

## HANEFİ'NİN MUKADDİME Fİ İLMİ'L-İSTİGRÂB'INA ARAP DÜNYASININ CEVABI\*

Yudian WAHYUDI\*\*

Çev.: Doğan KAPLAN\*\*\*

Batı, İslâm dünyasında genellikle İslâm Rönesansının önündeki en ciddi engel olarak algılanmıştır. Bu algı, Mısırlı ünlü felsefeci Hasan Hanefi'nin (doğumu 1935), kendisinin *Miras ve Yenilenme (et-Turâs ve't-Tecdîd)* adıyla bilinen üçlü İslâmî reform projesinin ikinci parçası olarak *Batı Mirası Karşısında Pozisyonumuz (Mevkifunâ mine't-Turâsî'l-Garbî)* adlı çalışmasını ortaya koymasına yol açtı.<sup>1</sup> Hedefini gerçekleştirmek için, *Oksidentalizm Bilimine Giriş (Mukaddime fi İlmi'l-İstigrâb)* kitabını yazdı. Burada o, Arap-İslâm dünyasının Oryantalizmi, kendi medeniyetini anlamada bir kaynak olarak görmekten çok, çalışma konusu yapması gerektiğini ileri sürer. Bununla birlikte, Arapların bu öneriye cevabı tamamen olumsuzdur. Mamafih bu yazı, Hasan Hanefi'nin *Mukaddime*'sine yönelik çeşitli Arap tepkilerini karşılaştıracak ve bu tepkileri, *meydan okuma ve cevap verme, süreklilik ve değişim, merkez ve çevre çatışması* gibi teorilerin ışığında analiz edecek-

\* Bu çalışma, Exeter Üniversitesi tarafından Prof. Muhammed Arkoun ve Prof. Edward W. Said'e onursal derece vermek üzere 18-19 Nisan 2001 yılında düzenlenen *Orientalism Reconsidered: Emerging Perspectives in Contemporary Arab and Islamic Studies (Oryantalizmi Yeniden Düşünmek: Modern Arap ve İslam Çalışmalarında Ortaya Çıkan Perspektifler)* başlıklı konferansta bildiri olarak sunulmuştur. Burada, hem beni bu bildiriye sunmaya teşvik eden tez danışmanım Prof. Howard M. Federspiel'e hem de tebliğin İngilizcesini okuyup gözden geçiren meslektaşım Steve Millier'e teşekkür etmek istiyorum. [Çeviri, *The Muslim World* cilt 93, Nisan 2003 tarihli sayısındaki yayımından (s.233-248) yapılmıştır. Çev.]

\*\* Harvard Üniversitesi, Cambridge, Massachusetts

\*\*\* Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. dogakaplan@gmail.com (Çevirenin Notu: Çeviride bazı bilgiler tarafımızdan ilave edilmiş olup (çev.) kısaltmasıyla gösterilmişlerdir.)

<sup>1</sup> Üçlünün birincisi *Kadim Miras Karşısındaki Pozisyonumuz (Mevkifunâ mine't-Turâsî'l-Kadîm)*, üçüncüsü ise *Olgu Karşısındaki Pozisyonumuz: Yorum Teorisi (Mevkifunâ mine'l-Vâki': Nazariyyetu't-Tefsîr)*'dir.

tir. Destekleyenleri bir tarafa, onu tenkit edenlerden Mahmud Emin Âlim, Yusuf Zeydan, Mecdi Abdulhafız, Salah Kansuva, Ali Harb ve Nahid Hattâr'ın eleştirilerine odaklanacağım ki, bunlardan bazısı onun reform projesinin diğer unsurlarını açıkça desteklemektedir.

Batılı bilim anlayışı, çoğunlukla İslâmî yeniden dirilişi iki ana kampta değerlendirir: John O. Voll tarafından ifade edilen dramatik değişim tezi ve R. Hrair Dökmeciyan tarafından savunulan kriz tezi.<sup>2</sup> Kriz ortamını İslâmî yeniden diriliş hareketlerinin arka plânındaki temel faktör olarak gören (ki Dökmeciyan bu olguyu İslâmî köktencilik olarak geneller) ikinci tezin aksine, birinci varsayım İslâmî canlanmanın sebebi olarak daha çok dramatik değişimi öne sürmektedir. İslâm'ın bir kurban olarak (temelden negatif bir algılamaya) resmedildiği kriz varsayımının aksine, dramatik değişim tezi, İslâm'ı etkileyen olayları çok boyutlu bir bakış açısıyla ele alır ve onun dünya görüşüne daha anlayışlı yaklaşır. "Dramatik değişim", der Voll, "ille de Müslüman dünyanın yenilgisi anlamında bir krizi ima etmez, bu, dramatik veya olağanüstü bir başarı da olabilir. Örneğin, Emevî yönetimindeki elitlerin lüks yaşam tarzlarına bir karşılık olarak 8.yüzyılda ortaya çıkan Sufî tepki hareketi bunun bir örneği olabilir." Ayrıca, Dökmeciyan İslâmî dirilişi şiddete indirirken; Voll, Fazlur Rahman'ın etkisinde çok kaldığını yansıtacak bir şekilde, çok boyutlu bir yenilenme olarak görür -Voll'un bu görüşü, sadece onunla sınırlı olmaksızın Dökmeciyan'ın görüşünü de kapsamaktadır.<sup>3</sup>

Dramatik değişim tezi İslâm'la çok duygudaş bir ilişki kurmasına rağmen, bu görüş, reform projesinin doğuşunu sürekli olarak kriz ortamı bakış açısına göre tanımlayan Hasan Hanefi'nin görüşlerini yansıtmaz. Hanefi, 1967 Arap yenilgisini, Filistin'in kaybedilmesi ve 1948'de İsrail'in kurulmasından sonra Modern Arap tarihinin yaşadığı en önemli çarpışma olarak değerlendirerek tepkisini dile getirir. O da, çağdaş Araplar gibi yenilgiye yol açan faktörleri bulmaya çalıştı, ama o aynı zamanda onların dirençlerini teşvik etmek için, eğer mümkün olursa, onların düşmanlarına karşı zafer kazanabilmelerini bir meydan okuma havası içerisinde vermiştir ki, tarafları "öteki ("yani İsrail/Batı)" ve "ben (yani Araplar/Müslümanlar)" olarak tanımlamıştır. Hanefi 1967 krizine tepki olarak, "Miras ve Yenilenme" olarak bilinen üç boyutlu reform projesini geliştirdi.<sup>4</sup> O, 1980 ve

<sup>2</sup> Örnek için bkz. R. Hrair Dekmejian, "Resurgent Islam and the Egyptian State," Reva S. Simon, ed., *The Middle East and North Africa: Essays in Honor of J.C.Hurewitz* (Washington: Columbia University Press) içinde, 212-213; ve yine aynı yazarın, *Islam in Revolution: Fundamentalism in the Arab World*, 2.basım (Syracuse:Syracuse University Press, 1995), özellikle 10-11. [Adı geçen bu son eser, Türkçeye *Arap Dünyasında Köktencilik (Devrimci İslâm)*, İlke Yayınları (1.baskı 1992, 2.baskı 2003 İstanbul) adıyla Muhammed Karahanoğlu tarafından kazandırılmıştır. Kitabın girişinde, bu çalışmanın ABD Savunma Bakanlığına (Pentagon) bağlı Savunma İstihbarat Birimi tarafından desteklenen bir proje olduğu bilgisi vardır (çev.).]

<sup>3</sup> John O. Voll, "Revivalism and Social Transformations in Islamic History," *The Muslim World*, 76 (1986): 170-173.

<sup>4</sup> Bkz. Hasan Hanefi, *Kadâyâ Muâsıra*, 1: *fi Fikrinâ'l-Muâsır* (Beyrut:Dâru't-Tenvîr, 1981), 7; aynı yazar, *Kadâyâ Muâsıra*, 2: *fi'l-Fikri'l-Garbî el-Muâsır*, 3.basım (Kahire:Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1987), 5-6;

1981 yılında sırasıyla *Miras ve Yenilenme: Kadim Miras Karşısındaki Pozisyonumuz (et-Turâs ve't-Tecdîd: Mevkifunâ mine't-Turâsi'l-Kadîm)*<sup>5</sup> ve “İslâmi Sol Ne Anlama Gelir?” (Mâzâ Ya'nî el-Yesâru'l-İslâmî?) isimli eserlerini yayımladı.<sup>6</sup> Hanefi birinciyi, “Miras ve Yenilenme” projesinin<sup>7</sup> birinci basamağına teorik bir giriş sadedinde genel bir çalışma olarak görürken ikincisini tüm projenin etkili, kısa bir manifestosu olarak görür. Bundan dolayı, “Miras ve Yenilenme” gerçekte daha çok epistemolojik bir özellik arz ederken “İslâmî Sol” daha çok ideolojiktir.

