

marife

bilimsel birikim

OKSİDANTALİZM

yıl :6 sayı :3 kış 2006

marife

bilimsel birikim

sahibi ve yazı işleri müdürü

Abdulkadir Okumuşlar

editör / editör in chief

Kamil Güneş

sayı editörü / issue editor

Fethi Ahmet Polat

yayın kurulu / editorial board

Mehmet Akgül ♦ Seyit Bahçıvan ♦ Ahmet Çaycı ♦ Dilaver Gürer ♦ Hidayet Işık
Fikret Karapınar ♦ Muhiddin Okumuşlar ♦ Fethi Ahmet Polat ♦ Adem Şahin
Muhammed Tasa ♦ Ahmet Yaman ♦ Cem Zorlu

danışma kurulu / advisory board

Prof. Dr. H. Yunus Apaydın (*Erciyes Üniversitesi*) ♦ Prof. Dr. Ahmet Davudoğlu (*Beykent Üniversitesi*)
Prof. Dr. İzzet Er (*Uludağ Üniversitesi*) ♦ Prof. Dr. Hüsamettin Erdem (*Selçuk Üniversitesi*)
Prof. Dr. Mustafa Fayda (*Marmara Üniversitesi*) ♦ Prof. Dr. Mehmet Ali Kapar (*Selçuk Üniversitesi*)
Prof. Dr. Mahmut Kaya (*İstanbul Üniversitesi*) ♦ Prof. Dr. Bilal Kuşpınar (*Mc Gill University*)
Prof. Dr. Ahmet Önkal (*Selçuk Üniversitesi*) ♦ Prof. Dr. Bilal Saklan (*Selçuk Üniversitesi*)
Prof. Dr. Mustafa Tavukçuoğlu (*Selçuk Üniversitesi*)

yazışma / communication address

Kamil Güneş

Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 42090 Meram – Konya / Türkiye
+90. 332. 323 82 50 / 327

web: www.marife.org ♦ **e - mail:** editor@marife.org

ISSN: 1303-0671

marife hakemli bir dergidir.

marife'de yayımlanan yazıların bilim, hukuk ve dil sorumluluğu yazarlarına aittir. Yazıların yayımlanmasına yayın kurulu karar verir. Dergide yayımlanmayan yazılar iade edilmez. Yayımlanması istenilen yazular, PC/Microsoft Word 97 ve üzeri bir ortamda yazılmış olarak, CD ya da e-mail ile birlikte yazılı iki nüsha halinde (çeviriler orijinal metinleri ile beraber) yazışma adresine gönderilmelidir. Yazarlar, kendilerine daha çabul bilgi verilebilmesi için elektronik posta adreslerini bildirip, gönderdikleri yazıların takibini editor@marife.org adresinden yapabilirler.

iç düzen / kapak: Muhiddin Okumuşlar

Fiyatı: 12 YTL

yıllık abone / annual subscription

Yurt İçi: Kurum 30 YTL ♦ Şahıs 22 YTL

Yurt Dışı: kurum (Institution) 30 \$ / 30 € ♦ Şahıs (Individual) 25 \$ / 25 €

Posta Çeki: Fikret Karapınar 529 98 16

Banka YTL Hesabı: Garanti Bankası Konya Şubesi 419-667 03 79

Abonelik için yazışma: posta@marife.org

baskı & yönetim yeri

sebat ofset matbaacılık

matbaacılar sitesi. 6. bl. no: 2 Karatay

0332. 342 01 53 / KONYA / TÜRKİYE

www.sebat.com / sebat@sebat.com

Kış 2006 ♦ KONYA

İçindekiler / contents

editörden ♦ 5

makaleler

SAHTEKÂRLIĞIN TARİHİ BİLİM+SİYASET=ORYANTALİZM 7
HISTORY OF FRAUD: SCIENCE+POLITICS=ORIENTALISM
Dücane CÜNDİOĞLU ♦ 7

OKSİDANTALİZM BAĞLAMINDA AFGÂNİ-ABDUH EKOLÜ
THE ECHOL OF AFGANI-ABDUH IN CONNECTION WITH OCCIDENTALISM
Mustafa ÖZTÜRK ♦ 43

HANEFİ'NİN OKSİDANTALİZMİ,
TEMAŞAYA DEĞMEZ BİR TULÜAT MIDIR?
IS THE OCCIDENTALISM OF HANAFI AN IMPROVISATION NOT DESERVING
CONTEMPLATION?
Fethi Ahmet POLAT ♦ 71

TAKDİR DEN TAHAYYÜLE:
DİNİN KADASTROLAŞMASI VE VARLIĞIN ÖTEKİLEŞTİRİLMESİ BAĞLAMINDA
OKSİDANTALİZMİ YENİDEN DÜŞÜNMEK
FROM DESTINY TO IMAGINATION: OCCIDENTALISM RECONSIDERED WITH RESPECT TO
CADASTRALIZATION OF RELIGION & OTHERIZATION OF BEING
Şevket YAVUZ ♦ 107

ZİHİNSEL BİR PATOLOJİ: MEDENİYET ALGIMIZ AÇISINDAN OKSİDENTALİST
SÖYLEMİN İMKÂNSIZLIĞI/KÖKSÜZLÜĞÜ
AN INTELLECTUAL PATHOLOGY: FROM OUR CIVILIZATIONAL PERCEPTION
THE IMPOSSIBILITY/ROOTLESNESS OF THE OCCIDENTALIST DISCOURSE
Muharrem KILIÇ ♦ 123

İSLÂM'IN ÖTEKİLEŞTİRMEYE MEYDAN OKUMASI VEYA
"ONTOLOJİK ÖTEKİ" DEN "VASİFSAL ÖTEKİ" NE İNTİKALİN MACERASI
THE CHALLENGE OF THE QUR'ÂN AGAINST OTHERING OR THE ADVENTURE OF THE
TRANSITION FROM ONTOLOGICAL OTHERING TOWARDS ATTRIBUTIVE OTHERING
Şevket YAVUZ ♦ 135

İSLAM DÜŞÜNCESİNDE BİR ZİHNİYET DÖNÜŞÜMÜ
A MENTALITY TRANSFORMATION IN THE ISLAMIC THOUGHT
İsmail TAŞ ♦ 157

KUR'ÂN'DA DOĞU-BATI VE AYDINLANMANIN KAYNAĞI
EAST AND WEST AND ILLUMINATION IN THE QUR'AN
Ahmet KÜÇÜK ♦ 181

COĞRAFYA FELSEFE İLİŞKİSİNE BİR GİRİŞ: GEOPELSEFE
GEOPHILOSOPHY: AN INTRODUCTION TO RELATIONSHIP BETWEEN GEOGRAPHY AND
PHILOSOPHY
Hüseyin PALA ♦ 197

St. THOMAS AQUINAS ve İSLÂM
THOMAS AQUINAS AND ISLAM
Muhammet TARAKCI ♦ 207

SEYYİD KUTUB'UN BATI'YI OKUMA BIÇIMI

SAYYID QUTB'S WAY OF READING THE WEST

Murat KAYACAN • 217

DOĞU-BATI İKİLEMİNDE BİR OSMANLI ENTELEKTÜELİ

AHMET MİTHAT EFENDİ'NİN BATI'YI TANIMA ÇABASINA BİR BAKIŞ

A GLANCE AT THE ATTEMPT OF AN OTTOMAN INTELLECTUAL AHMET MITHAT EFENDI
TO UNDERSTAND THE WEST IN THE EAST-WEST DILEMMA

Murat AK • 247

XVIII. YÜZYILDA OSMANLI SEFİRLERİNİN AVRUPA ALGISİ

(KÂFİRLERİN CENNETİ)

