baudier, İslam peygamberi Hz. Muhammed için olumsuz ve küçültücü ithamlarda bulunmuştur. Türkiye hakkında yazdığı üç eserinde (1617-1625) ise Osmanlı Devleti hakkında olumsuz eleştirilerde bulunmuştur. Ona göre Osmanlı Devleti'nin en büyük ayıplarından birisi devlet yöneticilerinde homoseksüelliğin var olmasıdır (Curtis, 2015: 44).

Baudier 1625 yılında yayınladığı *Türk Dininin Tarihi* adlı eserinde İslam'ı, Hz. Muhammed'i ve dört halife dönemini incelemiştir. Baudier'in bu kitabının en önemli özelliği İslam peygamberi Hz. Muhammed'in hayatının ilk kez bir tarih çalışması olarak ele alınmış olmasıdır. Baudier'in bu kadar önemli bir çalışmaya imza atmış olmasına karşın çalışmaları objektiflikten uzak olduğu yönünde eleştirilmektedir. Örneğin Pfanmüller, Baudier'in bu çalışmalarının objektif olmadığını ve bu çalışmaların olumsuz ve araştırılmamış bilgiler topluluğu olduğunu belirtmiştir. Baudier'in eserlerinin 17. yüzyılda geniş bir topluluğa yayılması Osmanlı Devleti ve İslam coğrafyasının Avrupa tarafından yanlış ve kötü tanınmasına neden olmuştur (Yaşar, 2006: 119). Bu bağlamda yaşadığı dönemde etkili olup gelecek kuşakları da etkileyecek olan Baudier'in eserleri olumsuz bir öteki imajı yaratmada ve bunun yayılmasında etkili olmuştur.

Aydınlanma Dönemi öncesinde yaşamış ve Aydınlanma felsefesi üzerinde etkileri bulunan

Fransız filozof Pierre Bayle mutlak ve sınırlı monarşiler arasında karşılaştırmalar yapmış ve Osmanlı Devleti'nin yönetim şeklinin şiddetle eleştirilen despotizm olmadığını belirtmiştir. Çünkü ona göre Osmanlı Devleti kanunlar çerçevesinde yönetilmektedir (Curtis, 2015: 46). Bu örnekler çoğaltılabilir olmakla birlikte Avrupa'nın ötekine bakışı genel olarak bazen hayranlığa varacak derecede olumlu bazen de düşmanlığa varacak kadar olumsuzdur. Bu iki bakış açısı Aydınlanma Dönemi öncesinde var olup Aydınlanma Dönemi'nin ötekine bakışının şekillenmesinde etkili olmuştur.

Doğu, Orta Çağ'ın sonlarında kültür, siyasal yönetim ve bilim alanında Batı'dan üstün bir konumdaydı. Ancak bu durum giderek tam tersi bir hal aldı. Doğu'nun bilimsel alanda yerinde sayması, Reform ve Rönesans hareketleri ile başlayan yenilikler ilerleyen dönemlerde Batı'nın Doğu karşısında üstün bir konuma geçmesini sağladı (Atabay, 2004: 2). Aydınlanma hareketi ile de bu üstünlük pekişmiş ve Aydınlanma Devrimi Batı'nın Doğu karşısında bilimsel, siyasal ve felsefi üstünlüğünün nişanesi olmuştur.

Aydınlanmanın teğet geçtiği Doğu, Batı için artık rakip olmaktan çıkmış ve kendilerinin sahip olması gereken bir nesneye dönüşmüştür. Bu yüzden Batılılar Aydınlanma Dönemi'nden itibaren sürekli Doğu üzerine planlar yapmışlardır ve Doğu'nun paylaşımı konusunda uzlaşmaya çalışmışlardır (Yücel, 2017: 76). Doğu'nun özellikle de Osmanlı Devleti'nin paylaşımı konusunda uzlaşamayan Batılılar ve özellikle de İngiltere ve Fransa sürekli çatışma içerisinde olmuştur.

2.2. Aydınlanma ve Şarkiyatçılık Kavramlarının İlişkisi

Aydınlanma ve şarkiyatçılık kavramlarının ilişkisi sistematik bir şekilde ilerlemiştir ve bu ilişkinin temeli de Haçlı Seferlerine dayanmaktadır. Batı için Karanlık Çağ olarak adlandırılan Orta Çağ'da Avrupa'nın bir birlik oluşturarak Doğu üzerine Haçlı Seferleri'ni düzenlemesi, Batılıların Doğu'yu daha yakından tanımalarına fırsat sunmuştur. Bu sayede Batılılar Doğu'nun (İslam dünyasının) bilimde, tıpta, edebiyatta, felsefede, sanatta ve ticarete katettiği gelişmişliğe şahit olmuştur. Ayrıca çok sayıda yazılı eser de Doğu'dan Batı'ya götürülmüştür. Batılılar Haçlı Seferleri sayesinde İslam coğrafyasının felsefe ve teknoloji alanında gerçekleştirdiği gelişmelerden yararlanıp bir anlamda Reform ve Rönesans hareketlerinin temellerini atmıştır (Bulut, 2017: 36). Batılılar Haçlı Seferleri ile toprak kazanmaktan çok Doğuların biliminden yararlanmışlardır. Bu sayede Reform ve Rönesans'ın ve dolaylı olarak Aydınlanma Dönemi'nin temelleri atılmıştır.

Aydınlanma ile ortaya çıkan ilerleme ve despotizm olguları medeniyetler arasındaki etkileşim, iletişimin ihmal edilmesine bir diğer ifade ile şarkiyatçılığın perçinlenmesine neden olmuştur. Aydınlanma düşünürleri, Hume ve Montesquieu'nün önemli derecede katkıda bulunduğu gelişen sosyal oluşum düşüncesini yeniden teorileştirmişler ve teorilerinin temelini de ilerlemeci tarih anlayışıyla şekillenen medeniyet anlayışına dayandırmışlardır. Böylece

medeniyetin Avrupa'ya özgün olduğu ve modernitenin merkeze alındığı yeni bir insanlık tarihi yazılmıştır. Despotizm kavramı ile de medeniyetin sadece Batı'ya özgün olduğu düşüncesi pekiştirilmiş ve Doğu toplumlarını Batı toplumlarından ayırmada anahtar kavramlardan bir tanesi belki de en önemlisi olmuştur (Sunar, 2021 :2).

Aydınlanma Dönemi şarkiyatçılığının temelinde Aydınlanma ile Batılıların kimliklerini yeniden keşfetme arayışları yatmaktadır. Biz kimiz dünyadaki yerimiz nedir sorularına aranan cevaplar, medeniyetin, ekonomik, düşünsel ve insani gelişimlerin temelini Batı olduğu düşüncesini de beraberinde getirmiştir. Yeniden kimlik yaratma amacı ile Batı köklerini Antik Yunan'a dayandırırken, yine kökeni Antik Yunan'a uzanan hayali bir sınırla Doğu'yu Batı'dan ayıran düşünsel anlamda bir çeşit ırkçı rejimde yaratmıştır. Ayrıca Aydınlanma Dönemi Doğu-Batı ayrımı düşüncesinde bir ara dönemdir. 18. yüzyıl öncesinde Doğu'nun dünyaya ekonomik ve bilimsel katkıları az çok dile getirilirken, 19. yüzyılda Doğu'nun Batı'nın gelişmesinde yaptığı katkılar inkâr edilmiştir. İşte Aydınlanma Dönemi zaman zaman olumlu düşüncelerin varlığına rağmen Doğu'nun tarih sahnesinden silinmeye başladığı bir dönemdir. Hobson'a göre Aydınlanma Dönemi'nde Batı'nın Doğu'ya karşı sergilediği bu tutum farklılığı, genetik özelliklerden ziyade kültürel, kurumsal ve çevresel özellikler üzerine kuran gizli ırkçıyken, Doğulara ait düşünceleri alıp içselleştirdikten sonra Doğu'nun medenileşmemiş ve geri kalmış olduğunu söyleyip onları emperyalizm çerçevesinde medenileştireceklerini söyleyerek baskı altında tutmaları "şizofrenik"tir (Hobson, 2006: 222-224).

Aydınlanma Dönemi düşünürleri bu dönemde Batı'nın Doğu karşısında üstün konuma geçmiş olmanın verdiği güven duygusuyla feodalizme ve kiliseye karşı verdikleri mücadelede Batılı olmayan kültürlerle başvurmuşlardır. Bir diğer ifade ile iç siyasi mücadelede, kilise ve aristokrasi ile mücadelede Doğu'nun toplum ve siyaset modellerinden faydalanılmıştır. "Eski düzen ve Kilise; Doğu'nun idaresinin mutlaklığı, iktisadi planlamasının kesinliği, toplumsal düzeni, dini hoşgörüsü ve bilimsel başarısı söz konusu edilerek sorgulanmıştır." Bu bağlamda Aydınlanma Dönemi düşünürlerinin eserlerinde özellikle İslam ve Çin ile ilgili olumlu yorumlara rastlamak mümkündür (Sunar, 2012b: 60).

Şarkiyatçılık 10. yüzyılda doğup gelişmiş ve Aydınlanma Dönemi'nde üst düzey bir seviyede ilerleme kaydetmiştir. Bu dönem ile Doğu'ya, İslam'a ve Müslümanlara bakış açısı değişmeye başlamıştır. Bir başka ifade ile bu üç olgunun araştırılmasında yöntemsel değişikliğe gidilmeye başlanmıştır. Artık ikincil kaynaklardan yararlanma yerine birincil kaynaklardan yararlanılmaya başlanmıştır. Bu bağlamda İslam, Doğu ve Doğular yerinde incelenmeye başlamıştır. Bu şekilde bir inceleme ile oluşturulan 17. yüzyılda yaşamış olan şarkiyatçı Barthelemy d'Herbelot'nun "İslam Ansiklopedisi'nin atası sayılan Bibliotheque Orientale" adlı eseri Batı'nın Doğu toplumları hakkında geniş kapsamlı bir şekilde bilgi edinebileceği bir eserdir ve bu eser modern şarkiyatçılığın niteliklerini taşımaktadır. Dönemin önemli kaynakları arasında sayılabilecek bu eser 19. yüzyıla kadar araştırmacıların önemle başvurduğu bir kaynak olmuştur. Kaynağın bir diğer önemi ise yazarın yerinde incelemelerine dayalı bilgileri

ile oluşturulmuş olmasıdır. Bir diğer ifade ile kaynak ikincil kaynaklardan yararlanılarak değil yerinde inceleme ile doğrudan edinilen bilgiler sonucunda oluşturulmuştur. Bu da şarkiyatçıların önemli bir eksiği olan gerçekliği bilinmeyen ikincil kaynaklardan yararlanma konusunda önemli bir noktayı işaret etmektedir (Kırpık, 2008: 246).

Aydınlanma dönemi düşünürleri Hristiyanlık ile mücadele eden, onun karşısında duran dini ideolojiyi yani İslam'ı, kendilerinden önceki dönem düşünürlerine nazaran daha objektif bir şekilde araştırıp, incelemişlerdir. Çünkü 17. yüzyıl düşünürleri Orta Çağ'ın ve Hristiyanlığın baskısından kurtulma arayışı içerisine girmişlerdir ve bu çerçevede İslam'ı kilisenin karşısında bir dayanak olarak görmüşlerdir (Dere, 2003: 67). Bu yüzden Aydınlanma Dönemi'nde İslam ve peygamberi Muhammed'e karşı tutum ve tasvirlerde değişimler yaşanmıştır. Aydınlanma Dönemi öncesinde İslam'a ve Hz. Muhammed'e karşı yapılan "teolojik ve polemik" tutumdan vazgeçilmeye başlanmış ve daha çok kaynaklara dayanarak araştırma yapma çalışmaları hız kazanmıştır. Bu bağlamda "... aydınlanmanın temsilcileri ve savunucuları, Hz. Peygamberi Tanrı'nın bir eseri-işi, bilge bir kanun koyucu ve tabii dinden bahseden bir fazilet elçisi olarak görmüşlerdir." (Taşçı, 2013: 15). Ancak Reform ve Protestan hareketleri Türklere ve İslam'a olan tepkiyi kıskırtmış ve polemik türü eserlerin çoğalmasını sağlamıştır. Aydınlanma Dönemi'nde İslam'a olumlu bir bakış açısının gelişmesine rağmen olumsuz bakış açısı da varlığını sürdürmüş ve İslam hakkında birbiri ile çatışan üç farklı tasavvur grubu ortaya çıkmıştır. Bu gruplardan birincisine göre İslam, Hristiyanlığın "heretik/bozuk" bir parçasıdır. Thomas van Aquin'in yaratıcısı olduğu ikinci tasavvur modeli ise İslam'ın Hristiyanlık ile aynı din olmadığını, batıl bir din olduğunu savunmuştur. İslam'ı şeytani bir olgu olarak gören Luther de Aydınlanma Dönemi öncesinde bu yaklaşımı benimseyen kişilerin arasında yer almıştır. Aydınlanma Dönemi'nin önemli düşünürlerinden birisi olan Voltaire de bu grubun önemli bir temsilcisidir. Alman aydınlanmacı filozofların ve şarkiyatçıların içerisinde yer aldığı üçüncü grup ise yegâne akli dinin İslam olduğunu savunmuştur. Üçüncü grup içerisinde yer alan düşünürler İslam'ı diğer dinlere ve temsilcilerine karşı savunmuştur. Bu üçüncü grubun temsilcilerine göre İslam "Tanrı'nın Birliği ve O'nun bir olmasına (Einheit und Einzigkeit Gottes)" önem göstermektedir (Taşçı, 2013: 15,16).

Aydınlanma Dönemi'nde de her ne kadar Doğu'ya karşı hala ön yargı ve öznel bakış açısı ile oluşturulmuş çalışmalar bulunsa da Batılılar içerisinde Doğu toplumlarına en akıllıca bakanlar ve onları en az yargılayanlar da Aydınlanma Dönemi'nin seçkin düşünürleridir. Kendilerinden önceki ve sonraki dönem düşünürlerinin olumsuz, yargılayıcı ve karalayıcı bakış açısını içerisinde barındırmasına karşın Aydınlanma Dönemi, Doğu toplumlarına bakışta tamamen olumsuzluklar içeren bir dönem olmamıştır (Hentsch, 2016: 171). Bu durum da Aydınlanma Dönemi'ni kendisinden önceki ve sonraki dönemlerden ayıran en önemli özellik olarak karşımıza çıkmaktadır.

Önceki dönemlere göre daha çok olumlu Doğu imajının çizildiği Aydınlanma Dönemi Alman romantikleri, aydınlanmanın akılcılığını Doğu toplumlarında aramışlardır. Buna karşın Fransız

düşünürleri Doğulu devletlerin yönetimlerini ağırlıklı olarak despotizm çerçevesinde işleyip eleştirmişlerdir (Hentsch, 2016: 200).

Şarkiyatçılık ortaya çıktığı tarihten itibaren değişimler geçirmiştir. Zamanla siyasi boyutu bilimsel boyutunun önüne geçerek onu kısıtlamıştır. Bu durum öteki olarak nitelendirilen ülkelerin, Batılılar tarafından araştırılması noktasında açıkça kendini göstermiştir. Müslüman olan ve olmayan ülkeler incelenirken siyasi bakış açısının ön planda tutulması bu iki farklı toplumun farklı şekillerde değerlendirilmesini doğurmuştur. Bu bağlamda ilk dönem şarkiyatçılığı, Aydınlanma Dönemi şarkiyatçılığı ve hatta günümüz (modern/bilimsel) şarkiyatçılığı birbirinden farklılaşmıştır. İlk dönem şarkiyatçılığında din adamlarının etkinliğinden dolayı misyonerlik faaliyetleri etkili olmuşken, Aydınlanma Dönemi şarkiyatçılığında siyasi bakış açısı etkili olmuş ve durum ilk dönem şarkiyatçılığından farklılaşmıştır. Çünkü Aydınlanma Dönemi'nin temsilcileri ilk dönem şarkiyatçılığının baş aktörleri olan din adamlarıyla ve devlet yöneticileriyle çatışmışlardır ve onlara karşı zaman zaman İslam'ı ve Osmanlı Devleti'ni savunmuşlardır. Ancak Osmanlı'yı ve İslam'ı savunanlar kadar hâlâ onları ötekileştirenler de var olmuştur. Günümüz şarkiyatçılığında ise siyasi bakış açısının etkinliği ile sömürgeci anlayış hâkim olmuştur ve sömürgecilik ve şarkiyatçılık iç içe geçmiştir (Kırpık, 2008: 244). Şarkiyatçılığın dini bakış açısından siyasi bakış açısına geçişi Aydınlanma Dönemi'nde gerçekleşmiştir. Avrupa'da kilisenin egemenliğinin kırılması ile devlet yöneticilerinin egemenliğinin artması Doğu ve İslam toplumlarının dini açıdan araştırılıp Kur'an eleştirilerinin yapılması yerini siyasi, toplumsal ve bilimsel açıdan yapılan incelemelere bırakmıştır.

2.3. Aydınlanma Dönemi Düşünürlerinin Ötekisi

Önceki dönemlerde olduğu gibi Aydınlanma Dönemi'nde de öteki üzerine olumlu ve olumsuz eleştiri yapan iki farklı grup bulunmaktadır. Bazı düşünürler ikincil ve seçmece kaynaklar kullanıp Doğu ve İslam için olumsuz yönde ötekileştirici bir tutum sergilerken bazı düşünürler ise bunun tam tersini yaparak ötekini objektif bir bakış açısıyla inceleyip değerlendirmişlerdir. Bu bağlamda bu başlık altında Aydınlanma Dönemi'nin Doğu ve İslam dünyasına dair olumlu ve olumsuz eleştirilerini inceleyeceğiz.

Doğu 500 ilâ 1800 yılları arasında Batı'dan daha gelişmiş durumdaydı. Çünkü Doğulular Batılılardan çok daha önce küresel bir ekonomi ve iletişim ağı oluşturmuşlardı. 6. yüzyıldan sonra Doğu'nun düşünceler, kurumlar ve teknolojiler gibi "kaynak değerleri" küreselleşme sayesinde batıya yayılmıştır. 1492-1700 yılları arasında ise Batı, kendilerinden daha ileride olan Doğu'yu yakalamaya çalışmıştır. Ve 1492 yılından sonra Batı emperyalizm çerçevesinde Doğulu ekonomik kaynakları kendine mal etmeye başlamıştır. Bugünkü güçlü, modern Batı bu şekilde gelişmeye başlamıştır aslında. Kısacası Batı gelişmesini ve ilerlemesini Doğu'ya borçludur. Ancak şarkiyatçı anlayışla oluşturulan modern Batı kimliği Doğu'nun Batı'ya

katkılarını tamamen reddetmektedir. Doğu'nun teknolojik, bilimsel ve doğal kaynaklarını asimile eden Batılılar modern kimliklerini, kendi iç dinamiklerinden doğan eşsiz ve üstün toplumlar çerçevesinde yaratmışlardır (Hobson, 2006: 18,196).

Aydınlanma Dönemi'nde Doğu'dan edildiği bilgiler ışığında gelişen Batı şarkiyatçılığının amacıyla bir değişim yaşanmıştır. Aydınlanmayı temsil eden düşünürlerden bir kısmı Doğuluları ve İslam'ı ötekileştirmek yerine anahtar olarak kullanmışlardır. Çünkü artık öteki, kendini tanımlamanın ve meşrulaştırmanın anahtarı olmuştur. Aydınlanma Dönemi düşünürleri de kendilerini ve düşüncelerini meşrulaştırma adına Hristiyanlık karşısında İslam'ı, kendi yöneticileri karşısında Osmanlı Devleti yöneticilerini yüceltmişlerdir. Bir diğer ifade ile Aydınlanma Dönemi, şarkiyatçılık anlayışında dönüşüme gidilen bir dönemdir. Aydınlanma Dönemi'ne kadar düşman ilan edilen İslam, Doğu ve Osmanlı Devleti artık iyi birer olgu olarak tasvir edilmeye başlanmıştır. Kilise karşısında İslam hoşgörü dini olarak savunulmuş, feodalite karşısında da Osmanlı Devleti'nin güçlü merkez teşkilatı ve merkezden yönetimi güçlü devlet olarak savunulmuştur. Bunun temelinde ise Aydınlanma Dönemi düşünürlerinin kendilerini, kilise ve yöneticiler karşısında meşrulaştırma arzusu yatmaktadır.

Aydınlanma Dönemi'nde Doğu'nun bir anahtar gibi kullanılmasını ve bir zamanlar övülenin daha sonra çok ser bir şekilde yerildiğini Aydınlanma düşünürlerinin Çin ile ilgili yorumlarında çok açık bir şekilde görmekteyiz. Çin'in toplumsal düzeni ilk başlarda cennet olarak nitelendirilip örnek gösterilmiştir. Çin uygarlığı istikrarlı ve uzun ömürlü olması ile övülmüş, dünyevi otoritenin ve düzenin temsilcisi olarak resmedilmiştir. Batılılar 17. yüzyılın sonlarından itibaren Çin'in bu kadim uygarlığından etkilenmeye başlamış ve 18. yüzyılın ortalarında da "Çin Sevgisi" furyası başlamıştır (Akt. Sunar, 2012b: 61). Montaigne, Voltaire, Malebranche, Quesnay, Leibniz, Smith, Hume gibi Aydınlanma Dönemi'nin birçok önemli ismi Çin'i rasyonel bir yönetim modeline sahip olmakla övmüşlerdir. Hatta Osmanlı Devleti'nin şiddetli bir şekilde despotizm ile eleştirilmesine karşın Aydınlanma düşünürlerinden Fransız François Quesnay Çin'i "hukuki despotizme" sahip olmakla övmüş ve bunu Fransız kralına önermiştir. Ayrıca Quesnay Batı liberalizminin temel söylemlerinden olan *laissez-faire*'i (bırakınız yapsınlar) Çin'den Batı'ya kazandırmıştır (Hobson, 2006: 201-202). Çin araştırmalarında özellikle cizvitler ön plana çıkan gruptur. Bunların Çin hakkında yayımladığı raporlardan etkilenen Gottfried Wilhelm Leibniz, David Hume gibi önemli Aydınlanma düşünürleri Çin'i öven yazılar kaleme almışlardır. Hume Çin'in dünyanın en parlak devleti olduğunu belirtmiştir. Aydınlanmanın önemli isimlerinden Turgot ve Condorcet de Çin'i hem yücelten yorumlarda bulunmuşlar hem de toplumun ve devletin yozlaşmasından sorumlu tuttukları rahiplere karşı bir tehdit unsuru olarak kullanmışlardır. Aydınlanma düşünürlerinin Doğu'ya özellikle de Çin'e karşı bu olumlu yorumları aslında eski rejimin temsilcilerine karşıydı. Bir diğer ifade ile Aydınlanma düşünürleri Doğu'yu eski rejimin yöneticilerine karşı kullanmıştır. Aydınlanma düşünürlerinin Doğuluları bu şekilde kullanmalarını Fransız Devrimi'nin hemen ardından yaptıklarında çok açık bir şekilde görmekteyiz. Çünkü Fransız Devrimi gerçekleşip burjuvazinin siyasi egemenliği pekiştikten sonra Çin'e dair yukarıda

gördüğümüz o olumlu düşünceler tersine dönmüştür. Çin'in övülen, örnek gösterilen istikrarı, ilerlemecilik düşüncesi çerçevesinde durağanlığın göstergesi olarak resmedilmeye başlanmıştır. "Montesquieu, Herder ve Hegel'in, ilerleme fikrini evrensel tarihe uygulamaları ile Çin ilerlemede Avrupa'nın şimdiki bulunduğu noktanın erken aşamalarına denk gelen bir konuma yerleştirilmiştir." Ve bu çerçevede Çin klasik Doğulu imajına büründürülerek Batı'nın ilerlemesini takip edemeyen geri kalmış Doğulu konumuna yerleştirilmiştir (Akt. Sunar, 2012b: 61-62). Kısacası Aydınlanma Dönemi şarkiyatçılık konusunda hem kendisinden önceki ve sonraki dönemlerden ayrılan bir dönemdir hem de Doğu'ya dair düşüncelerin evrimsel bir şekilde olumludan olumsuzla döndüğü bir dönemdir.

Önceki dönemlerde olduğu gibi Doğulular üzerine hem olumsuz hem de olumlu eleştiriler barındıran iki kutbun bulunduğu Aydınlanma Dönemi'nde de bu iki kutbun birbirine zıt tüm düşüncelerine rağmen Doğulular hakkında aynı fikirde oldukları bir nokta vardır: Doğulular bilime, sanata, matematiğe ve felsefeye önemli katkılarda bulunmuşlardır. Doğuluları ne kadar olumsuz şekilde eleştirirler de bu katkılarında dolayı bir nebze de olsa onları takdir etmişlerdir. Hatta bazı düşünürler 18. yüzyılda Şark despotizmi adlandırması ile Doğu rejimlerini despot gösteren çalışmaları eleştirmişlerdir (Curtis, 2015: 84).

Aydınlanmanın önde gelen düşünürlerinden birisi olan Alman filozof Gottfried Wilhelm Leibniz İslam'ın, Asya ve Afrika halklarına ulaşip burada var olan Tanrı tanımazlığı yıktığını belirterek İslam'ı övmektedir. Ancak "Kutsal Kitap'ın inanırlılığının aklın önünde meşrulaştırılması..." gerektiğini belirten Leibniz, "...sahte dinlerde olmayan özelliğin Hristiyanlıkta olduğunu..." vurgulayarak İslam dahil Hristiyanlık dışındaki dinleri *sahte* olarak ilan etmiştir. Leibniz İslam hakkında olumlu şeyler söylese de son kertede İslam'ı da *öteki ve sahte* olarak ve İslam'ın yayılmasını kendilerine görev edinmiş Türkleri de düşman olarak nitelendirmiş ve bu düşüncelerini yaymaya çalışmıştır. "...*fatum Mahometanum* (Muhammet yazgıcılığı/kaderciliği) ... "söylemi ile Hz. Muhammed hakkındaki düşüncelerini ortaya koyan Leibniz bu söylem ile "Gerekli'liğe ilişkin yanlış anlayış edimsel uygulamada Türk türü yazgı anlayışına yol açmaktadır." düşüncesini savunurken bunu şu şekilde açıklamaktadır: "Söylendiğine göre Türkler, bu anlayışlarının bir sonucu olarak tehlikelerden sakınmazlar, öyle ki veba salgınının olduğu yerden bile uzaklaşma gereksinmesi duymazlar". Kısaca Muhammet kaderciliğini akıl dışılık olarak gören Leibniz bu anlayışın Müslümanları kararlı bir karaktere dönüştürdüğünün konuşulduğunu da belirterek Muhammet/Türk kaderciliğinin cesareti ve kararlığı artırdığını kabul eder (Kula, 2018: 10, 12).

Aklın dışılık olarak gördüğü Türk yazgıcılığı ile akla uygun olarak gördüğü Hristiyan yazgıcılığını karşılaştıran Leibniz'e göre "Türkler nedenlerle ilgilenmezler, buna karşın, Hristiyanlar ve bütün öbür kavrayışlılar, sonucu nedenden türetirler." Bu bağlamda Türkler nedenlerle ilgilenmeyen ve sorgulama amacıyla aklını kullanmaktan ziyade akıl dışılığa sarılan kişilerdir (Kula, 2018: 19).

Alman olmasına karşın Fransa taraftarı olan Leibniz, Fransa Kralı XIV. Louis ile diyalog

halindedir ve Hindistan ile ticaret ağının önemli bir noktasını oluşturan Mısır'ın işgaline ilişkin kralı ikna etmeye çalışmıştır. Bunun için de Osmanlı Devleti hakkında araştırma yapıp krala sunmuştur. Leibniz'e göre Osmanlı Devleti, Batı'nın gerisinde kalmıştır ve deniz konusunda bilgisizdir. Padişah ise cahil ve etrafında dönen entrikalardan bihaber birisidir. Bu yüzden Fransa Kralı XIV. Louis'e Osmanlı Devleti'nin içerisinde bulunduğu bu olumsuz koşullardan yararlanıp Mısır'ın alınması gerektiğini söylemiştir (Bulut, 2017: 75).

Aydınlanma Dönemi'nin önemli bir ismi olan Alman düşünür Kant'a göre Araplar Doğu'daki en soylu insanlardır. Ayrıca Araplar konuksever, cömert insanlardır. İranlılar ise iyi birer şairdirler ve din konusunda diğer Müslüman ülkeler gibi katı değildirler. Kant'a göre "*Araplar Doğu'nun İspanyolu*, İranlılar ise Asya'nın Fransızlarıdır." Kant ötekini diğer düşünürlerden farklı olarak bedensel açıdan da eleştirmiştir. Türkler, Araplar ve iyi birer şair olduklarını söylediği İranlılar güzel değil çirkindirler. Bu yüzden bu milletler güzelleşebilmek için başka güzel ırklarla birleşmeye ihtiyaç duyarlar. Ancak tüm çabalarına rağmen Türkler ve Araplar hala çirkindirler. Kant bu milletlerin fiziksel görünüşlerini yererken iç güzelliklerini övmektedir. Bir diğer Alman şair ve düşünürü Goethe de İranlılar hakkında Kant ile benzer olumlu düşüncelere sahiptir ve "Batı Doğu Divanı adlı yapıtını, İran kültürüne bir anıt dikmek için yazdığını belirtir." (Kula, 2018: 52-53, 66). Kant bu düşünceleri ile şarkiyatçılığa farklı bir boyut katmaktadır. Dinleri, yönetim şekilleri, geri kalmışlıkları yönünden eleştirilen Doğulular Kant'ın farklı bakış açısı ile fiziksel yönden de eleştirilmeye başlanmıştır.

Aklı en temele koyan Kant "sadece aklın sınırları içinde bir din" olabileceğini savunmuştur. Dine bu felsefe ile yaklaşan Kant'a göre İslam, akıldan uzak, şevke ve hislere hitap eden bir dindir. İslam akla değil insanların hislerine ve hayal güçlerine seslendiği için etkilidir ve İslam'ın en temel özelliği de insanlara bu dünyada ve cennette zevk, şevk ve kudret vaat etmesidir. İslam'ın yayılmasının sebebi de bunlarla birlikte Hz. Muhammed'in hitap ve ikna kabiliyetidir (Kalm, 2018: 321).

Şarkiyatçı Clause-Adrien Helvetius sadece ötekini değil aynı zamanda kendi mensubu olduğu kiliseyi ve geleneksel düzeni de eleştirmiştir. Helvetius, *De l'Esprit* (1758) adlı eserinde "Katolik Kilisesi'ni, kralı ve geleneksel etik kurallarını eleştirmektedir." Tiranlıklar olarak nitelendirdiği Doğu rejimlerine daha katı eleştirilerde bulunmaktadır. O Asyalı sultanları; halkını, zanaatkarını, hizmetkarını, onurlu insanları sömüren ve halkını yozlaştıran vampirler olarak nitelendirmektedir. Ona göre Osmanlı Devleti engin bir çöldür, İran'ın ise yirmi tane tiranı vardır ve Hindistanlılar kölelikle yozlaştırılmıştır (Curtis, 2015: 85-86). Hindistanlılar kölelikle yozlaştırılmıştır ancak Hindistan'ı kimler kölelikle yozlaştırmıştır? Helvetius'a göre bunu yapan Hintli tiranlardır. Helvetius'un Hindistan ile ilgili görüşleri onun çağdaşı olan Muhafazakarlığın kurucusu İngiliz filozof Edmund Burke ile taban tabana zıttır. Doğu toplumlarının araştırılması konusunda titiz bir çalışma yürüten Burke özellikle Hindistan'ı incelemiştir. Burke, Hindistan için "...kendi kanunlarını ve kurumlarını, bizim geçmişe dair iğrenç köklerimizden önce tesis etmiş..." demiştir. Ona göre Hindistan, Batı toplumları daha

ilkel kabileler halinde ormanda yaşarken gelişmiş bir kültüre sahipti. Burke'e göre Hindistan'ı despotizm ile yönetenler Hintli yöneticiler değil İngiliz parlamentosunun görevlendirdiği Doğu Hindistan Şirketi'dir. Burke bu şirkete şiddetle karşı çıkmıştır. Hindistan'ın bu şirket tarafından despotizm ile yönetilmesine karşı çıkan Burke Hindistan'ın şirket aracılığı ile ilk Genel Valisi olan Hastings'i baskıcı ve keyfi yönetim ile Hintlilere zulüm ve haksızlık ettiği yönünde suçlamış ve onun yargılanmasını istemiştir (Curtis, 2015: 155-161). Burke genel olarak Şark despotizmi söylemine şiddetle karşı çıkmakta ve Doğu rejimlerinde keyfi yönetimlerin olmadığını savunmaktadır ancak bunun da bir istisnası vardır: Osmanlı Devleti.

Doğu Hindistan Şirketi'nin faaliyetleri karşısında Hindistan'ı, şirkete ve İngiliz parlamentosuna karşı savunup olumlu ve güzel bir öteki (Hindistan) portresi çizen Burke, konu Osmanlı Devleti olduğunda tam zıddı bir düşünce yapısına bürünmektedir. "(Avrupa'ya) en yakın Asyalı devlet veya "Avrupalı olmaktan çok Asyalı" diye nitelendirdiği Osmanlı Devleti'ni Batı medeniyeti için tehlikelerin en büyüğü olarak görmektedir. Batı ile coğrafi yakınlığı ve dini çatışması olan zalim Osmanlı Devleti, Batı medeniyeti ve gelişimi için tehdit oluşturmaktadır (Duman, 2017: 439). Hindistan ve Osmanlı Devleti'ne yönelik yaptığı yorumları göz önüne aldığımızda Burke'ün yorumlarının çelişkili ya da korkunun bir ürünü olduğunu düşünebiliriz. Burke'ün iki Doğulu devlet için yaptığı birbirine zıt yorumlar siyasi bir kaygının ürünü olabilir. Bir diğer ifade ile İngiltere için bir tehdit oluşturmayan Hindistan için kendi ülkesinin parlamentosunun görevlendirdiği Doğu Hindistan Şirketi'nin yönetimini eleştirirken, Hindistan'dan çok daha güçlü olan Osmanlı Devleti'nin Batı için zararlı olabileceğini düşünerek Osmanlı Devleti'ne karşı düşmanca bir tavır takındığı düşünülebilir. Kısacası Edmund Burke her iki devleti de eleştirirken kendi devletini, ulusal çıkarlarını düşünmüştür. Ancak Osmanlı Devleti'ni eleştirmiş, ötekileştirmiştir. Çünkü Osmanlı Devleti güçlüdür ve İngilizlere zarar verebilir. Hindistan'ı savunup Doğu Hindistan şirketini eleştirmiştir. Çünkü şirketin uyguladığı despot yönetimin daha sonra bu şirketi savunan İngiliz yöneticiler tarafından kendi ülkesinde uygulanmasından korkmuştur.

Doğu'yu ötekileştirmek yerine hem olumlu yanlarını hem de olumsuz yanlarını ortaya koymaya çalışan Johan Gottfried Herder Doğu'nun despotizm ile yönetildiğini düşünse de Batı'yı da Yunanlılardan aldığı ötekileştirme ve onun küçümseme alışkanlığını eleştirirken Avrupa-Merkezciliği de reddetmiştir. Ayrıca Batı dışındaki toplumların Batılı ölçütlerle değerlendirilmesine de karşı çıkmıştır. Bu düşüncelerinin yanında Herder'in tarihi sentez denemelerinde Müslümanların katkılarını ön plana çıkararak Arapları, bu konudaki öncülüklerinden dolayı Avrupalıların hocası olarak görmektedir (Bulut, 2017: 96). Kısmen de olsa Araplara karşı hoşgörüsü olan düşünür Türklere karşı daha sert bir tutum sergilemektedir. Bu bağlamda Herder *Gezi Yazısı (1769)* adlı eserinde Türkiye'yi "demokratik despotizmin egemen olduğu" ülke olarak nitelendirirken Türkleri de "aldırışsız, koltuğuna kaykılıp oturan, can sıkıntısı yüzüne vurmuş, en ciddi konuların tartışıldığı anda bile esneyen" insanlar olarak tasvir etmiştir. İranlıları ve Arapları yer yer olumlu olarak resmeden düşünürün övgüyle söz ettiği Arap ve Fars şiirleri Türklerin saldırılarından dolayı kötü bir hal almıştır (Kula, 2018: 99).

Aydınlanma Dönemi'nin temel taşlarından birisi olan ve hoşgörü üzerine yazdıkları ile modern topluma yol gösterici olan John Locke (Şener, 2014: 333) basılı ilk eseri olan *Hoşgörü Üstüne Bir Mektup (1689)* adlı eserinde hoşgörü-din ve din-devlet ilişkisini incelemiştir. Locke'un bu eserinin en önemli özelliği din konusundaki görüşlerini açıkça bizlere aktarıyor olmasıdır. Şarkiyatçılık açısından Locke, dini ötekileştirme konusunda Aydınlanma düşünürlerinden büyük bir farkla ayrılmaktadır. O bu eserde mensubu olduğu Hristiyanlığı artışıyla eksisiyle körü körüne savunup diğer dinleri sahte ve yalancılıkla suçlayıp ötekileştirmek yerine kendi dini dahil bütün dinlere aynı mesafede yaklaşmaya çalışmıştır. Bir diğer ifade ile klasikleşmiş anlayışla Hristiyanlığı körü körüne savunup diğer dinlere düşmanca saldırmamıştır. Locke, akıl-din ilişkisi bağlamında bütün dinlerin ve dini kurumların sahip olması gereken hoşgörüyü savunmuştur. Din (ruhani) ve devlet (dünyevi) işlerini kati surette birbirinden ayıran Locke, bu iki kurumun birbirine müdahale etmemesi ve özellikle de devletin din aracılığıyla halkına baskı yapmaması gerektiğini savunmuştur. Ayrıca ona göre hiçbir din ve dini kurum bir başka dini ve onun taraftarlarını ötekileştirmemeli, aksine bütün dini kurumlar birbirine hoşgörü ile yaklaşmalıdır. Locke bütün bu düşünceleri yanında bir tek ateistler konusunda hoşgörüyü göz ardı etmiştir. Çünkü ateistler dinin oluşturduğu her şeyi tahrip edip yıkarlar. Bu yüzden onlara hoşgörü gösterilmeyebilir. Ancak hiç kimse dininden dolayı ötekileştirilip, medeni haklarından mahrum bırakılamaz. Bu bağlamda Locke hoşgörüyü bir nevi dinin temel taşı olarak koymaktadır. Ona göre akıl ve hoşgörü dinin temel taşlarından ikisidir. Dinsel hoşgörü Locke için felsefi ve siyasal bir ilkedir. Bu yüzden Locke dinsel hoşgörüyü, temel bir felsefi ve siyasal ilke olarak ele alıp işlemiş ve siyasal kuramının temeline yerleştirmiştir. Locke'a göre farklı dinlere, inançlara hoşgörü göstermek Hz. İsa'ya, İncil'e inanmanın bir gereğidir ve gerçek bir kilisenin en temel özelliğidir (Altun, 2015: 141-144). Locke diğer dinlere hoşgörü ile yaklaşarak, savunduğu bu ilkeleri kâğıt üzerinde bırakmamış ve objektif olabilme erdemini gösterebilmiş ve bu bağlamda diğer dinlere düşmanca saldırmamış ve diğer dinlerin mensuplarını ötekileştirmemiştir.