Onun reform projesinin birinci boyutu, yedi bölümden oluşmaktadır. Bunlar: (1) Akîdeden Devrime: Usûlüddîn'in Yeniden İnşasında Bir Çaba (Mine'l-Akîde ile's-Sevra: Muhâvele li İ'âde Binâi İlmi Usûli'd-Dîn), (2) Nakilden Yaratmaya: Hikmet İlimlerinin Yeniden İnşasında Bir Çaba (Mine'n-Nakl ile'l-İbda': Muhâvele li İ'âde Binâi Ulûmi'l-Hikme), (3) Fenâdan Bekâya: Tasavvufun Yeniden İnşasında Bir Çaba (Mine'l-Fenâ ile'l-Bekâ: Muhâvele li İ'âde Binâi Ulûmi't-Tasavvuf), (4) Nassdan Olguya: İslâm Hukuk Metodolojisinin Yeniden İnşasında Bir Çaba (Mine'n-Nass ile'l-Vâki': Muhâvele li İ'âde Binâi Usûli'l-Fikh), (5) Nakilden Akla: Rivayet İlimlerinin Yeniden İnşasında Bir Çaba (Mine'n-Nakl ile'l-Akl: Muhâvele li İ'âde Binâi'l-Ulûmi'n-Nakliyye), (6) Akıldan Tabiata: Aklî İlimlerin Yeniden İnşasında Bir Çaba (Mine'l-Akl ile't-Tabiâ': Muhâvele li İ'âde Binâi'l-Ulûmi'l-Akliyye), (7) İnsan ve Tarih: Beşerî Bilimlerin Yeniden İnşasında Bir Çaba (el-İnsân ve't-Târîh: Muhâvele li İ'âde Binâi'l-Ulûmi'l-İnsâniyye).<sup>8</sup> Hanefi, 14 asırlık İslâm mirasını yeniden inşa etmeye çalıştığı bu yedi bölümden şimdiye kadar Mine'l-Akîde ile's-Sevra (1988)'dan<sup>9</sup> beş bölüm ve Mine'n-Nakl ile'l-İbda'(2000)'nın<sup>10</sup> birinci cildinden üç bölüm yayımlamıştır.

Tek ciltten oluşan *Mukaddime fi İlmi'l-İstigrâb*'da ele aldığı “Batı Mirası Karşısında Pozisyonumuz” başlığında, iki asırlık olmasına karşın hâlâ çok etkili olan Batı nüfuzunu Hanefi, Batılılaştırma (Westernization) dediği bir fenomen

→

aynı yazar, *Humûmu'l-Fikr ve'l-Vatani'l-Arabî, 1: et-Turâs ve'l-Asr ve'l-Hadâra* (Kahire: Dâru Kibâ, 1998) 7; aynı yazar, *Mine'n-Nakl ile'l-İbdâ', 1: en-Nakl* (Kahire: Dâru Kibâ, 2000), 24; aynı yazar, *ed-Dîn ve's-Sevra fi Mısır 1952-1981, 6: el-Usûlu'l-İslâmiyye* (Kahire: Mektebetu Medbûlî, 1988), 91. Ayrıca bu yazının 2 numaralı dipnotuna bakınız.

<sup>5</sup> Hasan Hanefi, *et-Turâs ve't-Tecdîd: Mevkifunâ mine't-Turâsi'l-Kadîm*, 4.basım (Kahire: el-Müessesetu'l-Cem'iyye, 1991).

<sup>6</sup> Hasan Hanefi, “Mâzâ Ya'nî el-Yesâru'l-İslâmî,” *el-Yesâru'l-İslâmî: Kitâbât fi'n-Nahda'l-İslâmiyye 1* (1981):5-48.

<sup>7</sup> Hanefi, *et-Turâs ve't-Tecdîd*, 8.

<sup>8</sup> Hasan Hanefi, *Mukaddime fi İlmi'l-İstigrâb*, 2.basım (Kahire: el-Müessesetu'l-Câmi'iyye, 1992), 10; aynı yazar, *et-Turâs ve't-Tecdîd*, 176-180.

<sup>9</sup> Bunlar: (1) *Mine'l-Akîde ile's-Sevra*, Birinci Cilt: *el-Mukaddimâtü'n-Nazariyye* (Kahire: Medbûlî, 1988); (2) *Mine'l-Akîde ile's-Sevra*, İkinci Cilt: *et-Tevhîd* (Kahire: Medbûlî, 1988); (3) *Mine'l-Akîde ile's-Sevra*, Üçüncü Cilt: *el-Adl* (Kahire: Medbûlî, 1988); (4) *Mine'l-Akîde ile's-Sevra*, Dördüncü Cilt: *en-Nubuvve - el-Meâd* (Kahire: Medbûlî, 1988); ve (5) *Mine'l-Akîde ile's-Sevra*, Beşinci Cilt: *el-İman ve'l-Amel - el-İmâme* (Kahire: Medbûlî, 1988).

<sup>10</sup> Bunlar: (1) *Mine'n-Nakl ve'l-İbdâ'*, Birinci Cilt: *en-Nakl-1-et-Tedvîn* (Kahire: Dâru Kibâ, 2000); (2) *Mine'n-Nakl ve'l-İbdâ'*, Birinci Cilt: *en-Nakl -2-en-Nass* (Kahire: Dâru Kibâ, 2000); ve (3) *Mine'n-Nakl ve'l-İbdâ'*, Birinci Cilt: *en-Nakl -3- eş-Şerh* (Kahire: Dâr Kibâ, 2000).

olarak ele alır<sup>11</sup>. Bu çalışmanın kısa olması, Hanefi'nin bu konuya "Kadim miras"tan daha az önem verdiği izlenimini uyandırmakla birlikte, *Mukaddime* aslında Hanefi'nin Batıyla ilgili teorilerini uzun uzadıya ele aldığı ilk çalışmalarını birbirine bağlamaktadır. Bu çalışmalar: *Les méthodes d'exégèse* (1965),<sup>12</sup> *L'exégèse de la phénoménologie* (1965),<sup>13</sup> *La phénoménologie de l'exégèse* (1966),<sup>14</sup> *Çağdaş Meseleler (Kadâyâ Muâsıra)*,<sup>15</sup> yine onun "İslâmî Sol Ne Demektir?" (Mâzâ Ya'nî el-Yesâru'l-İslâmî)<sup>16</sup> makalesi... Buna ilâveten Hanefi, *Mukaddime*'sinde çok dikkatli ve bilinçli bir şekilde Arap Müslüman kimliğini Jacques Lacan'ın "ayna evresi (mirror stage)"<sup>17</sup> dediği yolla, "kendini"ni "başka"dan veya "ben'i" "öteki"den sırasıyla ayırarak tanımlamıştır. O, birinciyi Araplar ve Müslümanlar, ikinciyi ise Batı ve İsrail olarak tanımlayan Edward Said'e borçlu olduğunu göstermiştir. Fakat İsrail'in, Batı emperyalizminin ta kendisi olmasına ve Oryantalizmin bugünkü Arap dünyasıyla hiç ilgilenmemesine rağmen, Hanefi Batı'daki bu ideolojilerin kökleri ve onların sonuçlarıyla ilgili tartışmayı *Mukaddime*'sinde kısa tutmuştur.