THE EUROPE PERCEPTION OF OTTOMAN AMBASSADORS IN EIGHTEENTH CENTURY

Ali DADAN • 269

MÜSLÜMAN VE ÖTEKİ -Tarihsel Perspektiften Bakış-

İmadüddin HALİL / Çev.: Kamil GÜNEŞ • 283

BATIYA KARŞI SAVAŞ

Ian BRUMA-Avishai MARGALİT / Çev.: Ahmet ÇAYCI • 313

TANRI'NIN GAZABI

Ian BRUMA-Avishai MARGALİT / Çev.: Ahmet Turan YÜKSEL • 321

HANEFİ'NİN MUKADDİME Fİ İLMİ'L-İSTİGRÂB'INA

ARAP DÜNYASININ CEVABI

Yudian WAHYUDI / Çev.: Doğan Kaplan • 341

ORYANTALİZM, OKSİDANTALİZM VE ÖTEKİNİ TANIMAK

Stein Tonnesson / Çev.: Necmeddin GÜNEY • 357

araştırma notları

DOĞU-BATI REKABETİ VE OKSİDANTALİZMİN YÜKSELİŞİ

Mehmet AYDIN • 367

OKSİDANTALİZM ÜZERİNE NOTLAR

Hilmi YAVUZ • 373

ROGER GARAUDY: BATI ENTEGRİZMİNE DERİN ELEŞTİRİ

Sadık KILIÇ • 377

KÜRESELLEŞME SÜRECİNDE İSLAMİ DEĞERLER

Bilal AYBAKAN • 397

ORYANTALİST TARİHÇİLİĞE KARŞI OKSİDANTAL TARİHÇİLİK

Murat AÇARI • 413

soruşturma

Yasin AKTAY • 427 / İlhan KUTLUER • 437

tez / kitap / toplantı

nostalji

AVRUPA AHVALİNE DAİR RİSALE

Sadık Rifat Paşa • 461

editörden

Merhaba...

marife'nin gelenek haline getirdiği özel sayılar dizisinde Türkiye için yeni ve yeterince ele alınmamış bir konu olan *oksidantalizm* dosyası ile sizleri selamlıyorum.

En geniş anlamıyla Batı'nın, kendisini var kılan tüm kodlarıyla birlikte okunması olarak değerlendirilebilecek *oksidantalizm*, daha çok Doğuluların bir çabası olarak gözükmektedir. Kendini Doğu'ya ait gören bir öznenin, 'ben ve öteki' ikileminde Batı'ya ait olduğunu düşündüğü öznenin kültürünü, siyasetini, dinini; hülâsa bütün değerlerini değerlendirmeye alması oksidantalizmdir.

Kavram olarak bazı Japon yazarlarca meşhur edilmesine rağmen İslam Dünyasının, *oryantalizme* mukabil bir *oksidantalizm* geliştirmesinin mümkün olup olmadığı, mümkünse bunun hangi sınırlar içinde ve ne tür gerekçelerle yapılacağı bu dosya içinde kendisine cevap arayacaktır. Konunun bu kadar kapsamlı çalışılmış bir örneğinin olmaması marife ekibi adına sevindirici olmakla birlikte, tüm boyutlarıyla ve noksansız bir şekilde ele alındığını söyleme iddiasında değiliz. Şüphesiz ki *oksidantalizm* dosyasıyla marife, başka çalışmalara ilham kaynağı olacaktır.

Bu sayının ortaya çıkmasında büyük emekleri geçen sayı editörümüz Fethi Ahmet Polat'a teşekkür ediyorum.

Gelecek özel sayımız *Mevlânâ* konulu dosya olacaktır. İslâmî İlimlerin tüm dallarından ve Sosyal Bilimlerden farklı bakış açılarının bilimsel perspektifle ele alınacağı yazılarınızı bekliyoruz. Bu dosyanın sayı editörlüğünü Dilâver Gürer (dgurer@selcuk.edu.tr) ve Fikret Karapınar (fkarapinar@hotmail.com) Bey'ler birlikte yürüteceklerdir.

Sizleri *oksidantalizm* konulu dosyamızla baş başa bırakıyor, saygılar sunuyorum.

SAHTEKÂRLIĞIN TARİHİ: BİLİM + SİYASET = ORYANTALİZM —Musul Kadısı İmam Alizâde'nin Mektubu—

Düccane CÜNDİOĞLU

Impartiality is a dream and honesty a duty. We cannot be impartial, but we can be intellectually honest.

Gaetano Salvemini

ÖZET

Jacques Barzun-Henry F. Graff ikilisi tarafından yazılan ve ilk kez 1957 yılında *The Modern Researcher* adıyla basılan kitabın "First Principles: Research and Report as Historian's Work" adlı ilk bölümünde kullandıkları bir vesika (Musul Kadısı İmam Alizade'nin mektubu), elinizdeki makalenin kaleme alınmasına sebep olmuştur. Vesikada bir Türk görevlisinin İngiliz Arkeolog Layard'a yazdığı mektuptan bahisle Türklerin istatistik ilminden haberdar olmadıkları anlatılmaktadır. Söz konusu vesika, Barzun ve Graff ikilisinin yaptıklarına benzer bir amaçla (*Müslümanların bilimsel zihniyetten ne denli uzak olduklarını göstermek maksadıyla*) bundan yüzyirmi küsur yıl önce, 29 Mart 1883'te bu sefer Ernest Renan tarafından Sorbonne'da seçkin bir dinleyici kitlesi önünde aktarılmış ve ertesi gün de (30 Mart 1883'te) *Journal des Débats*'ta yayımlanan konferans metni içerisinde yerini almıştı. Renan, "L'Islamisme et la Science" başlığı altında verdiği bu konferansta, İslâm'ın bilime ve bilimsel faaliyetlere bakışını eleştiriyor, İslâm Dini'nin *terakkî* ve *takâmüle* mâni olduğunu, bilimsel gelişmelerin önünü kestiğini, mensuplarını da en nihayet kendilerine acınacak bir hâle düşürdüğünü 'dünyaya' ilân ediyordu. Bu yazı, Musul Kadısı İmam Alizade'nin mektubu hakkında yapılan tartışmalara ışık tutmaya ve bağlamından koparılmış bir metnin anlamının art niyetli okumalar aracılığı ile nasıl sapıtırıldığını göstermeye çalışmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Musul Kadısı, Renan, Namık Kemal, Layard, İslâm ve bilim, oryantallizm, oksidantalizm

HISTORY OF FRAUD: SCIENCE+POLITICS=ORIENTALISM

—The letter of Imam Alizâde, the Cadi of Mosul—

This article has been penned on the occasion of a document used in the first chapter, entitled "First Principles: Research and Report as Historian's Work", of the book, named *The Modern Researcher*, written by the two authors, Jacques Barzun-Henry F. Graff, published in 1957. This document mentions about the Turks' lack of knowledge in statistics based on a letter written by a Turkish official to the British archeologist Layard. The above mentioned document, just as used in the same aim by Barzun and Graff -i.e., to prove how Muslims are backward in scientific mentality- was called for again, and for the same agenda nearly one hun-

dred twenty years ago (in March 29, 1883), and presented as a conference paper by Ernest Renan at Sorbonne in front of an elect audience and published next day in *Journal des Débats*. In this paper, titled “L’Islamisme et la Science”, Renan criticizes the attitude of Islam towards science and scientific endeavors; and announce to “the world” that Islam is an obstacle in the path of progress and evolution, impedes scientific developments, and leads its fellows backward and pitiful situation. This article aims both at shedding light on discussions over the aforementioned letter written by Imam Alizâde, the Cadi of Mosul, and at showing how meaning of a text is distorted through prejudicial readings via disjointing it from its context.

Key words: Cadi of Mosul, Namik Kemal, Layard, Islam and science, orientalism, occidentalism

I. GİRİŞ: “TARAFSIZLIK BİR DÜŞTÜR!”

Jacques Barzun-Henry F. Graff ikilisi tarafından yazılıp, ilk kez 1957’de yayımlanan, sırasıyla 1970, 1977, 1985 ve 1992’de yeniden basılan *The Modern Researcher* adlı kitap, 1993 Tübitak Yayın Komisyonu Kararı ile yayım listesine alınıp 1996’da Fatoş Dilber’in çevirisiyle ve *Modern Araştırmacı* adıyla yine TÜBİTAK (Türkiye Bilimsel ve Teknik Araştırma Kurumu) tarafından Türk okuyucularının istifadesine sunuldu.