Sert bir ötekileştirme olmamakla birlikte Locke'a göre "ebedi, görünmez, görünür nesnelere hiçbirine benzemeyen ve de onlar tarafından temsil edilen tek bir tanrı inancı" Hz. İsa ile dünyaya yayılmıştır ve İslam'da var olan tek tanrı inancını da Hz. Muhammed Hristiyanlıktan almıştır (Altun, 2015: 142). Locke'un bu yorumuna baktığımızda ötekileştirmekten çok standart bir Hristiyan'ın farklı bir dine dair yorumunu görmekteyiz.

John Locke'un Hristiyanlığın hoşgörülü bir din olduğunu ve bütün dinlerin hoşgörülü olması gerektiğini savunmasına karşın David Hume bunun tam tersini düşünmekte ve bütün dinlerin hoşgörüsüz olduğunu savunmaktadır. Hume'a göre bütün dinler karşıt dinlere inananları kafir olarak ilan ettiği için otomatikman teizm hoşgörüsüzlüğü içerisinde barındırmaktadır. Bir diğer ifade ile teizmin temelinde hoşgörüsüzlük ve ötekileştirme yatmaktadır (Şener, 2014: 335). Hume'a göre bazı dinlerde Tanrısal varlık yani yaratıcı, zaman zaman yüce bir güç ve sonsuzluk kaynağı olan ve her şeye gücü yeten bir varlık olarak yüceltilirken yine aynı dinlerde kimi zaman da bu yaratıcı insanlarla aynı özelliklerle donatılıp; zayıflıkları, tutkuları ve zaafı olan bir varlık olarak tasvir edilerek çelişkiye düşülmektedir. İslam da bu noktada çelişkiye düşen

dinlerden birisidir. Ayrıca hoşgörü bir yana Yahudilik insanlara uzlaşmadan ziyade çatışmacı bir bakış açısını aşılarken, Müslümanlık da hoşgörüsüzlüğü ve çatışmayı aşılıyarak diğer dinleri lanetlemektedir. Hume, İslam ve Yahudiliğin bu hoşgörüsüz ve çatışmacı tavırlarına karşın Hristiyanların içerisinde sadece İngilizlerin ve Hollandalıların hoşgörüye sahip olduğunu belirtmiştir (Hume, 1979: 36-43). Hume, İslam ve Yahudiliğin hoşgörüsüz ve çatışmacı bir ruha sahip olduğunu ilan ederken Hristiyanlar içerisinde sadece emperyalizmin en önemli temsilcileri olan Hollandalıları ve İngilizleri bu durumdan muaf tutması nesnelliği konusunda şüpheye düşülmesine neden olmaktadır. Zira Doğu ve hatta Batı toplumlarını yüzyıllarca sömürgesi olarak kullanan bu devletlerin çatışmacı anlayıştan ayrı düşünülmesi imkânsız bir şeydir.

Düşünürler ve ötekine dair eleştirileri çoğaltılabilir olmakla birlikte biz bu konuyu Aydınlanma Dönemi'nde daha çok ön plana çıkmış ve günümüzde de hala etkileri devam eden düşünürlerce sınırlı tutmaya çalıştık. Aydınlanma Dönemi'nde de ondan önceki ve sonraki dönemlerde olduğu gibi şarkiyatçılık alanında iki grup karşımıza çıkmıştır. Doğu'yu ve İslam'ı ötekileştiren grup içerisinde değerlendirilebilecek olan düşünürlerin ortak ve temel düşüncesi Doğu ve İslam'ın baskıcı bir yönetim, sahte bir din, yalancı bir peygamber, cahil ve saldırgan bir toplum olduğu yönündedir. Bu grubun tam karşısında olan grubun temel ve ortak düşüncesi ise güçlü ve karizmatik bir peygamber, güçlü bir merkezi yönetime sahip Osmanlı Devleti olduğu yönündedir. Ancak Aydınlanma Dönemi'nde de karşıt görüşlere sahip bu iki grup arasından daha önceki dönemlerde de olduğu gibi olumsuz ve ötekileştirici düşüncelere sahip grup baskın gelmiştir. Ancak burada önemli olan olumlu ve olumsuz yorumların varlığı değil nesnelliğidir. Bu bağlamda Aydınlanma Dönemi düşünürlerinin çoğu objektif olmadıkları yönünde eleştirilmiştir. Bunun nedeni de Doğu'ya, İslam'a ve Osmanlı Devleti'ne dair acımasız ve ağır ithamlarda bulunup ötekileştirmeleridir.

Doğu'ya dair iyi veya kötü, olumlu ya da olumsuz eleştirileri incelediğimizde Aydınlanma Dönemi şarkiyatçılığının özetini Hobson'ın (2006: 23) şu cümlelerinde bulmaktayız:

1700 ilâ 1850 yılları arasında Avrupalı zihinler dünyayı iki karşı kampa ayırıyor ya da buna zorlanıyorlardı: Batı ve Doğu (ya da Batı ve Geri kalanlar). Bu yeni kavrama göre Batı, Doğu'dan üstün görülüyordu. İkinci sınıf Doğu'nun sahip olduğu sanılan değerleri, rasyonel (akılcı) Batı'nın değerlerine karşı bir tez olarak kabul ediliyordu. Özellikle Batı, eşsiz erdemlerle kutsanmış olarak hayal ediliyordu: akılcıydı, çalışkandı, üretken, fedakâr, tutumlu, liberal demokratik, dürüst, otoriter ve olgun, gelişmiş, becerikli, hareketli, bağımsız, gelişime açık ve dinamikti. Doğu'ysa Batı'nın karşısındaki Öteki'ydi: akılcı olmayan ve keyfi, tembel, üretmeyen, tahammüllü, cazip olduğu kadar egzotik ve karmaşık, despot, bozulmuş, çocuksu ve olgunlaşmamış, geri kalmış, pasif, bağımlı, durağan ve değişmeyen. Başka bir şekilde söylemek gerekirse, Batı bir dizi gelişmeci özelliklerle tanımlanırken, Doğu yokluklarla tanımlanıyordu.

Hobson'ın bahsettiği Batı'nın kendisini Doğu'dan üstün görme eylemi aslında belirli bir sürecin yavaş yavaş işleminin bir ürünüdür. 18. yüzyılın ortalarında bu süreç yeni bir düşünce yumağını doğurmuştur: 18. yüzyıla kadar örnek alınabilecek yanları bulunan Doğu Aydınlanma

Dönemi'nin ortalarından itibaren neredeyse tamamen kötü ve aşağılık bir olgu halini almıştır. Bir diğer ifade ile 18. yüzyılın ortalarından sonra düşünürlerin Doğu'ya dair fikirlerinde kesin bir şekilde değişiklik (tam zıt yönde) olduğu görülmüştür. Bunu da çok net bir şekilde Aydınlanmanın önemli iki düşünür olan Diderot ve Helvetius'da görmekteyiz. Aydınlanma Dönemi'nin ilk yarısında Çin'den coşku ile bahseden iki düşünürün bu coşkusunun Aydınlanmanın ikinci yarısında tabiri caizse söndüğünü görmekteyiz. Encyclopédie'de Çinlileri her ne kadar Batılılar ile eşit olarak değerlendirse de Çin'in kültürü, medeniyeti, ahlakı ve dini uygulamaları hakkındaki raporları öznel ve bilim dışı olarak görmeye başlamış ve Batı'nın daha sonra çokça kullanacağı 'Soylu Vahşi' fikrini ikame etmiştir. Helvetius ise Çin despotizmini aydınlanmamış bir tiranlık olarak değerlendirmiştir. Bu bağlamda bir zamanlar övgüyle söz edilen Çin kültürü artık Batı'nın biricikliğinin ve ilericiliğinin aksine durağanlığın geriliğin sembolü yapılmıştır (Clarke, 1997: 52-53).

Aydınlanma Dönemi ve ondan önceki dönem düşünürlerinin, araştırmacılarının, seyyahlarının, diplomatlarının ve şarkiyatçıların subjektif öteki yorumları ve tasavvurları beraberinde iki durumu ortaya çıkarmıştır: ötekinin Batı hayranlığı ve Batı düşmanlığı. Yaptığımız araştırmalarda karşımıza çıkan temel sorunlar objektif olmayan öteki eleştirileri ve bu eleştirilerin yarattığı Batı düşmanlığıdır. Batı'nın, Doğu ve İslam araştırmaları ve incelemeleri sonucunda ortaya çıkan eserler ötekinin kendi içerisinde Batı hayranı ve düşmanı olarak ikiye bölünmesine neden olmuştur. Daha önce kendi toplumlarına, kültürlerine ve tarihlerine dair böyle araştırmalar ve bilgiler görmemiş olan bazı Doğulu Aydın ve akademisyenler bu eserleri hayranlıkla ve şaşkınlıkla karşılamıştır ve Batılı enstitülerde kendi toplumları üzerine yapılan çalışmalara katılmışlardır. Bunun üzerine Batı'nın öteki algısını benimsemişlerdir ki böylece oto-oryantalizm doğmuştur. Diğer bir grup Doğulu aydın ise Batı'nın Doğu anlayışına ve Batı hayranı Doğulu aydınlara karşı çıkmıştır. Bu grupta yer alanlar Batı'nın Şark anlayışını kabul eden Doğulu aydın ve akademisyenleri, kendi toplumlarını nesnel bir şekilde araştırmadan körü körüne Batı'nın ötekileştirmesini kabul etmekle suçlamışlardır. Bu grupta yer alan araştırmacılara göre şarkiyatçılar, Doğu'yu ve İslam'ı subjektif bir şekilde düşmanca tavırla araştırmıştır. Şarkiyatçıların temel amacı, Doğu'yu ve İslam'ı kötüleyip, Hristiyan Batı'nın hem teknolojik hem de kültürel olarak Doğu'dan üstün olduğunu ve Doğu'nun cahil ve barbar olduğunu Doğululara empoze etmektir (Parlaşık, 1995: 16).

Batı'nın Doğu'ya olan ilgisi ve bu ilgi neticesinde de Doğu araştırmaları 16. yüzyıldan itibaren giderek artmıştır. Bu ilginin gelişimi ise Batı'nın iç siyaseti ve uluslararası arenadaki güç mücadelesi ve konumuna göre şekil değiştirmiştir. 16. ve 17. yüzyıllarda Doğu hakkında seyyahlardan parça parça bilgiler elde edildiği için bütüncül bir değerlendirme şekli ortaya çıkmamıştır. Ancak Aydınlanma Dönemi'nin başlangıcında bu bilgiler bir değerlendirme şekli almış ve Doğulu toplumlar bir model olarak değerlendirilmiştir. Bu bağlamda Aydınlanma Dönemi düşünürleri Doğu'ya dair bilgileri iç siyasette aristokrasiye ve kiliseye karşı ve Batı'daki gelişmeleri açıklamak için kullanmışlardır. Aydınlanma Dönemi'nin sonlarına doğru ise Batı toplum biçiminin şekillenmesiyle birlikte, Batı'nın Doğu'dan üstün olduğu söylemi

ortaya çıkmıştır. Daha önce kısmen hayranlık duyulan, kilise ve aristokrasi karşısında bir dayanak olarak kullanılan Doğu artık değerlendirilmeye ve yargılanmaya başlamıştır. Özellikle coğrafi ve iklimsel farklar çerçevesinde oluşturulan despotizm tezi çerçevesinde durağan Doğu ve dinamik Batı karşıtlığı açıklanmaya ve dikte edilmeye başlanmıştır. Bu da aydınlanmış Batı ve despot Doğu dikotomisini yaratmıştır. Doğu-Batı farklılığı, karşıtlığı söylemleri ise yöntemsel olarak yüzyıllardır var olan şarkiyatçılığın bilimsel bağlamda ortaya çıkmasını sağlamıştır. 19. yüzyılda şarkiyatçılığın bilimsel bir disiplin olarak ortaya çıkışı ile de Aydınlanma Dönemi düşünürlerinin Doğu hakkındaki parçalı ve karmaşık fikirleri yerini kapsamlı ve sistematik değerlendirmelere bırakmıştır (Sunar, 2012b: 72). Bu dönemden itibaren Doğulu ve Batılı toplumlar arasında var olduğu iddia edilen farklılıklar söylemsel bağlamda giderek derinleşmiştir.

Şarkiyatçıların Doğu'da gerçekleştirdikleri kültürel ve toplumsal yıkım özellikle Batı hayranı Doğulu aydınlar üzerinden oto-oryantalizmi ortaya çıkarmıştır. Oto-oryantalist Doğulu aydınlar kendilerini doğup büyüdüğü toplumdan, kültürlerinden ve inançlarından soyutlayarak Doğu'yu öteki olarak görmüşlerdir. Ayrıca oto-oryantalistler kendi kültürleri ile Batı kültürü arasında bir çelişki yaşamışlar ve hangi kültürü benimsemeleri gerektiği konusunda bir çıkmaza girmişlerdir (Özçelik, 2017: 97). Kısacası oto-oryantalizm Doğulu bir aydının, akademisyenin kendi toplumunu, kültürünü, insanını şarkiyatçı bir felsefe ile incelemesini ifade eder. Oto-oryantalistler şarkiyatçı düşünce ile kendi toplumlarına baktıkları için şarkiyatçılık karşıtı aydınlarca eleştirilmekte ve kendi toplumlarından dışlanmaktadır.

3. BÖLÜM

VOLTAİRE VE ŞARKİYATÇILIK

Aydınlanma Çağı olarak adlandırılan 18. yüzyıl Avrupa’da bilimsel, düşünsel, sosyal ve siyasal gelişmelerin ve çalkantıların yaşandığı bir dönemdir. Bu yaşanan gelişmelerden ve değişimlerden Avrupa’nın önemli ülkelerinden birisi olan Fransa da etkilenmiştir. Bu dönemde Fransa’da burjuvazinin, aristokrasiye karşı mücadelesi daha belirgin ve keskin bir hal almış, sosyal ve siyasal gelişmeler ideolojik kavgaya da yansımıştır. Bu dönemde düşünce dünyasında adeta bir uyanış ve haykırış yaşanmıştır: “Bir yığın düşünür, eserlerinde, felsefenin, sosyolojinin, sanatın ve daha nice alanın en yakıcı sorunlarını dile...” getirmiştir. Bu yüzden Fransa’da “Aydınlıklar Yüzyılı” olarak nitelendirilen bu yüzyıla “Aydınlıkçılar” adı verilen yazarlar damga vurmuş ve aynı zamanda şekil vermiştir. Engels Aydınlıkçıların yaptıklarını şöyle özetlemektedir: “Din, doğa anlayışı, toplum, devlet örgütü, her şey, en acımasız bir eleştirinin konusu oldu; her şey aklın muhakemesi önünde kendini savunmak zorunda kaldı. Ya da mahkûm oldu.” Voltaire de 18. yüzyılın bu kaotik havası içerisinde ortaya çıktı ve bu yüzyıl içerisinde çağdaşlarını en çok etkileyen düşünür oldu. Bazı araştırmacılar onu Aydınlıklar Yüzyılı ile özdeşleştirmişken bazıları da Aydınlanma Dönemi’ni “Voltaire’in Çağı” olarak nitelendirmiştir (Tanili, 2020: 12,13).

18. yüzyıl Fransa’sının Aydınlanma ve şarkiyatçılık konusunda en önemli düşünürlerinden birisi belki de en önemlisi Fransız filozof Voltaire’dir. Çünkü Aydınlanma Dönemi’nde Doğu’ya İslam’a ve Türk’e bakışı büyük ölçüde biçimlendiren düşünürlerin başında Voltaire gelmektedir. 1878’de Voltaire’in ölümünün yüzüncü yılında yaptığı konuşmada Victor Hugo Voltaire için “bir insandan fazla bir şeydir; bir yüzyıldır/çağdır. O olağanüstü bir görevi başarmıştır. Bu görev, en genel adlandırmayla Aydınlanma’dır. Voltaire’in çağı veya yüzyılı, 18. yüzyıldır.” demiştir (Kula, 2018: 29). Felsefe tarihçisi Will Durant ise Voltaire’in Aydınlanma için önemini şu şekilde ifade etmiştir: “İtalya’nın Rönesans’ı, Almanya’nın Reform’u vardı, ancak Fransa’nın ise Voltaire vardı. O ülkesi için hem Rönesans hem Reform hem de İhtilal’in yarısı demektir”. Felsefe, tarih ve edebiyat alanında çok sayıda eser veren Voltaire özgün bir doktrin ortaya koyamamış olsa da onun sorunlara yaklaşımı, akıl ve bilimi temel ölçüt olarak kullanması Aydınlanma hareketine yön veren yöntemlerin ve ilkelerin şekillenmesi ve yayılmasında etkili olmuştur. Bu yüzden Voltaire bir bilim üreticisi olmasa da Aydınlanma Dönemi’nin önemli bir bilim aktarıcısı olarak Aydınlanmanın ilkelerinin ve öğretilerinin geniş halk kitlelerine yayılmasını sağlamıştır (Meçin, 2021: 313). Bu bağlamda Voltaire hem Fransız Aydınlanması hem de Fransız şarkiyatçılığı konusunda önemli ve temel bir konuma sahiptir.

3.1. Voltaire'in Düşünce Dünyasının Gelişimi ve Din Anlayışı

Fransız Aydınlanması ve şarkiyatçılığı açısından çok önemli bir konuma sahip olan ve asıl adı François-Marie Arouet olan Voltaire'in (1694-1778) seksen dört yıllık ömründeki düşünce yapısını tek bir kalıp halinde düşünmek ve ele almak mümkün değildir. Yaşadığı dönem ve kişisel yapısı göz önüne alındığında Voltaire'in tek bir düşünce kalıbına tıklıp kalmadığını aksine döneminin bazı düşünce kalıplarından etkilendiğini ve kendisini sürekli geliştirdiğini görmekteyiz. Bu yüzden Voltaire'in yaşamını ve düşünce yapısını iki döneme ayırmak yerinde olacaktır. 18. yüzyılın ortalarına kadar geçen yaşamında Voltaire edebiyat alanında çalışmalar yapmış ve bu alanda saygın ve önemli bir konum elde etmiştir. Yaşamının bu kısmı Voltaire'in ilk dönemi olarak nitelendirilebilir. Bir diğer ifade ile Voltaire'in hayatının 1750'lilere kadarki dönemi edebiyatçı olduğu dönemi ifade etmektedir. 1750'lerden sonra hayatının ikinci döneminde ise Kiliseye ve eski rejime var gücüyle saldıran filozof Voltaire karşımıza çıkmaktadır. Voltaire'in hayatının ikinci dönemi olarak nitelendirdiğimiz bu dönemin temelini yani Voltaire'in rejim ve din konusundaki düşüncelerinin temellerini, çocukluğunda ve Paris'in en gözde okulu olarak nitelendirilen Cizvitlerin yönetimindeki Louis-le Grand Koleji'nde okuduğu dönemde bulmaktayız. Ağabeyi François Arman, Oratoryen'lerin kolejine verilmiştir ve okulun dinci eğitim anlayışından dolayı kendisini tarikata vermiştir ve bağnaz bir insan olarak yetişmiştir. François-Marie (Voltaire) ise gittiği okul sayesinde kendisini şiire vermiş daha küçük yaşlarda dizeler yazmaya başlamış, tiyatro ile ilgilenmiş ve sahnede roller almıştır. Biz buna edebiyatçı Voltaire'in doğuşu da diyebiliriz. Bunların yanında Voltaire'in düşünce dünyasının gelişiminde etkili olan bir kişi de ilk hocası ve çile dostları olan rahip Chateaufort'tur. Epikürosçu yani hazcı yaşam felsefesine sahip, kültürlü bir kişi olan Chateaufort, Voltaire'e Ninon'un dinsizliğini ve Montaigne'in kuşkuculuğunu tanıtan kişidir. Voltaire, daha o küçük yaşlardayken cehennemden varlığından kuşku duymaya başlamış ve cennetten "dünyanın en büyük yatakhane" diye söz etmiştir. Bu düşüncelerinden dolayı hocalarından birisi Voltaire'in ileride Fransa'da Tanrı dışında diğer dini şeyleri reddeden deizmin önemli bir temsilcisi olacağını düşünmüştür (Tanili, 2020: 13-19).

Voltaire'in şarkiyatçı yaklaşımını, İslam ve İslam peygamberi Hz. Muhammed'e yaklaşımını anlayabilmek için onun din konusundaki düşüncelerini bilmemiz gerekir. Genç Voltaire'in din anlayışını 1722 yılında Kontes Marie de Ruppelmonde ile Hollanda'ya seyahat ettiği sırada yaptıkları sohbetten görmekteyiz. Genç Voltaire'in din konusundaki görüşleri 1732 yılında yayımlanacak olan *Uranie'ye Mektup* adlı eserde yer alacaktır. Voltaire yolculuktaki sohbetten Tanrı'ya karşı olmadığını hatta onda "babasını aradığını" söyler. Ancak Hristiyanlığın sunduğu Tanrı ona göre "nefret edilmesi gereken -dediğim dedik- bir zorba"dır. Ona göre Hristiyan ilahiyatı Tanrı'dan beklenmeyen şeyler ile doludur. Voltaire bu eserinde "Kurtarıcı İsa düşüncesindeki soyluluğu ve esin verici canlılığı bir ara hatırlasa da yüreğinin derinliğine, sonsuz bilgeliğiyle ve kendi elleriyle doğal olarak dini kazımış olan Ulu Tanrı'ya inanarak..." dini gerçekliği bulmaya yöneltir Uranie'yi. Bu bağlamda Voltaire Tanrı'yı bulma yolunda işe ilk olarak din ve dogmaları reddetmekle başlar. Ona göre Tanrı'yı bulmak demek önce

Hristiyanlığa karşı çıkmak ve yeni bir inanç aramak demektir. Voltaire *Uranie'ye Mektup*'ta Tanrı'ya seslenerek: "Seni daha iyi sevmek için Hristiyan değilim" der. Genç Voltaire bir yaratıcıya inanan ancak bu yaratıcının Hristiyan dininin anlattığı tanrı olmadığını düşünen bir dini anlayış ile karşımıza çıkmaktadır (Tanili, 2020: 24,25). Voltaire Tanrı'nın varlığını bulmanın yolu olarak da en temele akli koyar. Voltaire'e göre akıl sayesinde Tanrı'yı bulabilir ve onun bize anlatmak istediklerini anlayabiliriz (İşler, 1999: 50).

Voltaire'in düşünce dünyasının ve din konusundaki fikirlerinin gelişmesinde etkili olan bir başka durum ise onun soylular tarafından sevilen bir saray şairi olduğu sırada -1726 yılında- bir aristokratla tartışması sonucunda hapisaneye atılmasıdır. Hapishaneye atılan Voltaire yetkililere, hapiste yatmak yerine İngiltere'ye sürgüne gönderilmesini teklif eder. Voltaire'in bu teklifi kabul edilir ve o İngiltere'ye gönderilir. Bu sürgün de onun hayatındaki dönüm noktalarından birisini oluşturur. Çünkü Voltaire İngiltere'ye vardığında bilim ve felsefenin edebiyattan daha fazla geliştiğini görür. Bir diğer ifade ile o İngiltere'de gördükleri karşısında edebiyattan büyük bilim ve felsefe varmış der. Hobbes, Bacon, Newton ve Locke ile tanışır ve özellikle Newton ve Locke'u çok sever ve onlardan çok etkilenir. İngiliz büyüklerinin bilgilerinden yararlanabilmek için İngilizce öğrenir ve etkilendiği düşünürlerin eserlerini okuyup onlardan yeni bilgiler edinmeye başlar. Düşünceleri ile Fransa'daki şamını İngiltere'de de yakalar ve kralın huzuruna dahi çıkar. İngiltere ve Fransa arasında karşılaştırma yapan Voltaire'e göre: İngiltere, uygar, ticarete, özgürlükte, dini hoşgörüde, saygıda Fransa'dan çok daha ileridedir. Fransa, İngiltere'ye göre geri kalmış, boş ve dogmatik inançlarla dolu, ilerlemeden uzak bir ülkedir. 1728 ya da 1729 yıllarında Fransa'ya döndüğünde yeni, aydınlanmış, özgürlükçü, daha akıllı bir Voltaire vardır artık. İngiltere'de edindiği bilgileri ve gördüğü yenilikleri Fransa'ya yayma peşindedir. Voltaire'in İngiltere'de sürgündeyken arkadaşı Thieriot'ya gördüklerini, edindiklerini yazdığı mektuplar 1733 yılında Londra'da -İngilizce olarak- *Letters on The English (İngilizler Üstüne Mektuplar)* adıyla çıkarılır. 1734 yılında ise Fransa'da *Felsefi Mektuplar* ismiyle gizlice bastırılır. Eserde özgürlüğün, özgür düşüncenin ülkesi olarak İngiltere'nin; Locke ve Newton'ın Descartes'dan üstün olduğunun savunulması Fransızları kızdırır. Fransa'nın düşmanı İngiltere'nin ve İngilizlerin övülmesi, Voltaire'e şiddetle karşı çıkılmasına neden olur (Tanili, 2020: 27,33,47,48).

Voltaire'in, *İngiltere Mektupları* (1733) adlı eserinde bazı İngiliz tarikatlarını eleştirmesi Fransız Katolikliğini de dolaylı yoldan eleştirdiği düşüncesini doğurmuş ve bu da Voltaire'den daha fazla nefret edilmesine neden olmuştur. Bir İngiliz tarikatı olan Qaker'leri hem över hem de eleştirir Voltaire. Ancak özellikle onların hoşgörülü, dürüst, alçak gönüllü, ahlaklı olmalarını ve dinsel açıdan hiyerarşi ve saçma adetlerinin ve de rahiplik makamının olmayışını beğenir. Bu bağlamda Voltaire'e göre İngiltere tarikatlar ülkesidir. Ancak bu tarikatlar arasında hoşgörü vardır. Fransa'da ise herkesi, tek doğru olarak kabul edilen bir inanç altında toplamaya çalışan baskıcı bir kilise vardır. Bu yüzden Voltaire din konusunda Fransa kilisesini eleştirmektedir. Çünkü o din konusunda her türlü dogma ve dini anlayıştan sıyrılıp Tanrı'ya bakmayı ve hoşgörülü olmayı savunmaktadır. Genel bağlamda *İngiltere Mektupları* adlı eserinde Voltaire

temel olarak İngiltere'deki siyasal özgürlüğü ve düşünce özgürlüğünü överken Fransa'daki düzeni despot ve zorbaca boyun eğdirme düzeni diyerek eleştirir. Orta sınıfları ve burjuvaziyi, İngiltere'deki gibi devlet yönetiminde etkin olmaları konusunda teşvik etmeye çalışır.

Voltaire için din konusunda önemli olan bir diğer nokta da önyargılardır. Voltaire' e göre "Önyargı, akıl yürütmeden kabul edilmiş bir inançtır." Önyargılar da iyi ve kötü olarak ikiye ayrılmaktadır. Örneğin hemen hemen her yerde çocuklara anneyi ve babayı sevmenin, onlara saygı göstermenin ve sırf kendi çıkarı için yalan söylemenin ahlaksızlık olduğunun öğretilmesi aslında daha ahlakın, erdemın ne olduğunu idrak edemeyecek çocukların önyargıya maruz kalmaları demektir. Ancak bu önyargıların üzerine düşünülduğünde bunlar aklın onaylayacağı önyargılar olduğu için bunlar iyi önyargılardır. Ancak gerçeği yansıtmayan, doğruluğunun belirsiz olduğu belki de uydurma olan bilgilere inanmak ise kötü önyargılardır. Bu bağlamda Voltaire için İslam dininde inanılan Hz. Muhammed'in göğe yükselmesi yani Miraç'a çıkması ya da Hinduizm'de tüm ruhların babası olarak kabul edilen Vişnu'nun insan kılığına girmesi dinsel ve kötü bir önyargıdır. Voltaire için de en tehlikeli önyargılar boş inançlar yani dinsel önyargılardır. Ona göre insanların bu önyargılardan kurtulması gerekmektedir (Voltaire, 1995: 288,292).

Voltaire için "Ateşli hastalıkta sayıklama, öfkede kudurma ne ise, boş inançta da bağınazlık odur." Bağınazlar onlar gibi düşünmeyen insanlar için çok tehlikelidirler. Kendileri ile aynı düşünmeyen insanları resmi ya da resmi olmayan yollarla öldürme, parçalama peşindedirler. Din bu bağınazlığa engel olmak bir yana bu bağınazlığı daha da perçinlemektedir. Bağınazlara yol gösteren bir diğer ifade ile onları yönlendirenler de düzenbazlardır. Düzenbazlar, bağınazları onlara cennetin zevklerini tattırarak bu zevklerin sonsuzluğunu vaat eden *Şeyhülcebel'e*³ benzemektedirler. Dünyada bağınazlığa yakalanmayan tek din vardır o da Çin ediplerinin dinidir. Çinliler, filozofları sayesinde bağınazlık çukuruna düşmemiş ona karşı ayakta durmuşlardır (Voltaire, 1995: 13,15).

Voltaire dinlerdeki bağınazlık konusuna çok önem vermektedir. Dinlerdeki bağınazlık ve önyargı konusunu *Felsefe Sözlüğü* adlı eserinin dışında *Hikayeler* adlı eserinin *Scarmentado'nun Seyahatlerinin Hikâyesi* bölümünde de işlemiştir. Hikâyenin baş karakteri olan Scarmentado Avrupa ülkelerine seyahat eder ve bu ülkelerde insanların inançlarından dolayı yakıldıklarına şahit olur. Avrupa ülkelerinden sonra Scarmentado, zalim ve dinsiz olarak düşündüğü Müslüman Türklerin yurdu Türkiye'ye gelir. Ancak burada kendi ülkesindekinden daha çok kilisenin olduğuna ve insanların özgürce istedikleri dine inandıklarına ve ibadet ettiklerine tanık olur. Ancak dini hoşgörünün olduğu Türkiye'de de dinin istismar edildiğini görür. Buradan Asya'ya ve Amerika'ya seyahat eden Scarmentado bu ülkelerde de bağınazlığın olduğunu görür (Voltaire, 2001: 47,48). Voltaire bu eserinde de dini bağınazlığı işlerken tüm

³ Şeyhülcebel, İsmaili hükümdarlarına verilen unvandır. Fransızlar bunu dillerine çevirerek Vieux de la Montagne demişler. Ama Avrupa'da bu adla, kimi zaman da Aladin adıyla anılan yedinci hükümdar III. Alaüddin Mehmet' tir; Voltaire de onu kastediyor. Bu hükümdar 1221'den 1255 tarihine kadar hüküm sürmüş ve işlettiği siyasal cinayetlerle tarihe bir dehşet örneği olarak geçmiştir. (Voltaire, Felsefe Sözlüğü 15).

dinlerde bağnazlığın olduğunu açıkça vurgulamaktadır. Çünkü Voltaire temelde Tanrı'ya inanmakla beraber Çin hariç bütün dinlerin bağnazlık çukuruna düştüğünü düşünmektedir (Voltaire, 1995: 15).

Voltaire'e göre bu boş inançlar ve dogmalar bütün dinlerde vardır. Dinler bu boş inançlar ve dogmalar eşliğinde karşı dinleri düşman ilan edip o dine inananlara saldırmaktadır. Voltaire buna şiddetle karşı çıkar. Dinlerin karşılıklı olarak birbirlerini düşman ilan etmelerinin yanında bir de kendi içlerindeki farklı mezhepler sorunu vardır. Bu mezhepler aynı dine mensup olmalarına rağmen diğer mezhepleri ve onlara inananları düşman ilan edip onları inançsızlıkla suçlamaktadırlar. Bu yüzden dinler kendi içlerinde dahi tutarsız ve saçmadırlar. Voltaire tüm bunları eleştirmekle birlikte insanların özgürce istediği şeye inanabilmelerini ve karşılıklı olarak birbirlerinin inançlarına saygı göstermeleri gerektiğini savunmaktadır (Voltaire, 1949: 192).

Voltaire, temelde bağnazlığa, yobazlığa, hoşgörüsüzlüğe, inanç konusunda tek doğrunun dayatılmasına karşı çıkıp eleştirel ve özgür düşünceyi savunmuştur. Bir Aydınlanmacı olarak akli, bilimi, ilerlemeyi, bireysel özgürlüğü, dini dogmalardan kurtularak farklı inançlara hoşgörü ile yaklaşabilmeyi savunmuştur (Kalın, 2017: 32). Bu bağlamda Voltaire, dini inanç konusunda kiliseye, ruhban sınıfına, dini dogmalara ve törenlere şiddetle karşı çıkmıştır. Bu yüzden Katolikliğe de karşı çıkar ve onu hoşgörüsüz olarak nitelendirir. Dinlere bu kadar karşı olmasına rağmen Voltaire Tanrı tanımazlığa kadar da vardılmaz düşüncelerini. (İşler, 1999: 51). Voltaire'in Tanrı ile hiçbir sorunu yoktur onun sorunu kilise ve din adamlarıdır. Çünkü ona göre en başta Hristiyanlık özgür düşünce sayesinde doğmuştur. Fakat daha sonra dini tekeline alan kilise baskıcı, yobaz ve zorba bir tutum sergilemiş, bu yüzden de Voltaire ve diğer insanlar dinden soğumuştur (Kalın, 2017: 33).

XIV. Louis Asrı adlı çalışması ile nesnel bir tarih yazıcılığı anlayışıyla hareket etmeye başlayan Voltaire eserlerinde artık bazı noktalarda daha dikkatli eleştirilerde bulunmaya başlamıştır. Her ne kadar deist bir anlayışa sahip olsa da Hristiyanlık ve din adamları için yaptığı eleştirilerde Hristiyanlara karşı daha adil olma çabası içerisine girer. Hristiyanlık ve Hristiyan din adamları için her zaman genel olarak olumsuz eleştirilerde bulunan Voltaire artık başta Papalar olmak üzere din adamlarının hepsinin kötü, asalak insanlar olmadıklarını belirtir. Özellikle halkın haklarını tanımış ve kralların yaptığı kötülükleri cezalandırmış III. Alexander gibi papalar hakkında iyi ve olumlu yorumlarda bulunur. Papa II. Julius'un cesaretinden ve ileri görüşlülüğünden de hayranlıkla söz eder. Papalığın, devletler arasındaki savaşları engelleyebilecek ve kralların kötü ve adaletsiz yönetimlerini dizginleyebilecek bir güç elde etme çabasını da haklı bulur. Voltaire'e göre Batı Roma İmparatorluğu'nun yıkılışı ile yeni düzenin kuruluşu döneminde Kilisenin piskoposları en yetenekli yöneticiler olarak önemli bir rol üstlenmişlerdir. Her ne kadar Hristiyanlık için böyle olumlu düşüncelere sahip olsa da Voltaire, Fransa'da Katolik Kilisesi'ne karşı savaş açmış olan Ansiklopedicilerin içerisinde yer almıştır. Her ne kadar iyi din adamlarının olabileceğini söylese de Hristiyanlığın tarih

sahnesindeki yanlışlarını gözler önüne serer ve “Hıristiyanların Roma yönetimince yapılmış zulmünü abartmaz ve bu baskının, Kilise'nin sapkınlara karşı reva gördüğü zulümden çok daha seyrek ve çok daha az öldürücü olduğunu söyler”. Ona göre Hristiyanlık Roma Devleti'ne yarardan çok zarar sağlayarak onu zayıflatmıştır. Çünkü rahipler halkın saflığından ve bilgisizliğinden yararlanarak onları kandırılmışlar, dogmatik dini öğretileri onlara aşılabilir ve dini ayinler ve benzeri ile akıllarını kullanamaz hale getirmişlerdir ve bu sayede de iktidarı ele geçirmişlerdir. Bugün sahteliği genel olarak kabul gören bir kararname olan "Konstantinos'un Bağıışı gibi birtakım belgeleri kullanarak, iktidarlarını genişletip koca bir servet sahibi olmakla suçlar Papaları; İspanya'daki Engizisyon'un ve sapkın Albi'lilerin kıyıma uğratılmasının tarihin en utanç verici olayları olduğunu belirtir.” (Tanili, 2020: 115,116).