Hanefi, Oryantalizm'in kökenlerini emperyalizm, ırkçılık, nazizm, faşizm, hegemonya ve Avrupa üstünlüğü gibi olumsuz Batı ideolojilerinde arar. Kolonyal bir düşünce kuruluşu olarak Oryantalizm, Batı'ya Doğu'yu çok iyi anlama imkânı sağlayarak ilkinin ikincisi üzerinde egemen olmasına yardım etmiştir. Bununla birlikte, sağladığı bilginin değerine rağmen Oryantalizm, araştırmanın konusundan çok araştırmayı yapanlar hakkında bilgi verir. Oryantalizmin Batı'yı "ben", Doğu'yu ise "öteki" olarak kurduğu güç ilişkisi, der Hanefi, Araplarla ve İslâm'la sınırlı kalmaz, aksine tüm Asya ve Afrika'ya egemen olmak için Avrupalı olmayan kültürlerle kadar uzanır. Benzer bir güç ilişkisi, Avrupa'nın sözum ona "Eski Dünya", Kuzey ve Güney Amerika'nın da -kontrol altına almak için- "Yeni Dünya" olarak isimlendirilmesinde vardır. Hanefi'nin ana ilgi alanı Doğu olmasına karşın, faaliyet sahasını tüm Üçüncü Dünya'ya kadar uzatır ki onlar "öteki" olarak askerî ilerlemelerini, ekonomik ve politik bağımsızlıklarını (decolonization), bilimsel ve kültürel bağımsızlıktan önce tamamlamalıdır. Bunu başarabilmek için Hanefi şu sebepleri sıralar: Üçüncü Dünya, Oryantalizm-güç ilişkisini, Oksi-

<sup>11</sup> Hanefi, *Mukaddime*, 13.

<sup>12</sup> Bu kitabın tam ismi, *Les méthodes d'exégèse: Essai sur la science des fondements de la compréhension "İlmu Usûlî'l-Fıkıh"* (Kahire: Republique Arabe Unie, Le Conseil Supérieur des Arts, des Lettres et des Sciences Sociales, 1965).

<sup>13</sup> Bu kitabın tam ismi, *L'exégèse de la phénoménologie: l'état actuelle de la méthode phénoménologie et son application au phénomène religieux* (Paris: n.p., 1965) ve (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1980).

<sup>14</sup> Bu kitabın tam ismi, *La phénoménologie de l'exégèse: Essai d'une herméneutique existentielle à partir du Nouveau Testament* (Paris: n.p., 1966) ve (Kahire: The Anglo-Egyptian Bookshop, 1988).

<sup>15</sup> Onun *Kadâyâ Muâsıra*'sının alt başlığı *Fî'l-Fikri'l-Garbiyyi'l-Muâsır* (Çağdaş Batı Düşüncesine Dair), birinci baskısı 1976 (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî), ve üçüncü baskı 1987 (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî).

<sup>16</sup> Hanefi, "Mâzâ Ya'nî el-Yesâru'l-İslâmî?," 5-48.

<sup>17</sup> Jacques Lacan, "The Mirror Stage as Formative of the Function of the I," *Écrits: A Selection* içinde, Alan Sheridan çevirisi (New York: W. W. Norton, 1977), 1-7.

dantalizme başlamak suretiyle tersyüz etmelidir. Oksidantalizm, şimdiye kadar araştırmaları yapan Oryantalistleri mikroskop altına koyan ve daha evvel bir çalışma nesnesi olan Üçüncü Dünyayı ise araştırmacı konumuna yerleştiren yeni bir bilimdir.<sup>18</sup>

Hanefi, Oryantalizmi merkezin, Oksidantalizmi ise çevrenin bir yaratacısı olarak görür. Fakat zamanla ve bu yeni bilimin gelişmesiyle pozisyon tersine çevrilebilir. Kendini “ben” ve Doğu’yu “öteki” olarak algılayan Batı gibi, yakında Doğu da aynı yolla kendini “ben”, Batı’yı “öteki” olarak tanımlayacaktır. İlişki aynı araöznellik seviyesinde olmalıdır. Oksidantalizm aynı zamanda, Oryantalizmdeki kendi pozitif imajını güçlendirirken Doğu’yu karikatürize etme eğilimini de tersine çevirmeye çalışır. Bu eğilim Batı’da siyahlar ve beyazlar, Doğu despotizmi ve Batı demokrasisi, ilkel ve mantıksal zihniyet, yabanıllık ve uygarlık, Samiler ve Aryanlar, şiddet ve barış, fanatizm ve hoşgörü, az gelişmiş ve gelişmiş (hatta çok gelişmiş), bağımlı ve bağımsız, sekteryen ve sekülerist, geleneksellik ve modernizm, muhafazakârlık ve ilerleme gibi çeşitli dikotomiler olarak görülebilir. Bu karikatür, “ben” ile “öteki”nin karşılaşmasında Batı’yı haklı çıkarır, fakat Oksidantalizm kendi kurtuluşu arzusuyla içsel yaratıcılığın ürettiği imajların gelişimine yardımcı olacak şekilde “öteki”nin karşı-imajlarını üretebilir.<sup>19</sup>

Kurtuluş konusunda hem Oksidantalizm hem de Oryantalizm, “sebepler ne kadar izafi olursa, sonuç da o kadar çok olur” ilkesini kanıtlama eğilimindedir; çünkü Oryantalizm kurtuluş girişimlerini, Batı’ya (Öteki) yöneltilen anlamsız şiddetten ibaret görür. Hâlbuki Oksidantalizm bunu, “öteki”nin dayattığı imajdan “ben”in kurtarılması olarak görür.<sup>20</sup> Hanefi, kendi kendine kurtuluş projesinin -kimliklerle ilgili kendi karşılaşmalarından çıkardığı içten ve nesnel bir değerlendirmedir- çok sayıda farklı yoruma açık olduğunun tam anlamıyla farkında olmasına rağmen,<sup>21</sup> Arap dostları onu şiddetle eleştirmektedirler. Bu suretle Lübnanlı entelektüel Ali Harb’e göre Hanefi Oksidantalizmi, “ben”i Batı merkezliyetçiliğinden kurtarmanın bir aracı olarak koyarken, aslında o, kendi merkezliyetini gizleyerek Batı’yı kendi iradesine boyun eğdirmeye çalışmaktadır. Onun “ben”i “öteki”nden kurtarmak isteğinde aslında “öteki”ni baskılamak eğilimindeki düşüncesi açıkça görülmektedir.<sup>22</sup> Harb gibi, Mısırlı düşünür Salah Kansuva da Hanefi’nin kendi merkezliyetçi versiyonunu kurmaya çalıştığını düşünür. Bununla birlikte, Hanefi’yi kınarken *ad hominem argüman*’ı\* çok kullanan Harb’in tersine Kansuva,

<sup>18</sup> Hasan Hanefi, *Islam in the Modern World, 2: Tradition, Revolution and Culture* (Kahire: The Anglo-Egyptian Bookshop, 1995), 353.

<sup>19</sup> A.g.e., 2:355-356.

<sup>20</sup> A.g.y.

<sup>21</sup> Ayrıca bkz. Hasan Hanefi, *Dirâsât Felsefiyye* (Kahire: Anglo Egyptian Bookshop, 1987), 536-537.

<sup>22</sup> Ali Harb, *Nakdu'n-Nass*, 2. basım (Beyrut ve Kazablanka: el-Merkezu's-Sakâftıyyu'l-Arabî, 1995), 50

\* *Ad hominem* ya da *argumentum ad hominem* olarak kalıplaşmış Latince bir deyimdir. Bir fikri eleştirirken, fikir yerine fikir sahibine saldırılmayı ifade eder. (çev.)

onun kurtuluş projesine daha geniş ve pozitif bir bakış açısıyla bakar. Kansuva'ya göre Hanefi, üçüncü dünyada bir Arap-İslâm merkezîyetçiliği yaratmaya çalışır. Harb gibi olmasına rağmen Kansuva, Hanefi'nin nihai amacının kendi ırkçı ve dinsel İslâmî merkezîyetçiliğini dünyadaki tüm "ötekilere" dayatmak olduğunu söyler.<sup>23</sup> Yine Ürdünlü entelektüel Nahid Hattar, daha 1986 yılında Hanefi'nin niyetinin kendi "ırkçı" ve ters Oryantalizm versiyonunu tanıtmak olduğunu söylemiştir.<sup>24</sup>