Kitap —adından da anlaşılacağı üzere— çağdaş bir araştırmacının sahip olması gereken vasıfları, araştırmaları esnasında hangi teknikleri ve nasıl kullanacağı, iddialarını nasıl kanıtlayabileceği, hatalardan nasıl kaçınacağı, düşüncelerini nasıl ortaya koyacağı, ulaştığı sonuçları nasıl yazacağı ve yayımlayacağı, vb. bir dizi ayrıntılı teknik ve yöntemden söz etmekte, çeşitli örnekler vermek suretiyle de tavsiyelerini okurları için daha anlaşılır kılmaya çalışmaktadır.

Bizim bu kitapla ilgilenmemizin en önemli nedeni, yazarların “First Principles: Research and Report as Historian’s Work” adlı ilk bölümde (“The Report: A Fundamental Form”, 1985: 3) kullandıkları bir vesikanın, bu makale boyunca ele alacağımız tarihî bir meseleyle doğrudan irtibatlı olmasıdır; zira yazarlar, *üzere küllenmiş bir tartışmanın* tam da ortasına düştüklerini bilmeksizin bir mektuptan, bir Türk görevlisinin bir İngiliz’e yazdığı mektuptan bahisle ‘istatistik ilmi’ hakkındaki görüşlerini açıklamaya başlarlar:

İngiliz Arkeolog Layard, Ortadoğu konusunda yazmış olduğu bir zamanların tanınmış kitabında, bir Türk görevlinin [*a Turkish official*] bir İngiliz’in sorusuna verdiği yanıtı içeren mektubunu yayımlamıştı. Mektup şöyle başlıyordu:¹

¹ Söz konusu kitaptan yapılan iktibaslar ile ilgili olarak burada iki hususa dikkat çekmeyi gerekli görüyoruz: (1) Okuyucuların kolaylıkla karşılaştırılabilmeleri amacıyla, iktibas ettiğimiz pasajları yeniden çevirmeye gerek duymamakla birlikte, TÜBİTAK tarafından yayımlanan çeviride ‘yanlışlar’, zaman zaman da ‘atlamalar’ bulunduğundan, ister istemez aktardığımız kısımlarda *bazı* düzeltmeler yapmak zorunda kaldık. Meselâ, yazarlar mektubu sunarlarken, “It begins” şeklinde açık bir ifade kullanmalarına rağmen, mütercim, bu ibareyi “Mektup şöyleydi” diye çevirmiş ve tabiiyle, aktarılan pasaj, mektubun tamamıymış gibi *yanlış* ve o denli de *yanıltıcı* bir mânâ kazanmıştır. (2) Aktarı-

“Meşhur dostum, Ciğerparem! Benden istediğin hem zor hem yararsız... Bütün ömrümü bu memlekette geçirdiğim halde, ne evleri saydım ne de yaşayanların sayısını araştırdım. Kimin, katırına, kimin, kayığına neler yüklemiş olduğuyula hiç ilgilenmedim. Hepsinden öte, bu şehrin tarihine gelince, İslâm'ın kılıcı buralara gelmeden önce gâvurun ne haltlar yediğini, ne işler karıştırdığını ancak Allah bilir. Bunları araştırmanın bize bir yararı olmaz. Dostum, kuzum! Sizi ilgilendirmeyen işlere karışmayınız. Sefa geldiniz hoş geldiniz: Selâmetle gidiniz” (Barzun-Graff, 1985: 3; 1996: 3).

Aktarılan bu paragraf, sözkonusu mektubun tamamı olmadığı gibi, çağdaş araştırmacılara yol göstermeyi kendilerine vazife edinmiş olan yazarlarımızın bu mektubu değerlendirme ve yorumlama biçimleri de —ne ilginçtir ki!— *başkalarına* verdikleri öğütlerin tam da zıddıdır:

Bu devlet memurunun hiç yıllık rapor hazırlamadığı ortada. Nazik bir dille vermekten kaçındığı üç şeye dikkat edin:

- (1) nüfus istatistikleri [*vital statistics*],
- (2) iş raporları [*business reports*],
- (3) ve tarih [*history*].

Günümüzde hangi alanda olursa olsun bu üç tip bilgi bulunmadığı takdirde yaşam durur. (Barzun-Graff, 1985: 3-4; 1996: 3)

Bir Türk görevlinin, bir İngiliz'in mektubuna verdiği cevap *gelişigüzel* nakledilmekte ve fakat o Türk görevlinin, o İngiliz'in ya da mektubu İngilizce'ye çevirip eserine alan Layard'ın kim olduğu, ne iş yaptığı, mektubun nerede, ne zaman ve ne maksatla yazıldığı, vb. hususların hiçbiri nazarı dikkate alınmamaktadır. Bu nedenledir ki o Türk görevlinin *nüfus istatistikleri, iş raporları ve tarihî malumat* hakkında bilgi vermekten kaçınmış olmasını, onun, hayatında hiç 'yılılık rapor' hazırlamadığına bir delil olarak sunarken, yazarlarımız başka bir kanıtı ihtiyaç bile duymazlar; üstelik bununla da kalmazlar, durumun değiştiğini, modern Türklerin de artık istatistiklere önem vermeyi ve bu bilgilerini yabancılarla paylaşmayı öğrendiklerini söylerler:

Bugünün Türk memuru nargilesini bırakıp, minderinden inmiştir [*The Turkish official of today has dropped his hookah, leaped from his cushion*] ve İçişleri Bakanlığı adına hane saymakla uğraşmaktadır. Topladığı rakamlar daha sonra devlet istatistikleri olarak yayımlanır ve Modern Türkiye konusunda ödev yapan bir üniversite öğrencisinden, bu ülke ile ticaret yapmak isteyen yabancı bir iş adamına kadar

→

lan pasajlarda, gerek görüldüğü yerlerde, tarafımızdan metne ibarelerin asılları ilave edilmiş ve karşılaştırmada kolaylık olması için mehzaz olarak hem eserin kendisine, hem de çevirisine atfı yapılmıştır.

birçok araştırmacı tarafından başka raporlar yazılmak üzere kullanılırlar. (Barzun-Graff, 1985: 4; 1996: 4)

Bir belde ya da ülke halkının nüfusu, oturduğu hane sayısı, sahip olduğu ticarî vasıtalar, ticaret kapasitesi, vb. istatistik bilgileri vermeyi kibarca reddeden bir Türk görevlisinin mektubu, modern araştırmacının önüne bir “ibret levhası” gibi sürülmekte ve bu mektuptan hareketle mektup ve muhtevası hem de hiç haketmedikleri bir konuma yerleştirilmektedir. Oysa yazarların kendileri, kitabın ilerleyen sayfalarında, “ağdaş araştırmacı”ya, aktardığı metinleri *aynen olduğu gibi* alması gerektiğini; zira bunların anlamlarının *zaman ve zemine göre değişebileceği* uyarısını yapmaktadırlar:

İfadelerin anlamı, buldukları yere ve koşullara göre değişir. (Sözgelimi) bunlar varılan bir sonucun açıklanması mıdır? Yoksa bir dosya yazılan mektuptaki bir fikir midir? Veya bir muhalife verilmiş sert bir karşılık mıdır? İşte bu noktada (ifadenin) nemi ve değeri konusunda karar vermek, engin bilgisi ışığında eleştirmenin görevidir. *İncelediği yazarın yalnız eğilimlerini değil, inancının niteliğini de değerlendirmek zorundadır. Araştırmacı gerçeğe kr körüne saplanıp yalnızca alıntılar yapmakla yetinirse, konusunu bir çelişkiler yumağı olarak göstermekten kurtulamaz.* (Barzun-Graff, 1985: 158; 1996: 135. Vurgular bize ait. D.C.)

Yazarlarımız, alıntıladıkları mektubu kendi bütünlüğü içerisinde aktardıkları gibi, mektup hakkında okurlarına ayrıntılı bir bilgi vermeye de gerek duymamışlar, mektup sahibinin ve muhatabının konumunu ve maksadını tayin etmek gibi klfteli (!) bir işe de girişmemişlerdir.

Bu da tabii karşılanmalıdır; zira başlıca amaçları zaten bu mektubun kendisini etraflıca tahlil etmek, tarafları arasında neler olup bittiğini araştırmak değil, sadece, ama sadece bu mektubu “araştırma, istatistik ve rapor yazımı” konusunda *kullanmaktır*. Daha açık bir ifadeyle, istatistik verilerin önemini vurgulamak için, kendilerine, bu tür verilere kıymet vermeyen bir *prototip* gerektiğinden, onlar da *ustalıkla* bu mektubu seçmişler ve onu kendi amaçlarına uygun bir konuma yerleştirip, okurlarına *tekisine* ait (kendi düşünce gelenekleri dışından, uygar olmayan dünyadan) “etkileyici bir örnek” göstermeyi tercih etmişlerdir.