Voltaire'in Fransız Akademisi'ne seçilme aşkı, din konusundaki düşüncelerinde önemli bir değişime gitmesine neden olmuştur. Akademiye seçilmek için ortalığı ayağa kaldıran deyim yerindeyse bir oyunda tüm tuşlara basıp bölüm geçmeye çalışan bir kişi edasıyla Voltaire, her şeyi yapmıştır ve daha fazlasını da yapmaya hazırdır. Bu yüzden 17 Ağustos 1745'te Papa XIV. Benoit'ya, *Muhammet* adlı eserinden bir bölüm gönderip bunu kendisine adayıp adayamayacağını sormuştur. Bunun karşısında Papa Voltaire'e onun dürüstlüğünden, cesurluğundan bahseden övgü dolu bir cevap vermiştir. Buna karşılık cevabında ise Voltaire, Hristiyan din adamları konusundaki olumsuz düşüncelerinin tamamen zıttı bir sevgi gösterisi sergilemiş ve Papa'ya: "Derin saygım ve minnettarlığım, mübarek ayaklarınızdan öpüyorum ve Papa Hazretlerinin pek mütevazı ve pek itaatkâr bendesiyim." diye cevap vermiştir. Bunların akabinde Voltaire, tüm Paris'e, Katolikliğe inancını, bağlılığını ve Cizvitlere de hayranlığını ilan etmiştir. Tüm bunlar sayesinde ve biraz da destekle Voltaire çok istediği Fransız Akademisi'ne seçilmiştir (Tanili, 2020: 75-76).

3.2. Voltaire'in Eserlerinde Şarkiyatçılık Yansımaları

Voltaire'in Doğu, İslam, Türkler ve Çin gibi ötekine dair görüşlerinde iki farklı ve zıt bir durum bulunmaktadır. Bazı eserlerinde kendi toplum ve Kilisesi'ne karşı verdiği mücadele çerçevesinde ötekine önyargıdan uzak, hoşgörülü, nesnel ve olumlu yaklaşan Voltaire, bazı eserlerinde ise klasik Batı geleneğinin etkisinde kalarak Avrupamerkezci bir yaklaşımla Doğuluları, Müslümanları ve Türkleri ötekileştirmektedir (Meçin, 2021: 321). Voltaire'in 18. yüzyıl Paris'inden Avrupa'ya bakışı, Machiavelli'nin 16. yüzyıl Floransa'sındaki bakışından coğrafi olarak tamamen farklıdır. Aydınlanma filozoflarının Avrupa'ya bakış açılarını güneyden kuzeye değil de batıdan doğuya bakarak şekillendirmelerini sağlayan kişi Voltaire'dir. Bu bağlamda Voltaire Batı'yı yeniden tasarlayıp, yönlendirerek Batı'nın kavramsal açıdan yön değiştirmesini sağlamıştır. Böylece barbar ve geri kalmış kuzey düşüncesi yerini doğuya bırakmıştır. Bir diğer ifade ile Voltaire sayesinde barbar ve geri kalmış Doğu düşüncesi ortaya çıkmıştır (Wolff, 1994: 5).

Voltaire'in düşünce dünyasını, şarkiyatçılık ile bağıni anlamak için onun felsefi çalışmalarının yanında romanlarını, şiirlerini ve mektuplarını da incelemek yerinde olacaktır. Çünkü Voltaire edebi eserlerinde özellikle de mektuplarında kişisel görüşlerini açıkça belli etmektedir. Romanlarında ise kendi düşüncelerini aktarırken baş karakter olarak genelde kendisini yani kendi hayatını kullanmaktadır. Örneğin *Sadık ve Safdil* (2010) adlı eserinde ana karakter olan Sadık, Voltaire'in Babil'de yaşayan versiyonudur. Tıpkı Voltaire gibi zeki, kibar, hoşgörülü, nahif, iyiliksever, bilgili olan, bilgisine ve zenginliğine rağmen büyüklenmeyen bir kişidir Sadık. Bilgelik, doğa ve felsefe ile ilgilenen bir kişi olan Sadık'ın bilginliği, gelişen bazı olaylarla birlikte Melik'e kadar ulaşır. Dostlarıyla ve bilim insanları ile yaptığı sohbetlerde din adamlarını ve kiliseyi sorgulayan ve eleştiren düşünceleri de Başrahip'e kadar ulaşır daha doğrusu şikâyet edilir. Tıpkı Voltaire'in Fransa'da pederle başının dertte olması gibi bir durum söz konusudur. Sadık bu yüzden kazığa oturtulmak istenir ama arkadaşının yardımı ile bundan kurtulur. Daha sonra Melik'e hakaret suçundan idam edilmek istenir ancak suçsuz olduğu anlaşılınca Sadık sarayın her daim el üstünde tutulan misafiri olur. Daha sonra adalet ve bilgi ışığında devletin yönetilmesini sağlayan ve ülkenin hayran olduğu saray görevlisi, baş vezir yani Melik'in gözde yardımcısı olur. Ancak Voltaire ile aynı kaderi yaşayan Sadık'ın bu güzel günleri fazla sürmez ve melik ile arası bozulur, öldürülmek istenir ve bu yüzden ülkeden kaçır. Arabistan'a gider ve orada ölen kocasının ardından onurları için kadınların yakılmasını gerektiren mantıksız, akıldışı bir geleneğin kaldırılmasını sağlar ve kadınların yakılmasını engeller. Ancak bin yıllık bir geleneğin artık uygulanmamasına neden olduğu için bölgenin din adamlarınca öldürülmek istenir ve Sadık yine kaçır. Bu şekilde Arap coğrafyasının büyük bir kısmını dolaşan Sadık sonunda bilgeliği, akli ve cesareti sayesinde Babil'e melik olur. Böylece Babil'e adalet, şan, zenginlik ve bolluk gelir. Kısacası Sadık ve Safdil adlı eserinde Voltaire kendi hayatını anlatmaktadır. Sadık Voltaire gibi her gittiği yerde bir sorunla bir olayla karşılaşır ve bunu kimsenin akıl edemeyeceği şekilde ve basitlikte çözüverir. Onun bu akıllı davranışları da onun ününün bulunduğu yerin en büyük insanına gitmesini sağlar. Ve böylece Sadık bulunduğu bölgenin sultanının gözdesi ve akıl hocası olur. Ancak sultana yaptığı yardımlar, düzen ve din adamlarına yönelik eleştirileri birilerini kızdırır ve düşman edinmesine neden olur. Bu düşmanlar da Sadık'ın öldürülmesi için çalışırlar. Özetle Sadık tıpkı Voltaire gibi akli, bilgeliği ve cesareti sayesinde devletin en üst konumlarına kadar gelmiştir ancak mevcut düzen ve dini konulardaki eleştirilerinden dolayı da üst düzey konumu son bulmuş ve öldürülmek istenmiştir. Çoğu eserinde olduğu gibi bu eserinde de Voltaire'in mevcut siyasal düzene, dine ve din adamlarına yönelik düşüncelerini görmekteyiz. Dine karşı olmayan Voltaire din adamlarına ve bazı akıldışı, saçma geleneklere karşıdır. Bu yüzden de eserlerinde de gerçek hayatında da sık sık sürgün edilmiştir ve ölümle karşı karşıya kalmıştır.

Voltaire'in bu eseri bize onu anlamamız için rehber olacak bir örnektir. Çünkü Voltaire düşüncelerinden dolayı tıpkı Sadık gibi bir hayat yaşamış ve bu yaşadıkları da onun düşünce dünyasını şekillendirmiştir. Ve Voltaire genel olarak Fransa için düşündüklerini yukarıdaki eserde de anlatıldığı gibi maruz kaldığı baskılardan dolayı başka yerlerde geçiyormuş,

yaşanıyormuş gibi anlatmıştır. Bu da bize Voltaire'in yöntemini göstermektedir.

Aydınlanma Dönemi ve hemen öncesinde Hz. Muhammed, "Mahomet" başlığı altında birçok düşünür tarafından işlenmiştir. Örneğin Peter Bayle *Dictionnaire Historique Critique* (1691) (Tarihsel ve Eleştirel Sözlük) adlı eserinde "Mahomet" bölümünde yirmi beş sayfa Hz. Muhammed'i anlatmıştır. Bayle bu bölümde Hz. Muhammed ve Müslümanlar hakkında klasik ötekileştirici yorumlarda bulunmuştur. Bayle'in bu eserinin önemi Fransız ansiklopedistlerinin ve Voltaire gibi birçok Aydınlanma düşünürünün temel referans kaynaklarından birisi olmasıdır (Kalin, 2007: 114). Bu çerçevede Voltaire'in aşağıda inceleyeceğimiz tiyatro eseri Bayle'in düşünceleri ile paralellikler içermektedir.

Voltaire'in *Le Fanatisme ou Mahomet le prophete (Fanatizm ve Muhammed Peygamber)* (1741) adlı oyunu bu çerçevede değerlendirilen bir eserdir. Voltaire bu eserinde açıkça Hz. Muhammed'e karşı kendisinden önceki düşmanca Hristiyan betimlemelerini devam ettirmiştir. Bu bağlamda Voltaire Hz. Muhammed'i zalimliğin, gericiliğin, şehvet düşkünlüğünün ve sahtekarlığın bir prototipi olarak sunmuştur (Kalin, 2003: 20).

Le Fanatisme ou Mahomet le prophete (Fanatizm ve Muhammed Peygamber) (1741) adlı eserde Voltaire'e göre Hz. Muhammed, kallesliği ve sinsiliği ile saf ve her şeye çabuk inanan halkı kendi uydurduğu şeylere yani İslam dinine inandırmıştır ve din aracılığıyla da bu halkı savaştan savaşa sürüklemiştir. Eserde çok alçak bir insan olarak tasvir edilen Hz. Muhammed, düşmanı Zafir'in çocukları Seyyid ve Palmir'i küçük yaşlardayken kaçırmış ve Zafir'e düşman olarak yetiştirmiştir.

Hz. Muhammed Mekke'yi fethedebilmek için de kölesi Seyyid'e İsmaililerin Şeyhi Zafir'i (Zopire'i) öldürmesini emreder (Demir, 1999: 83). Ancak Seyyid'in bir an bu emri sorgulaması üzerine Hz. Muhammed onu şu sözlerle azarlar (Voltaire, 1741: 40-41):

Düşünürken günahkâr oluyoruz. Kendi adına yargılamaya ve kendi gözleriyle görmeye cesaret edecek ölümlüler benden uzak olsun. Düşünmeye cesaret eden hiç kimse bana inanmak için doğmamıştır. Sessizce itaat etmek tek şerefimizdir... Tanrı'nın sesine itaat eden, doğanın çığlıklarını bastıran ve pes eden. Sevgili çocuğu, her şeye gücü yeten Varlık senden bir kurban istiyor; senden kan istiyor ve sen Tanrı emrettiğinde tereddüt etmeye cesaret mi ediyorsun? Bu yüzden aşağılık putperest, değersiz Müslüman uzaklaş ve başka bir usta ara...

Bu bağlamda Hz. Muhammed dini liderliğinin sorgusuz sualsiz kabul edilmesini emretmektedir. Şeyh Zafir'i öldüren köle Seyyid, Muhammed'in bir başka kölesi olan Palmir'i sevmektedir. Ancak Palmir'i Hz. Muhammed de sevmektedir. Bu yüzden Hz. Muhammed, Seyyid'i Palmir'e olan sevgisinden dolayı zehirleyerek öldürmüştür. Bu cinayetin izlerini de Hz. Ömer'e temizletmiştir (Tanili, 2020: 236). Hz. Muhammed sinsilik, gaddarlık ve düzenbazlık gibi kötü özellikleri ile şehirde bir iç savaş çıkartarak sahte dinini ve peygamberliğini yaymaya çalışmıştır. Uydurduğu sahte dini ve kendi peygamberliğini kabul ettirmek için insanları kılıçtan geçirmiştir. Bunu yaparken de insanlara iki seçenek sunmuştur: İslam'ı kabul etmek ya da ölmek. Hz. Muhammed'i ve İslam'ı acımasız, kana susamış olarak tasvir eden Voltaire'in

(Curtis, 2015: 47) piyesine ilk bakıldığında salt İslam ve Hz. Muhammed düşmanlığı görülmektedir. Ancak Voltaire'in bu eseri bu kadar dar ve basit şekilde değerlendirilecek olunursa bir yanlış düşülebilir. Çünkü eser Fransa'da ilk oynandığında ne kadar çok beğenilip tebrik almış olsa da kısa bir süre içerisinde bazı din adamlarınca şiddetle eleştirilmiştir. Peki Hristiyanlığın düşmanı İslam'ı ve onun peygamberini sinsî, kalles, cani, düzenbaz olarak gösterip bu kadar aşağılayan ve küçülten bir oyun neden Hristiyan din adamlarınca şiddetle eleştirilmiştir? Çünkü Voltaire'in bu eseri sadece basit bir şekilde İslam ve Hz. Muhammed eleştirisi değildir. Bu eserde Voltaire için önemli olan ve onun anlatmak istediği hangi din ve millet olursa olsun bağnazlığın neden olacağı kötü şeylerdir. Voltaire de bu bağnazlığı, aslında şiddetle eleştirdiği Hristiyanlığı ve Hristiyan din adamlarını örnek göstererek anlatamayacağı için karşı veyahut düşman din ve onun dini lideri üzerinden anlatmıştır. Oyunun ana mesajının anlaşılmasından sonra ruhban sınıfından bazı kişiler bu çalışmanın hem Hristiyan dinine zalimce bir saldırı olduğunu hem de bütün kötülüklerin başı olan Muhammed karakterinin aslında Hz. İsa'yı temsil ettiğini söyleyerek Voltaire'i şiddetle eleştirmiştir. Bu bağlamda Voltaire'in din ve din adamlarını bağnazlık ve baskıcılık çerçevesinde eleştirdiği eserleri hangi dini konu edinirse edinsin temel olarak Hristiyanlık ve Hristiyan din adamlarını eleştirdiği görülmektedir. Oyunun üçüncü kez sahnelenmesinin ardından Voltaire'in bu amacının anlaşılması ile din adamları Fransız Parlamentosu'ndan çıkarttırdıkları karar ile oyunun sahnelenmesini durdurmuşlardır (Hacıismailoğlu, 2020: 329-330).

Voltaire'in *Fanatizm ve Muhammed Peygamber* adlı oyununun sergilenmesini, bu oyun İslam dinine değil Hristiyanlığa saldırıyor iddiası ile yasaklatan Hristiyan din adamları ile aynı düşüncelere sahip birçok Doğulu düşünür vardır. Örneğin Osmanlı'nın Tanzimat Dönemi yazarlarından Ahmet Mithat Efendi de *Musahabat-ı Leyliye* (2019) adlı eserinin *Sekizinci ve Dokuzuncu (Musahabe): "Voltaire" Hakkında İntikad* bölümünde bu eser için; her ne kadar bu eser İslam ve Hz. Muhammed'i eleştiriyor ve aşağılıyor gibi görünse de aslında bütün bu eleştirilerin İslam'a değil Hristiyanlığa ve Hristiyan din adamlarına yönelik olduğu yorumunda bulunmuştur. Ahmet Mithat Efendi'ye göre Voltaire'in mücadelesi İslam ile değil Hristiyanlık içerisindeki bağnaz ve yobaz din adamlarıdır.

Voltaire, yönetimdeki etkinliklerinden dolayı din adamlarından çekindiği için Hristiyanlığa ve Hristiyan din adamlarına yönelik eleştirilerini İslam ve Hz. Muhammed üzerinden aktarmak zorunda kalmıştır. Kısacası eserlerinde İslam'ı amansız düşman olarak işleyen Voltaire Kilise'nin ve geleneksel güçlerin hışmından korunmak için bu yola başvurmak zorunda kalmıştır (Bulut, 2017: 80). Ancak Voltaire'in bu eseri ne amaçla kaleme aldığı tartışmalı bir konudur. Çünkü Voltaire bu eserin bir kopyasını Papa XIV. Benoît'ya gönderir ve şu notu düşerek bu eseri ona ithaf ettiğini söyler (Meçin, 2021: 322):

"Gerçek dinin reisinin sahte ve barbar bir dinin kurucusuna karşı bir yazı ithaf etmesini Hazretiniz bana mazur görsün. Sahte bir peygamberin acımasızlığının ve yanlışlarının hicvini en uygun şekilde, barış ve hakikat Tanrı'sının naibi ve mukallidinden başka kime tevcih edebilirdim?"

Ancak daha sonra Voltaire Prusya Kralı II. Frederick'e yazdığı mektubunda bu eseri bağnazlığın zararlarını göstermek, bağnazlığı eleştirmek için yazdığını ancak kilise tarafından gelecek eylemlerden korktuğu için eseri öteki üzerinden yazdığını anlatır. Yukarıda bahsedildiği gibi Voltaire'in bu piyesini Prusya kralına yazdıkları doğrultusunda değerlendirip onun bu eserde İslam'ı değil de Hristiyanlığı eleştirdiği tezinin Voltaire'in Papa'ya yazdığı mektup göz önüne alındığında doğru olmadığı ortaya çıkmaktadır. Bu yüzden Voltaire'in tek derdinin Hristiyanlık ve Kilise ile mücadele olduğu, İslam ile hiçbir derdinin olmadığı yorumları boşa çıkmaktadır. Dolayısıyla Voltaire'in bu piyesinde kendisinin de şiddetle savunduğu Aydınlanmanın temel ilkeleriyle çeliştiğini ve Batılıların ve özellikle de şarkiyatçıların İslam'a yönelik düşmanca ötekileştirici tavırlarına sahip olduğunu söylemek daha doğru bir değerlendirme olacaktır (Meçin, 2021: 323). Ayrıca Voltaire'in İslam'ı değil de Hristiyanlığı eleştirdiği değerlendirmeleri doğru olsa bile Voltaire'in bu eser de ötekini saygısızca tasvir ettiğini görmekteyiz (Hentsch, 2016: 159). Bu da Voltaire'in İslam ve Müslümanlar için ötekileştirici bir tavır takındığı yorumlarını güçlendirmektedir.

İslam karşıtı söylemlere edebi bir boyut kazandıran Voltaire'in bu eserinde çok savunduğu Aydınlanma hümanizmini ve hoşgörüsünü bir kenara bırakarak Hz. Muhammed'i barbarlık, şehvet düşkünlüğü, fanatiklik, kabalık ve sahtekarlıkla özdeşleştirdiğini görmekteyiz. Ayrıca aşağıdaki tasvir de Voltaire'in zihnindeki Türk imajını çarpıcı bir şekilde yansıtmaktadır (Kalın, 2007: 115):

Bir deve tüccarının kendi ülkesinde isyana yol açması... Semadan haber aldığını iddia etmesi ve her sayfayı sağduyuya hakaret olan anlamsız kitabını oradan aldığını ileri sürmesi... Bu kitabı saygın kılmak için ülkesini ateş ve kılıçtan geçirmesi; babaların boğazını kesip kızlarına el koyması... Mağlup olanlara kendi diniyle ölümden başka seçenek sunmaması... Türk doğmadıkça yahut hurafeler özündeki tabiat ışığını bütünüyle bertaraf etmedikçe bir insanın bunları mâzur görmesi mümkün değildir.

Voltaire'in bu yaklaşımı kendisinde sonra benimsenip geliştirilmiştir. Çünkü Voltaire Aydınlanma Dönemi'nin en önemli filozoflarından. "Hugo'nun deyimiyle Voltaire demek, XVIII. yüzyıl demektir." Bu yüzden Voltaire'in İslam, Doğu ve Türkler hakkındaki yorumları çok önemlidir. Çünkü Voltaire kilisenin, tarihin ve geleneğin gölgesinde yazmaya karşı çıkarak aklın, hoşgörünün ve hümanizmin ışığında yazmanın gerekliliğini savunmuştur. Ancak Voltaire'de, Türkler ve İslam söz konusu olduğunda savunduğu bu ilkelerden pek iz kalmadığını görüyoruz (Kalın, 2007: 115).

Voltaire'in bu eseri Hristiyanlığa değil de direkt İslam'a ve Hz. Muhammed'e yönelik olduğu düşünülerek de eleştirilmektedir. Bu bağlamda eser tarihi çelişkiler ile dolu olduğu ve gerçek dışı karakterler içerdiği yönünden eleştirilmektedir. Öncelikle hikâyede geçen olayın ve karakterlerin tarihi karşılıkları yoktur ve bunlar tamamen Voltaire'in zihninin ürünüdürler. Ayrıca Hz. Muhammed ve İsmaililik inancı tarihsel olarak aynı döneme denk gelmemektedir. Tüm bunların yanında Hz. Muhammed'in sinsî, düzenbaz olarak tasvir edilmesi tamamen şarkiyatçı düşünceyi yansıtmaktadır. Bu bağlamda Voltaire'in Hz. Muhammed'i ve İslam'ı

aşğılayıcı tasvirleri gerçeği yansıtmadığı yönünden eleştirilmektedir (Demir, 1999: 84). Çünkü Zeyd b. Harise'nin, karısı Zeyneb bint Cahş'ı boşamasının ardından Zeyneb ile Hz. Muhammed'in evlenmesi tarihi gerçeklerle de taban tabana zıttır (Hacıismailoğlu, 2020: 328). Ayrıca İslam dininin yalan ve öldürme konusundaki kesin ve sert hükümleri göz önüne alındığında da Voltaire'in Hz. Muhammed hakkında böyle bir eser ortaya koymasının Hz. Muhammed'e dair kişisel düşüncelerinin bu şekilde olduğu düşüncesini de doğurmaktadır (Kalın, 2017: 44). Voltaire'in bu tiyatro oyunu bu bağlamda değerlendirildiğinde de yine ortaya onun Hz. Muhammed'i düşmanca bir bakış açısı ile ötekileştirdiği ortaya çıkmaktadır.

Voltaire'in bu eseri, yaptığı din eleştirilerinden dolayı Hristiyan çevreleri ve Hristiyan din adamlarını rahatsız etmesinin kefareti olarak da değerlendirilmektedir. Bir diğer ifade ile Voltaire bu eser ile Hristiyan din adamlarına özellikle de Papa'ya kendisini affettirmeye ve belli çevrelerde şöhret kazanmaya çalışmıştır (Hacıismailoğlu, 2020: 333). Bu düşünce, Voltaire'in Fransız Akademisi'ne girmek için bu eserden belli bir pasajı Papa'ya ithaf etme isteği göz önünde bulundurulduğunda kulağa mantıklı gelse de Voltaire'in din özellikle de Hristiyanlık hakkındaki yazdıkları düşünöldüğünde pek geçerliliği olmayan bir iddiadır.

Voltaire'in bu oyunu temelde/gerçekte Hristiyanlığı ve Kiliseyi hedef almış olsun ya da olmasın sonuç olarak Batı'da genel anlamda olumsuz olan İslam ve Hz. Muhammed algısının daha da olumsuzlaşmasına ve şarkiyatçıların ötekileştirme çalışmalarına katkıda bulunmuştur. Çünkü Voltaire'in bu eseri Batılılarca ve özellikle şarkiyatçıların Hristiyanlığı eleştirmekten ziyade eserde yazıldığı gibi İslam'ı ve Hz. Muhammed'i eleştiriyor olarak değerlendirilmektedir (Hacıismailoğlu, 2020: 332). Bu yüzden de konu İslam ve Hz. Muhammed düşmanlığı ya da eleştirisi olduğunda bu eser başvurulan temel kaynakların başında gelmektedir. Ve Voltaire özellikle bu eseri ile İslam ve Hz. Muhammed için kendisinden sonra çokça kullanılan 'sahte din ve sahte peygamber' söylemlerinin temel kaynağı olmuştur.

Voltaire her ne kadar Hristiyanlığı İslam üzerinden iğnelemeye çalışmış olsa da sonuç olarak onun din konusundaki fikirleri bellidir. Bu bağlamda onun salt Tanrı inancına sahip olduğu göz önünde bulundurulduğunda İslam hakkında söyledikleri sadece Hristiyanlığı iğnelemekten ibaret de olmayabilir. Kısacası Voltaire'in deizme yakın olduğu göz önünde bulundurulduğunda onun İslam ve Hz. Muhammed hakkındaki bu düşünceleri Hristiyanlığı eleştirme amacı ile söylenmiş olabileceği gibi gerçekten İslam ve Hz. Muhammed'i eleştirme amacı ile de söylenmiş olabilir.

İslam ve Hz. Muhammed hakkındaki tüm olumsuz düşüncelerine rağmen Voltaire'in Hz. Muhammed'i takdir eden görüşleri de vardır. Ona göre dünyada, kurduğu yasa ve ilkelerden dolayı hayatı ve yaptıkları bu kadar ayrıntılı incelenen bir başka kimse yoktur. Voltaire'in Hz. Muhammed'i önce yerip daha sonra övmesindeki değişimin nedeni olarak bu oyunu yazdıktan sonra İslam ve Hz. Muhammed ile ilgili ayrıntılı araştırma yaptığı yönünde yorumlar bulunsa da Voltaire İslam ile ilgili olumlu düşüncelerinden daha çok İslam ve Hz. Muhammed ile ilgili olumsuz eleştiriler içeren yazdığı bu eserle tarih sahnesinde yerini almıştır (Hacıismailoğlu,

2020: 327).

Voltaire'in diğeri bir eseri olan *Candide ya da İyimserlik Üzerine* (2010) de şarkiyatçılık izleri taşımaktadır. Voltaire, bu eserinde ağırlıklı olarak Bulgarları yermekle birlikte Türkler ve İslam hakkında da olumlu ve olumsuz eleştirilerde bulunmuştur. Eserin ana kahramanı olan Candide, Voltaire'in hayatına benzer bir hayata sahiptir. Tıpkı Voltaire gibi soylu ve derinlemesine filozofça akıl yürütme ve düşünme becerisine sahip olan Candide bu özelliklerinden dolayı her gittiği yerden canını kurtarmak için kaçmak zorunda kalmış olan birisidir. Bu kaçışlarından birinde denk geldiği ve sürekli 'kaba etlerinden' bahsedilen bir yaşlı kadın Voltaire'in Doğu dünyası hakkındaki düşüncelerini aktaran önemli bir karakterdir. Bir Papa kızı olan bu kadın daha küçükken başına gelen çeşitli felaketler sonucunda annesiyle birlikte Fas'a esir olarak götürülmüştür. Kadın Fas'a ayak basar basmaz Avrupa'da hiç görmemiş olduğu kadar vahşi bir savaşa tanık olmuştur. Eserde kadının gördüğü vahşet şu şekilde aktarılmaktadır: "Kuzey uluslarının kanı o kadar ateşli değil. Afrikalıların o çılgınca kadın düşkünlüğü onlarda yok. Sizin Avrupalıların damarlarında sanki süt akıyor; Atlas Dağlarıyla o çevrede oturanların damarlarında ise sülfürik asit ve ateş...". Ve bu durum Voltaire'e göre "Muhammed'in emrettiği beş vakit namazda kusur edilmeyen üç yüz fersahlık bir bölgede..." yani İslam dünyasında olağan şeylerdir (Voltaire, 2010: 38-39). Avrupa'yı özellikle de kilise camiasını ve din adamlarını aşağılayan ve eleştiren Voltaire Afrika ve İslam dünyasını çok daha ağır şekilde eleştirmektedir. Ancak bu eleştirilerin en ağırını ve kötüsünü özellikle Müslüman Türklere yöneltmektedir. Voltaire Türkleri, Afrikalı tasvirinin de ötesine geçerek çok daha vahşi, barbar ve hatta tabiri caizse 'yamyam' olarak tasvir etmektedir:

Azak kan ve ateş içinde kaldı ne kadınlara ne de çocuklara, yaşlılara acıdılar. Yalnızca küçük kalemiz kaldı; onu da düşman bizi aç bırakarak ele geçirmeyi denedi. Yirmi yeniçeri teslim olmamak için ant içmişti. Açlığın son sınırına ulaşınca, yeminlerini bozmak korkusuyla bizim iki harem ağasını yemek zorunda kaldılar. Birkaç gün sonra da kadınları yemeye karar verdiler. Çok sofu ve çok iyi yürekli bir imamımız vardı. Verdiği güzel bir vaazla onları, bizi tamamiyle öldürmemeleri için ikna etti. "Bu bayanların kaba etlerinin yalnızca bir tarafını kesin..." dedi. "Çok güzel bir yemek yaparsınız. Gerekirse birkaç gün sonra bir o kadar daha et bulursunuz. Bu insanca davranışınızdan ötürü Allah sizden hoşnut olur, size yardım eder." (Voltaire, 2010: 42).

Eserlerinde Avrupalıları gelenek, görenek, düşünüş biçimleri ve özellikle de din ve kilise konusunda zaman zaman eleştiren Voltaire söz konusu Afrika, İslam ve Türkler olduğunda aklın hayalin alamayacağı şekilde vahşi ve barbar bir portre çizmektedir. Özellikle siyah ırkı küçük gören Voltaire siyahilerin başka bir insan türü olduğunu (Fontana, 1995: 141) ve beyaz ırkın yani kendilerinin onlardan üstün olduğunu savunmaktadır (Bernasconi, 2020: 47). Evrensel akıl ilkesini savunan Voltaire, Afrikalıların zekasını "çok aşağı" olarak görerek kendisi de ile çelişmektedir.⁴

Ayrıca Candide adlı eserinde Türkleri 'yamyam' yapan Voltaire onların dini anlayış ve inanışlarını da olduğundan çok farklı gösterme çabasına girişmiştir. Candide'in bilge hocası

⁴ https://www.inkrit.de/neuinkrit/mediadaten/tr/tr_archivetems/%C4%B0dea-TEMS-FL75.pdf

Pangloss'un anlatımıyla (Voltaire, 2010: 112,113);

Birgün bir camiye gitme hevesine kapıldım; camide yaşlı bir imamla tespih çeken çok güzel, genç bir sofı kadın vardı. Kadının göğsü tamamıyla açıktı, memelerinin arasında, laleden, gülden, gelincikten, dağ lalesinden, düğün çiçeğinden ve sümbülden bir demet vardı. Kadın demeti yere düşürdü; demeti aldım, saygı göstererek hemen yerine koydum. Ama bu demeti yerine koymak işi o kadar uzun sürdü ki, imam gazaba geldi, Hristiyan olduğumu görünce de: "İmdat!" diye bağırdı.

Ve bu yüzden de Pangloss ceza almıştır. Voltaire'in bu anlatımı İslam dini ve Osmanlı'nın din anlayışı ile taban tabana çatışan bir hikayedir. Ancak bu şarkiyatçı yaklaşım ile bire bir örtüşmektedir.

Voltaire'in bu eserinde Doğuluların barbarlıkları ve aşırılıkları dışında cehaletlerini de vurgulamaktadır Pangloss ve Türkiye'nin en iyi filozofu olarak görülen bir dervişin arasında geçen şu diyalogda Voltaire'in Türklerin cehaletini ve düşünsel tembelliğini vurguladığını görmekteyiz (Voltaire, 2010: 118):

Pangloss: "Üstat, bize insan denen bu acayip hayvanın niçin yaratıldığını söylemenizi ricaya geldik." Derviş: "Sen buna ne karışıyorsun? Senin işin mi bu?" dedi. Candide: "Fakat sayın efendim, dünyada korkunç kötülükler var..." dedi. Derviş: "Kötülük ya da iyilik olmuş, bundan ne çıkar? Sultan, Mısır'a bir gemi gönderdiği zaman içindeki farelerin rahat olup olmadıklarını düşünür mü?" dedi. Pangloss: "O halde ne yapmalı?" diye sordu. Derviş: "Çeneni tutmalısın..." dedi. Pangloss: "Sizinle biraz, nedenlerle sonuçlar hakkında, olası dünyaların en iyisi, kötülüğün kaynağı, ruhun niteliği ve sonsuz uyum hakkında tartışabileceğim diye seviniyordum..." dedi. Derviş bu sözler üzerine kapıyı suratlarına kapadı.

Bu diyalog şarkiyatçılığın Batılılar akli ve düşünsel olarak Doğululardan üstündür söylemini içermesi bakımından önemlidir. Çünkü burada filozof Pangloss, akli, düşünmeyi, bilimsel düşünceyi simgelerken; Türk/Müslüman derviş ise düşünmekten, felsefeden, özerk ve özgür davranıştan bihaber bir Doğuluyu temsil eder. Doğulu filozofları ve bilimcileri simgeleyen derviş şarkiyatçılığın bilimsel düşünce geliştiremeyen ve durağanlığa hapsolmuş Doğulular tezini kanıtlamak için kurgulanmış gibidir. "Dervişin kişiliğinde, tam da Avrupa oryantizminin öngördüğü gibi, "özgür ve özerk düşünme" yerine, "tek ve mutlak güce itaat", "sorgulamama" ve "susma" gibi özellikler betimlenmiştir (Kula, 2018: 32).

Bu bağlamda Voltaire'in *Candide ya da İyimserlik Üzerine* (2010) adlı eserinde şarkiyatçılığın ana malzemeleri olan vahşi, barbar, cahil, kadın düşkünü, tembel ve keyfi yöneticinin hüküm sürdüğü despot yapıya sahip Doğu, İslam ve Osmanlı örneklerini görmekteyiz. Eserinde hocası, üstadı Pangloss'un her şey iyidir, var olan her şey ve içinde yaşadığımız dünya en iyisidir düşüncelerini sık sık dile getirip bunu alaya alan Voltaire aslında Leibniz'i alaya almaktadır. Bunun tam tersi olduğunu düşünürken de kötülükleri sıralayıp en kötüyü de Doğu'da, İslam'da ve Türklerde bulmaktadır. Bir diğer ifade ile Leibniz'in her şey iyidir fikrine karşı Voltaire en kötüyü en vahşiyi Doğu toplumlarında ve Müslümanlarda bulmaktadır. Bu da bize Voltaire'in ötekileştirici yaklaşımını göstermektedir. Voltaire'in bu ötekileştirici yaklaşımı ise yaşadığı

dönemin yaygın önyargılarından ve stereotiplerinden beslenmiştir. Bu bağlamda Voltaire de Türkleri ve Müslümanları Batı'nın aydınlanma ilkeleri ile çelişen bir figür olarak sunmuştur.

Aslında Voltaire'in *Fanatizm ve Muhammed Peygamber ve Candide ya da İyimserlik Üzerine* adlı eserlerindeki Türkler ve Müslümanlara karşı şarkiyatçı anlayışla aşırı ötekileştirici yaklaşımının sebebinin Türklerden ve Müslümanlardan nefret etmesi olduğunu aşağıda Voltaire'e ait olan şu cümlelerde açıkça görmekteyiz (Kula, 2018: 34):

1716 yılında, Prens Eugen'e adadığı şiirde şu anlatımlar yer alır:

“Koşun peşinden şu Müslümanların/Kaldırın aradan engeli/Yerle bir edin şu küstah sünnetlileri/Mücadele tutkusuyla dolu/Alın ayaklar altına türbanları/Bitirin artık şu yaşamı/Osmanlıların sarayındaki.”

Aynı yıl Prens Talmont'a Türkler hakkında şöyle yazar: “Yıkmaktan başka bir iş yapmayan ve sanatların düşmanı olan bu halkı sevmem.”

Alman Kralı II. Friedrich'e şöyle seslenir: “Tüm içten gelen duygularla, bu barbar Türklerin Ksenophon'un, Sokrat'ın, Platon'un, Sophokles'in, Euripides'in ülkesinden kovulmasını diliyorum.”

Voltaire'in roman, tiyatro eseri ve mektuplarında aşırı ötekileştirmeler görmemize karşın onun tarih yazımı işine giriştiği *Milletlerin Örfleri ve Ruhü Üstüne Deneme*'sinde daha nesnel olmaya başladığını görmekteyiz. Evrensel bir tarih yazıcılığı işine girişen Voltaire, tarihi sadece Yahudilerin ve Hristiyanların tarihi olarak gören, Antik Yunan ve Roma tarihini de salt Hristiyanlık çerçevesinde inceleyen ve Çin ile Hint tarihini savsaklayan ve Arapları sıradan sapkın bir topluma indirgeyen Bossuet'i eleştirmekle başlar işe. Ayrıca o tarihin salt Tanrı'nın eseri olarak açıklanmaya çalışılmasına ve her önemli olayda özellikle Tanrı'nın elinin aranmasına da karşı çıkar. Voltaire'e göre “Doğal nedenlere bağlı insanın bir aranıdır tarih; bilgisizlikten bilgiye, mucizelerden bilime, boş inançlardan akla doğru ilerleyen bir çabası insanın.” Bu yüzden Voltaire tarih içerisinde, tarihin kaotik, karmaşık olayları içerisinde bir Tanrısal niyet görmez. Çizdiği tarih sahnesinde Avrupa'ya çok önemli bir yer ya da konum çizmek yerine orta halli bir konum verir. Birçok araştırmacının görmezlikten geldiği ya da birkaç satırla geçiştirdiği Doğu dünyasının tarihi konumuna ve önemine daha fazla değinir. Özellikle İlk Çağ'dan kalma “birkaç tartışılmaz anıt”tan etkilenmiştir. Örneğin bunlardan bir tanesi “Babil'de -aralıksız- bin dokuz yüz yıl boyunca yapılmış ve İskender'in de tutup Yunanistan'a yolladığı astronomi gözlemleri tomarı”dır. Voltaire, Dicle ve Fırat bölgesinde geniş bir coğrafyaya yayılmış ve tarihte böyle önemli bir işe imza atmış uygarlığın Bossuet gibi tarihçilerce bir iki cümleyle anlatılmasını daha doğrusu geçiştirilmesini şiddetle eleştirmektedir. Babil'in yanında Çin ve Hint uygarlığının da görmezden gelinmesini de eleştirmektedir. Çünkü ona göre Çin ve Hint ulusları bugün var olan bütün ulusların en eskileridir. Bu uluslar Avrupalıların icra etmiş olduğu sanatları, Avrupalılar daha öğrenmeden önce icra etmişlerdir. Ayrıca özellikle Çin din konusunda Avrupa'nın ötesinde bir inanca sahiptir. İnsana üst düzey bir değer veren, hoşgörü ve ahlak üzerine kurulu bir din, inanç sistemi vardı Çin'de. Bu inanış ve değerler Avrupa'yı etkileyecek ve özellikle Aydınlanma

Dönemi'nde dogmatik batıl inançlarla sarılı olan Hristiyanlıktan kurtulma arayışı içerisinde olan kişilere yeni ufuklar açacak ve deizmin yükselişine katkıda bulunacaktır (Tanili, 2020: 114,115).