Ele aldığı Oksidentalizm konusunda Hanefi, üçüncü dünyanın tam merkezini olmasa da önemli bir parçasını teşkil eden Arap ve Müslüman dünyasına odaklanarak yeni araştırma alanları başlatmaya davet eder. Fakat çok kapsayıcı görünmekten ziyade -ki aslında bu onun niyeti olabilir- o, Arap-İslâm dünyasını emperyalizmin boyunduruğundan kurtarmak isteyen Müslüman bir Arap düşünür olduğunu gösterir. "Ben" ve "öteki", Hanefi'ye göre, karşılıklı olarak birbirlerini dışlarlar (*alâkatu tezâd*). İslâm medeniyeti merkezîcil (centripetal), fakat Batı medeniyeti merkezkaç (centrifugal)tır. İlki, aslî görevine ve inanca (*akîde*) sıkı sıkıya tutunurken; ikincisi, merkeze sürekli tepki ve ret ile yapısız saf bir evrim olarak ortaya çıkar. Aynı zamanda, Batı medeniyeti önsel (a priori) bir kimliğe sahip değildir. Hanefi, bu eksikliğin tarihsel metodolojilerin Batı düşüncesine egemen olmasına sebep olduğunu, onun tarihsicilik, Marksizm ve hümaniteden açıkça etkilendiğini örnek olarak vererek ısrarla vurgular. Diğer taraftan, İslâmî bilimler -*ilmu usûlî'd-dîn* (Kelâm), *ilmu usûlî'l-fık'h* (İslâm Hukuk Felsefesi), *ilmu't-tasavvuf* (Tasavvuf) ve Felsefe- vahiy olarak adlandırılan tek bir merkez etrafında dönmektedir. Bunlar, esasında aynı zamanda hem bu merkez tarafından oluşturulmuş hem de bundan başlamışlardır. Bu bilimlerin gelişmesi yapılarını ortaya çıkarmıştır; çünkü gelişim yapının bir parçasıdır ve bunların yapıları bu gelişim süreci boyunca mükemmelleşmiştir.<sup>25</sup>

Mısırlı entelektüel Mahmud Emin Âlim'e göre iki medeniyet arasındaki fark şudur: Batı medeniyeti tarihsel olarak geniş fakat yapı olarak eksikken; İslâm medeniyeti tarihsel bilinci olmaksızın yapısalıdır. Bu çok yerindedir, der, çünkü "ben", ne olması gerektiğine dair bir müdahaleye uğramamış, o halde bulunmuş ya da o halde verilmiştir.<sup>26</sup> Harb ve Âlim'e göre, Hanefi Avrupa uyanışını tarihsel sürecin bir sonucu olarak görürken, İslâm uyanışının a priori bir kimliğe sahip olduğunu düşünür. Bu kesin sınıflama, der Harb vurgulayarak, kimliğin kutuplaşmasıdır. Merkezkaç medeniyeti sebebiyle Avrupa kimliği, biçimlendirmenin ve gelişimin sonucunda oluşan bir yapıya sahiptir; oysa İslâm kimliği, merkezîcil bir

<sup>23</sup> Salah Kansuva, "Kırâe Muhtelifa li İlmi'l-İstigrâb", Ahmed Abdulhalim Atiyye, *Kırâa Nakdiyye fî Fikri Hasen Hanefi: Cedelu'l-Ene ve'l-Âhar* (Kahire: Medbûli es-Sağîr, 1997) içinde, 220-221.

<sup>24</sup> Nahid Hattar, *et-Turâs, el-Garb, es-Sevra: Bahs havle'l-Asâle ve'l-Muâsıra fî Fikri Hasen Hanefi* (Uman: Şağîr ve Ukâşe, 1986), 143-144.

<sup>25</sup> Hanefi, *Mukaddime*, 16, 17 ve 110-111; aynı yazar, *et-Turâs ve't-Tecdîd*, 154-155.

<sup>26</sup> Mahmud Emin Âlim, *Mevâkıf Nakdiyye mine't-Turâs* (Kahire: Dâru Kadâya Fikriyye, 1997), 26.

medeniyet ürünü olarak, kendi oluşumundan ve tarihsel gelişiminden önce gelen sürekli bir yapıya sahiptir. Hattar<sup>27</sup> ve Harb'e göre, Hanefî'nin kalıcı ve katıksız kimlik inancı, onun püriten, egosentrik veya ırkçı, hatta Ernest Renan gibi aşırı bir Oryantalist olduğunu gösterir. Hanefî'nin "öteki"nin zıddı olarak "ben" ile ilgili kesin sınıflaması, Harb vurgular, "ben"e bir saplantı hatta tapınma, "öteki"ni ise küçümseme ve hatta ezmeyle sonuçlanabilir. "Ben" in tarihsel değil, yalnızca a priori bir kimliğin kristalize edilmiş olduğunu belirten Hanefî, Arap-İslâm kimliğinin, tarihin dışında ve üstünde olduğuna inanır, bu da onun söz konusu olguyu Platonist okumasının garip bir sonucudur.<sup>28</sup>

Âlim'in değerlendirmesinde, Hanefî'nin kimliği sınıflandırmasında ortaya çıkan ikinci fark, Batı bilimleri sosyal ve insanî uyuma sahipken, İslâmî bilimler neredeyse büsbütün dinî alanla sınırlıdır. Bir yönden de *Mukaddime*, hem İslâmî hem de Batılı uyanışı algılamayı, dinî ve kültürel bakış açılarına indirger. Ancak diğer açıdan, aynı zamanda onların nesnel ve tarihsel bağlamını yok saydığı gibi meydana geldikleri ve içinden çıktıkları baskın politik, sosyal ve kültürel boyutlarını da yok sayar. Bu kitap, böylece Batı medeniyetinin parçalayıcı, İslâm medeniyetinin birleştirici -bu teori Enver Abdulmelik'e aittir- olduğunu vurgularken genelleştirici olmaktadır. Bu, objektif ilkelerin eksik olduğunu göstermektedir; çünkü bu iki özellik her iki medeniyette de bulunabilir.<sup>29</sup> Harb, Hanefî'nin ortaya koyduğu gibi, Arap İslâm medeniyetinin aslında dil ve metin (veya vahiy), buna karşın Batı medeniyetinin akıl, bilim ve teknoloji olduğunu kabul etme eğilimindedir; ancak her iki medeniyeti karşı karşıya getirdiği için de Hanefî'yi eleştirmektedir. Harb'e göre bunlar karşılıklı olarak birbirlerini dışlayıcı değildir, aksine birbiriyle iletişimde olan, etkileyen ve tamamlayan medeniyetlerdir.<sup>30</sup>

Diğer taraftan, *Mukaddime*, Âlim'in yorumuna göre, Batı'nın emperyalizm ve medeniyetle ilgili boyutlarını ideolojik olarak ayırt etmede başarısızdır, özellikle de Batı'nın çağdaş Arap-İslâm yaşamındaki İslâmî medeniyetle ilişkisinin karşılıklı ve neredeyse tamamen dışlayıcı olduğu konusunda ısrar ederken... Bu küresel dünyada Oksidantalizme giriş -Avrupa karşısında Arap-İslâm merkezizeti kurmanın bir aracı olarak bunu Hanefî önermiştir- gerçekte çelişkiler ve savaşımaların çağdaş haritasıyla ilgili nesnel anlamayı yok saymaktır. Öyle yapmak Arap-İslâm dünyasını izole edebilir ki, bu da peşi sıra geri kalmayla, artan bağımlılıkla sonuçlanabilir. Hatta Oksidantalizm, ironik bir şekilde, medeniyetsel özgürlük adıyla, medeniyetsel Batılılaşmanın başka bir formu haline gelebilir.<sup>31</sup> Böylece, der Harb, Hanefî "ben" ve "öteki" arasında bir çeşit kültürel duvar örmüş olur. Hattar,<sup>32</sup>

<sup>27</sup> Hattar, *et-Turâs, el-Garb, es-Sevra*, 144.

<sup>28</sup> Harb, *Nakdu'n-Nass*, 51.

<sup>29</sup> Âlim, *Mevâkıf Nakdiye*, 29-32.

<sup>30</sup> Harb, *Nakdu'n-Nass*, 51.

<sup>31</sup> Âlim, *Mevâkıf Nakdiye*, 33 ve 36.

<sup>32</sup> Hattar, *et-Turâs, el-Garb, es-Sevra*, 144.