Kısacası, kendilerine ait olan bir ilkeyi, “nemli sözcüklerin yoruma ihtiyaı vardır” (*important words, then, require interpretation*) ilkesini gözardı etmek suretiyle bu mektubu “maksatlı bir biçimde” *kullanmışlardır*.

Bu güya araştırmacı kılavuzlarının gözardı ettikleri, mezkûr ilkenin, gerçekte bir işe yarayıp yaramayacağını merak edenlerin, hiç kuşku yok ki önce, aşağıdaki suallerin cevaplarını aramaları gerekmektedir:

- Aktardıkları metin, kendi yaptıkları yorumları haklı çıkaracak vasıfları haiz miydi?

- Gerçekten de mektup sahibi istatistik-bilmez, elinde nargilesi minderine oturmuş (cahil ve tembel) bir Türk görevlisi miydi?
- Bu bilgileri talep eden İngiliz, insanlığa hizmet için yollara düşmüş ma-sum bir araştırmacı, sade bir bilimsever, gayûr bir istatistik toplama me-raklısı mıydı?
- Mektubu ele geçirip İngilizce'ye çeviren Layard'ın bu işi yapmaktaki amacı neydi ve bu mektup, Layard'ın kitabında ne tür bir çerçeve içerisinde yer alıyordu?

Bu suallerin bu bağlamda hiçbir *kıymeti* yoktur; zira Jacques Barzun-Henry F. Graff ikilisi için bu suallerin cevabı pek *mühim* değildir. Oysa yazarlarımız tarihî bir metni (*bir mektubu*) inceledikleri hâlde, metnin içerisinde yer aldığı tarihsel koşullara, tarafların konumlarına, metinde yer alan sözcüklerin metnin bütünlü-ğü içerisindeki anlam ve işlevine, kısaca metnin yorumunda namuslu her araştı-rmacının nazar-ı dikkate alması gereken unsurların hiçbirine kıymet atfetmemiş-ler, metni *amaçlarına uygun* bir kılığa sokmuşlar, sonra da bu metinden *diledikleri mânâyı* çıkarmakta herhangi bir beis görmemişlerdir.

Böyle yapmakla birlikte, onların da pekâlâ 'araştırma' adı altında kendisine başvurulan bu tür *kurnazlıkların* farkında olduklarını söyleyebiliriz:

Son olarak tarihçinin her olay karşısında o olaya rengini veren bir entellektüel tavır almaması veya o ruh halinde olmaması gerekir. Son günlerde ahlâka karşı ve kaba bir biçimde bütün kirli çamaşırla-rın ortaya dökülmesi eğilimi yaygındır. Bazıları böyle bir eğilimin ortaya çıkma nedeni olarak, önceki dönemlerde geçerli iyimserlik ve otoriteye duyulan saygıyı görmektedir. Sağlıklı ve kusursuz bir rapor yazmak için uydurmaya, saçma sapan fikirleri kullanmaya veya *bir-şeylerle alay etmeye* gerek yoktur. Burada vazgeçilmez temel ilke, her-şeyi *kendi türü içinde* sunmak olmalıdır. (Alman tarihçi Dilthey gibi), İngiliz tarihçi Collingwood da *tarih yazmanın geçmişi yeniden düşün-nüp, geçmişte kalmış düşünce ve olayların tam anlamıyla bilincine vara-rak yeniden değerlendirmek olduğu sonucuna varmıştı*. (Barzun-Graff, 1885: 160; 1996: 139. Vurgular bize ait. D.C.)

"Geçmişini yeniden düşünüp, geçmişte kalmış düşünce ve olayların tam an-lamıyla bilincine vararak yeniden değerlendirmek" (*a rethinking of past—recapturing in consciousness bygone events and thoughts*)...

İşte Jacques Barzun-Henry F. Graff ikilisinin yapmadığı, yapamadığı da tam anlamıyla budur.

II. ERNEST RENAN VE "MUSUL KADISI'NIN MEKTUBU"

Ne ilginçtir ki, bu mektubun Fransızcası, Jacques Barzun-Henry F. Graff ikilisinin yaptıklarına benzer bir amaçla (*Müslümanların bilimsel zihniyetten ne denli uzak olduklarını göstermek maksadıyla*) bundan yüzyirmi küsur yıl önce, 29 Mart

1883'te Ernest Renan tarafından Sorbonne'da seçkin bir dinleyici kitlesi önünde aktarılmış ve ertesi gün de (30 Mart 1883'te) *Journal des Débats*'ta yayımlanan konferans metni içerisinde yerini almıştı.²

Renan, "L'Islamisme et la Science" başlığı altında verdiği bu konferansta, İslâm'ın bilime ve bilimsel faaliyetlere bakışını eleştiriyor, İslâm Dini'nin *terakkî* ve *takâmüle mâni* olduğunu, bilimsel gelişmelerin önünü kestiğini, mensuplarını da en nihayet kendilerine acınacak bir hâle düşürdüğünü 'dünyaya' ilân ediyordu.

Renan'ın konferans esnasında dinleyicilerini iknâ etmek amacıyla zikrettiği delillerden biri olan *Musul Kadısı'nın Mektubu* —yıllar sonra Jacques Barzun-Henry F. Graff ikilisinin yaptıkları gibi— menfi bir bağlama dahil edilmiş ve böylelikle müslümanların bilimsel zihniyete ne denli *yabancı*, hatta *düşmanca* bir tutum içerisinde olduklarını göstermek mümkün hale gelmişti.

Ernest Renan, Kadı'nın mektubunu dinleyicilerine şu cümlelerle takdim eder:

Mösyö Layard, Musul'da ikametinin ilk zamanlarında, aydın bir adam sıfatıyla şehrin nüfusu, ticareti ve tarihî gelenekleri üzerine bilgi edinmek istemiş,³ Kadı'ya başvurmuş. Kadı'nın verdiği ve tercümesini bir dostu borçlu olduğum cevap şudur: ... (Renan, 1956: 203)

Renan, her ne kadar mektubun Mösyö Layard'a yazıldığını söylüyorsa da bu doğru değildir; zira mektup, Layard'ın *bir arkadaşına* yazılmış, Layard ise sadece mektubu İngilizce'ye çevirmiştir.

Renan, mektubu bir başkasının Fransızca'ya çevirip kendisine verdiğini söylediğine göre, mektubun İngilizce aslını, dolayısıyla mektubun içerisinde yer aldığı kitabın kendisini de (*Discoveries Among in The Ruins of Nineveh and Babylon*, London, 1853; 2. bas. New York, 1875) görmemiş olmalıdır. Çünkü Renan, bu mektubu Layard'ın kitabından almış olsaydı, kaynağını zikretmekten kaçınmazdı. Nitekim kendisi, konferansında iddialarına delil olarak *Musul Kadısı'nın Mektubu*

² *Dîvan/İlmî Araştırmalar* dergisinde (sh. 1-94, 1996/2) neşrettiğimiz "Ernest Renan ve Reddiyeler Bağlamında İslâm-Bilim Tartışmalarına Bibliyografik Bir Katkı" adlı makalede, Renan'ın nutkunu Sorbonne'da îrad ettiği tarih ile *Journal des Débats*'ta yayımlandığı tarihin tesbitiyle alakalı kaynaklardaki farklı bilgileri müzakere etmiş, *gazetenin orijinal nüshası tedkik edilene değin*, nutkun îrad edildiği tarihin 29 Mart 1883, gazetedeki basım tarihinin ise 30 Mart 1883 olarak kabul edilmesi lazım geldiği neticesine varmıştık. Nitekim makalemizin yayımından sonra, hem *Journal des Débats*'ın 30 Mart 1883 tarihli orijinal nüshası, hem de konferans metninin içerisinde yer aldığı Henniette Psichari'nin editörlüğü altında yayımlanan *Œuvres Complètes de Ernest Renan* (Paris, 1947) adlı eser elimize ulaştığında, tesbitimizin doğru olduğunu gördük. Bkz. Ernest Renan, "L'Islamisme et la Science", *Journal des Débats*, Vendredi, 30 mars 1883; "Discours et Conférences", *Œuvres Complètes de Ernest Renan*, 1/945, Paris-1947, 3. bas.