Voltaire'in 1750'lerden itibaren evrensel tarih yazma işine girişmesi onun tarih ve felsefe kitaplarının daha nesnel olmasını sağlamıştır. Bu tarihten itibaren de öykülerinde nesnellikten uzaklaştığını, öteki için çok uç tasvirlerde bulunduğunu görsek de tarih ve felsefe üzerine yazdığı eserlerinde daha nesnel bir Voltaire görmekteyiz.

Bu çerçevede Voltaire'in Türkler hakkındaki yorumlarının zaman zaman olumlu zaman zaman da olumsuz olduğunu görmekteyiz. Örneğin Voltaire, Rus Çariçesi Büyük Katerina ile mektuplaşmasında konu Rus-Türk savaşına geldiğinde Katerina'ya Türklere karşı tavsiyelerde bulunmuş ve Yunanistan'ın Türklerin boyunduruğundan kurtulması fikrinin heyecanına kapılıp, savaşmaya olan kinini unutup coşkuyla sevinmiştir. Ve hatta Türklere karşı Haçlı Ordusu'nu tekrar canlandırmayı düşünüp Fransızlara, İtalyanlara ve Brötonlara Rusya'nın yanında Türklere karşı savaşma çağrısı yapmıştır (Tanili, 2020: 155). Mektuplarında Katerina'ya Büyük Petro'nun İstanbul'un Rusya'nın başkenti olması hayalini hatırlatan Voltaire Türklere karşı duyduğu nefretini açıkça ortaya koymaktadır:

Bu barbarlar, şimdiye kadar kadınlara karşı gösterdikleri ilgisizlikten dolayı bir kadın kahraman tarafından cezalandırılmayı hak ediyorlar. Açıktır ki, bütün güzel sanatları ihmal eden ve kadınları susturan insanlar yok edilmeyi hak ederler... Majestelerinden, Konstantinopolis'te kurulur kurulmaz gelip ayaklarının dibine oturmak ve sarayında birkaç gün geçirmek için izin istiyorum; çünkü çok ciddi bir şekilde düşünüyorum ki, eğer bir gün Türkler Avrupa'dan kovalanırsa, bu Ruslar tarafından olacaktır (Wolff, 1994: 213).

Voltaire'in Doğu (Avrupa)'ya yönelik mektupsal takdiri şimdi yeni fantezi zirvelerine yükseldi. "Madam," diyordu Ekim ayında, "imparatorluk majesteleri Türkleri öldürmekle bana hayat veriyor..." "Tanrım, Catharina!" ve hatta... "Kendisi onun peygamberiydi: "Melek Cebrail bana Osmanlı ordusunun topyekûn bozguna uğradığını, Choczim'in alındığını bildirdi ve parmağıyla bana Jassy'ye giden yolu gösterdi." Böylece çariçe "Avrupa'nın intikamını aldı" (Wolff, 1994: 213).

Voltaire'in kendisi, 1773'te Trakya'daki Edirne'ye dört nala gitmek için duyduğu tüm hevese rağmen, 1756'da Görgü Kuralları Üzerine Deneme'de bu toprakları küçümseyen bir şekilde yazmıştı. "Avrupa bizim parçamız", diye yazıyordu Voltaire, "tavırlarında ve dehasında, Türklerin imparatorluklarının merkezini kurdukları Trakya'da ya da bir zamanlar içinden çıktıkları Tataristan'da eksik olan bir karaktere sahip olmalıydı." Ne var ki, Voltaire'e göre, Doğu Avrupa'nın geri kalmışlığı, tavırlarında ölçüldüğü gibi, ilhakın önünde bir engel değil, daha ziyade uygarlık adına emperyal kurtuluşun gerekçesiydi (Wolff, 1994: 218)

Voltaire bazı eserlerinde her ne kadar Türkler hakkında olumlu şeyler söylese de yukarıda görüldüğü üzere Türklere karşı bir düşmanlık beslemektedir. Edirne dahil Balkanları Avrupa ya da Doğu Avrupa olarak görmektedir. Buranın Türklerden alınması söz konusu olduğunda Voltaire nesnellik, akıl, insana saygı ve hoşgörü gibi şiddetle savunduğu ilkelerini unutmaktadır. Bu bağlamda Voltaire'in hem eserlerinde hem de mektuplarında Türkleri sevmediği hatta

onlardan nefret ettiği ve Avrupamerkezci anlayışa sahip olduğu açıkça görülmektedir. Voltaire de bu nefret ve önyargı ile *Candide* gibi bazı eserlerinde Türkleri 'yamyam' olarak tasvir etmekte bir diğer ifade ile ötekileştirmektedir. Ancak Voltaire'in Türklere karşı bu duygusal düşmanca tavrı onun *Felsefe Sözlüğü* adlı eserinde yerini hoşgörülü Türkler düşüncesine bırakmıştır (Voltaire, 1995: 554):

Türk İmparatorluğuyla İran İmparatorluğu, hep aynı hoşgörüyü gösterdiler. II. Mehmed İstanbul'u aldığı zaman, Rumları putatapar saymakla beraber, dinlerini değiştirmeye hiç zorlamadı. Rum ailesinin babası yılda beş veya altı écu vermekle bundan kurtuldu. Birçok vakıfları, birçok piskoposlukları olduğu gibi bıraktı, bugün bile, papa ömründe bir tek imam veya molla atamadığı halde, Türk padişahı hâlâ rahipler, piskoposlar atar.

Voltaire'e göre Türklerde dini hoşgörü vardır, baskı yoktur, zorla İslam'ı kabul ettirmeye çalışmak yoktur. Ancak bu hoşgörü kötüye kullanılmaya kalkılırsa o zaman padişahın sert tepkisi ile karşılaşılır: "Türk padişahına baksanıza bir kez: Zerdüştleri de Banian'ları da, Rumları da, Nesturileri de, Katoliklikleri de pekâlâ yönetip gidiyor. Kim ortalığı kızıstırıp kargaşalığa vermek isterse hemen kazığa oturtuluyor, bu sayede herkes de rahat ediyor." (Voltaire, 1995: 381). Voltaire'in anlattığı bu dönem dünyanın çok az yerinde olan dini hoşgörünün Osmanlı Devleti'nde hâkim olduğu bir dönemdir. Ama "kazığa oturtma" konusu gerçeği yansıtmayan Voltaire yorumudur.

Ayrıca Voltaire'e göre Orta Çağ'da Batılılarca Müslüman devletlerin *Paganlık ülkesi* olarak anlatılması ve resimlerden ve simgelerden nefret eden bu milletlerin *putperest* olarak nitelendirilmesi büyük bir yanlış olmakla birlikte, bu milletlerin tapınakları resim, heykel ve simgelerle dolu olan Batılıları putperest olarak nitelendirmesi daha mantıklı ve haklı bir çıkarımdır (Voltaire, 1995: 106).

Voltaire'in Türkleri ve İslam'ı geniş ve derinlemesine işlediği ve hatta Kur'an'ı Kerim'i okuduğunu dahi anladığımız *Türkler, Müslümanlar ve Ötekiler* adlı eseri onun Türklere ve Müslümanlara dair düşüncelerini daha iyi anlamamız açısından ayrı bir öneme sahiptir. Ayrıca bu eserde Voltaire'in araştırmacı-tarihçi yönünün de ağır bastığını görmekteyiz. Voltaire bu eserinde Türkler, İslam ve Hz. Muhammed hakkında yer yer övgü ile bahsederken yer yer de klasik bir şarkiyatçı edasıyla eleştirmektedir. Örneğin Hz. Muhammed peygamberliğini meşrulaştırmak adına soyunu Hz. İbrahim'e dayandırma yalanını uydurmuştur. Yaşadığı coğrafyayı iyice inceleyen, analiz eden ve insanların saf, çabuk kanan canlılar olduğunu anlayan Hz. Muhammed, Yahudiliği ve Hristiyanlığı bitirip Hz. İbrahim'in Allah'ın birliğine inanan din anlayışını canlandırmak için uygun zamanın gelmesini beklemiştir. Voltaire'e (2008: 13,14,20) göre her ne kadar sahte de olsa Hz. Muhammed'in yaptıklarının iyi bir yanı da vardır:

Müslümanlığı kuran o güçlü ve yaman adam, doktrinini cesaret ve silahlarıyla yaydıktan sonra ortaya, acıması ve bağışlaması bol bir din çıkıverdi. Oysa, Hristiyanlığın ilahi kurucusu İsa, sade ve sakin ömrü boyunca kötülüğe karşı hoşgörüyü öğütlediği halde, onun aziz ve tatlı dini, birtakım gayretkeşlerin çalışmalarıyla dinlerin en merhametsizi ve en barbarı olmuştur.

Türkler, Müslümanlar ve Ötekiler adlı eserinde Voltaire Türklere özellikle de Osmanlı Devleti'ne ve padişahlarına geniş bir yer vermiştir. Tüm Osmanlı padişahlarını inceleyemeyeceği için tarih sahnesinde önemli bir konuma sahip olan padişahları incelemiştir. Örneğin Voltaire'e göre 1403 yılında Timur İmparatorluğu ile Osmanlı Devleti arasında yapılan ve Osmanlı Devleti'nin büyük bir yenilgi aldığı Ankara Savaşı göstermiştir ki Türkler yenilse bile kimsenin boyunduruk altına alamayacağı savaşçı bir millettir. Bu bağlamda savaşı kazanan Timur bunu anladığı için Anadolu'da fazla vakit kaybetmemiş silahlarını başka devletlere çevirmiştir. Ankara Savaşı'nı kaybeden ve Timur'a esir olan Yıldırım Bayezid'in torunu II. Murat da Osmanlı Devleti'nin gelişmesinde önemli rol oynayan bir padişaktır. Kazandığı savaşlarla Osmanlı Devleti'nin topraklarını genişleten bu padişahın en önemli hatta tek isteği padişahlıktan sıyrılıp köşesine çekilmektir. Çünkü Voltaire'e göre II. Murat filozof olarak değerlendirilebilecek bir kişidir. Bu yüzden II. Murat iki kez tacından ve tahtından vazgeçerek köşesine çekilmiştir. Ancak Yeniçeri ve paşaların baskısı üzerine tekrar tahta çıkmaya mecbur kalmıştır. II. Murat'ın oğlu Fatih Sultan Mehmet de babası kadar başarılı bir şahsiyettir (Voltaire, 2008: 37-40). Voltaire'e göre modernlerine kadar bütün Batılı tarihçiler Fatih'in İstanbul'u aldığı dönemde keşişlerin uydurdukları masalları tekrarlayıp durmuştur: "Fatih, İstanbul'u kan ve ateşe boğan bir barbarmış; bir kavunu kimin yediğini anlamak için on dört uşağının karnını yardırması; Yeniçerilerine hoş görünmek amacıyla sevgilisi İrena'nın başını kestirmiş!" Voltaire'in de eleştirdiği bu söylemler aslında Batılı şarkiyatçıların ötekileştirme bağlamında severek kullandıkları Türk imajını yansıtmaktadır. Voltaire'e göre de bazı Batılı uluslar ve tarihçiler bu tarz tarihsel yanlışlıklardan hoşlanmaktadırlar. Bu bağlamda bazı Batılı tarihçiler, Müslümanların Allah'ı inkâr ederek Venüs'e taptıklarını ileri sürmüşlerdir. "Grotius dahi, Muhammed'in bir güvercini kulağı etrafında uçmaya alıştırdığını, Tanrı buyruklarının bu güvercin vasıtasıyla kendisine ulaştığını zannettirmeye çabaladığını tekrarlayıp dururdu." Ancak bu iddialar sadece masaldan ibarettir. Sevgilisinin başını kestirdiği iddia edilen Fatih Sultan Mehmet Voltaire'e göre Batılı hükümdarların hepsinden daha kültürlü ve terbiyelidir. Ayrıca padişahın askerlerine hoş görünmek için sevdiğinin canına kıydırması safatası ise ancak Türk geleneklerini ve kültürlerini bilmeyen cahillerin uydurabileceği bir şeydir (Voltaire, 2008: 45).

Voltaire'in Osmanlı padişahlarına dair yorumları genel bağlamda olumlu olsa da III. Ahmet bu olumlu yorumların dışında kalmıştır ve Voltaire tarafından sert bir şekilde eleştirilmiştir. Voltaire'e göre III. Ahmet, gayrimüslimleri insan yerine koymayan, onlara işkenceye varacak şekilde kötü davranan ve taht için katil olan bir Türk'tür (Kula, 2018: 31).

Türklerin, Batılı tarihçilerin veyahut şarkiyatçıların anlattığı gibi Müslüman olmayanlara zulmettiği iddialarının aksine ve Hristiyan devletlerin hiçbiri kendi ülkelerinde Türklerin camisinin olmasına izin vermezken, Türkler Hristiyanların bu hoşgörüsüz anlayışının aksine kendi topraklarında Rumların kiliselerinin olmasını hoşgörü ile karşılamıştır (Voltaire, 2008: 47). Ayrıca Türklerin despot ve keyfi yönetime dayanan kuralsız bir devlet teşkilatlanması olduğuna yönelik tarihi yanlışa da değinen Voltaire göre (2008: 53,54):

Türk hükümetinin saçma ve münasebetsiz olduğu, ulusların mal ve canlarıyla topyekûn padişahın kölesi sayıldığı iddia ediliyor. Böyle bir idare kendiliğinden çökerdi. Türkler hür ve bağımsızdırlar. Aralarında hiçbir sınıf farkı yoktur. Yalnız devletteki görevleri dolayısıyla birer rütbeleri olabilir. Karakterleri hem sert ve dik başlı hem de yumuşak ve sabırlıdır. Yırtıcılığı İskitlerden, yumuşaklığı da Yunanistan ve Asya'dan almışlardır. Gururları çok yüksektir. Fetihçi ve cahil olduklarından bütün uluslara tepeden bakarlar. Türk İmparatorluğu, Avrupa devletlerinden hiçbirine benzemez. Fakat; oradaki kanunların, bir kişinin keyfi üzerine kitleleri asıp kesmeye elverişli olduğunu düşünmek hatadır. Bizler öyle sanıyoruz ki, bir çavuş, eline bir hattı şerif (padişah buyruğu) alarak şehirdeki bütün aile reislerinden, padişah adına kızlarını ve paralarını toplayabilir. Gerçekten, Türk yönetiminde korkunç yolsuzluklar olmaktadır. Ama bunun kötülüğü ulustan ziyade, devlet adamlarının sırtına yüklenir. Babıali'nin gizli bir kararı üzerine en büyük başlar en ufak kuşkular yüzünden uçurulur. Orada kanunları saydırmak ve padişahın dokunulmazlığını sağlamak için yüksek bir adalet mekanizması yoktur. Yeryüzünde en güçlü görünen sultan, tahtından pek az emindir. Bir günlük ayaklanma onu tepetaklak edebilir...

Bu bağlamda padişah despot ve keyfi yönetim sergileyebilecek bir konumda değildir. Çünkü padişahın görevden alınma bir diğer ifade ile tahttan indirilme korkusu vardır ki bu da Osmanlı tarihinde rastladığımız bir durumdur. Padişah bir fetva ile emrindeki adamların canına kıyabilirken devleti keyfine göre yönetemez; istediği gibi vergileri artıramaz, devletin hazinesinden istediği gibi para harcayamaz. Padişah gibi paşalar da tehlikeli bir konumdadırlar ve bugüne kadar onların sonu genelde korkunç bir ölüm olmuştur. Ancak bu gibi durumlar devletin despotik bir yönetim yapısına sahip olduğu anlamına gelmez. Çünkü Avrupa'da da çok sayıda vekil sehpada can vermiştir. Ancak bu durum Batılı prenslerin de diktatör olduğu anlamına gelmez. Bu bağlamda Türk sultanları da despot değildi. Batılı tarihçiler, Batılıları Türk İmparatorluğu despottur diyerek aldatmışlardır. Osmanlı Devleti konusunda geniş bir bilgi birikimi olan Kont de Marsigli de bu konuda şöyle demiştir:

İstanbul'da bulunan Yeniçeri Ocağı, sultanı hapse atmak, öldürmek ve yerine başkasını getirmek yetkisindedir. Savaş açmak veya barış yapmak için padişah çok defa süel [asker] ve siyasal çevrelere danışmak zorunda kalır. Paşalar da taşrada istedikleri gibi davranamazlar. Kentin ileri gelenleri onlar hakkında Divan'a rapor yazıp, şikâyetle bulunabilirler. Türk devleti bir demokrasidir." (Voltaire, 2008: 55)

Voltaire'in *Türkler, Müslümanlar ve Ötekiler* adlı eserinde Türkler hakkındaki yazdıklarında olumlu-olumsuz bir aradadır. Bu durumun temelinde onun, Türklerin karakterlerinde tezatlıklar bulunduğu düşüncesi yatmaktadır. Ona göre Türkler hem kıyıcıdırlar hem de merhametlidirler. Açgözlüdürler ancak hırsız değildirler, boş vakitlerini kötüye kullanmazlar. Her ne kadar Türkler de çok eşlilik olduğuna dair iddialar olsa da onların çok azı birden fazla kadınla evlenir. Avrupa'nın büyük şehirleri ile kıyaslandığında en az genelev olan şehir İstanbul'dur. Türkler Hristiyanlara kafir gözüyle bakıp onlardan tiksiniyorlar. Ancak onları devletin her yerinde hoş görür ve korurlar. Hristiyanların inançlarına, ibadetlerine ve ayinlerine saygı gösterirler. Türkler yiğittirler, gururludurlar ancak kibirlilik veyahut asilzadelik taslamazlar. Voltaire bu eserini bir tarihçi edasıyla nesnellik ilkesi çerçevesinde

ortaya koymaya çalışmıştır. Türkler ve Müslümanlar hakkında zaman zaman olumlu zaman zaman da olumsuz eleştirilerde bulunmuştur. Voltaire bu eserinde tüm yazdıkları bir yana tek bir cümle ile şarkiyatçılığın, şarkiyatçı yaklaşımın Türklere yaptığı ötekileştirmeyi, kötülüğü gözler önüne sermiştir: “Türklerin sırtına yüklediğimiz iftiralarla koskoca bir kitap olur...” (Votaire, 2008: 59).

Voltaire’i incelediğimizde onun Çinlilere ve Hintlilere hayran, Türklere ve Müslümanlara da bir hayran bir düşman olduğunu görmekteyiz. Romanlarında hayal gücünü zorlayan Voltaire Türklerin ve Müslümanların insan eti yiyebileceklerini ifade edebilecek kadar uç bir noktaya varmaktadır. Ancak tarih ve felsefe alanlarında verdiği eserlerde daha nesnel olan Voltaire Türkleri çoğu zaman övmektedir. Bu da Voltaire’in Müslümanlar ve Türkler hakkındaki düşüncelerinin karmaşık ve çelişkili olduğunu göstermektedir. Voltaire’in Türkler ve Müslümanlar hakkındaki olumsuz tasvirleri ise ondan sonra gelecek olan şarkiyatçıların Doğuluları ötekileştirme noktasında başvuracağı ilk ve önemli kaynaklar arasında yerini almıştır.

Voltaire’in karmaşık ve çelişkili olduğu iddiası ile eleştirilen İslam ve Türkler ile ilgili düşünceleri, Djavad Hadidi’ye göre de olumsuzdan olumluya doğru bir değişim geçirmiştir. Voltaire İslam’ı araştırıp tanıdıktan sonra Hz. Muhammed’e hayranlık duymaya başlamış ve kendisinin “Hristiyanlığa karşı, Muhammed’in dininden yana” olduğunu belirtmiştir (Hentsch, 2016: 158). Hadidi’nin Voltaire’i ve İslam’ı uzlaştırıcı bu tezine karşın Voltaire’in İslam ve Hz. Muhammed hakkındaki düşünceleri olumsuzdan olumluya doğru bir ilerleme kaydetmekten ziyade zaman zaman olumlu zaman zaman olumsuz olarak karmaşık ve çelişkili bir hal içerisindeydi. Ancak son kertede Voltaire, Doğu ve Batı kıyaslaması söz konusu olduğunda Batı’nın Doğu’dan üstün olduğunu savunmaktan hiç çekinmemektedir (Hentsch, 2016: 168).

Despotizme ve dogmatizme her fırsatta karşı olduğunu vurgulayan Voltaire’in İslam, Doğu ve Türkler hakkında olumlu ve olumsuz karmaşık yorumlara sahip olduğunu görmekteyiz. Voltaire’in bu karmaşık ve çelişkili yorumları ise aslında onun yaşadığı dönemin düşünsel karmaşıklığını ve önyargısını yansıtmaktadır. Bu bağlamda Voltaire’in Doğu’ya, İslam’a ve Türklere bakışı aslında onun yaşadığı çağın Batı’sının ötekine karşı genel perspektifini yansıtmaktadır (Karadeniz, 2024 :84).

Sonuç olarak Voltaire farklı kültürleri tanıma ve anlama konusunda kısmen bir hoşgörüyeye sahip olsa da Doğu’yu genel olarak geri kalmışlığın sembolü olarak görmüştür, göstermiştir. Bu durum ise Voltaire’den sonraki düşünürlerce, şarkiyatçılarınca Doğu’nun ötekileştirilmesinde, Doğu-Batı kıyaslamasının bir hiyerarşi içerisinde değerlendirilmesinde ve bu hiyerarşide Doğu’nun Batı karşısında aşağı seviyede yer almasında temel dayanak olarak kullanılmıştır. Ayrıca şarkiyatçılığın Doğu’ya ve Doğululara yönelik sahip olduğu önyargı ve kalıplaşmış düşüncelerle hareket eden Voltaire şarkiyatçılarınca Türkleri ve İslam’ı ötekileştirmek için sıkça kullanılan “yakıp yıkmak”, “sanatların düşmanı olmak”, “barbar Türkler” gibi söylemleri şarkiyatçılığa kazandırmıştır. Ayrıca Voltaire’in kullandığı “Özellikle barbar Türklerin

“Ksenophon, Sokrat, Sophokles ve Euripides’in ülkesi” olan Yunanistan’dan kovulması söylemi, felsefi oryantlizmin başlıca kaynaklarından olan “filhelenizmin⁵” temelidir (Kula, 2018: 34). Voltaire filhelenist anlayışla Doğu sorununu, Osmanlı’nın Yunanistan başta olmak üzere Doğu Avrupa’dan kovulması şeklinde formüle etmektedir. Ona göre Türklerin cezalandırılması ve Avrupa’dan kovulması Avrupa’nın yeniden medeniyet kazanması demektir. Bu düşüncüyü Voltaire’in *Candide* adlı eserinde ve Rus Çariçesi Katerina ile mektuplaşmada görmekteyiz (Wolff, 1994: 211-212):

Catherine, çiçek hastalığına karşı aşı yaptırmakla bilime ve medeniyete olan inancını güçlü bir şekilde halka açık bir şekilde göstermişti ve *Candide*'i mükemmel bir ağı kesici olarak okumayı önerdi. Masalın mutlu sonu herkesi Konstantinopolis'te bir araya getirdi ve Catherine, Voltaire'in onu orada ziyaret etme fantezisine coşkuyla cevap verdi. "Konstantinopolis'e girişiniz için", "Sibirya'nın en zengin derileri" ile kaplı bir Yunan kostümü vaat etti. Bu moda ifade, Yunanistan'ın aynı Doğu Sorunu'nun bir parçası olan Doğu Avrupa'nın keşfi ve toparlanmasında hala rol oynadığını, ancak Helenizm'in yakında eski uygarlığın torunlarını eski barbarlığın torunlarından ayıracağını öne sürdü.

Voltaire'in Türklere karşı bu düşmanca düşüncelerinin yanında Hz. Muhammed ve İslam için aşırıya kaçan söylemleri de bulunmaktadır. Voltaire İslam'ı milyonlarca kişinin inandığı bir din olarak görmek yerine onu bir kişinin doktrinine ve ideolojisine indirgeyerek, küçümseme ve aşağılama amacıyla İslam yerine “Muhammetçilik” kavramı kullanmıştır. “Böylece, bu düşünür/yazar, “İslam” yerine indirgemeci ve küçümseyici bir kavram olan “Muhammetçilik” kavramının Batı'nın “kolektif bilincine” ve “oryantalist söylemine” yerleşmesine ortam hazırlamıştır” (Kula, 2018: 35).

Goethe de Voltaire'in *Muhammet* adlı tiyatro oyununu temel alıp şarkiyatçı bir perspektifle *Muhammet* adlı drama yazmıştır. Goethe bu eserinde İslam'a yönelik hem şarkiyatçı söylemin temel savlarını işleyen hem de bu savları daha da güçlendiren anlatımlarda bulunmuştur. Bu bağlamda eserde “Doğu despotizmini” çağrıştıran “acımasız”, “fetihçi”, “düzinelerce halkı boyunduruk altına alan bir dünya hükümdarı”, “korku tanrısı”, “içsavaş çıkarıcı”, “öç düşkünü”, “yakıp yıkıcı”, “egoist” gibi ifadeler ön plana çıkmaktadır (Kula, 2018: 35-36).

Kısacası Voltaire de Doğu'nun ötekileştirilmesi konusunda Aydınlanma Dönemi'nin karmaşık yapısının ürünü olan, Doğu'ya önyargılı ve eleştirel yaklaşma yöntemini benimsemiştir. Bu bağlamda onun düşüncelerinde ve eserlerinde Doğu'ya şarkiyatçı önyargı ve stereotiplerle yaklaşıldığını görmekteyiz.

5 Bu konuda ayrıntılı bir değerlendirme için bkz. Başak, Ünsal. 2023. Yunanca Kaynaklara Göre Filhelen Taburu ve Peta Muharebesi. *Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi*, 11(34), 120-150.

4. BÖLÜM

MONTESQUIEU VE ŞARKİYATÇILIK

Tam adı Charles Louis Secondat Baron de la Bréde et de Montesquieu (1689-1755) olan ancak daha çok kısaca Montesquieu adı ile bilinen Fransız düşünür, aristokrat bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelmiştir. Montesquieu on dört yaşındayken babası onu Paris yakınlarındaki hatipler kolejine göndermiştir. Bu kolej Montesquieu'nün düşünce dünyasının, ilgi alanının ve kişiliğinin şekillenmesinde büyük bir öneme sahiptir. Montesquieu ortaöğrenimini ise Juilly'de Oratorians papazlarının himayesinde tamamlamıştır. Bordeaux Üniversitesi'nde hukuk okuduktan sonra Paris'e dönmüştür ve burada yaşamaya başlamıştır. 1714 yılında Bordeaux parlamentosuna üyeliğine seçilen Montesquieu 1716 yılında da Bordeaux İlimler Akademisi üyeliğine seçilmiştir. Aynı yıl amcası Bordeaux mahkemesi başkanlığını, servetini ve Montesquieu adını ona bırakmıştır (Üzümçüoğlu, 2019: 7).

Soyluluktan gelen kişisel servetinin getirdiği işlerle ilgilenmesinin yanı sıra kamusal işlerde de görev alması Montesquieu'nün siyasal ve sosyal alandaki çözümlerine temel oluşturmuştur. Bu sayede doğa bilimlerinde uygulanan gözlem ve neden-sonuç ilişkisi yönteminin toplumsal gelişmelerin çözümlenmesinde uygulanabilirliği fikri zihninde oluşmaya başlamıştır (Değirmenci, 2023: 241). Ancak hayatını sıradan bir aristokrat olarak geçirmek istemeyen Montesquieu zamanının büyük bir kısmını siyasetle uğraşmaktan ziyade okumak, yazmak ve araştırma yapmakla geçirmiştir. İlk başlarda dönemin birçok araştırmacısı gibi doğa bilimleri ile ilgilenen Montesquieu daha sonra ilgisini siyasal ve toplumsal konular üzerine yoğunlaştırmış ve nitekim bu alanlarda yaptığı çalışmalar ile tarih sahnesinde yerini almıştır (Beriş,2016: 501,502).

Diğer düşünürümüz Voltaire'in çağdaşı olan Fransız Montesquieu de Şark despotizmi olgusunu/konusunu formüle edip kendisinden sonra gelen ve Şark despotizmi konusunda çalışmalar yapan (Burke, Mill, Weber, Marx vb.) isimleri etkilediği için (Duman, 2023: 4) çalışmamız açısından önemli bir isimdir. Bu bağlamda bu bölümde Montesquieu'nün Şark despotizmi kurgusu ve bu kurgunun şarkiyatçılık ile ilişkisi incelenecektir.

4.1. Montesquieu'nün Yaşadığı Dönem ve Düşünce Dünyasının Gelişimi

Bir düşünürü anlayabilmek için sadece eserlerinin incelenmesi yeterli değildir. Çünkü bir düşünür ve onun ortaya koyduğu eserler yaşadığı dönemden ve ülkeden etkilenmektedir. Bu yüzden Montesquieu'yü anlayabilmek ve onun şarkiyatçılık ile nasıl bir ilişkisi olduğunu daha iyi analiz edebilmek için onun yaşadığı çağın ve ülkenin siyasi konjonktürünü incelememiz gerekmektedir. Aydınlanma Dönemi'ni ve bu dönemin şarkiyatçılık ile ilişkisini ikinci bölümde geniş bir şekilde işlediğimiz için bu başlık altında Fransa'nın siyasi durumunu ve bu durumun Montesquieu'nün düşünceleri üzerine etkisini inceleyeceğiz.

Montesquieu'nün yaşadığı dönemdeki Fransa'nın siyasi durumu onun düşüncelerinin şekillenmesinde etkili olmuştur. 1688'de İngiltere, Şanlı Devrim sayesinde 'siyasal liberalizm' ile tanışmıştır. Fransa ise aynı tarihlerde 'Mutlak monarşi'nin zirve noktasına ulaştığı bir dönemi yaşamaktaydı. Bu da devletin, kralın kişisel otoritesi altında merkezi kontrole sahip olduğu anlamına gelmektedir. Farklı etnik, mezhepsel, dilsel gruplara ev sahipliği yapan Fransa'nın tek bir değer etrafında birleştirilmesi 'Mutlak monarşi'nin de güçlenmesi demektir. Bu bağlamda devlet, kralın şahsında somutlaşmaya başlamıştır. Bu da baskıcı ve zorba bir hükümdarın oluşmasına neden olmuştur. Kral XIII. Louis (1601-1643) ve Kral XIV. Louis (1638-1715) dönemlerinde baskı artmış ve hem kentlerin hem de soyluların özerklikleri ve ayrıcalıkları sürekli olarak törpülenmiştir. Eyaletlerin yönetimi merkezden atanan krallık denetçilerinin (intendants) yönetimine verilerek yerel meclisler önemsizleştirilmiş, merkezi yönetimde ise önemli görevlere "avam"dan kişiler atanmaya başlamıştır. Soylular toplumsal üstünlüklerini korumakla birlikte ulusal ve yerel düzeydeki bazı siyasi görevlerinden uzaklaştırılmışlardır. Soylu sınıfının kendi içerisinde bölünmesi de kralın onlar üzerindeki hakimiyetini de kolaylaştırmıştır. Özellikle XIV. Louis küçük yaşlarda şahit olduğu Fronde Ayaklanması'ndan dersler çıkartıp bir daha böyle bir soylu ayaklanmasının yaşanmaması için gereken önlemleri almaya çalışmıştır. Devleti bakanlıklar aracılığıyla doğrudan doğruya kendine bağlamaya çalışan kral, üyelerinin büyük bir kısmı soylulardan oluşan parlamentoların "yasaların yargısal denetimi" diye nitelendirilebilecek haklarını ellerinden alıp, kendisine muhalefet olmalarını engellemeye çalışmıştır. Yürütmenin yanında yargı organı ile de ilgilenen XIV. Louis, kendisinin gerekli gördüğü durumlarda üyelerinin yürütme organından seçildiği olağanüstü mahkemeler kurdurarak bağımsız mahkemelerin işlevsizleşmesine neden olmuştur. Son olarak yetkinin sadece kendisinde toplanmasını isteyen XIV. Louis, son toplantısını 1614 yılında yapan Etats Généraux'yu yaşamı boyunca hiç toplantıya çağırmamıştır (Ağaoğulları, 2009: 355-357). Montesquieu'nün siyasi düşünceler tarihine damga vuran düşünceleri işte böyle bir siyasi ortamın olduğu Fransa'da baskıcı ve keyfi yönetime karşı ortaya çıkmıştır.

Montesquieu'nün düşüncelerinin şekillenmesinde etkili olan bir diğer şey ise onun 1728 yılında çıktığı Avrupa gezisi ve özellikle de İngiltere gezisidir. İki yıl İngiltere'de kalan düşünür dönemin önde gelen aydınları ve politikacıları ile tanışır. İngiltere'nin siyasi sistemini inceleyen Montesquieu Avam ve Lordlar Kamarasının toplantılarında gözlemci olarak bulunur. 1688 İngiliz Devrimi sonrasında İngiltere'de iktidarın kral, aristokratlar ve halk arasındaki paylaşımı Montesquieu'nün dikkatini çeker. Özellikle kral karşısında bir denge unsuru, ara kurum olarak gördüğü aristokratların durumu daha çok dikkatini çeker ve sonraki dönemlerde bu konuyu eserlerinde derinlemesine işler (Beriş, 2016: 502). İngiliz parlamentarizmi, mutlak monarşiye karşı bir siyasi düzenin ilkelerinin ne olacağı yolunda, kendisine örnek teşkil etmiştir. Kısacası Montesquieu'nün İngiltere seyahati onun "kuvvetler ayrılığı" ilkesini geliştirmesi açısından ilham kaynağı olmuştur (Üzümcüoğlu, 2019: 10).

Düşünenler ve eğlenenler diye iki tür insan olduğunu söyleyen Montesquieu eğlenceli bir

hayatın içerisinde düşünenler sınıfında olmayı seçmiştir. Aydınlanma Dönemi'nin bir insanı olarak düşünmek için bilginin gerekliliğine inanmış ve bu amaçla çeşitli alanlarda bol bol araştırma ve okuma yapmıştır. İlk olarak ahlaktan felsefeye ve felsefeden doğa bilimlerine araştırmalarda bulunmuş ve yaptığı araştırmalar neticesinde kaleme aldığı incelemeleri Bordeaux Akademisi'ne sunmuştur (Ağaoğulları, 2009: 367).

Aydınlanma Dönemi'nin önemli bir düşünürü ve Fransız Devrimi üzerine önemli etkileri olan Montesquieu, otokrasiye karşı olup, hukukun üstünlüğünü ve bağımsızlığını, kişisel özgürlüğü savunmuştur ve liberal temelli devlet kavramının teorisyeni olmuştur (Çalık, 2023: 68).

4.2. Montesquieu'nün Yöntemi

Toplumlar siyasal rejimlerin, siyasal rejimler de ülkelerin kaderini şekillendirmektedir. Bu yüzden yazılı kayıtlara göre M.Ö V. yüzyıldan beri birçok düşünür siyasal rejimler üzerine çalışmalar yapmıştır. Çünkü siyasal rejimler insanların en iyi yaşama ulaşmalarının anahtarı olarak görüldüğünden en iyi siyasal rejimin ne olduğu sorusunun cevabı bulunmaya çalışılmıştır. En iyi siyasal rejim nedir sorusunun cevabı aranırken bu soru ile ilintili olan insan, özgürlük ve eşitlik nedir gibi soruların cevabı da bulunmaya çalışılmıştır. Bu soruların cevapları aranırken farklı ülke ve coğrafyalar karşılaştırılmış, farklı toplum ve siyasal rejimler gözlemlenmiş ve bu farklılıkların nedeni sorgulanmaya başlanmıştır. Ancak geçmişten günümüze bu soruların net bir cevabı bulunamamıştır. Düşünürler bu sorulara cevaplar ararken iki farklı yöntem kullanmışlardır. Bazı düşünürler felsefi bir yaklaşımla olması gereken en iyiyi ararken, bazı düşünürler ise bilimsel bir yaklaşımla olması mümkün olan en iyiyi aramışlardır. Bizim yöntemini incelediğimiz düşünürümüz Montesquieu, siyasal rejimler tipolojisinde kendisinin de ifade ettiği üzere olandan, olgulardan hareket ettiği için ikinci grupta yer almaktadır (Nal, 2022: 1).

Montesquieu'nün genelde sosyal bilimler özelde ise siyaset bilimi açısından önemini birçok düşünür dikkatle vurgulamıştır. Örneğin Fransız düşünür Louis Althusser'e göre "Montesquieu'nün siyaset biliminin kurucusu olduğu herkesçe kabul edilen bir gerçektir." (2005: 15). Ünlü Fransız sosyolog Emile Durkheim ise "sosyal bilimlerin yeni ilkelerinin altında Montesquieu'nün 'Kanunların Ruhu' eserinin yattığını" belirtmiştir. Başka bir Fransız düşünür Raymond Aron da sosyolojinin kurucusu olarak çoğu bilim insanının Auguste Comte'u kabul etmesine karşın, toplumsallığın bilimsel analizini yapmasından dolayı Montesquieu'nün ilk sosyolog olarak nitelendirilmesi gerektiğini savunmuştur. Montesquieu, toplumsal olguları, durumları, olayları, kurumları açıklamak için kendisinden önceki düşünürlerden daha sistemli ve kapsamlı bir yöntem benimsemiş ve toplumsal fenomenlerin özgül nedenlerini bulmaya ve açıklamaya çalışmıştır. Bu bağlamda Montesquieu, sosyal bilimlerin özellikle de siyaset bilimi ve sosyolojinin bilimsel bir disiplin olmasında katkısı olan önemli düşünürlerden bir tanesi olarak karşımıza çıkmaktadır (Beriş, 2016: 504).