Harb<sup>33</sup> ve Kansuva'ya<sup>34</sup> göre, öteki kimliklerle ilişkileri bağlamında “bizim” medeniyetimizin kimliğini okumak yerine, Hanefi tek boyutlu yaklaşımı benimser ki, gerçekte, İslâm medeniyetini de içeren medeniyet kavramı tek boyutlu yaklaşıma indirgenemez. Ötekilerle ilişkide İslâm medeniyetinin kimliği, merkezden gelen sabit bir evrimle gelişir; çünkü kendi kaynaklarını dönüştürerek kendini yeniler.<sup>35</sup>

Hanefi, Batılıların Oryantalizm uygulamasında tarafsızlığı ve nesnellığı kullanmayarak, kendilerinin en temel prensiplerinden ikisini çiğnediklerini ısrarla vurgular. Doğu'ya hükmetmek için basmakalıp imajları kullanarak çalışma nesnesini deforme eden Oryantalizmin aksine, Oksidantalizm kendini “öteki”nin yanlış imajlarından kurtarma hakkını da tamamen kullanarak, nesnel ve tarafsız bir bilim olduğunu ortaya koyar. Hanefi, İslâm kültürünü ve dünya görüşünü egemenlik altına almak için, Batı'nın, hem Doğu hem de Batının uzun birikimlerini tevarüs ettiğine dikkat çeker. Bu egemenlik, “ben”i sadece “öteki”ni taklit etmek istemeye değil, aynı zamanda “öteki”nin “ben”in bilgi kaynağı olduğunu düşünmeye de zorlar. Merkeze ait olan bu medeniyetin hak ettiği pozisyonu geri alması için Hanefi, *Mukaddime*'sinde Arap İslâm dünyasının spesifik bağlamı üzerinde yoğunlaşır. *Mukaddime*, Batılı “öteki”ni taklit etmek yerine Arap-İslâm “ben”ini inşa ederek bu hali ters yüz etmeye çalışır. Bu da Batılı “ötekini”, Arap-İslâmî “ben” için bilgi kaynağı değil, bilgi nesnesi haline getirilerek başarılacaktır.<sup>36</sup> Bununla beraber, Harb'e göre, Hanefi Batıyla ilgili tanımlamasında Oryantalistlerin öznel ve tarafsız olmayan yaklaşımlarını kullanmaktadır. Hanefi, Oryantalistler gibi, Batıyı “ben” ve “öteki” arasındaki çatışma ilişkisi perspektifinden bakarak, görmek istediği gibi tasarlar.<sup>37</sup>

Harb, Hanefi'yi, kendini bu “merkezci medeniyet” iddiasıyla tanımlarken tutarsız olmakla eleştirir. Çünkü o *Mine'l-Akîde ile's-Sevra* adlı çalışmasının girişinde, eserini Allah adına değil; yeryüzü adına, yeryüzünde yaşayanlar adına ve yenilenme adına yazdığını açıkça ifade etmiştir. Bu da, klasik Müslüman bilginlerin (*ulemâ*) yazın geleneğine karşı bir başkaldırıdır. Diğer taraftan Hanefi ilerlemeyi, insanî farkındalık'ın ve tarihsel hareketin özü, olarak yorumlar. Bu, insanlığın kendi özgür aklıyla ve irade temeline dayanan *ictihad* ile fark edebileceği hatta onların sürekli tarihsel hareket yeteneklerinin peygamberliğin ve peygamberlerin ardılları olmalarına izin vermesiyle sonuçlanacak bir süreçtir. Adı geçen ilkeler -Harb Hanefi'ye hatırlatmaktadır- tarihsel bilince sahip olan ve bundan dolayı merkezkaç bir geleneğe ait olan bir düşünürün karakteristiğidir. Diğer bir deyişle Hanefi, egemen İslâmî sistemin vahiy yorumuna çok önem veren

<sup>33</sup> Harb, *Nakdu'n-Nass*, 52.

<sup>34</sup> Kansuva, “Kırâe Muhtelifa,” 219.

<sup>35</sup> Harb, *Nakdu'n-Nass*, 52.

<sup>36</sup> Hanefi, *Mukaddime*, 19 ve 37; aynı yazar, *et-Turâs ve't-Tecdîd*, 75.

<sup>37</sup> Harb, *Nakdu'n-Nass*, 50.



okuma biçimine karşı çıkarken Avrupa Aydınlanması kavramlarını kullanmaktadır. O böylece İslâmî retoriğin Allah, vahiy, nübüvvet, metin, kanun (şerâat) ve inanç (akîde) gibi aktif merkezî kavramlarını, uyanış, evrim, ilerleme, tarih, devrim ve çoğunluk gibi yeni kavramların lehine terk etmiştir.<sup>38</sup> Hattar'ın ifadesiyle, Hanefî Arap İslâm medeniyetine, ciddi olarak eleştirdiği Oryantalistler gibi, “yukarıdan” bakmaktadır.<sup>39</sup> Bu, hem Harb<sup>40</sup> ve hem de Âlim'in<sup>41</sup> “ters Oryantalizm” olarak isimlendirdikleri bir yaklaşımdır.

Oryantalistler, Hanefî vurgular, İslâm'ın Allah tarafından vahyedilen bir din olduğu iddiasını reddetmeye çalışırlar. Bunun için onlar tarih, analiz, öngörü ve etkileşim (*et-te'sîr ve't-teessür*) gibi yöntemleri kullanarak onu politika, ekonomi ve coğrafya gibi maddî sebeplere indirgerler.<sup>42</sup> Oryantalistler tarihsel yaklaşımı, rasyonel olgu olarak tanımladıkları İslâmî sosyo-tarihi gerçekleri incelemek, derlemek ve sistematize etmek için kullanırlar; ancak bunu vahyin olgusal temellerini bütünüyle görmezden gelerek yaparlar. Bu hata, der Hanefî, Oryantalistlerin, Batılılar olmalarından kaynaklanır ki, onlar bir düşünürü, kendi sistemini veya kişisel olarak ona atfedilen düşünce ekolünü yaratmadan sorumlu olarak görür. İslâm ise düşünürleri, düşüncenin kaynakları olarak değil sadece unsurları olarak değerlendirir. Sonuç olarak Müslümanlardan, İslâmî düşünürleri yazar olarak değil metin olarak çalışmalarını beklenir. İkisi arasındaki fark, Hanefî'nin iddia ettiği üzere, ikincisi vahiy diye isimlendirilen belirli bir kaynaktan başlayan bir mefhumu tanımlamaya yönelirken, birincisi herhangi bir dış kaynağa sahip olmaksızın tamamen rasyonel bir çabadan oluşan bir kavram olarak keşif ve hatta yaratım yeteneğidir.<sup>43</sup> Hanefî'nin kendi “mesaj-merkezli *tecdîd*”ini Oryantalistlerin “insan-merkezli *tecdîd*”iyle karşılaştırarak -Voll'den alıntıyla<sup>44</sup> Âlim-<sup>45</sup> ve ardından Mısırlı düşünür Yumnâ Tarîf el-Hûlî,<sup>46</sup> Hanefî'nin, İslâm medeniyetinde vahyin merkezî pozisyonunun altını çizdiği fenomenolojik yorum vurgusunun, yaklaşımını tarihsel nesnellik bakımından eksik bıraktığını düşünürler. Hanefî'nin tarihsel yaklaşımının fenomenolojik yaklaşımıyla çeliştiğini düşünen Hattar'a<sup>47</sup> ilâve olarak Yusuf Zeydan, Hanefî'nin Oryantalistleri, çoğu bilginin bilimden çok sanatlara ait olduğunu düşündükleri tarih ilmini kullanmaları sebebiyle eleştirme-

<sup>38</sup> a.g.e., 52-53.

<sup>39</sup> Hattar, *et-Turâs, el-Garb, es-Sevra*, 161-162.

<sup>40</sup> Harb, *Nakdu'n-Nass*, 50.

<sup>41</sup> Âlim, *Mevâkıf Nakdiyye*, 25.

<sup>42</sup> Hanefî, *et-Turâs ve't-Tecdîd*, 75.

<sup>43</sup> a.g.e., 75-78.

<sup>44</sup> John O. Voll, “Wahhabism and Mahdism: Alternative Styles of Islamic Renewals,” *Arab Studies Quarterly* cilt 4, s. 1-2 (1982): 117.