³ Renan'ın bu ifadelerini Layard'ın mezkûr mektubu takdim ederken kullandığı şu sözcüklerle karşılaştırmız: "... in reply to some inquiries as to the commerce, population, and remains of antiquity of an ancient city..." (Layard, 1875: 565)

tubuna benzer başka bir vesika daha sunmuş ve fakat bu sefer ‘mütercimim adını’ açıkça zikretmiştir:

Elimizde, bu toplantılardan birinin bir sofu tarafından tutulmuş bir nevi zaptı var. Müsaadenizle onu M. Dozy’nin tercümesinden sizlere okuyacağım... (*Nous avons en quelque sorte le compte rendu d’une de ces séances fait par un dévot. Permettez-moi de vous le lire, tel que M. Dozy l’a traduit.* Renan, 1947: I/950; 1956: 190)

Renan’ın, Layard’ın mektup hakkındaki kanaatlerini bilmemesi tabii olmakla birlikte, kendisinin, adı hâlâ meçhulümüz olan o İngiliz’e yazılan mektubu, maksadı haricinde kullanmakta tereddüd etmeyip, bağlamından tecrid edilmiş bir metni *fütursuzca* yorumladığı da reddedilemez bir hakikattir.⁴

İmdi, Renan’ın aktardığı şekliyle Kadı’nın mektubunu zikredecek, sonra Renan’ın yorum ve değerlendirmeleri üzerinde duracağız:

Ey ünlü dostum, ey gönüllerin sürûru! Bana sorduğun şey, hem faydasız, hem de zararlıdır. Bütün hayatım bu memlekette geçti, fakat ne evleri saymayı, ne de halkının sayısını öğrenmeyi hiç düşünmedim. Halkın katırlarına ve memleketin gemilerine yüklediği mala gelince, bu hiçbir sûretle beni ilgilendirmeyen birşeydir. Bu şehrin tarihini ise ancak Allah bilir ve halkının İslâm fethinden önce içtiği günah şerbetlerini yalnız O söyleyebilir. Bunları öğrenmeye kalkışmak bizler için tehlikelidir.

Ey dostum, ey kuzum! Sana ait olmayan şeyleri öğrenmeye çalışma! Bize geldin, sana ‘hoşgeldin’ dedik, [haydi] selâmetle git. Söylediğin sözlerin bana hiçbir zararı dokunmadı; çünkü söyleyen başkadır, dinleyen başkadır. Senin milletinden olan insanların âdetince, birçok memleketler dolaşarak saadet aradın ve bulamadın. Bizler ise — Allah’a hamdolsun— burada doğduk ve buradan ayrılmak istemiyoruz.

Dinle evladım! Allah’a inanmak kadar büyük bir hikmet yoktur. Dünyayı O yarattı; O’nun yarattığı birşeyin sırlarını keşfetmeye uğraşarak O’na eşit olmaya çalışmamız doğru olur mu? Gökte şu yıldızın etrafında dönen öteki yıldıza bak; arkasında bir kuyruğu olan ve yakınlaşması ile uzaklaşması seneler süren şu ötekine de bak! Onu kendi haline bırak evladım; onu elleriyle yaratan, ona yolunu göstermesini de bilir.

⁴ Renan’ın, “çevirisini dostâne bir münasebete borçlu olduğum...” (*Je dois, nous dit-il, la traduction à une communication affectueuse*) şeklindeki ifadesi, çevirinin kim tarafından ve hangi dilden hangi dile yapıldığı hususunda bir sarahat taşımamaktaysa da Louis Massignon, bunun “kasıtlı olarak kapalı ve gizemli bir tarzda dile getirilmiş olduğunu” söylemekte ve adı zikredilmeyen bu mütercimim *Layard* olabileceği ihtimalinden de söz etmektedir. (Massignon, II/300-301)

Fakat belki bana, “Behey adam, çekil karşımdan, ben senden bilgini, senin görmediğin şeyleri gördüm” diyeceksin. Eğer o gördüğün şeyler sayesinde, benden daha iyi bir insan haline geldiğini sanıyorsan, sana selâmım iki kat olsun! Fakat ben, ihtiyacım olmayan bir şeyi aramadığım için Allah’a hamdederim. Sen beni ilgilendirmeyen şeyler öğrenmişsin, ben ise senin görmüş olduğun şeyleri hor görüyorum. Daha geniş bir bilim, karnına ikinci bir mide mi ilâve edecek, her tarafı araştıran gözlerin sana bir cennet mi bulduracak?

Ey dostum! Eğer mesut olmak istiyorsan *Lâ ilâhe illallah* de; hiç kötülük etme! İşte o zaman ne insanlardan, ne de ölümden korkarsın; çünkü saatin gelecektir. (Renan, 1966: 203-205)

Renan, Kadı’nın bu sözlerini ‘filozofça’ bulurken, onun, kendisinin bilim hakkındaki sözlerini “nefrete lâıyk” bulduğunu (*bulacağımı*) ifade etmekte, bilimsel zihniyetten mahrum olmanın ise hem bâtil itikadlara ve hem de dogmatizme yol açtığına, dogmatizmin ise bâtil itikadlara bağlanmaktan daha kötü olduğuna işaret etmektedir.

Renan’a göre, Doğu’nun bâtil itikadları yoktur; onun en büyük hastalığı dogmatizm’dir. Binaenaleyh insanlığın hedefi, *tevekküle dayanan bir cehalet içinde sırtüstü yatıp dinlenmek* olmamalı, bilakis yanlış karşı amansız bir savaş açılıp kötüyle (dogmatizmin yol açtığı kötülüklerle) mücadele edilmelidir.

Bu Kadı, kendi tarzında çok filozoftur. Fakat aramızda şu fark var: Biz Kadı’nın sözlerini pek hoş buluyoruz, o ise burada dediklerimizi nefrete lâıyk buluyor. Böyle bir zihniyetin neticeleri, zaten cemiyet için kötüdür. Bilim kafası yokluğunun doğurduğu iki neticeden — yani bâtil itikad ile akıdecilikten— ikincisi, belki ilkinden de kötüdür. Doğu’nun bâtil itikadları yoktur; onun büyük hastalığı, kendini bütün cemiyetin kuvvetiyle zorla kabul ettiren akıdeciliğidir. İnsanlığın hedefi, *tevekküllü bir cehâlet içinde sırtüstü yatıp dinlenmek* değildir; olsa olsa yanlış karşı amansız savaş, kötüyle mücadeledir. (Renan, 1956: 204-205)

Kadı’nın mektubu, Jacques Barzun-Henry F. Graff ikilisinin, “elinde nargilesi minderinde oturan (cahil ve tembel) bir Türk” tasvirini yapmasına sebep olurken, garib bir biçimde Renan da bu mektubu değerlendirirken, “tevekküle dayanan bir cehalet içinde sırtüstü yatıp dinlenmek”ten (*le but de l’humanité, ce n’est pas le repos dans une ignorance résignée*) söz etmektedir.

Gerçekten de Musul Kadısı, “elinde nargilesi minderinde oturan” ya da “tevekküle dayanan bir cehalet içinde sırtüstü yatıp dinlenen” biri miydi?

Kendisinden bazı bilgiler isteyen o İngiliz’e verdiği cevap, iddia edildiği üzere, bilimsel araştırmalara karşı koyan bir zihniyetin ürünü müydü?

Hiç kuşkusuz mektubun kendisi bir bütün halinde ve pek tabî ki bağlamı içerisinde ele alınmadan bu tür soruların cevabı sağlıklı olarak verilemez.

İşte biz de bu maksadla Kadî'nin mektubunun hem sıhhatini, hem de muhtevasını Renan'ın konferansına yazılan *reddiyeler* bağlamında tartışacak, dolayısıyla reddiye sahiplerinin mektubun sıhhati ve muhtevası hakkındaki görüşlerini aktarmak suretiyle bu mesele üzerindeki sis perdesini aralamaya çalışacağız.