Montesquieu'yü sosyolojinin kurucusu ve ilk sosyolog olarak nitelendirenler olduğu gibi buna karşı çıkanlar da bulunmaktadır. Buna karşı çıkanlara göre Montesquieu'nün zamanında sosyoloji terimi daha ortaya çıkmadığı için ve Montesquieu modern toplum üzerine düşünmediği için o sosyolojinin kurucuları arasında sayılamaz. Ancak her ne kadar Montesquieu'yü sosyolojinin kurucuları arasında saymayanlar olsa da o sosyolojinin kurucusu olarak kabul edilen Auguste Comte'tan daha önce sosyolojik çalışmalar yapmış ve sosyoloji disiplininin gelişmesine önemli katkılarda bulunmuştur. Bu bağlamda "Montesquieu sosyolojinin, sosyolojik teorinin ve metodun hakiki öncüsüdür." Tüm bunların yanında Montesquieu'yü siyaset sosyolojisi ve hukuk sosyolojisi gibi sosyolojinin alt dallarının kurucusu olarak kabul edenler de bulunmaktadır. Ancak hepsinden de önce Montesquieu hukuk alanında geniş bir sosyolojik yaklaşım geliştirmiş olması nedeniyle bir hukuk sosyoloğudur. "Kısaca Montesquieu, sadece sosyolojinin değil, siyaset biliminin, siyasi ekonominin, kültürel antropolojinin ve etnolojinin de mimarları arasındadır (Üzümcüoğlu, 2019: 8-9).

Montesquieu'den önce metodolojik yaklaşım doğa bilimleri ile toplum bilimlerini aynı şey gibi görüp, doğa bilimlerinde kullanılan yöntemlerin toplum bilimlerinde de kullanılabileceği şeklindeydi. Montesquieu ise doğa bilimleri ve toplum bilimleri ayrımı yaparak toplum bilimleri metodolojisinde bir devrim yapmıştır. Bu bağlamda Montesquieu'yü kendisinden önceki düşünürlerden ayıran en önemli özelliklerinden birincisi bu ayrımı yapmış olmasıdır (Üzümcüoğlu, 2019: 11).

Montesquieu'yü kendisinden önce gelen düşünürlerden ayıran en önemli ikinci şey ise; onun "dünyadaki tüm halkların itiyatlarının ve yasalarının tümünü" çözümlene cabasıdır. Kendisinden önceki düşünürler somut olguları bütünsellik olmadan ya bu olguların bazılarını ya da genel olarak toplumu inceliyorlardı. "Gerçek tarihin teorisini yapacakları yerde, toplumun özünün teorisini yapıyorlardı." Bu yüzden de onlar toplumu ve tarihi, bütünlük içerisinde açıklayamamışlardır. Montesquieu ise olguların değişimlerini inceleyerek, izleyerek *yasalar* oluşturmaya çalışmıştır. Bu bağlamda "Toplumsal fizik düşüncesi ilk Montesquieu'nün aklına gelmiş olmasa da özlerden değil de olgulardan hareket edip, bu olgulardan onları yöneten yasaları çıkartarak, yeni bir fizik anlayışı getirmek isteyen ilk kişi Montesquieu'dür." (Althusser, 2005: 18-19). Bu bağlamda Montesquieu tarihi bir bütün olarak görmeyip tarihteki olayların birbirleriyle bağlantısız olduğunu düşünen araştırmacılara karşın tarihi, tarih içerisinde bir anlam arayarak yorumlamış ve o anlamı tarihteki olayların birbirleriyle bağlantılı olması olarak bulmuştur (Üzümcüoğlu, 2019: 12). Böylelikle Montesquieu siyasal rejimler tipolojisini oluştururken geçmişten günümüze var olan siyasal rejimleri kendi bilimsel kuramı çerçevesinde incelemiştir. Ulaşabildiği tüm siyasal rejimleri incelemesine karşın Montesquieu'nün temel odak noktasını Fransa'nın rejimi oluşturmuştur. Çünkü yaşadığı dönemde Fransa'da zirve noktasına çıkan mutlak monarşi Montesquieu için despotizme dönüşme tehlikesi ile karşı karşıya kalmıştır. Bu noktada Montesquieu Fransa'nın ılımlı rejiminin despotizme dönüşmesinden korkmuştur (Nal, 2022: 1).

Montesquieu metodolojik yönelişinde toplumsal olguları “tarihi vaka” olarak değerlendirmektedir. O metodolojik anlayışı ile olguların görünmeyen yönünü yani olguları açıklayan derin sebepleri bulmaya çalışmaktadır. O bu sayede tarihin anlaşılabilirliğini düşünmektedir (Üzümçüoğlu, 2019: 14).

Montesquieu kendisine araştırma konusu olarak dünyada yaşayan bütün toplumların örflerini, geleneklerini ve kanunlarını seçmiştir. Ondandır önce hiç kimse “dünyanın bütün halklarının bütün örf, adet ve yasaları” üzerine çalışmayı düşünmemiştir. Bu bağlamda “Montesquieu, herhangi bir toplumun değil, bütün toplumların, tarihin, kanunların, insanlığın iyiliğinin genel açıklamasının peşinde olmuştur.” Bu yüzden onun metodolojik kavrayışı önemlidir. Çünkü ondan önce gelen Hobbes, Spinoza gibi düşünürler toplum üzerine yoğunlaşarak ortaya bir toplum teorisi çıkarmışlar ancak ortaya bir tarih teorisi koyamamışlardır (Üzümçüoğlu, 2019: 17). Bu yüzden Montesquieu *Yasaların Ruhunun Savunması*’nda kendisi için “yazar, Hobbes’un yanlışları ile Spinoza’nın yanlışlarının sonuçlarını eleştirdi” diye yazmıştır. Montesquieu birçok düşünüründe savunduğu yaklaşımının özgünlüğünü ortaya koymak ve düşünürlerden farkını göstermek adına bu düşünürler ile bir hesaplaşma gereği hissetmiştir. Peki Montesquieu’yü onlardan ayıran fark nedir? Grotius, Hobbes veya Spinoza gibi düşünürler “gerçek tarihin kuramını değil, toplumun özünün kuramını yaparlar.” Onlar, içinde yaşadıkları toplumdan elde ettikleri bilgilerden hareket etseler de belli bir toplumu, somut tarihsel bir dönemi ve toplumların ve tarihin tümünü açıklayamazlar. Onlar sadece toplumun özünü incelerler ve tarihi gerçekliği tartışmalı olan ideal ve soyut bir toplum modeli ortaya koyarlar. Çünkü en temelde bu düşünürlerin olguları anlamak ve açıklamak gibi amaçları yoktur. Bu, bunların amacı “sürmekte olan kurulu düzene saldırmak ya da doğan veya doğacak olan düzeni meşrulaştırmaktır.” Montesquieu ise gerçekliği olmayan bir diğer ifade ile kurgusal olan anlayışın tam karşısında yer alır. Çünkü Montesquieu özlerle uğraşmaktan ziyade olgular ve olguların görünmeyen tarafları ile ilgilenip bunlardan bilimsel yasalar çıkarmaya çalışmaktadır. “Ona göre, siyasetin bir bilim olması için tarihin ve siyasetin bir zorunluluğunun (yasalarının) bulunduğu kabul edilmelidir. Tarihi yöneten zorunluluğun bilimsel olabilmesi için ise, bu zorunluluğun nedeninin herhangi bir tarih dışı düzenden kaynaklanmaması gerekir.” Bu bağlamda teolojik ve ahlaksal ilkeler ve yaklaşımlar ile bilim ayrıştırılmalıdır. Bu sayede siyaset bilimi de kendine özgü alan içerisinde özerk siyaset üzerinden kurulabilir (Ağaoğulları, 2009: 371).

Montesquieu, Hobbes’u tamamen reddeder ve onun düşüncelerini çürütmek adına doğa durumu konusu üzerine açıklamalarda bulunur. Montesquieu doğa kanunlarını kabul eder. Ona göre doğa kanunları bütün kanunlardan ve insanların toplumsallaşmasından önce var olan kanunlardır. Hobbes’un doğa durumunda çatışma olduğu fikrine karşı Montesquieu ormandaki insanların birbirlerinden korktuğu, herkesin kendisini diğerlerinden aşağı gördüğü ve eşitlik duygusu çok zayıf olduğu için barışın olduğunu ve bu barışında ilk doğa kanunu olduğunu belirtmiştir. İkinci kanun ise ihtiyaç duygusunun getirdiği yiyecek aramaya yönelen kanundur. İnsanların kendi türlerini devam ettirme duygusu ise üçüncü kanunu oluşturmaktadır.

Dördüncü kanun ise insanların topluluk halinde yaşama istekleridir. Montesquieu'ye göre dördüncü kanun barışı bozan kanundur. Çünkü insanlar toplum halinde yaşamaya başladıktan sonra zayıflık duygusu ve çok zayıf olan eşitlik duygusu yok olur ve savaş durumu başlar. Bu da kişisel ve toplumsal çıkar çatışmaları neticesinde savaşın ortaya çıkmasına neden olur (Montesquieu, 2014: 45-46).

Montesquieu'nün yöntemini incelediğimizde onun beş temel özelliğinin olduğunu söyleyebiliriz: farklılık, görecelik, belirlenimcilik, akılcılık, kuşkuculuk. Dünyanın tek biçimliliğinden endişe duyan Montesquieu'ye göre anlamanın ilk şartı farklılıkları idrak edebilmektir. O farklı kültür ve toplumlara duyduğu ilginin sonucunda insani ve toplumsal çeşitliliğin farkına varmıştır. Bu farklılıklar aslında göreceliği de ortaya çıkarmaktadır. Bu bağlamda kanunların ruhu toplumların coğrafyası, iklimi, örf ve adetleri ve dini ile ilişkilidir. Bu yüzden bir kanun başka bir topluma uymayabilir. Ayrıca siyasal rejimde belli bir toplumun kendi ürünü olduğundan başka bir topluma uyması mümkün değildir. "Montesquieu'ye göre her şeyin bir doğası vardır. Kanunlar da "En geniş anlamıyla (...) nesnelere doğasından kaynaklanan zorunlu ilişkilerdir." Tanrı'nın, maddenin, evrenin ve hatta kanunların dahi kanunları vardır. Kısaca bütün varlıkların kanunları vardır. Bu düşünce Montesquieu'nün belirlenimcilik anlayışını oluşturmaktadır. Aydınlanma Dönemi'nin bir düşünürü olarak Montesquieu her türlü kadercilik anlayışını reddetmiş ve akılcılığı ön plana çıkartmıştır. Montesquieu'nün yönteminin önemli özelliklerinden sonuncusu ise aklın ve sorgulamanın temel etkenlerinden diyebileceğimiz kuşkuculuktur (Nal, 2022: 14-16). Özetle "Montesquieu'nün yöntemi "kavramların çözümlenmesi olan kartezyen yöntemle, toplumsal olayların gözlemi olan deneysel yöntemin" birleşmesinden meydana geliyor." (Tütengil, 1956: 12).

4.3. Despotizm ve Şark Despotizmi

Batı'nın siyasal düşünce tarihini incelediğimizde ortaya konan eserlerin temel olarak kendi devlet yönetimlerine ve siyasal sistemlerine odaklandığını görmekteyiz. Bu alanda araştırma yapan düşünürler ise kendi toplumsal ve tarihsel koşulları çerçevesinde farklı veyahut karşıt olarak nitelendirilebilecek yönetim şekilleri ortaya koymuşlardır. Platon ve Aristoteles'ten bu zamana dek siyasal sistemlerin olumlu, olumsuz yönleri ve gelişimi araştırılıp, incelenmiştir. "Normatif bir perspektifle ya da daha realist bir bakışla birçok düşünür bu tarz analizlere girişmiştir. Ancak söz konusu olan Doğu toplumları olduğunda Batı siyasal muhayyilesi çok büyük oranda 'despotizm' tespiti ve analizi yapmaktadır." Despotizm kavramı etimolojik olarak Yunanca aile üyelerinin ve kölelerinin üzerinde mutlak güce ve tahakküme sahip olması anlamına gelen *despotes* kavramından türemiştir (Duman, 2023: 2). Despot kavramının Antik Yunan'da Yunanlıları diğer (barbar) toplumlardan özellikle de Perslerden ayırmak için ve Yunanlıların diğerlerinden üstün olduğunu vurgulamak için kullanıldığını görmekteyiz. Bu bağlamda Perslerin, despotizm kavramı ile ve sıklıkla onunla kullanılan köle kavramı ile

ilişkilendirilmesini Aiskhylos (MÖ 525-456) veya İsokrates (MÖ 436-338) gibi bazı yazarlar dile getirmiş olsa da bu fikrin ilk sağlam teorik temelini Aristoteles (MÖ 384-322) atmıştır ve despotizmi politik felsefeye kazandırmıştır (Minuti, 2012: 2). Despotizm kavramı ve türevleri 16. yüzyılın sonlarına kadar çok az kullanılmış kavramlardır. Ancak 17. ve 18. yüzyıllarda despotizm kavramının kullanımı yaygınlık kazanmaya başlamış ve özellikle 14. Louis'nin yönetim anlayışı olan mutlak monarşik yönetimleri eleştirmek için kullanılmıştır. Despotizm kavramını kullanan ilk kuramcı "siyasal tartışmalarda, *patrimonyal ve despotik yapılar* üzerine yazarken ve bir yöneticinin hizmetkarları üzerindeki gücü için *kral gibi despot*" diyen Thomas Hobbes'tur (Curtis, 2015: 82).

18. yüzyılda Doğu ve Osmanlı Devleti üzerine yazılan kitap sayısında bir düşüş olmuştur. Bu düşüşün aksine Antik Çağ ve Antik devletler üzerine yazılan eserlerin sayısında da patlama yaşanmıştır. Çünkü Avrupa artık Doğu'yu ve Osmanlı'yı anlamayı çalışmayı bırakmıştır. Bu dönemde önemli olan Avrupa'da iyi yönetim nasıl sağlanır sorusunun cevabını bulmaya çalışmaktır. Ancak Osmanlı Devleti'nin Avrupa'nın bu yeni meşguliyeti ile yine ilgisi bulunmaktadır. Bir diğer ifade ile Avrupa'nın iyi yönetimin nasıl olacağı tartışmalarında Osmanlı Devleti kötü yönetimin en başta gelen temsilcisi olmuştur. Bu bağlamda Osmanlı Devleti Doğulu despot stereotipine yerleştirilmiştir (Yılmaz, 2014: 64).

Osmanlı Devleti'nin yanında özellikle Aydınlanma Dönemi'nde Batılıların çokça ilgi duyduğu Çin'de despotizm yaftasından nasibini almıştır. Özellikle John Start Mill'in Çin ve Mısır hakkında yaptığı şu yorum çok önemlidir: "buradaki insanlar zihinsel özgürlük ve bireysellik isteğiyle daimî bir duraklama durumuna getirilmişlerdir... Despotik kurumlar yıkılmadığı ve başkalarına yer açmadığı için daha sonraki ilerlemeler durmuştur." Mill'in bu teorisi Batılı kimliğin oluşması sürecindeki en temel düşüncelerden bir tanesidir. Çünkü bu teori Batılıların kendilerini despotik Doğu'dan farklı olarak, liberal ve demokratik görmelerine olanak sağlamıştır. Aslında 12. yüzyıldan önce Avrupa'da liberal ve demokratik bir devlet yoktu. Bu yüzden despotik Doğu portresi dikkatleri Avrupa'nın demokratiklik eksikliğinden uzaklaştırmaya hizmet etmiştir. Bu sayede hem Avrupa'nın demokrasi eksikliği gizlenmiş hem de demokrasinin beşiği ve merkezi Avrupa'dır imajı çizilmeye çalışılmıştır. Ve bunun yanında durağan Doğu, ilerlemeci Batı imajı pekiştirilmiştir (Hobson, 2006: 227-228).

Despotizm kavramının Fransa'da ilk kez 1721 yılında bir sözlükte ve daha sonra da 1740 yılında Academie Française tarafından kullanıldığı görülmektedir. Despotizm başlangıçta mutlak monarşi yönetimlerine sahip Batılı devletleri eleştirmek için kullanılmış olsa da daha sonra bu kavram Doğu rejimlerini nitelemek için kullanılmış ve bunun akabinde despotizm kavramı Şark despotizmi olarak ünlenmiştir. Ve böylece Doğu-Batı dikotomisi çerçevesinde Doğu rejimlerinin, Batı rejimlerinden farklı olduğunu ve Doğuların tembel, yöneticilerinin ise yozlaşmış, keyfi, mutlakiyetçi yönetim anlayışına sahip olduğunu vurgulamak için Şark despotizmi söylemi popülerlik kazanmıştır ve bu durumda en çok Osmanlı Devleti ile özdeşleştirilmiştir (Curtis, 2015: 76). Batılılar bu bağlamda sıklıkla Doğu despotizmi ile

“Sultan” stereotipini birleştirmeye çalışmışlardır. Çünkü bu iki kavram birleşince ortaya “Despot Sultan” algısı çıkmaktadır. Çünkü her şeyden önce sultan demek kadiri mutlak her şeye gücü yeten demektir Batılılar için. Batılılar da sultan ve despot kavramlarını birleştirerek bu vurgu üzerinden Doğu’yu ötekileştirmeye çalışmışlardır (Yardım, 2022: 417). 18. yüzyılda Şark despotizmi söylemine özellikle dikkat etmek gerekmektedir. Çünkü 18. yüzyılda Şark despotizmi söyleminin tek amacı Doğu’nun ötekileştirilmesi değildir. Bu yüzyılda Batılılar Şark despotizmi söylemi çerçevesinde Asya’ya daha fazla dahil ve müdahil olmuşlardır. Özellikle İngilizlerin bu müdahilliği Hindistan’da hızla sömürgeleşmeye dönüşmüştür. Asya’da hızla sömürgeleşmeyle yönetici konuma geçen Batılılar şarkiyatçılığın yeni ana kaynağı haline gelmişlerdir. Bu yüzden Aydınlanma Çağı’nda şarkiyatçılığın ana kaynağı olan seyahat edebiyatı yerini sömürgeci yöneticilere bırakmıştır. Bu bağlamda Şark despotizmi kavramı da farklı diller, yaklaşımlar ve aktörler tarafından Avrupamerkezci anlayışla şekillendirilmiştir (Minuti, 2012: 6).

Siyasal sistem ve yönetim anlayışı bağlamında Doğu’nun despotizm ile özdeşleştirilmesinden önce de bazı önemli düşünürlerce ben ve öteki çerçevesinde önemli ayrımlar yapıldığını görmekteyiz. Bu nokta da ilk olarak Aristoteles’in Helenler ve Helen olmayan barbarlar ayrımı karşımıza çıkarken bir diğer önemli yorum modern siyaset kuramının en önemli temsilcilerinden Machiavelli’in *Hükümdar* adlı eserinde karşımıza çıkmaktadır. Machiavelli bu eserinde kendisinden sonra da çokça tekrarlanacak olan Doğu ve Batı’nın siyasal rejimlerine dair karşılaştırmalarda bulunmaktadır. Machiavelli tarihte tüm hükümdarlıkların iki farklı şekilde yönetildiğine dair düşüncesini Osmanlı Devleti ve Fransa üzerinden anlatmaktadır. Osmanlı Devleti, yöneticilerin dahil bütün herkesin sultanın kulu olduğu, bütün gücün tek bir kişide toplandığı monarşi ile yönetilmektedir. Sultan istediği kişiyi istediği göreve atamakta özgür olduğu gibi onları görevden almakta da özgürdür, bu özgürlük ise keyfi karar vermeyi de içermektedir. Fransa’da ise her biri kendi bölgesinde tebaasınca çok sevilen ve sayılan derebeylerinin arasından çıkan bir kral vardır. Bu yüzden kral diğer derebeyleriyle oyun oynayamaz. Eğer oynarsa kendisini tehlikeye atar. Bu bağlamda Machiavelli’e göre Osmanlı sultanının otoritesini ve keyfi yönetimini sınırlandıracak herhangi bir mekanizma yokken, Fransa kralı, derebeylerince sınırlandırılmaktadır (Machiavelli, 2022: 16). Machiavelli bu yorumları ile Doğu ve Batı siyasal sistemlerinin karşılaştırılması geleneğinin öncüsü olmuştur. Ayrıca bu gelenek içinde Fransa Batı’nın özgürlüğünü temsil ederken Osmanlı Devleti de Doğu’nun kanunlarla sınırlandırılmamış, keyfi yönetim anlayışının ve tembel toplumun sembolü olmuştur.

Doğu ve Batı’nın siyasal sistemlerinin karşılaştırılmasını ünlü egemenlik kuramcısı Jean Bodin’de de görmekteyiz. Kralca ya da meşru monarşi, senyörce monarşi ve tiranca monarşi olmak üzere monarşiyi üçe ayıran Jean Bodin’e göre kralca ya da meşru monarşide monark uyruklarını doğa yasaları çerçevesinde doğal özgürlükleri ve mülkiyet özgürlüklerini gözeterek yönetirken, uyruklarda monarkın yasalarına uygun şekilde davranmaktadırlar. Senyörce yönetimde ise prens insanları aile babasının köleleri yönettiği şekilde yönetmektedir. Tiranca

yönetimde ise monark veyahut tiran doğa yasalarını bir kenara bırakıp özgür insanları köleler gibi yönetmekte ve onların mallarını kendi malı gibi kullanmaktadır. Bu bağlamda Bodin'e göre iktidarı mutlak ancak diğer monarşiler gibi keyfi olmayan kralca monarşi iynin, adaletin ve özgürlüğün olduğu en iyi yönetim biçimidir. Bu yönetim biçimi de ancak Batı monarşilerinde görülür. Osmanlı Devleti'nde ise tüm insanların ve onların tüm mallarının sahibi olan, mutlak iktidara sahip olan sultanın olduğu, adalet ve özgürlüğün olmadığı senyörce yönetim anlayışı vardır (Duman, 2023: 4).

Genel kanı Şark despotizminin Doğu rejimlerini işaret edip bu çerçevede Batılıların, kendi rejimlerinin böyle olmadığını ifade etmek için kullanıldığı yönünde olsa da bu kavramsallaştırmanın bir başka yönüne de dikkat etmek gerekir. Bu yön Voltaire'de de Montesquieu'de de karşımıza çıkan yöndür: Kendi siyasal otoritelerini öteki üzerinden eleştirme. Özellikle 14. Louis'nin keyfi yönetiminden ve dini ihtilaflardan duydukları endişelerden dolayı 17. ve 18. yüzyıllarda Fransız yazarlar ülkelerindeki aşırı güce karşı tepki göstermek ve Avrupa'daki monarşik gücün sınırlandırılması için Şark despotizmi söylemini kullanmışlardır. Bu durum her ne kadar tarihin bir gerçeği olsa da Curtis'e (2015: 98) göre bu gerçeklik var olan Şark despotizmi gerçeğini ortadan kaldırmamaktadır. Bir diğer ifade ile Batılı bazı yazar ve düşünürler kendi ülkelerindeki baskıcı ve keyfi yönetimi eleştirmek için Doğu despotizmi üzerinden bir gönderme de bulunmuş olsa da bu durum Doğu toplumlarında baskıcı, keyfi kısaca despotik bir rejimin olmadığı anlamına gelmemektedir. Aksine Doğu toplumlarında tam anlamıyla bir despotizm vardır.

Aydınlanma düşüncesinin mihenk taşlarından olan ve toplumların değerlendirilip Batı ile kıyaslanmasında felsefi bir arka plan sunan ilerlemecilik ve geçmişten beri kullanılagelen anlamına keskin ve yeni anlamlar yüklenen despotizm kavramları 19. yüzyılda Doğu'ya yaklaşımı derinden etkilemiştir. İlerlemecilik ile dünyanın, modern toplumun tarihi yeniden yazılırken, despotizm ise Doğu toplumlarının ötekileştirilmesinde başvurulan temel kavramlardan birisi olmuştur. Bu iki olguya dayanılarak toplum sınıflandırmaları temelinde modern toplum tanımlanmıştır (Sunar, 2012b: 66).

Doğu-Batı dikotomisinin mihenk taşlarından bir tanesi olan "Doğu despotizmi" söylemi seyyahların ve Bodin, Machiavelli, (özellikle) Montesquieu, Mill, Marx, Weber gibi düşünürlerin yazdıklarından yayılmıştır ve günümüze kadar gelmiştir. Bu söylem çerçevesinde Doğu despotizmin ve bu yüzden de ekonomik gerilemenin vatani, Batı ise demokrasinin ve bu bağlamda ekonomik ve siyasal ilerlemenin sembolü ilan edilmiştir. Ancak Doğu despotizmi teorisi sadece Doğu'nun keyfi yönetimini ve geri kalmışlığını ifade eden basit bir teoriden ziyade Batı'nın ileri ve demokratik medeniyetini ve kimliğini meşrulaştıran bir araçtır (Hobson, 2006: 227).

4.4. Montesquieu'de Şark Despotizmi ve Şarkiyatçılık Yansımaları

Şarkiyatçılık Batı'nın, Doğu'nun dilini, dinini, geleneklerini, göreneklerini, kültürünü, siyasal ve toplumsal yapısını kültürel ve politik boyutta araştıran, inceleyen bir disiplindir. Bu bağlamda Montesquieu'nün Doğu toplumlarının kültürleri ve yönetim biçimleri üzerine yaptığı çalışmaların ve özellikle de *Kanunların Ruhu Üzerine* (1748) adlı çalışmasındaki analizlerin şarkiyatçı anlayışı yansıttığı görülmektedir.

Şark despotizmi gibi bir siyasi kuramın gelişmesi aslında Batı'da mutlakiyetçi yapıların ortaya çıkmasıyla başlamıştır. 17. yüzyıl Fransa'sında güçlü yasal bir hükümet ile Osmanlı Devleti'nin despotik özellikleri arasında karşılaştırmalar ve tartışmalar yapılmıştır. O dönemde Fransa'nın yasal mutlakiyetçi yönetimi ile despotizm arasında ilk ayrımı XVI. Louis'in hocası olan Bossuet yapmıştır. Daha sonra bu ayrıma en önemli katkıyı Montesquieu *Kanunların Ruhu Üzerine* (1748) adlı eseri ile yapmıştır (Turner, 1997: 19-20).

18. yüzyıl Doğu'ya karşı dini hoşgörüsüzlük veyahut ötekileştirmenin Machiavelli ve Bodin ile siyasi eleştiriye geçiş sürecinin tamamlandığı bir dönemdir. Bu dönemde Doğu'nun ötekileştirilmesinin kilit söylemi olan Şark despotizminin yayılmasının en önemli isimlerinden birisi de Montesquieu'dür. Doğu'ya hiç gitmemiş olan Montesquieu 17. yüzyılda Doğu hakkında yazılan seyahatnamelerde ve diğer birçok eserde dağınık halde bulunan Şark despotizmine dair bilgileri bir araya getirmiştir. Bu bağlamda Montesquieu'nün Doğu'ya ve Doğululara dair yorumlarının birincil kaynaklardan değil ikincil kaynaklardan elde edilen bilgilerin derlenmesi ile oluşturulduğunu görmekteyiz (Bulut, 217: 80-81). Despotizm konusunda birçok yönden Bodin'den etkilenen Montesquieu despotizm olgusuna iklim ve coğrafya açısından bir açıklama getirerek despotizmin Doğu'nun ana karakteri olduğunu ispatlamaya çalışmıştır. Bu bağlamda Montesquieu'nün Şark despotizmi tezi konusunda en önemli etkisi bu fikrin yayılmasına ve kendisinden sonra gelen araştırmacıların, düşünürlerin Doğu'nun toplumsal yapısını sürekli iklim ve coğrafya çerçevesinde değerlendirmeye yol açmış olmasıdır (Sunar, 2012b: 70).

Montesquieu'nün en önemli ve onun tanınmasını sağlayan eseri *Kanunların Ruhu Üzerine*'dir. Montesquieu'nün diğer iki önemli eseri olan *İran Mektupları* (1721) (Durukan, 2010: 34) ve *Romalıların Yükselişi ve Çöküşü Üzerine Düşünceler* (1734) ise tamamlanması on yedi yıl süren *Kanunların Ruhu Üzerine'nin* öncüsü olarak değerlendirilmektedir. İkisi de ilk başta isimsiz olarak yayımlanan öncü kitaplardan *Romalıların Yükselişi ve Çöküşü Üzerine Düşünceler* bir tür tarih felsefesi niteliğindedir. Montesquieu bu kitapta klasik bir tarih yazıcılığı yerine Roma İmparatorluğu deneyiminden hareketle siyasal bir çözümleme yapmaya çalışmıştır. Montesquieu'ye göre tarih doğrusal bir yönde akmamaktadır. Bazı radikal değişiklikler tarih üzerinde o zamana kadar eşi benzeri görülmemiş ve tahmin edilemeyecek bir etki yaratabilir. Bu bağlamda tarih toplumsal psikolojinin anlaşılabilmesi için bir araçtır. Bu yüzden tarihinin, geçmiş olayları, kurumları ve durumları anlayabilmesinin yolu insan eylemlerini anlamlı bir düzen içerisine yerleştirebilmesinden geçmektedir. Montesquieu bu yöntem ile tarihe klasik hâkim bakış açısını tersine çevirmiştir (Beriş, 2016: 503).

Montesquieu'nün Doğu'ya dair düşünceleri hakkında bize geniş bir fikir veren *Kanunların Ruhü Üzerine* adlı eserini incelemeyen önce bu eserin öncüsü olarak nitelendirilen diğer bir eseri olan *İran Mektupları* adlı eserini de incelemekte fayda var. Montesquieu'nün *İran Mektupları* (2017) adlı eseri Paris'e giden Özbek ve Rika isimli iki İranlının oradaki gözlemlerini anlatan mektuplarından oluşmaktadır. İlk başta Montesquieu eserini kendi ismi olmadan yayımlatır. Ancak daha sonra kitap çok ilgi görünce Montesquieu'nün yazdığı ortaya çıkar. Montesquieu burada Voltaire ile aynı yöntemi kullanmıştır: Kitabı hem kendi ismi olmadan yayımlatmış hem de İran (öteki) üzerinden kendi toplumunu, Katolik Kilisesi'ni, kurumsallaşmış din olgusunu ve baskıcı monarşik devlet yönetimini eleştirmiştir. Eserin baş karakterleri aslında İran'ı değil Fransa'yı eleştirmektedir. *İran Mektupları*'nda içinde yaşadıkları toplumun kusurlarını göremeyen yurttaşlara dışarıdan bir göz aracılığı ile bu sorunlar anlatılmaya çalışılmaktadır. Özellikle XIV. Louis'nin sahip olduğu ölçsüz güçten ve Katolik Kilisesi'nin aşırı ayrıcalıklarından ve baskılarından korkan Montesquieu bunu Şark despotizmi çerçevesinde anlatmaya çalışmaktadır. Montesquieu XIV. Louis'yi Şarklı yöneticilerle karşılaştırarak onun yeteneksizliğini, gösteriş sevdasını, insanlara karşı duyduğu korkuyu ve güvensizliği ve onun kötü yönetici seçimlerini kısacası bir krala yakışmayan ve kralda olmaması gereken özellikleri alaycı bir şekilde eleştirmektedir. Montesquieu bu eleştirileri de Şark despotizmi üzerinden yapmaktadır. Çünkü Fransız monarşisinin despotizme dönüşmesinden korkmaktadır. Montesquieu eserinde bir taraftan kendi ülkesini, yönetimini Doğu üzerinden resmederken diğer taraftan şarkiyatçı yaklaşımla Batı'yı yüceltip Doğu'yu ötekileştirmektedir (Montesquieu, 2017: 218):

Avrupa'ya geldiğimde beni en çok meraklandırılan şeylerden biri, cumhuriyetlerin tarihi ve kaynağı oldu. Asyalıların çoğunun bu tür bir yönetimden haberleri dahi olmadığını, hayal güçlerinin onlara, dünyada despot yönetimden başka bir yönetim de olabileceğini göstermediğini biliyorsun. Doğu ve Doğuluların cumhuriyeti akıl dahi erdiremeyecek kadar despot olduklarını, gerçek cumhuriyet fikrinin Avrupa'ya has olduğunu, küçük Asya da birkaç şehir ve Afrika da Kartaca dışında Doğuya despotizm hakimdir.

Montesquieu bu eserinde açıkça Doğuluları köle, özgür olamayan, akılsız insanlar olarak tasvir ederken Batılıları deha sahibi, özgür insanlar olarak tasvir etmektedir. Bu ise bize Montesquieu'nün şarkiyatçı anlayışla Doğuluları nasıl ötekileştirdiğini göstermektedir.

Montesquieu bu eserlerinde özellikle de *İran Mektupları*'nda bir taraftan Fransız monarşisinin despotizme dönüşmesinin engellenmesine yönelik özgürlükçü düşüncelerini ve isteklerini ortaya koymaya çalışırken diğer taraftan üstün, akıllı Batı; geri kalmış, despot Doğu söylemiyle Doğuluları ötekileştirmiştir. Montesquieu bunu yaparken de çağdaşı Fransız Voltaire ile aynı yöntemi kullanıp eleştirilerini öteki üzerinden göstermeye çalışmıştır. Montesquieu bu sayede kendi toplumunu, rejimini, gelenek ve göreneklerini tartışma imkânı bulmuştur. Düşüncelerini hayali bir İranlı ağzından dile getirerek hem kendisini korumuş hem de kendi toplumu ve devleti üzerine düşüncelerini dile getirebilmiştir (Wallerstein, 2007: 34).

Kısacası bu eserler ile Montesquieu kendine has bir bakış açısı geliştirmiş ve adının tüm

dünyada duyulmasını sağlayan eseri *Kanunların Ruhü Üzerine*'nin temellerini atmıştır. 1748 yılında Montesquieu'nün devlet rejimlerini ve Doğu rejimlerini ayrıntılı bir şekilde tartıştığı *Kanunların Ruhü Üzerine* yayımlanmıştır. Bu eser aslında Fransa siyasal sisteminin İngiltere'de olduğu gibi bir reforma/devrime tabi tutulması ihtiyacından doğmuştur. Kitabın ilk baskısı diğer eserlerinde olduğu gibi Montesquieu'nün ismi olmadan yayımlanmıştır. Eser Fransa'da dönemin kötü koşullarını ve bu koşulların reforme edilmesi gerektiğini dile getirdiği için Fransız aydınları tarafından coşkuyla karşılanırken, Papalık kitabı "okunması yasak kitaplar listesi"ne (*Index Librorum Prohibitorum*) dahil etmiştir. Bu yasağa karşın "Kanunların Ruhunun Savunması" başlıklı bir kitap yazan Montesquieu bütün çabasına rağmen karşıtları ikna edememiştir (Beriş, 2016: 503). Yasaklara ve baskılara rağmen Montesquieu'nün ortaya koyduğu bu eser Batı siyasal düşüncesi açısından oldukça önemli bir eserdir. Montesquieu'nün eserinde siyasal rejim türlerini incelemesinin yanında Doğulu rejimleri incelemesi konumuz açısından eserin önemini artırmaktadır. Çünkü Montesquieu'nün Doğulu rejimlere dair temel düşüncelerini bu eserde görmekteyiz.

Montesquieu toplumları sınıflandırırken Aristoteles'in temellerini attığı daha sonra ise İbn Haldun'un da kullandığı iklim kuramını kullanmıştır ve bu kuram onunla Şark despotizmi algısının meşruiyet kaynaklarından birisi haline gelmiştir (Duman, 2023:5).

İbn Haldun (1332-1406) toplumların birbirlerinden farklılaşmasında, yaşanan coğrafi bölgenin ve iklimin önemli bir etkisi olduğunu düşünmüştür. İbn Haldun'a göre insanlar hem toplumsal ihtiyaçların karşılıklı olarak karşılanması hem de yırtıcı hayvanlardan korunmak için bir arada yaşamak zorundadırlar. Bu bağlamda İbn Haldun için insanların toplum halinde yaşamaları doğal bir zorunluluktur. İnsanların toplum haline geldikten sonra da düzeni korumak için bir siyasal iktidar oluşturmaları yine hem bir ihtiyaçtır hem de bir zorunluluktur. İbn Haldun'a göre yaşanan coğrafi bölge ve iklim bu noktada devreye girmektedir. Çünkü ona göre iklim koşulları kurulan medeniyetten insanların kişilik yapılarına kadar birçok temel dinamik üzerinde etkili olur. Örneğin çok soğuk ve çok sıcak iklimler gelişmiş bir uygarlık düzeyine erişilmesine imkân vermemektedir. İliman iklimler ise yaşam koşullarının yumuşaklığı nedeniyle insanların yaşamlarını rahat geçirmelerine ve hem kendilerini hem de medeniyetlerini geliştirmelerine imkân tanır. Ayrıca sıcak iklimler insanları gevşetip tembelleğe sevk ederken, soğuk iklimler insanların daha çetin ve sert koşullarda ayakta kalmasını sağlayan sert bir kişiliğe sahip olmasını sağlar. Bu bağlamda İbn Haldun, iklim koşullarının insanlar ve toplumlar üzerindeki etkisini sosyolojik bir temele oturtan ilk düşünür olarak kabul edilebilir. Montesquieu'nün de iklim koşullarının, toplumlar ve devlet rejimleri üzerine etkisi konusunda oluşturduğu çözümlerinin esin kaynağının İbn Haldun olduğu söylenebilir (Beriş, 2016: 510).