<sup>45</sup> Âlim, *Mevâkıf Nakdiyye*, 29-33.

<sup>46</sup> Yumnâ Tarîf Hûlî, “Cedelu'l-Ene ve'l-Âhar fi Meşrûi't-Turâs ve't-Tecdîd,” Ahmed Abdulhalim Atiyye ed. *Kirâât Nakdiyye fî Fikri Hasen Hanefî: Cedelu'l-Ene ve'l-Âhar* (Kahire: Medbûlî es-Sağîr, 1997) içinde, 195.

<sup>47</sup> Hattar, *et-Turâs, el-Garb, es-Sevra*, 76.

si konusundaki tutarlılığını tartışmaya açar –çünkü bizzat kendisi *Mukaddime*'sinde bunu kullanmaktadır.<sup>48</sup>

Oryantalistler, Hanefi bize hatırlatır, tarihsel yaklaşımlarını analitik yöntemle desteklerler, bu ikisi bir simbiyoz (ortak yaşam) oluşturur. Tarihsel yaklaşım, İslâm medeniyetini, kutsallığı olan Kur'an ve Sünnet metinlerinden ziyade, tarihsel kaynaklarını tartışarak vahiyden tecrit eder. Diğer taraftan analitik yöntem, bir adım daha ileri giderek, İslâm medeniyetini kendi kutsal kaynaklarına irca etmek yerine, Oryantalistlerin, İslâm'ın temel kaynakları olarak nitelediği sosyal, ekonomik, siyasî veya dinî faktörleri kaynak gösterir. Böylece, Oryantalistlerin İslâm medeniyetine bakış açısının, der Hanefi, bizzat İslâm'ın doğasına aykırı olduğunu söyler; çünkü vahiy, tarihin Müslüman yorumunda temel etkenidir, Oryantalistler bu dinî etkeni sosyal, ekonomik ve siyasî olanlarına göre ikincil sayarlar. Bu kötü şöhretli hata, Hanefi'nin bakış açısına göre, Oryantalistlerin yabancılara karşı pozisyonlarının direkt sonucudur. Hıristiyanlar olarak onlar İslâm medeniyetini, olguyu dinî ve dinî olmayan şekilde sınıflandırmak suretiyle, "içinde buldukları" Hıristiyanî perspektiften okudular. Onların anlayışına göre, din sadece yaşamın özel alanını, yani manevî alanını belirler; ekonomi ve siyaset gibi genel alanları sekülerizme bırakır. Buna karşın İslâm, yaşamın tüm görünümünün bütünlüğünü öğretir. Analitik yöntem, İslâm medeniyetinin vahiyden çıkarılan en önemli iki özelliği olan evrensellik ve kapsayıcılık değerini düşürmektedir.<sup>49</sup> Diğer taraftan, hem Âlim hem de Harb, Hanefi'nin Oryantalistleri eleştirisini, Batı'yı tek boyutlu bir medeniyete indirgemekle eşit görürler. Hanefi için, Batı (Âlim<sup>50</sup> ve Hûlî<sup>51</sup>'nin tebarüz ettirdikleri gibi) yalnızca dinî bir medeniyettir. Hanefi, Harb bize hatırlatır, Batının bir filozoflar toplumu olduğu sonucuna varmakla ciddi bir hata yapmaktadır.<sup>52</sup> Aksine, Harb vurgular (ve Kansuva onu tekrarlar) ki, Batı adına konuşanlar Hanefi'nin düşündüğü gibi aynı fikirde değillerdir. Bundan dolayı, Hanefi'nin bu konuya yaklaşımında nesnellik eksikliği vardır.<sup>53</sup>

Projeksiyon, Hanefi der, teorik olarak tasarlanan örneklerle İslâm medeniyetinin başarılarının değiştirilmesi için Oryantalistlerin kullandığı diğer bir yöntemdir. Oryantalistler olguyu görürler, fakat onların gerçek anlamını ve vahiyden ortaya çıkış yolunu görmezden gelirler. Bunun yerine, onları kendi tasarladıkları kavramsal formların teorik yapıları perspektifinden yorumlarlar. Oryantalistler bu olguları gayr-i mevcut olarak görürler; çünkü onları kendi kavramsal sistemleri

<sup>48</sup> Yusuf Zeydan, "el-İstıgrab: Cuzûruh ve Müşkilâtuh", Ahmed Abdulhalim'in *Atıyye*'si içinde, ed. *Kırâât Nakdiyye fî Fikri Hasen Hanefi: Cedelu'l-Ene ve'l-Âhar* (Kahire: Medbûli es-Sağır, 1997), 195.

<sup>49</sup> Hanefi, *et-Turâs ve't-Teccid*, 85, 86, 87 ve 91.

<sup>50</sup> Âlim, *Mevâkıf Nakdiyye*, 29–32.

<sup>51</sup> Hûlî, "Cedelu'l-Ene ve'l-Âhar," 186.

<sup>52</sup> Harb, *Nakdu'n-Nass*, 45.

<sup>53</sup> Kansuva, "Kırâe Muhtelifa," 220.

gereği rasyonel formlar olarak görmezler. Aksine, onların sadece kendi imgelemlerinde olan bir olguya zamanları vardır. Daha kötüsü, onların bu görelî projeksiyondan kesin olanına tam olarak intikalleridir ki, bunda onlar kendi kavramsal modelleri dışında bir şey görmezler. Oryantalistler, örneğin, bazen İslâm'ı "Muhammedilik" olarak isimlendirirler; oysa İslâm başka bir dayanak gerektirmeyen bir dindir. Bu konuda, onlar, "izm"i, bir şeyin kurucusuna nispet etme şeklindeki kendi Avrupalı uygulamalarını yürürlüğe koymuşlardır. Bu onların Hıristiyanlığı İsa'ya, Budizmi Buda'ya, Konfüçyanizmi Konfüçyüs'e ve yine buna koşturarak Hegel ve Marks'ın düşünce ekollerini, sırasıyla Hegelyanizm ve Marksizm olarak isimlendirmelerinde görülebilir. Onlar tarafsızlık ve nesnelliğin ilkelerini bozunca, Oryantalistler aslında kendi kültürlerini diğer tüm kültürler için tek model olarak koymakla Narsist olmuşlardır. Bu modelde onlar kendilerini, gerçeğin kaynağı ve bilginin merkezi olarak dünya ve tarihin ayrılmaz tek parçası ve merkezi olarak görürler. Kısaca, onlar "öteki"yi kendi Ego'ları ışığında ortaya koyarlar.<sup>54</sup>

İlerleme sürecini, uyanışı ve Batı düşüncesinin yapısını Hanefî'nin tarifi, Harb'e göre Batı felsefecileri ile ilgili ilk akıllı Arap okumasıdır.<sup>55</sup> Bununla birlikte Âlim, Hanefî'nin, iddia ettiği kadar analitik olmadığını düşünmektedir; çünkü onun eserlerindeki yaklaşım, özellikle Mısırlılar olmak üzere Batılı olmayan yazarlar tarafından üretilen Batı felsefesi tarihi ile ilgili çalışmalarda yazılanlardan farklı değildir. Dolayısıyla *Mukaddime*, Batı Oryantalizmine karşı İslâm Oksidantalizmidir, tanımlaması yapılamaz. Bu, Batılı olmayan bilginler tarafından Batı medeniyetiyle ilgili yapılan tüm çalışmaların Oksidantalist metinler olduğu kabulüne götürebilir. Bu yüzden, Âlim'e<sup>56</sup> göre *Mukaddime*, Hanefî'nin bizi inandırmak istediği kadar bilimsel değildir.<sup>57</sup> Çünkü o [mukaddimeyi kastediyor, (çev.)] kendi ilkelerini ve yöntemlerini ortaya koymamıştır.<sup>58</sup> Âlim gibi Kansuva da Batı düşüncesini, *Mukaddime*'de ele alındığı gibi bir çalışma konusu yapmanın yeni bir bilim kurmakla aynı anlama gelmediğini vurgular; çünkü üniversite ve halk kütüphaneleri Batılı düşünce ekollerine ilgili çalışmalarla doludur.<sup>59</sup> Buna göre, Oksidantalizm, Âlim ekler, sadece Hanefî'nin girişte birkaç sayfada ve *Mukaddime*'sinin özetinde ileri sürdüğü bir iddiadan ibarettir.<sup>60</sup> Mısırlı düşünür Yusuf Zeydan Âlim'i destekleyerek Oksidantalizmin, bir "bilim" olmaktan çok ideolojik-temelli öğüt oluşturan bir iddia olduğunu vurgular.<sup>61</sup>

<sup>54</sup> Hanefî, *et-Turâs ve't-Tecdid*, 89–90.