III. "MUSUL KADISI'NIN MEKTUBU" HAKKINDAKİ DEĞERLENDİRMELER

Ernest Renan'ın Sorbonne'da verdiği konferans çeşitli tepkilere yol açmış ve gerek makale, gerekse risale düzeyinde birtakım tenkid yazılarının kaleme alınmasına neden olmuştu.

a) İlk eleştirilerden biri, yaklaşık bir ay sonra, Halil Ganem'in neşrettiği haftalık *el-Basîr* gazetesinin 26 Nisan 1883 tarihli 77. sayısında görüldü.

b) Adı zikredilmeyen Cezayirli bir Fransız tarafından yazılan bu protesto mektubunun hemen ardından, yine aynı gazetenin 3 Mayıs 1883 tarihli 78. sayısında, o sıralarda Paris'te ikamet etmekte olan Cemaleddin Afganî, "el-İslâm ve'l-İlm" adıyla kısa bir değerlendirme yazısı kaleme aldı.⁵

c) Çok geçmeden, *Revue de la Philosophie Positive* adlı derginin Mayıs-Haziran sayısında (2° série, T. XXX, 15° année, no. 6, p. 437-453, mai-juin 1883), bir Fransız daha (Charles Mismér) tartışmalara dahil oldu ve "L'Islamisme et la Science" adlı bir makale neşrederek Renan'ın görüşlerini kıyasıya eleştirdi.

d) Bu sırada Afganî, *el-Basîr*'deki kısa makaleyle yetinmeyerek, Renan'ın konferans metninin yayımlandığı *Journal des Débats*'ya cevabi bir yazı gönderdi (*Au Directur du Journal des Débats*) ve bu cevap mezkûr gazetenin 18 Mayıs 1883 tarihli sayısında neşredildi.

e) Gazetenin ertesi günkü sayısında (19 Mayıs 1883) ise Renan, bu sefer Cemaleddin Afganî'nin cevabını karşılıksız bırakmayarak ona mukabelede bulundu.

⁵ *Dîvan* dergisinin mezkur sayısında (1996/2) yayımlanan makalemizde Afganî'nin bu kısa yazısını tanıtırken, Homa Pakdaman'ın *Djamâl-ed-dîn Assad Abadi dit Afghani* (Paris, 1969) adlı eserindeki Fransızca çeviriye istinad etmiş ve makalenin aslını (*Arapçasını*) temin edemediğimizi de belirtmiştik. Pakdaman, Afganî'nin yazısında kendisine atıf yapılan Cezayirli Fransız'ın Charles Mismér olduğuna işaret ettiğinden biz de bu hususta Pakdaman'ın açıklamasını esas almıştık. Ne var ki makalemizin yayımlanmasından sonra Afganî'nin "el-İslâm ve'l-İlm" adlı yazısının Arapça neşrini de ihtiva eden Ali Şeşel'in *Silsiletu'l-A'mâl'il-Mechûle/Cemâleddin el-Afgânî* (sh. 115-116, London, 1987) adlı eserini tedkik etmek imkânı bulduğumuzda, karşımıza, Afganî'nin yazısında sözü edilen Cezayirli Fransız'ın, Charles Mismér dışında bir başka Fransız olabileceği ihtimali de çıktı. Çünkü Afganî'nin makalesinin yayımlandığı gazetenin (*el-Basîr*) bir önceki sayısında (26 Nisan 1883'te) Cezayirli bir Fransız'ın Arapça olarak bir protesto mektubu yayımlanmış; Mismér'in makalesi ise *Revue de la Philosophie Positive*'nin Mayıs-Haziran sayısında ve Fransızca olarak neşredilmişti. Binaenaleyh Afganî'nin Charles Mismér'den söz edebilmesi için, bu makalenin Mayıs ayının ilk iki günü içerisinde yayımlanması ve Afganî'nin de hemen bu makaleyi Arapça'ya tercüme ettirmiş olması gerekiyordu. Oysa kendisinin bir hafta önce, hem de Arapça olarak aynı dergide yayımlanan bir makaleye atıf yapması, daha kabul edilebilir bir ihtimaldir. Nitekim Elie Kedourie de Afganî'nin atfını bu doğrultuda değerlendirmektedir. (Kedourie, 1966: 41-42)

f) Charles Mismier'in eleştirilerine, Renan tarafından cevap verilmediyse de bu işi bir başkası, Mösyö Dieulafoy üzerine aldı ve yine *Revue de la Philosophie Positive*'in Temmuz-Ağustos sayısında (2° série, T. XXXI, 15° année, no. 1, p. 44-72, juillet-août. 1883) aynı başlıklı bir yazıyla (*Islamisme et la science*) Mismier'i eleştirip Renan'ı savundu.

g) Böylece cephe genişlemişti. Bunun üzerine Charles Mismier, Dieulafoy'un Müslümanlara ve inançlarına hakaretlerle dolu yazısını, mezkûr derginin bir sonraki sayısında (2° série, T. XXXI, 16° année, no. 2, p. 274-287, sept.-oct. 1883) "La Régénération de l'Islam" başlıklı bir makaleyle cevapladı.

A. Charles Mismier

Bu tartışmalar sırasında *Musul Kadısı'nın Mektubu*, Mismier'in kısa bir değinisi dışında kimse tarafından bahis mevzuu edilmedi. Nitekim Mismier de Kadı'nın mektubunu "felsefî ve müzib bir mektup" olarak nitelemekten öte bir değerlendirme yapmamıştır. O, sadece Müslümanların bilim'den nefret ettiklerine dair Renan tarafından öne sürülen iddiaları ve onun *Rifaa et-Tahtavî* hakkındaki ithamlarını cevaplarırken, Fransa'da eğitim görmüş olan Ebu Numan, Hasan Celal, Osman Galib, (Riyaz Paşa'nın oğlu) Mahmut Riyaz gibi Mısırlıların elde ettikleri başarılarından bahisle, "Rifaa Bey örneği veya Bağdad [Musul] Kadısının Mösyö Layard'a yazdığı [*d'n Cadi de Bagdad à M. Layard*] 'felsefî ve müzib mektup', ne yukarıda zikredilen olayların değerini karşılar, ne tarihin ve abidelerin şahitliğini yalanlar, ne de Mösyö Renan'ın suçlamasına karşı müslümanların toplu itirazlarını çürütebilir" demekle yetinmiş, mektup hakkında başka bir mütalaa serdetmemiştir. (Mismier, mai-juin 1883: 444)

B. Namık Kemal

Paris'te bu tartışmalar sürüp giderken, Midilli'de 'Mutasarrıf' olarak görev yapan Namık Kemal, Renan'a bir reddiye yazıyor ve onu "gönlünün istediği gibi tepeliyordu".

Menemenli Rifat Bey'e hitaben 7 Temmuz 1883'te (2 Ramazan 1300) kalem aldığı bir mektupta Renan'a cevap yazmaya başladığını belirten Namık Kemal, 1 Eylül 1883 (20 Ağustos 1299) tarihli mektubunda damadına *Renan Müdafası'nın* bittiğini söylüyor ve 6 Kasım 1883 (25 Teşrin-i Evvel 1299) tarihinde reddiyesinden son kez bahisle yazdığı metni beğenmediğini ve bu yüzden da bastırmak istemediğini bildiriyordu. Nitekim *Rönan Müdafaanâmesi* adlı bu risale, kendisi hayatta iken basılmamış ve günyüzüne çıkması için 1326 yılının⁶ gelmesi gerekmişti.

⁶ '1326' tarihi, *Hicrî* kabul edildiği takdirde Milâdî 1908; *Râmî* kabul edildiği takdirde ise Milâdî 1910 yılına tekabül eder. Nitekim bu konuda kaynaklar ihtilâf etmiştir. (Bkz. Cündioğlu, 1996: 41, dn: 50))

Namık Kemal, Musul Kadısı'nın mektubu hakkında etraflıca ilk değerlendirmeyi yapan kimsedir. Nitekim kendisi, "Renan'ın en parlak, en maskara gevezeliği" olarak nitelediği bu mesele hakkındaki kanaatlerini şöyle ifade eder:

Şimdi, Mösyö Renan'ın en parlak, en maskara bir gevezeliğine geliyoruz; dikkat buyurulsun, ne diyor: (...)