Montesquieu iklim ve coğrafya temelli toplum ve rejim sınıflandırmasını *Kanunların Ruhü Üzerine*'de (2014) işlemektedir. Montesquieu'ye göre farklı iklimlerdeki farklı ihtiyaçlar farklı yaşayış tarzlarını meydana getirmiştir. Bu farklılıklar ise toplumun yapısında, devletin

rejiminde, insanların karakterlerinde ve ten renklerinde kendisini göstermiştir. Örneğin soğuk iklimlerde yaşayanların yani kuzeylilerin tenleri daha açık renkteyken ılıman iklimde yaşayanların ten renkleri koyudur ve sıcak iklimlere doğru gidildikçe ten rengi daha da koyulaşır. İklimler ten renginin yanında insanların karakterlerini ve fiziksel özelliklerini de etkiler. Soğuk iklimlerde yaşayanların hem kalpleri hem de bedenleri daha kuvvetli olur. Bu kuvvetten dolayı kuzeyliler cesur ve merttirler ve kendilerine daha çok güvenirlir. Bu yüzden hilekarlık ve iki yüzlülük yapmazlar. Kuzeylilerin aksine sıcak iklimlerin Doğulu toplumları ise organlarındaki zayıflıklarından dolayı her şeyden daha çabuk etkilenirler. Montesquieu'ye göre Doğulu toplumların ruhları; beden ve ruh tembelliklerinden dolayı hiçbir şekilde değişmez. Bu yüzden Doğu'da kanunlar, gelenekler ve davranış kalıpları bin yıl öncesinden kalmaz. Durağanlık bu toplumlara öyle bir işlemiştir ki giyinme tarzları dahi çok eskiden kalmaz. Sıcak iklimlerinden dolayı Hintliler tembelliği hayat felsefesi haline getirmişlerdir. Toprağı hükümdara veren ve halkı mülkiyet duygusundan yoksun bırakan Hint kanunları halkın içinde var olan tembelliği pekiştirmekten başka bir işe yaramamaktadır. Bu toplumlarda iklim bazen öyle aşırı sıcak olur ki insanların hem bedenleri hem de ruhları bitkin düşer. Bu yüzden bu insanlarda ne soylu bir davranış ne de mertlik gibi bir duygu kalır. Bu yüzden mutluluğu tembellikte ararlar/bulurlar ve fiziki ve zihni bir enerji harcıyıp kendi kendilerini yönetmektense köle olmayı tercih ederler. Bu bağlamda doğa Hintlilere cesaret diye bir şey vermemiştir. Avrupalıların Hindistan'da doğan çocukları bile atalarının Avrupa iklimi çerçevesinde sahip olduğu cesarettten yoksundurlar. Montesquieu'nün soğuk ve sıcak iklim karşılaştırmasına baktığımız zaman birbirine zıt iki toplum görmekteyiz. Kuzeyliler iklim sayesinde cesur, kuvvetli, zihnen ve bedenen güçlülerdir ve hürriyetlerine düşkünlerdir. Sıcak iklimlerde yaşayanlar ise kuzeylilerin tam aksine kuvvet ve cesarettten yoksun, tembel insanlar oldukları için hep köle halinde yaşamışlardır. Ayrıca soğuk iklim toplumları zevke düşkün toplumlar değilken, sıcak iklim toplumları zevklerine aşırı düşkün toplumlardır. Soğuk ve sıcak iklim toplumları her ne kadar birbirlerine zıt iki kutbu temsil etse de aslında bu iki toplum türü olumsuz toplum tipini ve devlet rejimini ifade etmektedir. Çünkü Montesquieu'ye göre sıcak ve soğuk iklim toplumları olumsuz/ötekiyi ifade ederken olması gereken toplum ve devlet rejimi ılıman iklimde yaşayan Avrupalıların sahip olduğu özgür, iyi ve adaletli devlet rejimi ve toplumdur.

Tüm bu yazdıkları ışığında Montesquieu Asya'da ılıman bir iklim olmadığı sonucuna varır. Asya'da ılıman iklimin aksine çok soğuk ülkeler ile çok sıcak ülkeler yan yanadır. Avrupa'da ise bunun aksine küçük iklim farklılıkları göstermesine rağmen ılıman iklime sahip devletler bulunmaktadır. Bu bağlamda Asya'da kuvvetli ve zayıf, yürekli ve savaşçı, hareketli insan toplumları ve tembel, ürkek, kadınlaşmış insan toplumları hemen hemen yan yana bulunurken bu toplumların bir bölümü köle bir bölümü de istilacıdır. Avrupa'da ise bunun tersine yan yana veyahut karşı karşıya gelen toplumlar denk şekilde cesaret ve kuvvete sahiptirler. Bu yüzden Asya zayıf ve köleyken Avrupa kuvvetli ve özgürdür. Ve bu yüzden Asya'da özgürlük artmamaktadır.

İnsan doğasında, toplumların yapısında ve dolayısıyla yönetim şekillerinin farklılaşmasında iklim kadar bir diğer önemli etken de coğrafyadır. Nüfusun az ve devletin üzerinde kurulduğu toprağın küçük olduğu ülkelerde cumhuriyet yönetimleri gelişirken; orta büyüklükte bir nüfusa ve toprağa sahip ülkelerde monarşi oluşur. Hem çok geniş toprağa hem de çok büyük bir nüfusa sahip olan ülkelerde de despotizm ortaya çıkar. Bu bağlamda çok geniş ve düz alanlara sahip Asya kıtasında bu büyük alanlara hükmeden devletlerde despotizm gelişmişken; daha küçük ve dağlık bir alana hükmeden Batılı devletler özgürlük bilinci olan insanları yönettikleri için Batı'da monarşi gelişmiştir. Batılıların, Doğulu yönetimleri despotizm ile suçlarken sıkça başvurdukları bu argüman Aristoteles'ten kalan bir mirastır. Aradan binlerce yıl geçmesine rağmen Aristo'nun bu tezi Doğu ve Batı rejimlerini birbirinden ayırt etmek için bir diğer ifade ile Batılıların hiçbir zaman Doğulular gibi despot olmadığını, her zaman özgür ve sınırlı monarşilere sahip oldukları tezini desteklemek amacıyla hala başvurulan bir argümandır (Duman, 2023: 5).

Montesquieu'ye göre iklim ve coğrafya gibi somut koşullar ile yönetim biçimleri arasında bir ilişki vardır. Ülkenin bu somut koşulları orada yaşayan insanların doğalarını, düşünce yapılarını, giyim ve kuşamlarını farklılaştırarak onların farklı bir ulusal ruha/karaktere sahip olmasına neden olur. Bu ulusal ruh da oradaki yönetim biçiminin ilkesini oluşturur. Bu bağlamda bir yönetim biçiminin doğası ile ilkesi arasında uyum varsa o yönetim biçimi oturmuş ve istikrarlı bir hal almış demektir. Ancak ilke bozulursa yönetim biçimi de değişir. Montesquieu tüm bunlardan hareketle üç tür yönetim biçimi ortaya koymaktadır: Cumhuriyet, monarşi ve despotluk (Duman, 2023: 5-6).

Montesquieu'nün ortaya koyduğu bu üç devlet rejiminden temel ilkesi fazilet⁶ olan cumhuriyet de kendi içerisinde ikiye ayrılmaktadır. Halkın kendisinin oluşturduğu bir grup eliyle yönetilmesi soyluların yönetimini ifade ederken, halkın hiçbir aracı grup olmadan kendisini yönetmesi ise demokratik yönetimi ifade etmektedir. Demokrasilerde millet hem tebaayken hem de hükümdardır. Soylular hükümetinde ise egemenliği belli sayıda kişiler kullanmaktadır. Bu kişiler kanunların yapılmasını ve uygulanmasını sağlarlar. Temel ilkesi onur ve şeref olan monarşi bir kişinin belirli ve yerleşmiş temel kurallar çerçevesinde devleti yönetmesidir. "Aracılık eden, bağımlı olan ve buyruk altında bulunan kuvvetler" monarşinin niteliğinin temelidir. Ayrıca monarşide ara kurumlar ve kanunlar çok önemlidir. Despotizm ise hiçbir kural ve kanun olmadan bir kişinin keyfi yönetimi demektir ve despotizmin temel ilkesi de korkudur. Yönetim şekillerinde sayılan bu ilkeler aslında Montesquieu'ye göre yönetimlerin doğru bir şekilde işlemesi için önemlidir. Çünkü bu ilkelerden şaşıldığı zaman sistem ya tıkanacaktır ya da bozulacaktır. (Montesquieu, 2014 :49,53-59).

Her ne kadar Montesquieu'nün cumhuriyetçi olduğunu iddia edenler olsa da o Cumhuriyet'e inanmaz. Çünkü ona göre "Cumhuriyetler çağı geçmişte kalmıştı." Ayrıca cumhuriyetler küçük

⁶ Montesquieu fazilet kavramından siyasi bir fazileti kastettiğini özellikle vurgularken bu faziletin vatan ve eşitlik sevgisi olduğunu belirtmiştir (Montesquieu, 2014: 37).

ve az nüfuslu devletlere uygundu. Ama artık orta ve büyük boy devletlerin olduğu bir çağdayız. Cumhuriyetler erdemle, idareli ve orta halli olmakla ve azla yetinmekle ayakta durabilirler. Ama gelinen çağ itibarı ile bunların özellikle de erdemle bir önemi kalmamıştır. Kısaca Montesquieu'ye göre Cumhuriyet geçmişe ait bir yönetim şeklidir. Bugün ise monarşi çağıdır. Monarşi sabit ve yerleşik yasalarla devletin tek bir kişi tarafından yönetilmesi demektir. Montesquieu'nün sabit ve yerleşik yasalardan kastettiği şey ise hukukçuların son üç yüz yıldır krallığın temel yasaları olarak gördükleri yasalardır. Bu yasalar kralın tahta çıkmasını sağladığı gibi onun yönetimini sınırlandırır ve kralın ara kurumları tanınmasını sağlar. Bu ara kurumlar ise özellikle ruhban ve soylular sınıfından oluşmaktadır. Soylular sayesinde hükümdarın aşırılıklara kaçması engellenir ve yine soylular sayesinde halk hükümdardan hükümdar da halktan korunur. Bu bağlamda her şey soylu sınıfına bağlıdır. Montesquieu bu ara kurumlar sayesinde monarşinin despotizme dönüşmesini engelleme amacındadır. Özetle Montesquieu'nün önemle vurguladığı ve tercih ettiği yönetim rejimi olan monarşi "sabit ve yerleşik yasalar, özünde, ruhban ve soylu sınıfın yerleşikliğinin sabitliğinden başka bir şey değildir." (Althusser, 2005: 81-90, 98). Peki Montesquieu için ara erkler neden bu kadar önemlidir? Çünkü ona göre temel kanunlar monarşinin sağlıklı olarak işlemlerini sağlayan kurumlardır. Bu yüzden soylular ve ruhban sınıfı monarşiler için bir zorunluluktur. Çünkü;

Aracılık eden ve bağımlı olan en doğal kuvvet soylu sınıfının kuvvetidir. Kuvvet adeta, *hükümdar olmazsa soylu sınıfı olmaz, soylu sınıfı olmazsa hükümdar olmaz*, temel sözüne dayanan saltanat yönetiminin özüne girmiş gibidir. Aksi halde ortada saltanat yönetimi değil istibdat yönetimi kalır... Saltanatla yönetilen bir ülkede senyörlerin, papazların, soyluların ve şehirlerin imtiyazlarını ortadan kaldırın. Çok geçmeden ya halkçı bir devletle ya da istibdatla yönetilen bir devletle karşılaşacaksınız (Montesquieu, 2014: 55-56).

Montesquieu için monarşinin güzel ve diğer yönetim türlerinden üstün yanı insanların özgürce hareket edip yükselebileceği umudu ile düzeni yıkmak gibi bir eyleme yönelmemesidir. Ayrıca ara kurumlar kralı sınırlandırdığı gibi halkın da aşırıya kaçmasına engel olmaktadır. Herhangi bir toplumsal sorun olduğunda yasa ile yönetim benimsendiği için yasalar ile düzenlemeler yapıp uzlaşma sağlanır. Bu yüzden "(monarşilerin) tarihi devrimsiz iç savaşlarla, despotik devletlerin tarihi ise iç savaşsız devrimlerle doludur". Ayrıca monarşi farklı siyasal güçlerin birbirini frenlemesi bir diğer ifade ile ara kurumların kralı frenlemesi nedeniyle ılımlı bir yönetim biçimidir. Bu yüzden monarşi siyasal özgürlüğe en uygun devlet rejimidir (Ağaoğulları, 2009: 408).

Montesquieu için despotizm ise temelde monarşinin dönüşmesinden korktuğu ve en tiksindiği rejimdir. Bu yüzden despotizm Montesquieu için uçsuz bucaksız topraklara ve sert iklime sahip olan Türklerin, Japonların, Farisilerin, Çinlilerin ve pek çok Asya ülkesinin hiçbir hukuki-siyasal yapı olmadan tek bir kişi tarafından keyfi ve zalimce yönetilme şeklidir. Demokraside insanlar aşırı bir eşitlik anlayışı ile 'tekbiçimliliğe' indirilerek 'her şey' olurlar ancak despotizmde ise insanlar 'hiçbir şey' olmadıkları için eşittirler. Bu yüzden despotizmde zümreler, soylular kısaca ara kurumlar yoktur. Montesquieu'ye göre despotizmde yasa, hukuk, siyasallık ve hatta

iyi denebilecek hiçbir şey yoktur. Bir diğer ifade ile despotu sınırlandırabilecek hiçbir kural, yasa ve benzeri bir güç yoktur. Bu yüzden despotizm baskı, şiddet ve korkunun rejimidir. Despotizmde ne sistem iyidir ne de despot kullarına/kölelerine dair iyi bir düşünceye sahiptir. Devleti kaybedeceğini bilse ülkeyi baştan sona yakabilecek bir potansiyele sahiptir. Despotizmin ne geçmişi vardır ne de geleceği. Bu yüzden anlık yaşanan bir düzendir. Despot için de var olan tek gerçeklik bugün elinde olan güçtür. Bu gücü kaybetmemek için de her şeyi yapar, herkesin 'kellesini' alabilir. Aslında Montesquieu için despotizm siyasal bir rejim bile değildir. (Althusser, 2005: 101-103).

Montesquieu nefret ettiği için despotizme önyargı ile yaklaşır. Mutlak bir kötülük olarak algıladığı despotizm ona göre akli dışladığı için doğaya aykırıdır. İnsan doğasına bir hakarettir ve despotizmde doğal yasalar ve evrensel adalete dair hiçbir şey yoktur. Despot doğası gereği tembel, şehvet düşkün ve bilgisiz olduğu için iktidar yetkisini bir vezire devreder. "Vezir despotun ta kendisidir; her memur da bir vezirdir" (Montesquieu, 2014: 96). Bu bağlamda despotizmde her yerde bir despot vezir vardır. Bu yüzden her yerde baskı ve şiddet uygulanmaktadır. Despotik rejimde monarşide olduğu gibi hükümdarı sınırlandıracak ara kurumlar yoktur. Ve "Temel kanunların bulunmadığı otoriter devletlerde ise kanun muhafızlığı edecek bir heyet de yoktur." Tüm bunlara rağmen otoriter devletlerde temel yasa ayarında bir şey vardır o da dindir (Montesquieu, 2014: 57).

Despotun otoritesi altında olmayan din kısmen de olsa despotun karşısında onun baskısını hafifleten bir otorite ve engeldir. Ancak din de despotik bir yapıya sahiptir. Bu yüzden "Korkuya eklenen başka bir korkudur o". Bu yüzden din de genel olarak despota hizmet etmektedir. Çünkü Müslüman devletlerde hükümdara duyulan olağanüstü saygının temeli dine dayanır. Türk devlet yapısının bir bölümü de dine dayanmaktadır. "Türkler devletin şanına ve büyüklüğüne onur duygusuyla değil, din ilkesiyle, kuvvetle bağlıdır." (Montesquieu, 2014: 93). Despotizm ile yönetilen devletlerde din ve gelenekler konusunda dikkatli olmak gerekir. Despotun dine ve geleneklere aykırı bir davranışta bulunması kendisi için tehlike doğurur. Kendisine korkuyla itaat eden halkın ayaklanmasıyla karşı karşıya kalabilir. Bu yüzden dine ve geleneklere karşı kararlar almamaya dikkat etmek gerekir (Montesquieu, 2014: 294). Bunlar olması gerektir. Ancak Montesquieu'ye göre (2014) despotizm akıl dışı bir yönetim biçimi olduğu için bunların pek bir önemi yoktur. Çünkü akıl dışılık sadece despota özgü değildir, aynı zamanda topluma da yayılmıştır. Bu da despotizmde hem siyasal alanın hem de toplumsalın çöküşü demektir. Despotizmde onur ve erdemden söz edilemez. Monarşide bulunan insanların yükselme umudu despotizmde korku ile bastırılır, yok edilir. Despotizmde amaç iyi, dürüst yurttaşlar yetiştirmek değil köle ruhlu insanlar yetiştirmektir. Böylece despotun istediği gibi keyfi iktidarını uygulayabileceği cahil, akıl ve mantıktan yoksun insanlar topluluğu yetişecektir. Kısacası Montesquieu için despotizm, Doğu toplumlarında hüküm süren, nefret edilmesi hatta lanetlenmesi gereken bir rejimdir. Ve Montesquieu Batı'daki monarşilerin bozulup despotizme dönüşmesinden korkmaktadır. Bu yüzden Batılıları despotizme karşı uyarırken, Doğuluları da bu kötü yönetim şekli üzerinden ötekileştirmektedir.

Montesquieu Batılı monarşileri meşrulaştırmaya çalışırken iklim ve coğrafya gibi etkenlerin yanında dine de başvurmuştur. Ona göre despotizm Hristiyanlık ile bağdaşmamaktadır. Hristiyanlığın despotizm ile bağdaşmamasının nedeni de İncil'dir. Montesquieu'ye göre İncil'de zorbalığa, zorba yöneticiye karşı çıkan, yumuşak ve ılımlı bir yönetim anlayışı vardır. Hristiyanlık çok eşliliği yasakladığı için hükümdarlar daha az kapanık, halkına daha yakın ve daha insanca yaşarlar. Bu yüzden hükümdarlar her istediklerini yapamayacaklarını bilirler ve devleti kanunlara uygun şekilde yönetirler. Müslüman hükümdarlar ölmek ve öldürmek eylemleri arasında mekik dokurken Hristiyan yöneticiler ölmek ve öldürmek işlerinden ziyade devletlerini yönetmekle meşguldürler. Bu yüzden Hristiyan yöneticiler Müslüman yöneticilere göre daha az zalimdirler. Ayrıca Hristiyan yönetici ile halkı arasında baskı ve korkudan ziyade karşılıklı güven ilişkisi vardır. Bu yönetim anlayışı ile temel amacı insanları diğer dünyada mutluluğa ulaştırmak olan Hristiyanlık bu dünyada da insanlara mutluluğu vermektedir. Diğer dinlere mensup hükümdarların şehirleri yakıp yıkmalarını göz önüne alındığında Hristiyanlık onların aksine hükümet konusunda politik bir hukukun doğmasını, savaşta ise insanlığın sonsuz bir şükranla karşılayacağı bir devletler hukuku meydana getirilmesini sağlamıştır. Montesquieu'ye göre Hristiyanlığın bu olumlu özelliklerinin en açık kanıtı da Habeşistan'dır. Çünkü ilkim ve coğrafi özelliklerinin gerektirdiği despotizm rejiminin Habeşistan'da olmamasının nedeni oraya yerleşen Hristiyan dinidir (Montesquieu, 2014: 407,408).

Devlet rejimlerini bilimsel bir yöntemle incelemeye çalışan Montesquieu'nün Hz. Muhammed hakkındaki yorumları ise bir şarkiyatçı zihniyetini yansıtmaktadır. Hz. Muhammed'i istilacı bir kişi olarak nitelendiren Montesquieu bir dinin böyle bir kişi tarafından ortaya çıkarılmış olmasını insanlık için felaket olarak yorumlamaktadır. Ona göre İslam, temel felsefesi olan istilacı ve yıkıcı anlayış ile insanları etkileyip taraftar toplamıştır (Montesquieu, 2014: 409). Montesquieu genel olarak Doğu toplumları ve İslam hakkında olumsuz düşüncelere sahiptir. Ona göre İslam ve Hristiyanlık, Doğu ve Batı zıt kutuplardır. Bir diğer ifade ile Doğu ve İslam despotizmin, savaşın ve çatışmanın sembolüken Hristiyanlık ve Batı hoşgörü ve mutluluğun sembolüdür.

Montesquieu'nün Doğu despotizmi kavramsallaştırmasının en önemli yönü/sorunu kendisinden sonra gelen araştırmacı, düşünür ve şarkiyatçılarda sorgulanmadan tekrarlanarak bir gerçekmiş gibi akademik/bilimsel alana yerleşmiş olmasıdır. Örneğin Montesquieu'nün halefi olan ve Doğu toplumları üzerine özellikle de Doğuluların Avrupa'ya katkıları üzerine yoğun bir çalışma yapan Alman Aydınlanma filozofu Johan Gottfried Herder de Doğu'yu "en hoyrat despotizmin egemen olduğu" yer olarak görmektedir. Doğulu devletlerin yönetimini Montesquieu gibi despotizm olarak gören Herder Doğu için klasikleşmiş despotizm yaftasının yanında olumlu yorumlarda da bulunur. Ona göre bilgelik, erdem, düşünmek, düş, yücelik ve gelişme ilk olarak Doğu'da ortaya çıkmıştır. Şu an Batı medeniyetinin temelini oluşturan Yunanlılar, "sanatın başlangıçlarını, güvenlik düzenini, Mısırlılar yaptığı için küçümsemişler; Avrupalılar da Yunanlıların bu tutumunu üstlenmişlerdir." (Kula, 2018: 78-79, 86). Herder'in bu tespiti şarkiyatçılık açısından önemli bir noktayı işaret etmektedir: Şarkiyatçılık neden her

iki taraf (Doğu-Batı) için de olumsuzlukların temsilcisi konumundadır? Doğuluları araştırıp, inceleyen şarkiyatçı genel olarak olumsuzluklar yığını sunarken, şarkiyatçılık kavramını duyan Doğulu aydınlar da hemen kendilerini savunma ihtiyacı hissetmektedirler. Bu durum da yüzyıllardır süre gelen bir olumsuzluklar zinciri doğurmuştur. Ve Herder'in de belirttiği üzere Batılıların Yunanlılardan devir aldığı olumsuzluk yüklü miras halen kuşaktan kuşağa aktarılmaktadır. Yunanlılardan gelen bu kötü alışkanlık Batılıların da alışkanlığı haline gelmiştir. İşin ilginç tarafı bu tespiti yapan Herder'in de despotizm söylemini benimsediğini görmekteyiz.

Montesquieu ile biliniyor hale gelen iklim kuramı hem Batı emperyalizminin meşrulaştırıcı bir söylemi olmuş hem de bu emperyalizmin Batılılar için tehlikeli olduğu düşüncesinin savunulmasında da başvurulan bir söylem olmuştur. Montesquieu'nün sıcak iklimlerde yaşayanların kendilerini dahi yönetemeyecek durumda olmasını belirten tezini Batı emperyalizmi o bölgeleri kendilerinin yönetmesi gerektiği düşüncesini meşrulaştırmak için kullanmıştır. Buna karşın De Gobineau ve Robert Knox gibi isimler ise Batılıların emperyalizm ile Doğulular ile ilişki kurmasının melezleşmeye yol açarak kendi üstün ırklarını bozduğunu savunmuştur (Hobson, 2006: 223).

Montesquieu despotizm kavramının temelini oluşturmuştur. Montesquieu'nün toplumsal yapı, hukuk ve siyasal rejimler konularını karşılaştırmalı şekilde incelemesi onun despotizm kavramına başvurmasına neden olmuştur. "Despotizm kavramı onun çizdiği yoldan hareketle modern Batı modelinin üstünlüğünün temeli ve dünya üzerindeki hâkimiyetinin gerekçesi olarak kullanılmıştır." (Sunar, 2021: 4).

4.5. Şark Despotizmi Eleştirileri

Ahlak felsefesi, sosyoloji, siyaset bilimi, antik ve modern tarih gibi çok geniş alanlarda çalışmalar yapan Montesquieu başta çağdaşı Voltaire olmak üzere bazı düşünür ve araştırmacılar tarafından sistematik olmadığı ve çalışmaları önyargı ve yanlış bilgi içerdiği yönünden eleştirilmiştir (Nal, 2022: 12). Örneğin Montesquieu *Kanunların Ruhunu Üzerine* adlı eserinde kendisine çok geniş bir araştırma konusu seçmiştir. Eserinde bölüm başlıkları altında ele aldığı konularda onun zamanını bırakın günümüzdeki bilgi düzeyinde dahi sağlıklı bir şekilde bilgi sunulması mümkün değildir. Birçok yönden çağının ilerisinde olan Montesquieu birçok konuda da çağdaşları gibi önyargı ile hareket etmiştir (Gürkan, 1988: 27-28).

Montesquieu'nün Şark despotizmi tezi Batı'nın siyasal düşünceler tarihinde öncü olması ve kendisinden sonra çokça tekrarlanması açısından oldukça önemlidir. Ancak Montesquieu'nün bu tezi, ortaya konulduğu ilk zamanlardan itibaren eleştirilmiştir. Örneğin Montesquieu'ye tepki gösteren isimlerin başında Fransız Aydınlanmasının önemli bir düşünürü ve Montesquieu'nün çağdaşı Voltaire gelir. Voltaire kendisi gibi Montesquieu'nün ve hatta genel olarak Batılıların Doğu hakkında fazla bir şey bilmediğini itiraf ederek işe başlar. İklimin

toplumlar üzerinde bu kadar sürekli bir etkisinin olamayacağını düşünen Voltaire despotizmin doğal olarak var olamayacağını, iyi bir hükümet sisteminin bozulması ile ortaya çıkabileceğini düşünmüştür (Çırakman, 2001: 58). Voltaire *Törelere Üzerine Deneme* (1756) adlı eserinde Türk despotizmi kavramını şiddetle eleştirmiştir (Akt. Kalın, 2018: 244):

“Yanlış! Burada Türk hükümetinin despotik adı verilen saçma bir yönetim tarzına sahip olduğu, insanların hepsinin sultanın kölesi olduğu, kendilerine ait hiçbir şeylerinin olmadığı canlarının ve mallarının efendilerine ait olduğu konusundaki, ön yargıyı yıkamam gerektiğine inanıyorum...” ...Montesquieu'nün iddia ettiği gibi Osmanlı kanunları “bir tek kişinin kaprisleri uğruna binlerce adamı, zevk için beslenen yabancı hayvanlar gibi yok etmesine izin verecek” bir yapıda değildir.

Voltaire'e göre Osmanlı padişahı keyfi yönetimin aksine Kur'an'ın içerdiği temel kurallara uymak zorundadır. Osmanlı'da özel mülkiyet olmadığı iddialarını da reddeden Voltaire'e göre Osmanlı'da özel mülkiyette veraset kanunları vardır. Ayrıca Osmanlı Devleti'nde farklı dil, din ve ırka sahip otuz halk vardır. Bu yüzden bu devletin Montesquieu'nün iddia ettiği gibi despotizmle yönetilmesi mümkün değildir (Akt. Kalın, 2018: 244). Voltaire'e göre Montesquieu Doğu hakkında incelediği kaynakları da yanlış kullanmıştır (Minuti, 2012: 6). Bu yüzden Voltaire'e göre “Böyle bir hükümetin var olması oldukça yanlış ve bunun bir gün olabileceğini düşünmek de oldukça yanlış görünüyor”dur (Rubies, 2005: 110).

Montesquieu'nün Şark despotizmi kurgusuna karşı çıkan diğer bir önemli isim ise 1778'te yayımlanan *Législation Orientale* (Doğudaki Yasalar) adlı eseri ile Anquetil-Duperron'dur. Anquetil-Duperron'a göre Montesquieu'nün Şark despotizmi hakkındaki söyledikleri yanlış ve eksik bilgiler içermektedir ve onun anlattığı haliyle despot bir rejim hiçbir zaman Türkiye'de, İran'da ve Hindistan'da var olmamıştır. Bu yüzden Montesquieu'nün Şark despotizmi anlatısı hayali bir kurgudur. Bu üç ülke için söylenen despotik keyfi iktidar söylemi ise bir aşırılık içermekle birlikte Batı'da da görülen sistemin yozlaşması durumunu ifade etmektedir. Bu yüzden bu yozlaşma sadece bu üç ülkeye has olmamakla birlikte bu durum bu ülkelerin despotik olduğu anlamına da gelmemektedir. Bu yüzden bir aşırılığa kaçıp despotik olarak nitelendirilen bu durum sadece Doğu'ya özgü somut koşulların zorunlu bir üretimi değildir. “Şark despotizmi betimlemeleri, İngilizlerin Hindistan'da ve Batılıların Asya'da yaptıklarını temize çıkarmak için abarttıkları 'hayali bir güç'tür.” İran ve Osmanlı Devleti de Montesquieu'nün anlattığından çok daha karmaşık ve kamusal niteliğe sahip bir rejime sahiptir (Duman, 2023: 8). Anquetil-Duperron'a göre bu üç devlette de tebaanın uyması gereken kurallar olduğu gibi hükümdarların uyması gereken kurallar da vardır. Ayrıca bu üç devlette anlatılanların aksine bireylerin üzerlerinde serbestçe kullanım hakkına sahip oldukları taşınır taşınmaz mülkleri vardır. Anquetil-Duperron' göre Şark despotizmi mitosunun temelinde Batı dahil her yerde yönetimde yaşanabilecek yozlaşmaların abartılması ve çarpıtılması yatmaktadır. Ayrıca ona göre Şark despotizmi söylemi Avrupalıların Uzak Doğu'daki sömürgeci politikalarını meşru gösterme amacıyla kullanılmaya çalışılmaktadır (Bulut, 2017: 83). Sonuç olarak Montesquieu'nün de despotizm olgusunu oluştururken kullandığı gezginlerin seyahatnameleri fantezi içeren çıkar amaçlı raporlardır. Bu yüzden Montesquieu de gezginlerin

gerçekten ziyade fantezi içeren despotik Doğu yazılarını kendi amaçlarına uyacak şekilde düzenlemiştir (Venturi, 1963: 137).

Montesquieu'nün Şark despotizmi savını yıllarca Osmanlı Devleti'nde yaşamış olan İngiliz Büyükelçisi Sir James Porter reddetmektedir. Şark despotizmi eleştirisi konusunda Duperron dışında 18. yüzyıl düşünürlerinin çoğu tarafından eleştirilen Porter'a göre Türk hükümeti Batılılara yanlış tanıtılmıştır. Anlatılanların aksine Türk hükümeti çoğu Batılı hükümetten daha az despotiktir. Bu bağlamda Porter'a göre Montesquieu'nün Şark despotizmi kurgusu aşırı abartılıdır. Montesquieu'nün anlattıklarının aksine Türklerin özel mülkiyet hakkı olduğu gibi medeni hakları da vardı. Ayrıca Porter'a göre din, hükümdarı halkı karşısında sınırlandırmaktadır. Ayrıca ulema denilen dini seçkinlerden oluşan grubun da hükümdar karşısında sınırlandırıcı bir etkisi vardır. Bir diğer ifade ile Porter ulemayı Montesquieu'nün şiddetle savunduğu ara kurum olan Fransız aristokratları ile aynı konumda görmektedir (Çırakman, 2001: 61).

Montesquieu'nün Şark despotizmi savındaki en büyük eksikliği kendisinin hiç Doğu'ya gitmemiş olmasıdır. Bir diğer ifade ile onun Doğu'nun despot yöneticilerce yönetiliyor iddiasının temelleri ikincil kaynaklara dayanmaktadır (Metin, 2013: 53). Ayrıca onun bu tezinin diğer bir sac ayağı olan sıcak iklimlerde yaşayanlar köleliğe, tembelliğe ve durağanlığa yatkındır ve despot yönetimi kabullenmiştir çözümlemesi de sorunludur. Çünkü Batı'ya hiç atfetmediği despotizm olgusu aslında Batı'da da açık seçik bir şekilde yaşanmıştır. Montesquieu'nün Doğu hakkındaki despotizm çözümlemesi sorunlu olsa da şarkiyatçılarca doğruluğu ve yanlışlığı araştırılmadan kabul edilmiştir ve bu söylem Doğulu yönetimlerin üzerine yapışıp günümüze kadar gelmiştir.

Montesquieu Venedik ve Avusturya sınırının ötesine geçmemiş, Doğu'yu hiç görmemiş ve bu çerçevede Doğu'yu duyduklarından ve okuduklarından işine gelen yanları alarak işlemiş ve siyasal egzotizme düşmüştür. Bu sayede de Doğuluların bütün çabalarına rağmen aksini ispatlayamayacağı hayal ürünü egzotik despot bir Doğu ortaya çıkmıştır (Althusser, 2005: 100). Örneğin Montesquieu, Rycout ve Chardin gibi seyyahların Türkiye ve İran hakkındaki yazdıklarını bu kurgusunu desteklemek için kullanmıştır (Yılmaz, 2014: 65).

Montesquieu ve onun taraftarlarının Şark despotizmi söylemine şiddetle karşı çıkan Edmund Burke genel olarak Doğu özel olarak ise Hindistan üzerine araştırmalar yapmıştır. İngiliz parlamentosunun görevlendirdiği ve Hindistan'da kendi başına bir devlet olan Doğu Hindistan Şirketi'nin yönetim anlayışını şiddetle eleştirmiştir. Burke, Hindistanlı yöneticileri değil şirketi despotlukla suçlamıştır. Şirket ise Montesquieu'cü bir anlayışla Hindistan'ın toplumsal, kültürel ve rejim yapısının despotizm ile yönetilmeyi gerektirdiğini savunmuştur. Burke ise bu sava "Doğu yönetimleri keyfi iktidar (arbitrary power) hakkında hiçbir şey bilmezler." diyerek karşı çıkmış ve özellikle Müslüman toplumlarda Tanrı'nın kuralları olduğuna inanılan şeriat kurallarının, Batılı yöneticileri sınırlandıran kurallardan daha güçlü bir sınırlandırma getirdiğini savunmuştur. Burke'e göre devletin hukuk ve şeriat ile yönetilmesi, devlet yöneticilerini ekstra

sınırlandırmaktadır ve bu kuralları yorumlayan bir *hukukçular/ulema sınıfı (men of the law)* olduğu için yöneticiler keyfi yorum yapamamaktadırlar (Duman, 2017: 437).

Montesquieu Şark despotizmi söylemi ile hem Batı monarşilerindeki potansiyel despotluğa karşı uyarılarda bulunurken hem de Doğu'nun despotluk ile yönetildiğini savunarak Batı'nın Doğu karşısında ilericiliğini ve aydınlanmışlığını ispatlamaya çalışmaktadır. Ancak bu durum despotizmin Doğu ile özdeşleştirilmeye çalışılmasına rağmen Batı'nın iç ürünü olarak ortaya çıktığını göstermektedir (Bulut, 2017: 82). Çünkü Doğu despotizmi gibi Doğu'yu genel ve kapsamlı bir şekilde nitelendirmek için kullanılan kavramlarla ilgilenen araştırmacılar, düşünürler vb. Doğu gerçeklerini kavrayamamışlardır. Çünkü onlar aslında Doğu ile değil Batı'nın meseleleri ile ilgilenmişlerdir. Örneğin XIV. Louis'nin yönetimindeki Fransız monarşisi hem Fransızlar hem de komşu ülkeler için keyfi ve baskıcı yönetim olması yönüyle tehdit olarak görülüyordu. 17. yüzyılın sonlarında bu keyfi yönetim anlayışı eleştirmenlerin yazılarında despotizm sistemi haline gelmiştir (Rubies, 2005: 110). Bu yüzden despotizm her ne kadar Batılılarca Doğululara özgün bir sistem olarak gösterilmeye çalışılsa da her ne kadar Montesquieu Osmanlı Devleti'ni despotik olmakla suçlayıp kınasa da despotizm Doğu'nun tam aksine Batı'nın kendi iç siyasetinin ve kaygısının bir ürünü olduğu yönünde sıkça eleştirilmektedir (Lockman, 2004: 48).

Montesquieu'ye göre tüm iyilikler, güzellikler ve meziyetler Avrupa'nın kuzey ülkelerinde ve ılıman iklime sahip ülkelerinde toplanmıştır. Tüm kusurlar ise Doğu'nun ve Güney'in sıcak ülkelerinde toplanmıştır. Ancak Montesquieu Roma tarihini bildiği kadar Doğuluların ve Güneylilerin de tarihini bilseydi bu toplumlar hakkında bu kadar aşırıya kaçamazdı. Montesquieu'nün bilgi eksikliği Doğu ve sıcak Güney ülkeleri için aşırı olumsuz yorumlarda bulunmasına neden olurken, kendisinin Avrupalı bir Hristiyan olması da önyargı ile bazı gerçekleri göz ardı etmesine neden olmuştur. Örneğin Avrupa henüz barbarlık dönemini yaşarken Doğu'da ve sıcak Güney'de Avrupa'dan daha ileri uygarlık seviyesine sahip devletler bulunmaktaydı. Montesquieu'nün sadece Avrupa'ya özgü olarak gördüğü ahlaki değerler ve bilim bu devletlerde ortaya çıkmış ve Kuzey'e, Avrupa'ya yayılmıştır. Ayrıca Montesquieu aynı iklim kuşağında yaşayan toplumların tarihin bazı dönemlerinde farklı geleneklere, kanunlara ve yönetim rejimlerine sahip olduğunu ve farklı iklim kuşaklarında yaşayan toplumların ise aynı veyahut benzer kanun, gelenek, yönetim rejimine sahip olduklarını gözden kaçırmıştır. Bu yüzden Montesquieu'nün değerlendirmeleri bilimsel olmaktan ziyade ahlaki ve politik eleştiri ve kaygılar yumağıdır (Gürkan,1988: 28-29).

Montesquieu'nün tarihsel eleştirileri ve Orta Doğu hakkındaki algısında problemler bulunmaktadır. Coğrafi özellikler ışığında Şark despotizmi tezini meşrulaştırmaya çalışan Montesquieu'nün başkenti ve birçok ili Avrupa'da bulunan Osmanlı Devleti'ni Asya bölgesi içerisinde değerlendirmesi başlıca bir sorundur. Bu bağlamda Montesquieu Osmanlı sultanı ve yöneticilerinin yetkileri ve yönetim şekilleri konusunda gerçeklikle bağdaşmayan yanıtlara düşmüştür (Curtis, 2015: 109).