<sup>55</sup> Harb, *Nakdu'n-Nass*, 55 ve 59.

<sup>56</sup> a.g.e., 29.

<sup>57</sup> Hanefî, *Mukaddime*, 21.

<sup>58</sup> Âlim, *Mevâkıf Nakdiyye*, 29.

<sup>59</sup> Kansuva, "Kırâe Muhtelifa," 218.

<sup>60</sup> Âlim, *Mevâkıf Nakdiyye*, 28–29.

<sup>61</sup> Zeydan, "el-İstigrâb: Cuzûruh ve Müşkîlâtuh," 151.

Zeydan'a göre Hanefi'nin Oksidentalizminin yüz yüze geldiği diğer bir problem, onun, çoğu bilgin tarafından bilim yerine sanat kategorisinde değerlendirilen 'tarih'i kullanmış olmasıdır.<sup>62</sup> Harb'e göre, Oksidentalizminin tarafsızlığı ve nesnellığının, kendisini Oryantalizmin diğer bir formu durumuna düşme tuzağından koruyacağı iddiasında Hanefi tutarsızdır. Doğrusu o, Batılı felsefecileri, onlara egemen olmak ve onlardan intikam almak için mahkûmları haline dönüştürmüşe benziyor. Eğer Kant, Hanefi'nin Batılı filozoflara olan düşmanlığını okusaydı, Harb spekülasyon yapıyor, onu herhalde "Bizim" [Arap-İslâm] barbarlığımızın kanıtı olarak değerlendirirdi. Aynı şekilde Hegel de Doğunun felsefeyi anlamadığına ve asla anlayamayacağına tam anlamıyla ikna olurdu. Ve eğer Michel Foucault -ki Oryantalist epistemolojiyi radikal bir şekilde eleştirisi Edward W. Said'in 'öteki'ne egemen olma modeli olarak Oryantalizmi keşfetmesine yol açmıştır- Hanefi'nin *Mukaddime*'sini okuyabilseydi, onu, iktidar egemenliğine veya faşizme fazla eğilim sadece bizim dışımızda var olan bir şey olmadığı şeklindeki teorisinin bir delili kabul ederdi.<sup>63</sup>

Yine diğer bir yöntem olan etkileşim (interaction), Hanefi vurgular, İslâm medeniyetini yok etme sürecini tamamlar; çünkü Oryantalistler bu yaklaşımı, sadece iki kültürel çevre arasındaki etkileşim ve benzerliğe dayanarak, yabancı kaynaklarla değiştirme yoluyla, İslâm medeniyetini kendi içeriğinden uzaklaştırmak için kullanırlar. Onlar benzerliğin her zaman gerçek olanla bir olmadığı ve bazen şeylerin lâfzen (lâfzî) bazen de manaca (ma'nevî) benzer olacağı gerçeğini görmezden gelme eğilimindedirler. Bu hata, der Hanefi, onların kültürel ilişkilere, "Avrupa kültürü üretir, Avrupalı olmayansa (özellikle de İslâm) tüketir; çünkü birincisi yaratıcı ve üreticiyken diğerleri kuru ve boştur" şeklindeki tek boyutlu yaklaşımının doğal sonucudur. Bu tek boyutlu ilişki etnik rasyonalizmi, benmerkezciliği ve kültür ile gücü tekeline alma arzusunu ifade eder. Etkileşim yöntemi, daha önce geçen diğerleri gibi, Oryantalistlerin doğal kültürlerinin bu şekilde bir dışavurumudur ki Avrupalılar kendi kültürlerini etkileşim ilkesinin emrine vermişlerdir. İslâm ise aksine, Yunan medeniyetiyle temasında; sadece İslâmî ilkelere uygun öğeleri dikkatli ve rasyonel bir incelemeden sonra almış, kalanları ise reddetmiştir. Hanefi Avrupa medeniyetinin yaptıklarını açıklamak için okuyucusuna şunu hatırlatır: Müslümanlar, etkileşim yönteminin arkasındaki gizli ajandayı fark etmelidirler; çünkü bu ajanda, özellikle İslâm medeniyetinin otantikliğini ve yeteneğini yok etme amacındadır; ta ki (diğer medeniyetlerde) artık Avrupa gibi ifade etmeye ve yaratmaya başlasın... Çünkü bu yöntem yerleşik ve bağımsız Avrupalı olmayan olguyu yok ettiğinden, Avrupalı olmayan yaratıcılığı da öldürmektedir. Bu da Narsizm'in en saf ifadesidir.<sup>64</sup>

<sup>62</sup> a.g.e., 151.

<sup>63</sup> Harb, *Nakdu'n-Nass*, 41–42.

<sup>64</sup> Hanefi, *et-Turâs ve't-Teçdid*, 91–96.

Öte yandan Harb, *Mukaddime*'de, Batıyı tanımlarken tek boyutlulukla sonuç veren kendi felsefî özelleştirmesini temel ölçüt kabul eden Hanefî'yi narsizmle suçlar. Eğitilmiş bir felsefeci olarak Hanefî, Batı tartışmasını felsefî boyuta indirger. Felsefeyi, Batı bilincinin ve kültürünün kristalizasyonu olarak gören Hanefî, Batı filozoflarının teorilerinden kurtuluşun, Batı egemenliğinden kurtuluşu sebep olacağına inanır. Gerçekte, Harb işaret eder, felsefeyi çalışma nesnesi yapmak Arap İslâm dünyasının, yeri gelince, Batıya egemen olacağı anlamına gelmemektedir; çünkü felsefe, egemenliğin kaynağı değildir; fakat Batı gücünün ve üstünlüğünün bir olgusudur. Daha önemlisi, Harb'e göre felsefe gerçeği tanımlamaz; aksine onun görevi insanı ve insanın varlıkla geliştirdiği ilişkiyi açıklayan düşünceler yaratmaktır. Bu konuda Hanefî Batılılaşma veya daha spesifik olarak, ters Oryantalizm tuzağına düşmüştür; çünkü o, Batı düşüncesi çalışmanın "biz"leri (Arab Müslümanlar) Batıdan kurtaracağına inanmaktadır ki, bunun gerçekleşmesi pek muhtemel değildir. Buna göre, Hanefî'nin Batı'nın çöküşe geçtiği bir zamanda Doğu rönesansının ortaya çıkacağı düşüncesi bir aldanmadır; çünkü çökmek şöyle dursun, Batının tam bir kalkınma/genişleme içerisinde olduğu görülmektedir.<sup>65</sup> Hülî'nin analizine göre Hanefî'nin hatası, İslâm medeniyetinin dinamik bir karaktere sahip olduğuna kuvvetle inanmasına karşın Batı'nın statik bir medeniyet olduğu şeklindeki ideolojik yargısında yatmaktadır.<sup>66</sup>

Oksidentalizm, Hanefî'ye göre, İslâm medeniyetinin üçüncü yedi yüzyıllık devrine girmesine hazırlıkta yardımcı olabilir. Ona göre, İslâm ikinci altın çağının eşliğindedir; gelecek sadece İslâm'ın olacaktır. Hanefî'nin İslâm medeniyetinin dönemsel tabiatı teorisine göre, birinci altın çağ, başlangıçtan hicri yedinci yüzyıla kadar devam etmiş ve İbn Haldun ile sona ermiştir. İkinci dönem -ki bu dönemde İslâm gerilemektedir- hicri sekizinci yüzyıldan emperyalizmden kurtulma çağına kadar uzanır. Üçüncü dönem on beşinci yüzyılın ilk on yılında başlar, bu dönemde İslâm medeniyeti kendini ikinci altın çağında bulacaktır; buna karşın Batı medeniyeti Kilise papaları, skolâstik dönem ve modern çağdan oluşan üç dönemini tamamlayarak çöküşe geçecektir. Hanefî'nin medeniyet felsefesi Âlim'e Arnold Toynbee ve Sprengler'in teorilerini hatırlatmakta ve onu, "Hanefî'nin yaptığı tarihten ziyade tarih felsefesi olduğu için nesnel değil öznel<sup>67</sup> veya Nasr Hâmid Ebu Zeyd'in ifadesiyle bir cilalama/göz boyama (telvîn)<sup>68</sup> şeklinde yorum yapmaya sevk etmektedir. Harb devamla, Hanefî'nin Oryantalizmi, Avrupayı tüm medeniyetlerin zirvesi, evrenin tam merkezi ve tarihin sonu olarak tasvir eden Batı tarih felsefelerinin bir kurbanı olarak eleştirirken, bunların tarihi adalet-

<sup>65</sup> Harb, *Nakdu'n-Nass*, 46-47.