Bu mektubun, yazıldığı lisandan Fransızca'ya tercüme olunurken, kaç bin türlü tağyîrâta uğradığını tayin edemeyiz; fakat yemin edebiliriz ki Mösyö Renan'ın yazdığı Fransızca, *Arabî* ve *Fârisî* veya *Türkî*den aynen tercüme değildir. Çünkü tarz-ı ifade, elsine-i selâse'den hiçbirinin şivesine kat'a tevafuk etmez. Mektupta rabita-ı efkâr'dan ve hatta bazı fıkralarında mânâ ve münasebetten eser olmadığı da meydandadır. (Kemal, 1326: 52-53)

Bu büyük dil ustası, tesbitlerinde gerçekten de haklıdır; zira Renan'ın naklettiği Fransızca çeviri, elsine-i selâse'den (Arapça, Farsça ve Türkçe'den) değil, İngilizce bir çeviri-metin'den yapılmıştır.

Mektubun İngilizce'den Fransızca'ya çevirilirken "kaç bin türlü tağyirata uğradığı" meselesine gelince, bu abartılı bir tahmindir. Çünkü önemsiz bir cümle dışında, Renan'ın naklettiği metin, İngilizce aslına muvafıktır. Layard'ın hangi dilden Türkçe'den mi, Arapça'dan mı çevirdiğini ise kesin olarak bilmek imkânı yoktur. Layard Farsça ve Arapça'ya gayet vâkıf olduğu gibi, 1877'lerde Osmanlı Meclisi'ndeki müzakereleri tercümana başvurmaksızın izleyebilecek kadar da Türkçe'ye âşinaydı. Kadı *Türk* olduğuna göre, mektubunu da Türkçe yazmış olduğu pekâlâ düşünülebilir. Ancak kendisinin ilmiye sınıfından olduğu ve Musul'da ikamet ettiği, Layard'ın da çevirisini 1853'ten önce yaptığı gözönüne alınacak olursa, mektubunu Arapça yazmış olması da kuvvetle muhtemeldir. Nitekim bütün münekkidler şikayetçi olduğu, mektuptaki kelime ve ifade güçlükleri de bu son ihtimali teyid etmektedir.

Namık Kemal, mektubun sıhhati konusunda bazı şüpheler îrad etmekle birlikte, meselenin bu yönü üzerinde pek durmaz ve hem mektubun kendisi, hem de Renan'ın —bu haliyle bile olsa— mektubu yorumlama biçimi hakkındaki fikirlerini ortaya koyar:

Her ne hâl ise, tercüme, kağıdın aynı olsun olmasın, Kur'an-ı Kerim, ehâdis-i şerife, binlerce kütüb-i diniyye meydanda iken, bir Musul Kadısı'nın mektubunu mahiyet-i İslâmiye'ye delil göstermek, meselâ Avrupa'nın derece-i malumâtını, geçende, "üç güne kadar kıyamet[in] kopacağını" haber veren rahibin fikriyle istidlâl etmek kabilinden değil midir?

Kadı efendi cahil mi imiş? Mecnun mu imiş? Ma'tuh mu imiş? O vakitlerce ecânibden mülkün halini saklamak mültezem olduğundan Mösyö Layard'ı başından savmak için öyle bir *hezeyan* ile mukabele mi etmiş? Yahut mektubu âdeta istihza tarzında mı yazmış? Bu fa-

raziyyâtın hangisi sahih olursa olsun, itikadiyâttan bir bahse kat'â taalluku olmayan bir varaka parçası, akâid-i İslâmiye'ye *burhan* gibi gösterilince, Avrupa'daki yarım âlimlerin din-i Muhammedî'yi de Zulu mezhebi kadar hıffetle tahkik eylediklerini iddia etmekte haksız mı oluyoruz? (Kemal, 1326: 53-54)

Namık Kemal'e göre, mektubun senedi ve muhtevası sahih olsa bile, böyle bir "varaka parçası"yla (!) Müslümanlar ve İslâmiyet hakkında istidlâlde bulunmak doğru değildir.

Kemal, Renan'ın bu mektuba yüklediği değerin ve üzerine bina ettiği hükümlerin geçerliliğini reddettikten başka, Kadı'nın kimliği hakkında birşey bilmediğini, "o vakitlerce ecânibden mülkün halini saklamak mültezem olduğundan Mösyö Layard'ı başından savmak için öyle bir *hezeyan* ile mukabele etmiş" yahut "mektubu âdeta istihza tarzında yazmış" olabileceğini îma eder.

Mektubun *mûzib bir üslûb* taşıdığı, tıpkı Charles Mismar gibi Namık Kemal'in de gözünden kaçmaz; öyleyse, "Avrupalı yarım âlimlerden biri"nin (Renan'ın), metni lafzen yorumlamakla büyük bir hata yaptığını söylemeye bile gerek yoktur.

Namık Kemal'in, mektuptaki ifadelerin *siyasî bir tutumun gereği olabileceğini* vurgulaması, nazar-ı dikkate alınması gereken bir husustur; zira bir Kadı'nın, kendisinden yaşadığı bölge hakkında stratejik önemde birtakım bilgiler edinmeye çalışan bir yabancıya, bir İngiliz'e, istediklerini hemen vermesi beklenebilir birşey değildir. Üstelik bu bilgiler *şifahî* olarak değil, *yazılı* olarak (bir *arîza* halinde) istenmiş olmalıdır ki, Kadı bu isteği yine *yazılı olarak* geri çevirmiş ve bir Osmanlı Kadısı'ndan beklenen siyasî hassasiyeti göstererek karşısındaki o yabancıyı *kibarca ve diplomatça* başından def etmiştir. Ne var ki Namık Kemal, mektubun bu yönü üzerinde pek durmaz ve *faraziyyât* olarak nitelediği bu ihtimalleri bir kenara bırakıp, "itikadiyâttan bir bahse kat'â taalluku olmayan bir varaka parçasının akâid-i İslâmiye'ye *burhan* gibi gösterilmesini" şiddetle reddeder.

C. Atâullah Bâyezidof

Konferansın yayımlandığı yıl, Renan'a, Petersburg İmam ve Müderrisi Atâullah Bâyezidof tarafından Rusça olarak bir reddiye daha yazılır: *İslam i Progress* (Petersburg, 1883)

Bâyezidof'un, risalesini Ahmed Midhat Efendi'ye göndermesinden sonra Madam Olga de Lebedeva (Gülнар Hanım) ile (İkdamcı) Ahmed Cevdet tarafından Türkçe'ye çevrilen bu eser, önce *Terceman-ı Hakikat* gazetesinde tefrika edilir, daha sonra *Redd-i Renan: İslâmiyet ve Fünûn* (İstanbul, 1308 ve 1311) adıyla iki kez müstakil risale halinde basılır.

Atâullah Bâyezidof'un Kadı'nın mektubu hakkındaki mütalaaları, bu mesele etrafındaki en mufassal ve en dakik değerlendirmedir. Nitekim kendisi, risalesinin IX. Babı'nda, "Mösyö Renan'ın nutkunun nihayetlerinde Musul şehri Kadısı tarafından Mösyö Layard'a yazılmış olan bir mektubu, iddiasının doğruluğunu,

yani Müslümanların ulûm ve fûnûn'dan ve alelumum taharriyât-ı fenniye'den nefretlerini isbat etmek üzere zikrelediğini" (1311: 56) dile getirir ve ardından önce mektubun vasfını tayin etmek gerektiğini, aksi takdirde üzerinde konuşulan metni doğru yorumlamanın mümkün olamayacağını ihtar eder. Çünkü bu mektup bir âlimin bir diğer âlime yazmış olduğu *ilmî* bir metin ise, metin bu esasa göre değerlendirilir; yok eğer bu mektup, resmî bir memur tarafından politik bir şahsiyete yazılmış *siyasî* bir metin ise, bu durumda metnin *siyasî bir bakışla okunması* gerekir.