Montesquieu'nün yönetim ilişkileri çerçevesinde toplum ile devlet farklılığını çözümlemesi başarılı bir iştir ancak sınırlıdır. "Özellikle cumhuriyet deyince aklına gelen Eski Çağların Roması Atina İspartası; Orta Çağ ve Yeni Çağların Venedik ve Cenova'sıdır." Monarşi konusunda ise sadece İngiltere'yi detaylı bir şekilde incelemiş, çağındaki diğer monarşileri göz ardı etmiştir. Devletlerin toprak ve nüfus büyüklüğü ile yönetim rejimleri arasında ilişki kuran Montesquieu yöneticileri, devletin sınırının ve nüfusunun artmaması konusunda sürekli uyarmıştır. Ancak toplumların tarih içerisindeki gelişmelerini incelediğimizde Montesquieu'nün bu konuda da yanıldığını görmekteyiz. Çünkü Montesquieu'ye göre hem nüfusun hem de coğrafyanın küçük olması gerektiği demokrasiler ve bu ikisi açısından da orta büyüklükte olması gereken monarşiler, büyük toprak parçalarının ve kalabalık nüfusun olduğu devletlerde ortaya çıkmıştır. Montesquieu'nün salt Doğu'ya özgü olarak nitelendirdiği despotizm ise Avrupa'nın en gelişmiş toplumlarında ortaya çıkmıştır (Gürkan, 1988: 30-31).

Montesquieu'nün despotizmi kısaca insanların, toplumların başına gelebilecek en kötü şeydir. Montesquieu despotizmden tiksiniyor. Aynı zamanda insanları da despotizmden tiksindirmeye çalışmaktadır. Bu yüzden o despotizmi Doğu üzerinden geçmiş gibi kurgulamıştır. Althusser'in ifadesiyle (2005: 109);

Erdemin varlığını sürdürebilmesi için şeytana ilişkin imgelere gerek vardı. Ancak bu uç duruma, olanaksızın ve hiçliğin tüm özelliklerini de yüklemek, iddia ettiği gibi olmadığını göstermek ve de onun tuzağına düşüldüğünde, yitirmek zorunda kalınacak iyiliklerin görüntüsünü yıkmak da oldukça önemliydi. Despotizm imgesinin, düşünce olarak kendisini kabul ettirdiği ve çürütüldüğü çağlardaki Doğu rejimlerini örnek olarak kullanması bundandır.

Bu bağlamda Althusser'e göre (2005: 111) Montesquieu'nün "despotizmi" bir karikatürdür. Amacı korkutmak ve bu korku ile kurucu olmak olan bir karikatürdür. Saraydan hiç çıkmayan, kendisini kadın tutkusuna ve saray entrikalarına kaptırmış olan bir adamın yani Versailles'ın ve saray erkanının karikatürüdür. Devleti veziriazamıyla yöneten bir tiranın karikatürüdür, Montesquieu'nün despotizmi.

Montesquieu'nün şiddetle savunduğu Batı rasyonel ve merkezi bir devlet yapısına sahiptir tezi ve Doğu'nun despotik bir yönetim anlayışına sahip olduğu teorisi bir mitem ibarettir. Çünkü Batılıların merkezi ve rasyonel bir devlet yapısına sahip olduklarını iddia ettikleri dönemlerde Batı parçalı bir devlet yapısına ve devletin ekonomisi de ticari faaliyetlerden ziyade arazi vergisine dayanmaktaydı. Örneğin bir bütün olarak ele alındığında Fransız vergi sisteminin, keyfi ve geçici bir anlayışa sahip olduğunu ve vergi kayıtlarının da halkın gözünden uzak tutulduğunu görmekteyiz. Bu durumda Batılıların Doğu'ya atfettiği devletin adil olmadığı ve ayrıcalıklı kişilere hizmet ettiği eleştirilerinin aslında kendi devletlerinde var olduğunu göstermektedir. Kısacası şarkiyatçılığın Doğu despotizmi söylemi ile Batı'nın rasyonel bir yapıya sahip olduğu iddiasının 20. yüzyıla kadar Fransa'da var olmadığını görmekteyiz. Keza Prusya'da da durum pek farklı değildir. 20. yüzyıla kadar Prusya'nın da rasyonel devlet yapılanması ve bürokratikleşme konusunda Max Weber'in savunusunun tam tersinin

olduğunu; büyük arazi sahibi Junkers'lerin kişisel güçlerinin kamu kurumlarında etkin olduğunu görmekteyiz. 1900-1918 yılları arası dönemde Alman dış politikasının yeterince rasyonel ve merkezileşmiş olmadığını ve sivil toplumun etkin olduğu kontrol mekanizmasının olmadığını açıkça göstermektedir. Tüm bunlar da bize Batı'nın, Doğu'yu despot ilan edip kendisinin de Doğu'ya benzemediğini ve ondan çok farklı olduğunu meşrulaştırmak adına rasyonel ve merkezi bürokrasiye/devlet yapısına sahip olduğunu iddiasının 19. yüzyılın sonlarında dahi gerçek olmadığını göstermektedir (Hobson, 2006: 278-279).

Batılılar, genelde Doğu özelde ise Osmanlı Devleti'nin despotizmin bir sonucu olarak durağan ve hatta sürekli gerileyen ekonomik yapıya sahip olduğunu ileri sürerken kendilerinin de bunun tam aksine sürekli gelişen serbest bir ekonomik yapıya sahip olduklarını iddia etmişlerdir. Ancak Batılıların bu iddialarını içeren 1600 ve 1900 yılları arası dönemi incelediğimizde Batı'nın bu dönemin sadece %6'sında serbest ticaret anlayışını benimsediği görmekteyiz. Ayrıca bu dönemde Batı'nın, Osmanlı Devleti'nin 17. ve 18. yüzyıllarda uyguladığı düşük vergi oranlarını dahi yakalayamadığını görmekteyiz. Bu yüzden 20. yüzyılın ortalarına kadar Batılı devletlerin Weber'in tanımıyla 'rasyonel olmayan ataerkil devlet' şeklinde hareket ettikleri ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda Batı'nın Doğu'yu eleştirdiği 1500-1900 yılları arasında, aslında Batı'nın Doğu'yu eleştirmek için söylediklerinin kendisi için geçerli olduğunu görüyoruz. Bir diğer ifade ile 1500-1900 yılları arasında Batı rasyonel ve liberal bir devlet anlayışına/yapısına sahip değildir (Hobson, 2006: 281,283).

Doğu'yu ötekileştirmek ve Batı ile aynı olmadığını vurgulamak için "Doğu Despotizmi" ve "Hasta Adam" kavramları arasında bir ilişki kurulmaya çalışılmıştır. Montesquieu Osmanlı Devleti'ni önce *Acem Mektupları'nda* "hasta bir bedene" benzetmekte daha sonra *Kanunların Ruhu Üzerine* adlı eserinde "Doğu Despotizmi" ile açıklamaya çalışmaktadır. Keza Volney de *Suriye ve Mısır'a Yolculuk* adlı eserinde "Hasta Adam" figürünü "Doğu Despotizmi" ile açıklamaya çalışmaktadır. Osmanlı Devleti için "Hasta Adam" figürü aslında dönemin hâkim söylemidir. Ve bu Osmanlı Devleti'ni ötekileştirmek için kullanılmaktadır. Ancak dönemin hâkim kanısına karşın Pierre Loti de "Hasta Adam" stereotipini kullanırken bunu farklı bir boyutta ele alıp Montesquieu ve diğerlerine karşı çıkmaktadır. Çünkü Loti'ye göre bir hastalık varsa da bunun sebebi Osmanlı Devleti değil Batı'dır. Çünkü "Türkiye'nin sağlığı kötüye gidiyorsa, nedeni modernleşme reformlarının uygulanmasındaki eksiklikler değil, "ilerleme hastası" olan Avrupa'nın hastalığının Türklere bulaşmasıdır.." Pierre Loti böylece şiddet ve hastalığı direkt Osmanlı'ya mal etmemekte ve bu duruma farklı bir perspektiften bakmaya çalışmaktadır (Yardım, 2022:416). Aslında Loti'nin bu düşünceleri Doğuluların, 'Şarkiyatçılık Batı'nın kötülüklerini Doğu'ya yüklemektedir.' eleştirisini destekler niteliktedir.

Batılılar Doğu'yu despotizm ile itham ederken, demokrasinin ve özgürlüklerin kendilerine özgün ve bahşedilmiş olduğunu şiddetle savunmuşlardır. Ancak Batılıların Doğu'yu despotizm ile itham ettikleri dönemlerde kendilerinin de özgürlüklerden ve demokrasiden uzak olduklarını görmekteyiz. Çünkü 20. yüzyıldan önce hiçbir Batılı devlet gerçek anlamda

demokratikleşememiştir. Avrupamerkezci/şarkiyatçı tarihçiler fiilen bir 20. yüzyıl hamlesi kavramını ortaya koyarak, daha önce bu tür modern uygulamaların olmadığını savunmak eğilimindedirler. Bu durumda Batı'nın ilerici liberal ve demokratik devletin bir parçası olmadığını görmekteyiz (Hobson, 2006: 283).

Batı'nın, despot Doğu-demokratik Batı dikotomisinin 20. yüzyıla gelindiğinde dahi bir hayal ürünü olduğunu görmekteyiz. Patricia Springborg bu durumu şu şekilde özetlemektedir (Akt. Hobbes, 2006: 286):

Devlet meşruiyeti teorilerinin tarihinde görülen en büyük ironi çoğulcu, hareketli, girişimci Doğu'nun, pastoral, durağan ve göreceli olarak geri kalmış Batı tarafından "despotik" olarak kabul edilmesiydi. Batı'nın demokrasi adına asıl önceliği 20. yüzyıla gelindiğinde dünya çağında bir erişim garantilediği parlamentoya tabiydi.

Montesquieu'nün despotizm, şarkiyatçılık ve ötekileştirme konularındaki önemi esas olarak Şark despotizmi kurgusu ve ilerleme fikrini tarihe uygulaması ile kendisinden sonraki düşünürlere örnek olmasında yatmaktadır. Bu konu da özellikle Montesquieu'den sonra Herder ve Hegel'in ön plana çıktığını görmekteyiz. Örneğin Herder insanların doğa ile etkileşimini tarihi dinamizmin temeli olarak benimseyerek Montesquieu'nün iklim ve coğrafyaya odaklanan yaklaşımını insan odaklı bir yaklaşıma dönüştürmüştür. Bu çerçevede Herder'e göre Asyalılar sadece iklimden dolayı geri kalmamışlardır. İklimin yanında onların geri kalmasında daha da etkili olan şey Asyalıların karakter olarak geri kalmış ve ilerleme meziyetinden yoksun toplumlar olmalarıdır. Bu yüzden ona göre Doğu'da despotik yapılar çok derinlere kök saldıği için ve Doğulu toplumlar da despotizmden vazgeçemeyecek kadar bir gerileme içine girdikleri için Doğu'da despotik sistemler yıkılamamaktadır. Bu bağlamda Herder'in Şark despotizmi de durağan Doğu- ilerleyen Batı stereotipini içermektedir. Bu yüzden şarkiyatçılığın ve Montesquieu'nün Şark despotizmi kurgusunun Doğu'yu, Doğuluları ötekileştirmek için kullandığı Batı medeniyet kurabilecek meziyete sahip yegâne toplumdur söylemini Herder'in durağan Doğu kurgusu içerisinde de görmekteyiz. Herder'in 'durağan doğu' yaklaşımını sistemleştiren Hegel'de Doğu'nun durağanlığını ve geri kalmışlığını Doğu'da kamusal ve özel hakların olmaması tezi ile meşrulaştırmaya çalışmıştır. Montesquieu'nün kurgulayıp Avrupa'nın düşünce tarihine yerleştirdiği ve süreklilik arz etmesini sağladığı Şark despotizmi kurgusu Herder tarafından bilimsel ve stratejik bir kimliğe kavuşturulmuştur (Karadeniz, 2024: 88-89). Montesquieu'nün Şark despotizmi kurgusu ve bu kurgu üzerinden Doğu'nun ötekileştirilmesi ile ilişkisi tam bu noktada ortaya çıkmaktadır. Montesquieu'nün temelini oluşturduğu Şark despotizmi kurgusu başta Herder ve Hegel olmak üzere kendisinden sonra gelen düşünürlerce tekrarlanmış, yayılmış, geliştirilmiş ve Doğu'nun üzerine bir saatli bomba gibi bırakılmıştır. Aslında bu bir zincirdir. Montesquieu'nün yarattığı Şark despotizmi kurgusu kendisinden kısa bir süre sonra Herder ve Hegel tarafından işlenmiş ve geliştirilmiş daha sonra onlardan da bayrağı Karl Marx ve Max Weber devir almıştır.

Montesquieu'nün kendisinden sonra gelen düşünürlere Şark despotizmi konusunda etkilediği Alman filozof Georg Wilhelm Friedrich Hegel ise Doğu toplumlarını araştırırken Doğu

ve despotizm ilişkisini ruh ve doğa ilişkisi çerçevesinde açıklamaya çalışmıştır. Ona göre ruh ve doğa ilişkisi ne kadar yakın olursa özgürlük o kadar yok olur. Tam tersi durumda yani ruh doğadan ne kadar uzaklaşırsa özgürlük ve kendini gerçekleştirme de o kadar fazla olur. Bir diğer ifade ile insan doğaya hâkim olup onu kontrol ettiğinde ruh özgürleşir. Bu bağlamda Hegel Doğu'da ruhun ve doğanın iç içe geçtiğini düşünmektedir. Ona göre Doğu'da akli özgürlük vardır ancak öznel özgürlük yoktur. Öznel özgürlüğe sahip olan tek kişi despottur. Bu yüzden aklın kullanımı bir diğer ifade ile sorgulama durumu sadece despota aittir. Bu yüzden Doğu'da bireysel özgürlükler yoktur. Her şey despota hizmet etmektedir. Bu yüzden Hegel Doğu toplumlarının doğaya eklemlendiğini düşünmektedir (Sunar, 2012a: 38-39). İslam'ı Hristiyanlık ve Batı felsefesi ile karşılaştıran Hegel, İslam'ın daha soyut bir yapıya sahip olduğunu belirtmiştir. Ona göre bu soyutluk "İslam'ın teolojisine, ibadetlerine, sanatına, birey ve özgürlük anlayışına kısaca her şeyine sinmiştir. Hegel bundan nefret eder." Çünkü Hegel'e göre soyut olan hiçbir şeyin gerçekliği yoktur (Kalm, 2018: 323). Hegel'in Şark despotizmi yorumunda Montesquieu'nün analizinin unsurları da mevcuttur. Hegel de her şeyden önce despotizme Montesquieu gibi belirli bir yönetim biçimi olarak odaklanmıştır. Ve her iki filozofun da özgürlüğün Doğu'da sadece despota mahsus olduğunu ve coğrafi faktörlerin despotlukta etkili olduğunu düşündüğünü görmekteyiz. Aslında Montesquieu ve Hegel'in Şark despotizmi konusundaki ortak fikirleri bir diğer ifade ile Montesquieu'nün kendisinden sonra gelen düşünürleri Şark despotizmi konusunda etkilemesi bir zincirin başlangıç kısmıdır. Montesquieu'nün Hegel'i etkilediği gibi Hegel de kendisinden sonra gelen düşünürleri (özellikle Marx'ı), araştırmacıları etkilemiş ve Şark despotizmi kavramının ve ötekileştirmesinin yayılmasına neden olmuştur. Çünkü Hegel de Montesquieu'den aldığı Şark despotizmi kavramsallaştırmasının dinamik Batı- durağan Doğu söylemini teorik ve politik açıdan güçlendirerek Doğu'yu medeniyetin temeline koymuş ancak Doğu durağanlığı tezi ile Doğu'yu medeniyetin gelişiminin dışarısına çıkarmıştır. Bu sayede kendisinden sonra gelen düşünürlere durağan ve medeniyetsiz Doğu söylemini teorik ve özellikle politik bağlamda güçlendirerek aktarmıştır (Minuti, 2012: 7).

Montesquieu'nün Şark despotizmi teorisi çerçevesinde Doğuluların ötekileştirilmesi ile şarkiyatçılığa hizmeti Hegel gibi kendisinden sonraki birçok düşünürde karşımıza çıkmaktadır. Bunlar arasında sayılabilecek önemli düşünürlerden iki tanesi Marx ve Weber'dir. İki zıt devlet ve toplum modeli öneren Marx ve Weber söz konusu Doğu olduğunda benzer fikirlere sahiptir. Bu düşünürlerde ve temsilcilerinde Montesquieu'nün popülerleştirdiği Şark despotizmi teorisinin modern yorumları ile karşılaşmaktayız. Bu düşünürlere göre Batı'da toplumsal güçler ve kurumlar arasında birbirlerine karşı üstünlük durumu yerine karşılıklı denge sistemi oluşmuştur. Doğu'da ise tekli ve baskıcı bir güç vardır. Batı'da laik yöneticiler despotik bir sistem kuramamışlar ve bunun aksine sivil halka, soylulara ve sonra da burjuvaziye özgürlük ve güç sağlamışlardır. Batı'da devletler arasındaki askeri mücadele gelişimin itekleyici gücü olmuşken, Doğu'da bu şekilde mücadelelerin olmayışı gelişimin olmamasına ve devlet otoritesinin güçlenmesine neden olmuştur. Ayrıca Batı'da soylular sınıfına sağlanan toprak

imtiyazı varken Doğu'da burjuvazi sınıfı despotik devlet tarafından bastırılmıştır. Bu durumda Batı'da "özgür kentler" in, Doğu'da ise "idari kamplar" ın var olmasına neden olmuştur. Batılılar Protestanlığın harekete geçirmesiyle "rasyonel acelecilik" ve dönüştürülebilir "dünya hakimiyeti etiği" anlayışıyla motive olmuşken, Doğulular geri kalmış dinleri ile frenlenmiş ve kadercilik ve pasif konformizm ile sınırlandırılmıştır. Bu yüzden kapitalizmin Batı'da ortaya çıkması ne kadar kaçınılmaz ve normal ise Doğu'da da ortaya çıkmaması o kadar normaldir. Kısacası Marx ve Weber'in görüşleri ne kadar farklı bağlamlara sahip olsa da her ikisi de şarkiyatçı bir anlayışa sahiptirler. Bu çerçevede ikisi de Avrupamerkezci bir şekilde Batı'yı, Doğu'dan ayırıp hiçbir zaman despot olmamış bir Batı portresi çizmeye çalışmışlardır (Hobson, 2006: 31-32).

Montesquieu'nün Şark despotizmi kurgusu sadece coğrafi farklılığı değil aynı zamanda Batı'nın kültürel ve politik olarak da Doğu'dan farklı olduğunu savunmaktadır. Bu bağlamda Batı'da yetki kullanımı sınırlandırılarak politik özgürlük korunabilirken, Doğu'da bunun aksine bireylerin politik ve bireysel özgürlükleri sınırlandırılmaktadır (Curtis, 2015: 103). Montesquieu'nün Marx ve Weber'i Doğu konusunda etkilediği diğer bir konu da bu farklılıktır.

Marx diyalektiğin bir gereği olarak Doğu toplumlarına ihtiyaç duymuştur. O da aslında şarkiyatçılar gibi Batı medeniyetini açıklarken karşılaştırma yapmak ve kapitalizme dair düşüncelerini pekiştirmek ve kanıtlamak için Doğu toplumlarına başvurmuştur. Çünkü Marx'ın Doğu toplumları üzerine teorisi olmasaydı, modernizm üzerine çalışmaları eksik kalırdı (Sunar, 2021: 10-11). Marx çağdaşları gibi Müslüman toplumlara ilişkin düşüncelerinin temelini Şark despotizmi tezine dayandırmıştır. "Oryantal despotizm fikrini önce Engels'den almış, Bernier ile geliştirmiş ve Richard Jones ve Adam Smith'in ekonomik analizleri ve James Mill, Sir Thomas Raffles ve George Campbell'ın politik analizleriyle zenginleştirmiştir". Marx'a göre Doğu'nun coğrafi koşulları, yer şekilleri ve özellikle de nehirleri orada yüksek verimliliğe sahip toprağın oluşmasını sağlamıştır. Nehirlerin derin vadilerde akması ve yılın bazı dönemlerinde taşarak etrafını sular altında bırakarak zarar vermesi insanların sulama kanalları ve barajlar yapmasını zorunlu kılmıştır. İşte bu zorunluluk da insanların bir araya gelerek örgütlenmesini zorunlu kılmıştır. Ayrıca bu zorunluluk Marx'a göre Doğu'da despotik devletin doğmasına neden olmuştur. Çünkü devlet (despot) sulama sorununu çözmek karşılığında toprağın tek sahibi olmuştur. Bu da Doğu'da özel mülkiyetin ortaya çıkmamasına ve bireylerin topluma bağlı kalmasına neden olmuştur. Bu tür koşullar bir istikrar yarattığı için Doğu'da bu istikrar genelleştirilmiş köleliğe neden olmuştur. Bu durum da emeği özgürleştirici üretim ilişkilerinin ortaya çıkmasını engellediği için Doğu'da kapitalizm ortaya çıkamamıştır (Sunar, 2021: 12).

Marx Doğu toplumları ve despotizm konusunda İskoç Aydınlanmacılarından Ferguson, Hume ve Smith'ten özellikle de Montesquieu'den yararlanmıştı. Montesquieu'nün Doğu hakkındaki düşünceleri üzerine her ne kadar 'bu düşünceler gerçekten Doğu'ya yönelik değildir, bunun aksine Fransız monarşisi eleştirisidir' yorumları yapılsa da onun Doğu'ya dair eleştirileri salt Doğu eleştirisi olarak değerlendirilip kendisinden sonra sıkça tekrar edilmiştir. Bu bağlamda Marx da Montesquieu'den Doğu'nun, genel tarihsel seyirden ayrı bir tarihi olduğu düşüncesini

almış ve Doğu'yu Montesquieu gibi coğrafi temeller üzerinden değerlendirmiştir. Marx'ın Şark despotizmi konusunda etkilendiği diğer bir önemli isim ise Montesquieu'nün etkilediği bir başka düşünür Hegel'dir. Temeli Montesquieu'ye dayanan özgür Batı, despot ve köle Doğu düşüncesini Hegel'den alan Marx Batı'da özgür bireyin, Doğu'da ise genel köleliğin ve bir tek despotun özgür olduğunu savunmuştur (Sunar, 2012: 75-76,82). Ayrıca Marx'ın Doğu toplumları için kullandığı şu kavramların kaynağı da Montesquieu'dür (Sunar, 2012: 89):

Şark despotizmi, toprakta ortak mülkiyet, toprakta devlet mülkiyeti, toprakta özel mülkiyetin yokluğu, tarihsel değişmezlik, toplumsal durgunluk, coğrafi faktörlerin belirleyiciliği, köleliğe benzer sosyal eşitlik, yargısal kısıtların yokluğu, hukukun dinle ve ahlakla ikamesi, kalıtsal soyluluğun yokluğu.

Marx özellikle Doğu'ya dair çalışmalarını salt Roma hukuku ışığında ele almıştır. Ayrıca kısmi şekilde de olsa özel mülkiyetin var olduğu sömürge öncesi Hindistan'ın toprak ilişkileri hakkında pek fazla fikir sahibi değildir. Tüm Asya'yı tek bir toplum olarak ele alan Marx Asya'nın herhangi bir parçası hakkında edindiği bilgiyi tüm Asya toplumlarına mâl etmiştir. Ayrıca kapitalizm hakkındaki fikirlerini ortaya koymak için derinlemesine araştırma yapan Marx söz konusu Asya toplumları olduğunda geniş çaplı bir araştırma yapmak yerine sınırlı bir bilgiyle tüm Asya'yı değerlendirmeye çalışmış ve alternatif görüşleri görmezden gelmiştir. Bu bağlamda Marx'ın Doğu toplumları üzerine görüşleri ampirik temeller üzerinden değil Şark despotizmi söylemi ve şarkiyatçı yanlışlar üzerinden şekillenmiştir (Sunar, 2021: 14,16).

Karl Marx'ın, Şark despotizmi ve bu kurgunun getirdiği üstün, özgürlükçü ve dinamik Batı, durağan, değişmeyen Doğu stereotiplerini Montesquieu ve Hegel'den aldığı açıkça gözükmemektedir (Karadeniz, 2024: 106).

Batı toplumlarının nesnel bir yaklaşımla analiz edilmesi söz konusu olduğunda akla ilk gelen sosyologların başında Max Weber gelmektedir. Ancak söz konusu Doğu toplumları olduğunda Weber'in nesnelliği şiddetle sorgulanmaktadır. Çünkü Weber de söz konusu Doğu-Batı karşılaştırması olduğunda konuya önyargılı bir şekilde yaklaşmakta ve nesnellikten uzaklaşıp Batı'yı ilerlemiş, özgür ve medeniyet sahibi olarak, Doğu'yu ise geri kalmış ve despotik olarak görme eğilimindedir. Bu şekilde Weber de Montesquieu'nün Şark despotizmi söylemini devam ettirmektedir (Karadeniz, 2024: 104).

Karl Marx gibi Max Weber de sulama sistemleri ve Doğulu devletlerin siyasi yapıları arasında bağlantı olduğunu düşünmüştür. O Doğu ve Batı'nın gelişimlerinin farklılığını bu temelde açıklamaya çalışmıştır. Ona göre farklı coğrafi koşullar farklı gelişmelere neden olmaktadır. Doğu'nun coğrafi koşullarından ve nehirlerinden dolayı sulama sistemlerine olan ihtiyacı şehirlerin ve kanalların inşasını zorunlu kılmıştır. Bunlar da birleşik bir bürokrasinin oluşmasına neden olmuştur (Minuti, 2012: 8). Kısacası Montesquieu'nün Doğu ve Batı'nın farklı ve birbirine zıt iki toplum modeli olduğunu ispatlamak amacıyla ileri sürdüğü coğrafi koşulların toplumları şekillendirdiği düşüncesi Weber'de de karşımıza çıkmaktadır.

Weber Doğu-Batı ayrımını kapitalizm temelinde açıklamaya ve meşrulaştırmaya çalışmıştır. O

The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism adlı kitabının girişin de kapitalizm için gerekli olan temel ilkelerin ve şartların Batı dışında başka toplumlarda da mevcut olduğunu ifade etmiştir. Ancak Doğu toplumlarını incelemeye ve araştırmaya başladıktan sonra bu toplumların kapitalizmin temel prensiplerini içinde barındırmadığını görmüştür. Weber Doğu üzerine araştırmalar yaptıktan sonra Doğulu toplumların ve İslam'ın temelinde kadınlara düşkünlük, tembellik, keyfiyet ve hazzı yaşamın yattığını belirtmiştir. Weber'e göre rasyonel hukukun, özgür pazar ekonomisinin ve şehirli sınıfın olmayışı ve de Abbasi, Memlûkler ve Osmanlı devletlerinin *prebendel feodalizm ve patrimonial bürokrasiyi* benimsemiş olmaları kapitalizmin bu İslam toplumlarında oluşmasını engellemiştir. Kısaca ifade edecek olursak Weber'e göre İslam toplumlarının savaşı ruhu, patrimonial yapısı ve despot yönetim anlayışları bu toplumlarda kapitalizmin oluşmasını engellemiştir. Bu bağlamda Doğulular özellikle irrasyonel yönetim anlayışları ve geri kalmış olmaları açısından rasyonel yönetim anlayışına sahip, ilerici, hukuk sisteminin ve mülkiyet hakkının olduğu Batı'dan farklılaşmaktadırlar (Turner, 1991, 25-27). Weber'in kapitalizm çerçevesinde Doğu-Batı ayrımı ve Batı'nın üstünlüğü kanıtlama çalışmalarında Montesquieu'nün Şark despotizmi kurgusunun geri kalmış, keyfiyetçi, irrasyonel ve despot Doğu ve gelişmiş, ilerici ve demokratik Batı tezini kullandığını görmekteyiz.

Montesquieu'nün Şark despotizmi kurgusu tüm Batılı düşünürlerce kabul edilmemiştir. Ancak bu kurgu 19. ve 20. yüzyıllar boyunca yaşamaya ve gelişmeye devam etmiştir. Yukarıda bahsedildiği üzere Karl Marx ve Max Weber'in öncülüğünü yaptığı birçok Batılı düşünür sosyal, ekonomik ve kültürel olarak gelişmiş ve dinamik olan Batı'nın Doğu'ya neden hâkim olduğunu ve de neden hâkim olması gerektiğini açıklamak için Montesquieu'nün Şark despotizmi kurgusunun temel öncüllerini kullanmışlardır (Lockman, 2004: 48). Bir diğer ifade ile Montesquieu'nün yarattığı Şark despotizmi kurgusu kendisinden sonra birçok düşünürün Doğu'yu ötekileştirmesi ve Doğu'nun sömürülmesi noktasında temel dayanak olmuştur.

Şark despotizmi kurgusu Aydınlanma Dönemi düşünürlerince kendi yöneticilerini eleştirmek için kullanılmıştır. Montesquieu'de Fransız monarşisini eleştirmek için Şark despotizmi kurgusunu kullanmış ve bu kurgunun kendisinden sonra çokça tekrar edilmesine neden olmuştur. Montesquieu ile popüler olan Şark despotizmi modeli kendisinden sonra gelen ve onun gibi siyasal düşünceler tarihine damga vuran Karl Marx'ın "Asya Tipi Üretim Tarzından" Max Weber'in "Sultancılık" düşüncesine kadar birçok düşünürün ve teorik çalışmanın temelini oluşturmuştur (Yılmaz, 2014: 67). Ayrıca Montesquieu kendisinden sonra gelen tarihçileri, araştırmacıları ve düşünürleri, Doğulu sultanlarda başka hiçbir devlette bulunmayan mutlak gücün bulunduğu ve Doğulu toplumların din çerçevesinde sultana şartsız itaat ettiği konusunda (Yardım, 2022: 417) ve despotizmin coğrafi koşulların etkisi altında sadece Doğu'da ortaya çıkmasının normal ve kaçınılmaz olduğu konusunda etkilemiştir (Minuti, 2012: 8). Bu şekilde Montesquieu Şark despotizmi söylemini -şarkiyatçı ötekileştirmenin temel söylemini- kendisinden sonraki kuşaklara aktararak Doğu-Batı dikotomisinin derinleşmesine neden olmuştur.

Sonuç olarak şarkiyatçılık ötekinin siyasal bağlamda nasıl olumsuz temsil edildiği ile ilgilidir. Doğu'nun despotik olarak temsil edilmesi de Batı'nın üstünlüğünü ve egemenliğini desteklemek için kullanılmıştır. Bu yüzden şarkiyatçılık ve Şark despotizmi olguları iç içe geçerek (Rubies, 2005: 111) Doğulu yöneticilerin keyfi ve despotik yönetimi klişesi çerçevesinde Doğu'nun ötekileştirilmesine ve sömürülmesine hizmet etmiştir. Ayrıca yüzyıllar boyunca Doğuluları ötekileştirmekte kullanılan Şark despotizmi söylemi Batılı kimliğin ve kültürün oluşmasında da önemli bir etkiye sahip olmuştur (Minuti, 2012: 1). Bu bağlamda Batılılarca ileri sürülen Osmanlı'nın, İran'ın, Çin'in, Hindistan'ın despotik olduğu savı bilimsellikten uzak bir şekilde siyasi ve ahlaki üstünlük sağlama amacına hizmet etmiştir.

Şarkiyatçılığın en önemli misyonu kendi kimliğini Doğu üzerinden Doğu'yu ötekileştirerek kurgulamaktır (Yardım, 2022: 413). Montesquieu'de Batılı kimliği ve Batılı devlet rejimini bu yöntemle kurgulamaktadır. Montesquieu'nün Doğu despotizmi tezinde Fuat Keyman'ın ötekileştirme modellerini kullandığını görmekteyiz. Örneğin Keyman'ın *Ampirik/Kültürel bir nesne olarak Öteki* modeline göre öteki, üzerinde araştırma yapılması gereken bir nesnedir. Araştırma neticesinde elde edilen bilgiler ile de bu nesne yani öteki nesnellik iddiası ile açıklanır. Keyman'ın bir diğer öteki modeli olan *Söylemsel bir kurgu olarak Öteki* modeline göre de Batı, Doğu'yu ve kendi kimliğini şarkiyatçılığın ötekileştirici söylemleri üzerinden kurar (Keyman, 2002: 19,21). Keyman'ın bu ötekileştirme modellerini biz Montesquieu'de ve onun Şark despotizmi tezinde görmekteyiz. Montesquieu Doğu'yu üzerinde araştırma yapılan bir nesne olarak görmüş ve onun hakkında hiç oraya gitmemiş olmasına rağmen ikincil kaynaklardan bilgi üretip bunu ispatlamaya çalışmıştır. Bunu yaparken de Keyman'ın *Söylemsel bir kurgu olarak Öteki* modelini kullanmıştır. Bir diğer ifade ile Şark despotizmi söylemi ile Doğu'yu ötekileştirirken bu ötekileştirme üzerinden iyi, güzel ve olması gereken Batı'yı kurgulamıştır.

Ayrıca Montesquieu'nün Şark despotizmi kurgusunda, onun Batılı kimliği Doğu üzerinden despotizm, tembellik, durağanlık gibi Doğu'da olduğu iddia edilen kötülükler; ilerleme, akılcılık gibi Doğu'da olmayan güzellikler çerçevesinde oluşturduğunu görmekteyiz. İşte bu noktada şarkiyatçıların Batılı kimliği, ötekini/Doğu'yu ötekileştirerek oluşturma çabalarına sahip oldukları gibi (Yardım, 2022: 414) Montesquieu'nün de kasıtlı olarak ya da olmayarak de bu çabaya sahip olduğunu görmekteyiz.

Bu bağlamda aslında Montesquieu'nün modalaştırdığı Şark despotizmi kurgusunun sadece Doğu'nun geri kalmışlığını ifade etmediğini bunun yanında Batılı kimliğin geçmişten günümüze gelişmiş ve demokratik bir medeniyetin beşiği ve merkezi olduğu vurgusunu içerdiğini görmekteyiz. Bu çerçevede Şark despotizmi ile dünya tarihi içerisinde Doğu sürekli gerileyen bir nesne olarak kodlanırken, Batı ise sürekli ilerleyen bir özne olarak kodlanmaktadır (Hobson, 2006: 229). Aslında Montesquieu'nün de Şark despotizmi kurgusu ile yaptığı tam olarak budur. Ve kendisinden sonra Doğu-Batı üzerine çalışmalar yapan düşünürlerin ve araştırmacıların bu yöntemle hareket etmesine yol açmıştır.

Montesquieu Doğu'nun toplumsal ve siyasal yapısını iklim ve coğrafya temelinde ele almış ve bunu despotizm olarak nitelendirmiştir. O devleti yöneten kişinin hiçbir kural tanımaksızın keyfi yönetimi olarak gördüğü despotizmi sadece Doğu'ya hasretmiştir. Bu da kendisinden sonra Doğulu devletlerin siyasi yapılarına dair bir önyargının temelini oluşturmuştur. Ve Montesquieu'nün bu kurgusu şiddetli tartışmalar eşliğinde günümüze kadar gelmiştir ve günümüzde de Doğu'ya hasredilen bu kurgu hâlâ tartışılmaktadır (Karadeniz, 2024: 77). Montesquieu'nün moda haline getirdiği Şark despotizmi kavramı apaçık aşırılığına rağmen gerektiğinde ötekini damgalamak yani ötekileştirmek için kullanılmaktadır (Hentsch, 2016: 166).

Sonuç olarak Montesquieu'nün modalaştırdığı 'Şark despotizmi' kurgusu hem Doğu hem de Batı için hatalı bilgiler içermektedir. Çünkü Batı Şark despotizmi kurgusu ile Doğu'yu durağan, tembel ve benzeri şekilde ifade ederken kendisini ilerleyen, demokratik, özgür, anti despot olarak ifade etmektedir. Bunun yanında Batı kendisini medeniyetin beşiği olarak göstermek için kökenini Antik Yunan ve Roma İmparatorluğu'na dayandırmaktadır. Ancak Roma İmparatorluğu'nun despotik bir yapıya sahip olduğu göz önünde bulundurulduğunda Batı'nın kendisi ile çeliştiği, kendisini anti despot olarak nitelendirse de kökenini despot bir devlete dayandırdığı görülmektedir. Keza Batı'nın gurur kaynağı olan Antik Yunan'da idari açıdan despotik bir yapıya sahipti. Antik Yunan'ın despotik bir yapıya sahip olduğu çıkarımını da ilk kez Batı'nın ünlü filozoflarından Hobbes ve Locke'da görmekteyiz. Bu iki düşünür bir kişinin mutlak güce sahip olmasından yola çıkarak mantıken Antik Yunan'ın despotik bir yapıya sahip olduğu düşüncesine varmışlardır. Bu bağlamda Hobbes ve Locke mutlak güce sahip iktidar fikrini daha çok Batı ve Batılı devletler için kullanmışken (Karadeniz, 2024: 114), 19. yüzyıldan itibaren despotizm kavramının 'Şark despotizmi' kavramı çerçevesinde Doğulu devletleri ifade etmek için kullanılmaya başlandığını görmekteyiz. Despotizm kavramı Batı için özellikle XIV. Louis yönetimindeki Fransa için kullanılmıştır (Gökçe, 2019: 51).

Bu bağlamda despotizm her ne kadar Doğu'ya hasredilse de aslında Batı tarihinin despotik yönetimler ile şekillendiğini görmekteyiz. Batı, Antik Yunan ve Roma dönemlerinden başlayarak Orta Çağ'a kadar baskıcı ve otoriter yönetimler tarafından yönetilmiştir. Feodalite ve mutlak monarşiler, Batı despotizminin en belirgin örnekleridir. Bu yüzden Batı Doğu'yu Şark despotizmi üzerinden eleştirip, ötekileştirirken aslında kendi iç siyasetini, despotizmini eleştirmektedir (Karadeniz, 2024: 117). Bu yüzden Batı'nın Şark despotizmi kurgusu kendi kimliğini öteki üzerinden inşa etmesine ve ötekini tahakküm altına almasına hizmet eden şarkiyatçı anlayışla üretilmiş bir kurgudur.

Montesquieu'nün Şark despotizmi kurgusu ilerleyebilen, modern, gelişebilen Batı ve geri kalmış ve durağan Doğu tezini savunmaktadır. 19. yüzyılda şarkiyatçılar tarafından Montesquieu'nün bu tezinin kullanıldığını ve geliştirildiğini görmekteyiz. Montesquieu'nün bu tezi şarkiyatçılarca modernitenin ana merkezi Batı'dır şeklini almıştır (Wallerstein, 2007: 34-35). Bu da bize Montesquieu'nün şarkiyatçılıkla olan bağını göstermektedir. Bu bağlamda

Montesquieu'nün şarkiyatçıların rehberi olduğunu görmekteyiz. Çünkü Montesquieu'nün diğer toplumlar üzerine yaptığı analizleri şarkiyatçıların, Doğulu toplumların kültürlerini, tarihlerini ve sosyal dinamiklerini anlamalarına yardımcı olmuştur.