<sup>66</sup> Hülî, "Cedelu'l-Ene ve'l-Âhar," 185.

<sup>67</sup> Âlim, *Mevâkıf Nakdiyye*, 29.

<sup>68</sup> Nasr Hâmid Ebu Zeyd, "et-Turâs beyne't-Te'vîl ve't-Telvîn: Kirâe fi Meşrûi'l-Yesâri'l-İslâmî," *Elif*, 10 (1990): 54-109.

sizliğine karşı çıkarttığı Oksidantalizmi ve kendi tarih felsefesini<sup>69</sup> de aynı esaslar üzerine kurmasını çifte standart olarak görür. Hatta Hanefi tarihsel olayları analizinde yedi rakamını kullanarak mit ya da sihre yüz vermiş benziyor<sup>70</sup> ki, bu, Hûlî'nin dikkatinden kaçmamıştır.<sup>71</sup>

Diğer taraftan, Harb'in bakış açısına göre Hanefi, Batı ile Doğu arasındaki ilişkiyi her zaman taban tabana zıt bir anlamda ele alıyor izlenimi vermektedir. Buna göre ya Batı yükseliştenken Doğu çöküştedir ya da tam tersidir; yani her ikisinin de aynı şekilde seyrettiği bir durum söz konusu olmaz.<sup>72</sup> Hûlî'ye göre Hanefi'nin hatası, Batı'yı statik, İslâm'ı dinamik olarak varsaymak suretiyle iki medeniyet arasındaki ilişkiye ideolojik yaklaşmasından kaynaklanmaktadır.<sup>73</sup> Mecdi Abdulhafız'a göre aynı ideolojik içerik, Hanefi'nin; Nietzsche, Spengler, Husserl, Schiller, Bergson ve Toynbee gibi Batılı felsefecileri kendi düşüncelerinin referansı yapmaya sevk etmiştir. Hanefi bu filozofları çökmekte olan medeniyetlerini eleştiren düşünürler olarak görürken, onların eleştirilerindeki nihai amaçları görmezden gelir. Eğer onların kendi medeniyetlerinin yıkımına değil yeniden inşasına katkılarını dikkate almış olsaydı, Batı diyalektik yöntemiyle ilgili olumlu bir anlayışa sahip olabilirdi. Bu eleştirel felsefecilerin teorileri, der Abdulhafız, kendi içinde Batının çöküşün eşliğinde olduğuna bir işaret değil, aksine Batı medeniyetinin dinamik olduğuna bir işaret ki,<sup>74</sup> bu da Hûlî'nin, Hanefi'nin Batı ve İslâm karşılaştırmasında -Darwin'in ifadesini kullanarak- "kayıp halka" dediği son ögedir.<sup>75</sup> Ayrıca Hanefi, adı geçen bütünleriyle teorik felsefecileri Fanon, Nkruma, Nâsır, Mao Tse Tung, Gandhi, Tito, Nehru ve Mandela gibi üçüncü dünya ülkesi siyasi aktivistleriyle mukayese ederek yaklaşımındaki eşitsizliği göstermektedir.<sup>76</sup>

Hanefi'nin kültürel duvarı, Harb'e göre, her kimliği yönlendiren ontolojik farklılığı gizlemek için kullandığı bir savunma mekanizmasıdır. Ontolojik farklılık derken Harb, çelişkinin "ben" in yapısal özelliği olduğu ve "öteki" nin "ben" in dışında değil, içinde hareket ettiği anlamında kullanır. Bu yüzden kimlik sorunu, "ben" ve "öteki" arasında olduğu kadar, "ben" ve "ben" in kimliği arasında da vardır. Diğer taraftan, Hanefi'nin "ben" ve "öteki" düalizmi, egemenliğin iç ("ben") örneklerini gizler ki bazen egemenliğin dış ("öteki") örneklerinden daha kötüdür. "Biz, örnek olarak, 'öteki' ni 'biz'e karşı bir komplo girişiminde bulunmakla suçlarız, ama gerçekte 'bizim' kendi sivil savaşımız çok daha büyük bir tehlike yarat-

<sup>69</sup>Hanefi, *Islam in the Modern World*, 2: 356–358.

<sup>70</sup> Harb, *Nakdu'n-Nass*, 47–49.

<sup>71</sup> Hûlî, "Cedelu'l-Ene ve'l-Âhar," 184.

<sup>72</sup> Harb, *Nakdu'n-Nass*, 47–49.

<sup>73</sup> Hûlî, "Cedelu'l-Ene ve'l-Âhar," 184.

<sup>74</sup> Mecdi Abdulhafız, "Dirâse Nakdiyye li Kitâbi İlmi'l-İstiğrâb," Ahmed Abdulhalim Atiyye, ed. *Kirâât Nakdiyye fî Fikri Hasen Hanefî: Cedelu'l-Ene ve'l-Âhar* (Kahire: Medbüli es-Sagîr, 1997) içinde, 206.

<sup>75</sup> Hûlî, "Cedelu'l-Ene ve'l-Âhar," 184.

<sup>76</sup> Abdulhafız, "Dirâse Nakdiyye," 206.

maktadır. 'Biz' Batı'nın egemenliğinden ve baskısından kurtulmak isterken, Batı'dan, 'kendimiz'e karşı 'kendimiz'i savunmasını isteriz.'" İşte bu, Hanefi'nin düalizminin demode olduğunu açıkça göstermektedir. Söz konusu durum, Oryantalistlerin araştırmalarında temel aldığı bir düalizmdir ki, bu da onun Oksidantalizmini açıkça Oryantalizmin başka bir görünümü kılan bir gerçek olmaktadır. Öte yandan, Harb, Hanefi'nin dünyanın merkezinin Avrupa'dan Amerika Birleşik Devletleri'ne geçtiği gerçeğini unuttuğunu söyler. Avrupa'nın tersine, Amerika'nın felsefeye odaklanmadığını veya Avrupa'da geçmişte ya da şimdi olan bilgiyi arzulamadığını, çünkü Amerika'nın Yeni Dünya Düzeninin, bilgi ticareti veya bilgi pazarlamasının egemenliğine girdiğini söyler. Araplar ve Müslümanlar bu anlamda Amerika'dan ziyade Avrupa'ya daha yakındırlar, çünkü her ikisi bütünlük, kimlik, ben, ego ve bilinç gibi kavramlara değer verirken Amerikalılar gerçeği düşünce, biçem ve görevden yaratırlar. Hanefi'nin Oksidantalizmi, bundan dolayı, Avrupalı felsefecilerin düşüncesine daha yakındır.<sup>77</sup> İşin kötüsü, Oryantalizm çağı, Âlim altını çizer, bitmiştir. Çünkü antropoloji, politika ve ekonomi gibi sosyal bilimler, Arap ve İslâm modern dünyasını araştırma fonksiyonunda Oryantalizmin yerini almışlardır. Kansuva, bu tespitlere katıldığını, Oksidantalizmin yerine bilgi sosyolojisi önererek göstermektedir.<sup>78</sup> Âlim, şu ironiye işaret etmekten de kendisini alamaz: Bilimsel çalışmalar Oryantalizmin yerini almışken, Hanefi Oryantalizmi, Oksidantalizm formunda yeniden üretmektedir.<sup>79</sup>

<sup>77</sup> Harb, *Nakdu'n-Nass*, 54-55.

<sup>78</sup> Kansuva, "Kırâe Muhtelifi," 219.

<sup>79</sup> Âlim, *Mevâkıf Nakdiyye*, 29.