SONUÇ

Antik Yunan'ın en önemli düşünürlerinden Aristoteles'ten felsefi temelleri alınan Doğu-Batı karşıtlığının günümüze kadar geldiği bir gerçektir. Ancak çalışkan, akıllı, adaletli, yasalar ile yönetilen muhteşem Batı ve tembel, vahşi, barbar, şehvet düşkün, anti-yasal rejimlere sahip Doğu kurgusu ve ayrımı sadece coğrafi bölgeden ibaret bir ayrım değildir. Bu ayrım toplumsal ve kültürel ayrımı da içermektedir. Bir diğer ifade ile Doğu, Batı'dan sadece coğrafi olarak ayrılan yer değil aynı zamanda sosyal, toplumsal, kültürel, dini ve hatta insanlık açısından farklılaşan bir yerdir. Kısacası Doğu, Batı kültürünün ve dininin olmadığı her yerdir. Şarkiyatçılık disiplini içerisinde Hristiyanlık ve Batı kavramları birbirleri yerine kullanılırken, Doğu, İslam ve Türk kavramları da birbirleri yerine kullanılmaktadır. Batılılar, Doğu ve Batı'nın ayrımı üzerine yaptıkları kurguyu ispatlamak daha doğrusu meşrulaştırmak için yüzyıllardır çalışmaktadırlar. Bu çalışmalar ise ilk başlarda Doğu'yu ve İslam'ı tanıma amacı güden şarkiyatçılığın zamanla yolundan ayrılmasına/sapmasına ve bilimsel bir disiplin olarak değil de ötekileştirmenin ve emperyalizmin bir aracı olduğu yönünde eleştirilmesine neden olmuştur. Bu eleştiriler neticesinde şarkiyatçılık için iki zıt tanım grubu ortaya çıkmıştır. Bu tanım gruplarından birincisinde şarkiyatçılar ve bir kısım Batılı araştırmacılar bulunmaktadır. Bu grupta yer alanlara göre şarkiyatçılık Doğu'nun kültürünü, bilimini, dilini, dinini, toplumlarını ve tarihini nesnel bir şekilde araştıran bilimsel bir disiplindir. İkinci grupta yer alanlar ise bunun tam tersini iddia ederek şarkiyatçılığı Doğu'yu ötekileştiren ve Doğuluları sömürgeleştiren bir olgu olarak görmektedirler.

Şarkiyatçı düşüncenin ilk örneği Aristoteles'te karşımıza çıksa da şarkiyatçılık esas olarak 10. ve 12. yüzyıllarda yapılan çalışmalar ile ortaya çıkıp gelişmiştir. Bu yüzden çalışmamızda da şarkiyatçılığın felsefi olarak ortaya çıkışı 10. yüzyıl olarak kabul edilmektedir. Şarkiyatçılık, felsefi olarak ortaya çıktığı 10. yüzyıldan, bilimsel bir disiplin halini aldığı 19. yüzyıla kadar belirli dönemlerde önemli ereksel değişikliklere uğramıştır. Uğradığı bu ereksel değişiklikler neticesinde de şarkiyatçılığın bilimselliği sorgulanmış ve şarkiyatçılık yoğun bir şekilde olumsuz eleştirilere maruz kalmıştır. Şarkiyatçılığın Aydınlanma Dönemi veyahut Sanayi Devrimi öncesi dönemi klasik şarkiyatçılık olarak nitelendirilmektedir. Ayrıca şarkiyatçılık düşünsel bağlamda 10. yüzyılda ortaya çıkmışken, kavramsal olarak 19. yüzyılda ortaya çıkmıştır. Klasik şarkiyatçılık Hristiyan din adamlarının İslam'ı tanıma istekleri amacıyla ortaya çıkmıştır. Bu amaçla Hristiyan din adamları Doğu'ya medreselerde eğitim almaları için öğrenciler göndermişler ve kendi ülkelerinde de Şark kürsüleri kurmuşlardır. Burada salt karşı/öteki dini tanıma amacı görüyoruz. Ancak İslam Doğu coğrafyasını aşmış Batı'da da hızla yayılmaya başladıktan sonra Batılı din adamlarında Hristiyanlıktan Müslümanlığa geçiş korkusu başlamıştır. Bu korku neticesinde Hristiyanlık ve İslam çatışması ortaya çıkmış ve böylece şarkiyatçılığın ötekini tanıma amacı ötekileştirmeye dönmüştür. Bu ötekileştirme çalışmaları ise şarkiyatçılığın temel ve basmakalıp söylemlerini doğurmuştur. Bu söylemler

İslam için 'kötü ve sahte' bir din olduğu yönündeyken Hz. Muhammed için ise bu karalayıcı ifadelerin daha da ötesine gidilmiştir. Bu ötekileştirici söylemler Doğulular ve Türkler için ise 'vahşi, barbar, savaşçı' toplumlar şeklindedir. Bu dönemden itibaren Aydınlanma Dönemi'ne kadar korku ve duygusal sebeplerden dolayı çoğu şarkiyatçının ötekileştirme amacıyla hareket ettiğini görmekteyiz. Böylelikle ilk başta olumsuz bir anlam içermeyen şarkiyatçılık zamanla Batılı düşünürlerin, araştırmacıların ve bilim insanlarının nesnellikten uzaklaşıp Doğu'yu araştırmak yerine yoğun bir şekilde basmakalıp söylemlerle tasvir etmeleri ve ötekileştirmeleri nedeniyle negatif bir anlam kazanmıştır.

Şarkiyatçılığın geçirdiği ereksel değişimler ve dönemler açısından ana tamamımız olan Aydınlanma Dönemi'ni bir ara dönem olarak düşünebiliriz. Çünkü Aydınlanma Dönemi şarkiyatçılığı çok karmaşık ve çelişkili bir yapıya sahiptir. Bu yüzden Aydınlanma Dönemi'ne kadar araştırmacıların, seyyahların, sanatçıların ve düşünürlerin yaptıkları Doğu tasvirleri Aydınlanma Dönemi şarkiyatçılığının mihenk taşını oluşturmuştur.

Aydınlanma devrimi temelde feodal düzene ve dine yani kiliseye karşı gerçekleştirilmiştir. Kurumsallaşmış dine ve dini kurumlara ve de burjuvazinin servetinin olduğu ancak siyasal düzeyde söz hakkının olmadığı feodal düzene yapılan bu baş kaldırıda şarkiyatçılık bir araç olarak kullanılmıştır. Bu baş kaldırıda özellikle dine ve din adamlarına karşı yapıldığı için aslında klasik dönem şarkiyatçılarına da karşı yapılmış demektir. Çünkü ilk dönem şarkiyatçıları büyük oranda din adamlarıydı. Bu yüzden Aydınlanma Dönemi'nde bir araç olarak kullanılan şarkiyatçılık devrim gerçekleşene kadar ağırlıklı olarak Doğu'yu ve İslam'ı savunmuştur denilebilir. Ancak devrim gerçekleştikten sonra Doğu'yu ve İslam'ı savunan Aydınlanma şarkiyatçılarının olumlu yorumlarının yerini olumsuz ve ötekileştirici yorumlar almıştır. Bu bağlamda Aydınlanma Dönemi şarkiyatçılığı olumlu ve olumsuz Doğu ve İslam yorumları açısından ikiye ayrılmaktadır. Ancak Doğu'yu ve İslam'ı olumlu tasvir edenlerde kendi içlerinde ikiye ayrılmaktadır. Çünkü Doğu ve İslam için olumlu yorumlarda bulunanlar arasında gerçekten olumlu düşüncelere sahip olanlar olduğu gibi İslam'ı ve Doğu'yu kilise ve devlet yöneticilerine karşı kullanmak amacıyla olumlu yorumlarda bulunanlar da vardır. Bir diğer ifade ile bazı düşünürler İslam'ı ve Doğu'yu ötekileştirmek yerine anahtar olarak kullanmışlardır. Çünkü Aydınlanma Dönemi'nde öteki kendini tanımlamanın anahtarı olmuştur. Bu bağlamda Aydınlanma Dönemi şarkiyatçılığının en önemli özelliği kendini öteki üzerinden tanımlamaktır. Bu yüzden Aydınlanma düşünürleri de Hristiyanlık karşısında İslam'ı, kendi yöneticileri karşısında ise Osmanlı Devleti yöneticilerini yüceltmişlerdir. Bu çerçevede Aydınlanma Dönemi şarkiyatçılık anlayışında dönüşüme gidilen bir dönemdir. Aydınlanma Dönemi'ne kadar düşman ilan edilen Doğu, İslam ve Osmanlı Devleti daha çok olumlu olarak tasvir edilmiştir. Şarkiyatçılarca İslam Hristiyanlık karşısında hoşgörü dini olarak savunulmuş ve de feodalite karşısında Osmanlı Devleti'nin güçlü merkezi yönetimi savunulmuştur. Aydınlanma Dönemi'nde kendini öteki üzerinden tanımlama ya da kendi yöneticilerini, dinini ve dini kurumlarını öteki üzerinden tanımlama ve eleştirme konusunda Aydınlanma'ya ve şarkiyatçılığa önemli katkıları olan iki düşünür karşımıza çıkmaktadır:

Voltaire ve Montesquieu.

Voltaire Aydınlanma Dönemi'nde İslam'a, Doğu'ya, Türklere ve Hz. Muhammed'e bakışı şekillendiren önemli düşünürlerin başında gelmektedir. Ayrıca kendisinden sonra gelen şarkiyatçıları da önemli derecede etkilemiştir. Bu yüzden Voltaire şarkiyatçılık için önemli bir isimdir. Voltaire için şarkiyatçı demek güçtür. Ancak Doğu ve İslam üzerine yazdıkları ile çoğu şarkiyatçıdan daha çok ön plana çıkmıştır. Bu yüzden şarkiyatçı olarak nitelendirilmese de şarkiyatçılık için önemli bir isimdir. O bu çerçevede özellikle İslam, Hz. Muhammed ve Türkler hakkında yazdıkları ile ön plana çıkmaktadır. Onun bu konuda yazdıkları ise çoğu şarkiyatçının yazdıklarından daha çok eleştirilmiştir. Çünkü gerçekten Voltaire Doğu ve İslam hakkında çok sert ve keskin yorumlara sahiptir. Ancak Voltaire'in İslam ve Hz. Muhammed'e yönelik bu sert eleştirilerinin sağlıklı bir şekilde değerlendirilebilmesi için onun bütüncül bir şekilde incelenmesi gerekmektedir. Aksi takdirde tikel bir araştırma ile eleştirmek eksik ve hatalı sonuç doğurur. Örneğin Voltaire'in *Fanatizm ve Muhammed Peygamber* adlı oyunu şarkiyatçılık ve ötekileştirme adına çok önemlidir. Voltaire salt bu eser çerçevesinde değerlendirildiğinde tam anlamıyla İslam ve Hz. Muhammed düşmanı olarak eleştirilmektedir. Ancak Voltaire diğer eserleri özellikle de *Türkler, Müslümanlar ve Ötekiler* adlı eseri incelendiğinde ötekileştirme amacı gütmeyen yorumları güç kazanmaktadır. Bu bağlamda Voltaire'i bütüncül bir şekilde incelediğimizde onun Doğu, İslam ve Türklere karşı zaman zaman düşmanlık derecesinde düşüncelere sahip olduğu zaman zaman da Doğu'yu, İslam'ı ve Türkleri samimiyetle övdüğü ve taktir ettiği görülmektedir. Voltaire'in bu düşüncelerinin genelinde kendi devlet yöneticilerini uyarma ve halkını da bilinçlendirme amacıyla olduğunu görmekteyiz. Ancak Voltaire bu amacına rağmen İslam'ı, Doğu'yu ve Türkleri ötekileştirmekten de geri durmamaktadır. Eserlerinde genelde yolculuğa çıkan eser kahramanları Avrupa'yı da kısmen eleştirmelerine karşın söz konusu Türkler ve Müslümanlar olduğunda eleştiri yerini ötekileştirmeye bırakmaktadır. Voltaire'in İslam'a ve Türklere bakışı gelgitli bir seyir izlemiştir. Bir eserinin içerisinde bile bu gelgitleri görmek mümkündür. Onun Hristiyanlık karşısında zaman zaman İslam'ı savunduğunu da görmekteyiz. Sonuç olarak Voltaire bilinçli bir şekilde şarkiyatçı anlayışla hareket etmekten ziyade Aydınlanma Dönemi'nde kendini öteki üzerinden tanımlama amacıyla anahtar olarak kullanılan Doğu'yu, İslam'ı ve Türkleri benzer bir şekilde kullanmıştır: kendini öteki üzerinden eleştirme.

Montesquieu'nün Aydınlanma ve şarkiyatçılık için en önemli eseri *Kanunların Ruhunu Üzerine*'dir. Bu eser Batı siyasal düşünce tarihi içerisinde 'erkler ayrılığı' ilkesinin ilk defa ortaya konulması yönünden oldukça önemlidir. Ancak şarkiyatçılık açısından da 'Şark despotizmi' kurgusunun detaylı bir şekilde incelenmesi yönünden önemlidir. Çünkü Montesquieu'nün bu eseri Şark despotizmi kurgusunun gerçekliği sorgulanmadan Doğu'nun ötekileştirilmesi için sıkça başvurulan temel kaynaklar arasında yerini almıştır. Montesquieu'nün hem Aydınlanma hem de şarkiyatçılık/ötekileştirme konusunda önemli bir yeri olan *Kanunların Ruhunu Üzerine* adlı eseri Doğu'nun despotizm kisvesi altında ötekileştirilmesi konusunda başucu kaynaklarından bir tanesidir. Montesquieu bu eserinde Batılı monarşilerin yozlaşması halinde nasıl bir

despotizme dönüşeceğini göstermeye çalışmaktadır. Bunu göstermeye çalışırken de Batılı rejimlerde olmaması gereken özellikleri/kötülükleri Doğulu rejimlerde varmış gibi gösterip Doğu'yu ötekileştirmektedir. Ancak Montesquieu'nün söyledikleri bilimsellikten uzak olmakla birlikte gerçeği yansıtmayan politik ve ahlaki eleştirilerdir. Montesquieu bilimsellik iddiası ile hareket eden bir kişidir ancak onun bilimsellik iddiası Şark despotizmi konusunda şiddetle sorgulanmaktadır. Çünkü despotizm ile itham ettiği yerleri en başta kendi gözü ile görmemiş, o bölgelere gidip yerinde inceleme ve araştırmalar yapmamıştır. Bu bölgeleri ve toplumları sadece ikincil kaynaklardan edindiği bilgiler ışığında derinlemesine analiz ettiğini düşünmüş ve iddia etmiştir ve bunu da genele yaymıştır. Kısacası Montesquieu Fransız monarşisinin despotizme kaymasından korktuğu için, kendisinin de mensubu olduğu soylu sınıfının imtiyazlarını, konumu kaybetmesinden korktuğu için Doğu'yu ve Doğuluları ötekileştirmiştir. Montesquieu'nün Şark despotizmi modelinin Doğu dünyasına en büyük zararı ise kendisinden sonra gelen şarkiyatçılarca, düşünürlerce ve araştırmacılarca araştırılmadan doğru olarak kabul edilip, bu kurgunun Doğulu rejimler üzerine yapışmasıdır. Örneğin Herder, Hegel, Marx ve Weber gibi önemli düşünürler Montesquieu'nün Şark despotizmi kurgusundan oldukça etkilenmişlerdir. Montesquieu'nün sayesinde "tembel, despot, durağan, geri kalmış" Doğu düşüncesi şarkiyatçılığın temel söylemi olmuştur.

19. yüzyıl başlarından itibaren ise şarkiyatçılık Batı'nın iç siyasetinin bir ürünü olarak bilimsel bir disiplin haline almıştır. Bu bağlamda çalışmamızın ana teması olan Aydınlanma Dönemi'nde siyasi ve toplumsal nedenlerle karmaşık ve çelişkili olan Doğu algısı 19. yüzyıl başlarından itibaren netleşmeye başlamıştır. Ve bilimsel bir disiplin haline alan şarkiyatçılık seyyahların eksik ve parçalı bilgilerine dayanmak yerine Doğu uzmanlarının araştırmalarından oluşmaya başlamıştır. 19. yüzyılda bilimsel bir disiplinin özelliklerinin ve sorumluluklarının getirdiği uzmanlaşma ve sistematik ile altın çağını yaşayan şarkiyatçılık devlet tekeli altına girmiştir. Bir diğer ifade ile 19. yüzyılda devlet desteği ile gelişip bilimsel bir disiplin haline geldiği savunulan şarkiyatçılık devletlerin siyasi politikalarının aracı olmuştur. Bu yüzden şarkiyatçılık bilimsel araştırmalar ve incelemeler yapmak yerine devletlerin emperyalizm aracı olmuştur. Bu yüzden 19. yüzyılda altın çağını yaşayan şarkiyatçılık 20. yüzyılda çok yoğun bir şekilde eleştirilere maruz kalmıştır ki bu da şarkiyatçılığın sorgulanmasına neden olmuştur. Bu konuda özellikle Edward Said'in *Orientalism* adlı eseri Batı dünyasında şok etkisi yaratmıştır ve şarkiyatçılığın sorgulanmasında önemli rol oynamıştır.

Kısaca belirtmek gerekirse bilimsel bir disiplin olduğu iddia edilen şarkiyatçılık alanında önemli derecede nesnellik sorunu bulunmaktadır. Ancak bu nesnellik sorununu bütün şarkiyatçılara yöneltmek problemleri bir çözümlenme olur. Çünkü şarkiyatçılık disiplini içerisinde Doğu'ya özne bakış açısı ile belirli bir amaçla yaklaşanlar olduğu gibi bilimsel bir araştırma mottosu ile yaklaşanlar da bulunmaktadır. Bu yüzden literatürde Doğu ve İslam üzerine farklı farklı ve birçoğu gerçeği yansıtmayan eserler bulunmaktadır. Ben ve öteki karşılaştırması en temelde nesnellığı zorlayan bir konudur. Bir de bu karşılaştırma içerisinde kendini koruma, öteki üzerinde üstünlük kurma ve kendini öteki üzerinden tanımlama girdiğinde nesnellikten söz

etmek zorlaşmaktadır. Şarkiyatçılığın temel sorunu da budur aslında. İlk ortaya çıktığı zamandaki tanıma amacının yerini bu amaçların alması şarkiyatçılığın önce ötekileştirmeye daha sonra ise sömürgeleştirmeye hizmet etmesine neden olmuştur. Nesnellik ilkesini benimsemiş şarkiyatçıların sayısının azlığı ise şarkiyatçılığın bilimsel disiplin çizgisinden çıkmasına engel olamamıştır. Bu yüzden şarkiyatçılık hem Doğulu hem de Batılı araştırmacılarca eleştirilmiştir. Bu yüzden bugün şarkiyatçılık denince akla bilimsel bir disiplinden ziyade ötekileştirmek gibi olumsuz bir anlam gelmektedir. Şarkiyatçılığın içerdiği Batı ve Doğu ayrımını en net şekilde de Rudyard Kipling'in şu sözleri özetlemektedir: "Ah, Doğu doğudur, Batı da batı, Bunların buluşmasıysa mümkün değildir asla."⁷



⁷ <https://www.star.com.tr/yazar/ah-dogu-dogudur-bati-da-bati-yazi-776739/>

KAYNAKÇA

- Ağaoğulları, M. A.; Zabcı, F. Ç.; Ergün, R. (2009). *Kral-Devletten Ulus-Devlete*. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.
- Ahmet Mithat Efendi. (2019). *Musahabat-ı Leyliye*, Haz. Serap Aslan Cobutoğulu, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Akdağ, M. ve Özdemir, M. (2023). Ötekileştirmenin Bir aracı Olarak Medya: Mültecilere Yönelik Avrupa ve Amerika Basınında Örnekler, *Erciyes İletişim Dergisi*, 10 (1), 395-416.
- Althusser, L. (2005). *Montesquieu- Siyaset ve Tarih*. Çev. Alp Tümertekin, İstanbul: İthaki Yayınları.
- Altun, M. (2015). İngiliz Aydınlanma Düşünürlerinde "İslam" Algısı. *Liberal Düşünce*, 20 (77), 133-164.
- Atabay, M. (2004). *Aydınlanma Çağı ve Avrupa*. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım.
- Baharoğlu, Ö. (2006). *Oryantalizm, İslam ve Türkler*. İstanbul: Toker Yayınları.
- Beriş, H. E. (2016). "Montesquieu". *Siyasal Düşünceler Tarihi*, Ed. Hamit Emrah Beriş ve Fatih Duman, Ankara: Orion Kitabevi.
- Bernasconi, R. (2020). *Irk Kavramını Kim İcat Etti?*, çev. Zeynep Direk vd. haz. Zeynep Direk. İstanbul: Metis Yayınları.
- Bulut, Y. (2017). *Oryantalizmin Kısa Tarihi*. İstanbul: Küre Yayınları.
- Cengil, R. (2016). Kökenler ve İdealler Doğu ve Batı. *Nida*, (174), 36-42.
- Curtis, M. (2015). *Şarkiyatçılık ve İslam: Avrupalı Düşünürlerin Orta Doğu ve Hindistan'daki Şark Despotizmi Üzerine Görüşleri*. Çev: Mehtap Çakır, İstanbul: Matbu Kitap.
- Çalık, E. S. (2023). "Montesquieu'de Siyasi Güç ve Özgürlük İlişkisi Bağlamında Devlet Düşüncesi", *Ağrı İslami İlimler Dergisi*, (12), 66-81.
- Çırakman, A. (2001). *From Tyranny to Despotism: The Enlightenment's Unenlightened Image of The Turks*, *International Journal of Middle East Studies*, 1 (33), 49-68.
- Çiğdem, A. (2017). *Aydınlanma Düşüncesi*. İstanbul: Dedalus Kitap.
- Clarke, J.J. (1997). *Oriental enlightenment: The encounter between Asian and Western thought*. Londra ve New York: Routledge.
- Değirmenci, R. (2023). Montesquieu Düşüncesinde Kuvvetler Ayrılığı, Özgürlük ve Yargı Gücü. *Akdeniz Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 13 (1), 239-257.
- Demir, R. (1999). *Türk Aydınlanması ve Voltaire. Geleneksek Düşünceden Kopuş*, Ankara: Doruk Yayıncılık.
- Dere, A. (2003). Doğu ve Batı Karşılaşmasında Bir Süreç: Oryantalizm. *Oryantalizmi Yeniden Okumak: Batı'da İslam Çalışmaları Sempozyumu*, Der. Abdullah Aydın, Erdinç Ahatlı ve İsmail Albayrak, (ss. 57-80). Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Duman, F. (2017). *Aydınlanma Eleştirisinden Devrim Karşıtlığına Edmund Burke*. Ankara: Kadim Yayınları.
- Duman, F. (2023). Siyasal Düşüncede 'Şark Despotizmi' Üzerine Eleştirel Bir Değerlendirme. *Amme İdaresi*, 56 (4), 1-13.
- Durmaz, S. (2010). Yüksek Ortaçağ'da Papa-İmparator Çatışması: Kılıç ile İsa'nın Savaşı. *Çankırı: Karatekin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, 1, 93-120.
- Durukan, K. (2010). *Doğu-Batı İkilemine Dört Bakış: Montesquieu, Fanon, Galeano, Said*, İstanbul: Everest Yayınları.
- Erhan, Ç. (2003). Yeni Muhafazakarların Gözüyle Türkiye'nin Değişen Vizyonu. *TÜSİAD Görüş*, 55, 26-32.

- Fontana, J. (1995). *Avrupa'nın Yeniden Yorumlanması*. Çev. Nurettin Elhüseyni, İstanbul: AFA Yayınları.
- Foucault, M. (2005). Aydınlanma Nedir?. *Liberal Düşünce*, Çev. Osman Akınbay ve Işık Ergüden, 10 (38-39), 231-235.
- Gökçe, A. F. (2019). Alexis de Tocqueville'in Despotizm ve Milliyetçilik Yaklaşımı, *1. Uluslararası İletişim ve Yönetim Bilimleri Kongresi*, 43-57.
- Gürkan, Ü. (1988). Montesquieu ve Kanunların Ruhu (Hukuk Sosyolojisi Açısından Bir değerlendirme), *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 40 (1), 9-31
- Hacıismailoğlu, M. İ. (2020). Osmanlı Müelliflerinin Çalışmalarında Zeyd-Zeyneb Hadisesi Bağlamında Voltaire'in Fanatizm veya Peygamber Muhammed'in Bağnazlığı Adlı Tiyatro Eseri Üzerine Değerlendirme. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, 19 (1), 307-338.
- Hallaq, W. B. (2020). *Şarkiyatçılığı Yeniden Düşünmek Modern Bilginin Eleştirisi*. Çev. Ahmet Demirhan, İstanbul: Ketebe Yayınları.
- Hanefi, H. (2007). Oryantalizmden Oksidentalizme. *Uluslararası Oryantalizm Sempozyumu: 9-10 Aralık 2006*, Çev. Hakan Çopur, Haz. Lütfi Sunar, M. Furkan Gümüş ve Murat Şentürk, (ss. 19-90), İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültürel ve Sosyal İşler Daire Başkanlığı Kültür Müdürlüğü.
- Hatipoğlu, İ. (2003). Yakınoğu Seyahatine Dair Eserleri Bağlamında Ignaz Goldziher ve İlk İslam Dünyası Tecrübesi. *Oryantalizmi Yeniden Okumak: Batı'da İslam Çalışmaları Sempozyumu*, Der. Abdullah Aydınli, Erdinç Ahatlı ve İsmail Albayrak, (ss. 153-158), Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Hentsch, T. (2016). *Hayali Doğu Batı'nın Akdenizli Doğuya Politik Bakışı*. Çev. Aysel Bora, İstanbul: Metis Yayınları.
- Hobson, J. M. (2006). *Batı Medeniyetinin Doğulu Kökenleri*, Çev. Esra Ermert, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Hume, D. (1979). *Din Üstüne*. Çev. Mete Tunçay, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Huntington, S. (2021). *Medeniyetler Çatışması ve Dünya Düzeninin Yeniden Kurulması*, Çev. Elif Berktas, Ankara: Panama Yayıncılık
- İşler, E. (1999). Voltaire ve Rousseau Etrafında Aydınlanma Çağı Fransız Yazını'na Bir Bakış. *PAÜ. Eğitim Fakültesi*, 5(5), 48-53.
- Kalın, M. F. (2017). Voltaire'in Dini Hoşgörü Anlayışı ve İslam'la İlgili Düşüncelerinin Değerlendirilmesi, *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, 7, 31-51.
- Kalın, İ. (2003). Batı'daki İslam Algısının Tarihine Giriş, *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar*, (15), 1-51.
- Kalın, İ. (2007). *İslam ve Batı*, İstanbul: İSAM Yayınları.
- Kalın, İ. (2018). *Ben, Öteki ve Ötesi*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Kant, I. (2005). Aydınlanma Nedir?. *Liberal Düşünce*, Çev. Atilla Yayla, 10 (38-39), 225-230.
- Karadeniz, F. (2024). *Şark Despotizmi İddiaları -Harun Reşid Dönemi-*. (Doktora Tezi). Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Kavas, A. (2003). Geçmişten Günümüze Fransız Şarkiyatçılığı ve Kurumları, *Oryantalizmi Yeniden Okumak: Batı'da İslam Çalışmaları Sempozyumu*, Der. Abdullah Aydınli, Erdinç Ahatlı ve İsmail Albayrak, (ss. 109-147), Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Keyman, E. F. (2002). Globalleşme, Oryantalizm ve Öteki Sorunu: 11-Eylül Sonrası Dünya ve Adalet, *Doğu Batı*, 20, 11-33.
- Kırpık, G. (2008). Oryantalizm ve Necip el-Akiki'ye Göre Oryantalizmin Bazı Önemli Temsilcileri, *Akademik Bakış*, 2 (3), 243-258.

- Koçak, B. (2012). Uluslararası Oryantalistler Kongreleri (1873-1973) Üzerine Bir Değerlendirme, *Kebikeç*, 34, 257-294.
- Köse, M. ve Küçük M. (2015). Oryantalizm ve "Öteki" Algısı, *Sosyal ve Kültürel Araştırmalar*, 1 (1), 107-127.
- Kula, O. B. (2018). *Batı Felsefesinde Oryantalizm ve Türk İmgesi*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Kundakçı, F. S. (2013). Heteroseksizm ve Ötekileştirme Eleştirisi, *Liberal Düşünce*, 18 (71), 65-79.
- Locke, J. (1998). *Hoşgörü Üstüne Bir Mektup*, çev: M. Yürüşen, Ankara: Liberte Yayınları.
- Lockman, Z. (2004). *Contending Visions of the Middle East: The History and Politics of Orientalism*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Machiavelli, N. (1994). *Prens*, çev: N. Güvenç, İstanbul: Anahtar Kitap Yayınevi.
- Machiavelli, N. (2022). *Hükümdar*. Çev. Necdet Adabağ, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Meçin, M. (2021). Aydınlanma Felsefesinde Voltaire'in Yeri ve Osmanlı Aydınları Üzerinde Etkisi, *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, 8 (1), 307-304.
- Metin, A. (2013). *Oksidentalizm: İki Doğu İki Batı*, İstanbul: Açılım kitap.
- Minuti, R. (2012). *Oriental Despotism*, Erişim tarihi: 09.03.2025, Erişim Adresi: file:///C:/Users/onurg/Downloads/minutir-2012-en.pdf
- Montesquieu. (2017). *İran Mektupları*, Çev. Berna Günen, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Montesquieu. (2014). *Kanunların Ruhu Üzerine*, Çev. F. Baldaş, İstanbul: Hiperlink Yayınları.
- Nahya, Z. N. (2011). İmgeler ve ötekileştirme: Cadılar, yerliler, Avrupalılar, *Atılım Sosyal Bilimler Dergisi*, 1(1), 27-38.
- Nal, S. 2022. *Montesquieu'nün Siyasal Rejimler Kuramı Üzerine Bir İnceleme*, Ankara: Astana Yayınları.
- Nerval, D. (2004). *Doğu'da Seyahat*, çev: S. Hilav, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Özalp, A. (2014). Ötekileştirme: Sembolik Etkileşimci Bir Bakış, *Toplum Bilimleri*, 8 (16), 227-235.
- Özçelik, T. G. (2017). *Oksidentalizm Doğu Toplumlarında Ulaşan Mecburi İstikamet*, Bursa: Ekin Yayınevi.
- Özensel, E. (2020). Farklılıkların Bir Arada Yaşamada Bir Sorun Alanı Olarak Ötekinin Ötekileştirilmesi, *SEFAD*, (43), 369-378.
- Parla, J. (1985). *Efendilik, Şarkiyatçılık, Kölelik*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Parlaşık, A. (1995). *Oryantalizmin Sorunları*, İstanbul: İnsan Yayınları.
- Pruett, G. E. (2000). İslam ve Oryantalizm, *Oryantalistler ve İslamiyatçılar Oryantalist İdeolojinin Eleştirisi*, Der. Asaf Hüseyin, Robert Olson ve Cemil Kureşi, çev: Bedirhan Muhib, (ss. 61-112), İstanbul: İnsan Yayınları.
- Rodinson, M. (2008). *Muhammed Yeni BirDünyanın ve Peygamberin Doğuşu*, çev: A. Tokatlı, İstanbul: Doruk Yayıncılık.
- Rubiés, J.P. (2005). Oriental Despotism and European Orientalism: Botero to Montesquieu. *Journal of Early Modern History*, 9 (1-2): 109-180.
- Sağlam, T. Ç. ve Yaşar, M. (2017). Teoride, Pratikte ve Araştırmalarda Öteki ve Ötekileştirme, *Journal of Turkish Studies*, 12 (3), 135-154.
- Said, E. W. (2012). *Şarkiyatçılık: Batı'nın Şark Anlayışları*, çev: B. Ülner, İstanbul: Metis Yayınları.

- Sibai, M. (1993). *Oryantalizm ve Oryantalistler Yararları-Zararları*, çev: Mücteba Uğur, İstanbul: Beyan Yayınları.
- Sunar, L. (2012a). *Marx ve Weber'de Doğu Toplumlari*, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Sunar, L. (2012b). Aydınlanma Döneminde Doğu'ya Bakış: Değişen İlgi ve Söylemler, *Sosyoloji Dergisi*, 24 (1), 59-82.
- Sunar, L. (2021). Modern Sosyal Teoride İslam'ın Yeri. *Müslüman Dünyada Çağdaş Düşünce*, Ed. Lütfi Sunar, Ankara: YTB Yayınları, 2-25.
- Şener, H. (2014). *John Locke ve David Hume Din Felsefesi Üzerine Karşılaştırmalı Bir İnceleme*, İstanbul: Ötüken.
- Şentürk, R. (2003). Oryantalizm ve Sosyal Teori, *Oryantalizmi Yeniden Okumak: Batı'da İslam Çalışmaları Sempozyumu*, Der. Abdullah Aydınli, Erdinç Ahatlı ve İsmail Albayrak, (ss. 43-52), Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Tanili, S. (2020). *Voltaire ve Aydınlanma*, İstanbul: Cumhuriyet Kitapları.
- Taşçı, Ö. (2013). *Aydınlanma, Oryantalizm ve İslam*. Bursa: Sentez Yayıncılık.
- Telatar, G. (2012). Yeni Muhafazakârlar, Demokrasinin Yayılması ve Amerikan Dış Politikası, *A. Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi*, 67 (3), 159-187.
- Turner, B. S. (1991). *Max Weber ve İslam*, Çev. Yasin Aktay, İstanbul: Vadi Yayınları.
- Turner, B. S. (1997). *Oryantalizm, Kapitalizm ve İslam*, Çev. Ahmet Demirhan, İstanbul: İnsan Yayınları
- Turner, B. S. (2000a). Oryantalizm ve İslam'da Sivil Toplum Meselesi, *Oryantalistler ve İslamiyatçılar Oryantalist İdeolojinin Eleştirisi*, Der. Asaf Hüseyin, Robert Olson ve Cemil Kureşi, çev: Bedirhan Muhib, (ss. 35-59), İstanbul: İnsan Yayınları.
- Turner, B. S. (2000b). Gustave Von Grunebaum ve İslam'ın Mimesisi, *Oryantalistler ve İslamiyatçılar Oryantalist İdeolojinin Eleştirisi*, Der. Asaf Hüseyin, Robert Olson ve Cemil Kureşi, çev: Bedirhan Muhib, (ss. 131-141), İstanbul: İnsan Yayınları.
- Türkmen, S. (2018). Oryantalizmin Doğu Algısı, *İ. Ü. İlahiyat Fakültesi*, 9 (2), 151-170.
- Tütengil, C. O. *Montesquieu'nün Siyasi ve İktisadi Fikirleri*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi.
- Ünal, A. M. (2016). Müslüman Dünya Temel Zihin Kalıplarını Değiştirmek Zorundadır, *Nida*, (174), ss. 4-9.
- Üzümcüoğlu, A. (2019). *Montesquieu*, İstanbul: Parola Yayınları.
- Venturi, F. (1963). Oriental Despotism. *Journal of the History of Ideas*, 24(1), 133-142.
- Voltaire. (1741). *Le Fanatisme ou Mahomet Le Prophete*, Erişim Tarihi: 5 Şubat 2025, Erişim Adresi: https://www.theatre-classique.fr/pages/pdf/VOLTAIRE_FANATISME.pdf.
- Voltaire. (1949). *Feylesofça Konuşmalar ve Fıkralar*, Çev. Fehmi Baldaş, Ankara: Milli Eğitim Basımevi.
- Voltaire. (1995). *Felsefe Sözlüğü II*, Çev. Lütfi Ay, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Voltaire. (2001). *Hikâyeler, I-II*, Çev. Fehmi Baldaş, Milli Eğitim Basımevi, Ankara.
- Voltaire. (2008). *Türkler, Müslümanlar ve Ötekiler*, Der. Cengiz Orhan, İstanbul: İğüs Yayınları.
- Voltaire. (2010). *Candide ya da İyimserlik Üzerine*, Haz. M. Murat Sezer, İstanbul: Etap Yayınevi.
- Voltaire. (2010). *Sadık ve Safdil*, Haz. M. Murat Sezer, İstanbul: Etap Yayınevi.
- Voltaire. (2022). *İngiltere Mektupları*, Çev. Utku Haspulat, M, Melisa Akbulut, Caner C. Turan, İstanbul: Fihrist Kitap.

- Wallerstein, I. (2007). *Avrupa Evrenselciliği: İktidarın Retoriği*. Çev. Sinan Önal, İstanbul: Aram Yayınları.
- Wolff, L. (1994). *Inventing Eastern Europe: The map of civilization on the mind of the Enlightenment* Stanford. California: Stanford University Press.
- Yardım, M. (2022). Batı Muhayyilesinde Türkofobik Unsurlar ve Ötekileştirme Süreci, *Selçuk Türkiyat*, (52), 411-427.
- Yaşar, H. (2006). Aydınlanma Döneminde Batı'da Kur'an Algısı (I), *D. E. İlahiyat Fakültesi*, 12, 105-126.
- Yılmaz, G. (2014). Osmanlı Yönetiminin Oryantalist İnşası, *Studies of The Ottoman Domain*, 4 (7), 54-81.
<https://sozluk.gov.tr/>, Erişim Tarihi: 15.01.2025.
- <https://www.star.com.tr/yazar/ah-dogu-dogudur-bati-da-bati-yazi-776739/>, Erişim Tarihi: 10.05.2025.
- https://www.inkrit.de/neuinkrit/mediadaten/tr/tr_archivetems/%C4%B0dea-TEMS-FL75.pdf, Erişim Tarihi: 10.04.2025.