Bu mektubu tahlile girişmeden şu mülâhazanın tasdirini vezâifden addederim ki, o da mektub-i mezkûr[un] Renan'ın *İslâmiyet* hakkındaki isnadâtını haklı göstermeye delil olacağı[nı] kabul edebilmek için —Renan'ın zannı gibi— bir âlim tarafından diğer bir âlime mücerred ittilâât-ı ilmiyenin bast u temhîdi maksadıyla yazılmış bir risale olduğunun mevki-i sübûta îsal edilmesidir.

Acaba o mektubun bir memur-i resmî tarafından bir politika memuruna, o dairede bir sûret-i mahirânede yazıldığı zannı varid olamaz mı?

Bu hâlde, Kadı'nın mektubu Mösyö Renan'ın istinadgâhı olan ehemmiyeti kâmilen kaybeder.

Bu mektuptan İslâm için mucib-i mazarrat olmak üzere iktibas ve istihrac edilen netâyic bir faraziyyeye mübtenî olup hukema-yı Arabiyye ve İslâmiyye'nin bir kaidesi mucebince (*La hüccete maa'l-ihhtimal*: İhtimal ile hüccet olmaz), şüpheli esas üzerine müesses olan fikirden netice-i sahiha çıkamaz. (Bâyezidof, 1311: 57-58)

Bâyezidof, hem *ilmî* hem de *siyasî* kişiliğinin kendisine sağladığı vukuf sayesinde mektubun siyasî yönünü takdir etmekte pek mahirdir.

Kadı tarafından Layard'a gönderilen mektubun bazı fikirâtı onun bir yed-i siyasîden çıktığını teyid eyliyor. Demek ki Kadı kendisinden sorulan şeylere cevap vermiyor ve malumât-ı hikemiye dairesine girmiyor idi. Zira *felsefe* ile *siyaset* yekdiğerine mübâyindir. Hikmet hakikati taharri eder, politika ise onu mümkün mertebe setr u ihfaya çalışır. Kadı, 'bir hükûmet memuru olduğundan'⁷ Layard'a hizmet edemezdi. İhtimalki Kadı, Layard'ı —Asya'da pekçoğu görüldüğü üzere— ahalinin maişet-i ictimaiyyesine ve mezâhibin mekâdir ve münasebâtına ve ahvâl-i ekonomikiyyesine kesb-i malumât arzusunda bulunur bir seyyah-ı misyoner zannetmiştir. (Bâyezidof, 1311: 58-59)

⁷ Çok ilginçtir ki Layard'ın kitabında da bu husus zikredilmiş, Kadı'nın "görevli bir hükûmet memuru olduğu" (*in which dwelt the head of the law*) açıkça dile getirilmiştir. (Layard, 1875: 565)

Namık Kemal'in, "o vakitlerce ecânbiden mülkün halini saklamak mültezem olduğuna" dair beyanı ile Bâyezidof'un, "Asya'da pekçoğu görüldüğü üzere ahalinin maişet-i ictimaiyyesine ve mezâhibin mekâdir ve münasebâtına ve ahvâl-i ekonomikiyyesine kesb-i malumât arzusunda bulunur seyyah-ı misyoner"lerden söz etmesi, bir Osmanlı Kadısı'nın bir yabancıya (bir İngiliz'e) niçin ketum davrandığının en önemli nedenlerinden birini teşkil etmektedir.

Bâyezidof, bu kanaatini, eldeki metni cümle cümle tahlil etmek suretiyle temellendirmeye çalışır:

Bu zannı, fıkârât-ı âtiye teyid ediyor. Şöyle ki:

Birinci cümle: "Benden talep ettiğin şey faydasız ve zararlıdır."

Bu cümle isbat ediyor ki Kadı, bir diğer hükûmet için faydası olacak malumât-i istatistikiyeyi ihbar etmesi[nin] kendi memleketi için muzırr olacağını düşünmüştür.

İkinci cümle: "Dostum sana ait olmayan şeyi bilmeye çalışma. Sen bizim yanımıza geldin; seni hüsn-i kabul ettik. Sükûn ve selâmetle azîmet et."

Kadı demek istiyor ki: "Sen bizim yanımıza bir *ajan-politik* değil, bir *misafir* gibi geldin. Rahatça dur, memleketin hafayâsını istiknâha çalışma. Sen onları *fünûn* için değil, hükûmet-i metbuânın bir maksad-ı ticarîsine hizmet için araştırıyorsun. Yani ahali arasında tohum-u nifakı saçma ve memuriyet-i mezhebiyenle Müslümanlar ve Hristiyanlar arasında muhasama-i diniyyeyi tahrik etme!"

Üçüncü cümle: "Sen milletinin âdeti vechile pekçok memâliki ziyaret etmişsin."

Kadı demek istiyor ki: "İngilizler çok seyahat etmek ve makâsıd-ı siyasiyelerine hizmet için, Hindistan'da ve ahîren diğer yerlerde yaptıkları gibi, şeyhlerden ve sâireden malumât cemeylemek itiyadındadırlar. Bize karşı da o sûretle hareket etmek mi istiyorsun? Bu senin işin değil. Unutma ki vatanımızı biz size terketmeyiz. O bizdedir ve bizim içindir, diğeri için değildir. Biz burada doğduk. Memleketimizi sizin idarenize terkle Asya'nın içerilerine çekilmek niyetinde değiliz."

Dördüncü cümle: "Dinle oğlum! Allah'a inanmaktan büyük hikmet olamaz."

Demek istiyor ki: "Beyhude yere misyonerliğe çalışmayınız. Biz müslümanlar Allah'a mûtekidiz ve İslâmiyet'ten a'lâ ve mâkul din yoktur. Bu din, edyân-ı sâireden ziyade zât-ı ulûhiyyete dair malumât veriyor. Binaenaleyh biz sizin makâsıd-ı diniyyenize teba'iyet etmeyiz. Sizin zahmetiniz boşa gitmiştir."

Beşinci cümle: "Bana lâzım olmayanı araştırmadığımdan Cenab-ı Hakk'a teşekkür ederim."

Demek istiyor ki: “Sen de Mösyö Layard, başkalarının işine karışma! Misyonerlik diğerlerinin vicdanına kasdetmektir. Binaenaleyh o bir fenalıktır” (Bâyezidof, 1311: 59-62)

Bâyezidof tarafından gerçekleştirilen bu *siyasî okuma*, Namık Kemal’in tabirleriyle Osmanlı Kadısı’nın ‘cahil’, ‘mecnun’ ya da ‘ma’tuh’ olabileceğini değil, bilakis Bâyezidof’un tabiriyle “kendisinin vatanına şâyân-ı senâ olacak vechile salâbet-i irtibâtını” gösterir. Siyasî ufuk ve hassasiyeti vâsi Musul Kadısı bir imamın sözleri, aynı melekelerle mücehhez Petersburglu müderris bir imam tarafından ancak bu kadar doğru yorumlanabilirdi.

Vekâyi-i adîde meydanda durup dururken Kadı’nın Layard’ı bir *maksad-ı fennî* ile değil, bir *niyet-i siyasiyye* ile seyahat eder bir seyyah olmak üzere telakkîde hakkı yok mudur?

Renan ve bizzat Layard, kendisinin Musul’a seyahati, sırf bir maksad-ı fennî ve malumât-ı istatistikiyye cem’î niyetiyle olup yoksa Hindistan’a doğru bir tarîk-i ticarî temin etmek üzere İngiltere’ye malumât cem’ine müstenid olmadığını temin edeceklerinde tereddüd ederiz. Vekâyi-i mebhusun-anhâ Kadı’nın şüphelerini muhıkk gösterir ve yazdığı mektup, kendisinin vatanına şâyân-ı senâ olacak vechile salâbet-i irtibâtını gösterir. (Bâyezidof, 1311: 62-63)

Atâullah Bâyezidof esasen *hikmet* ile *siyaset*, *maksad-ı fennî* ile *niyet-i siyasiyye* arasındaki ince çizginin gayet farkındadır. O, “hikmet ile siyasetin yekdiğere mübâyin olup hikmetin hakikati ortaya çıkarmaya, siyasetin ise onu mümkün mertebe gizlemeye çalıştığını” söylerken, esasında Musul Kadısı’nın hikmet ile siyaseti nefsinde cemettiğini, *maksad-ı fennî* adına bilgi toplamak amacıyla yollara düşenlerin niyet-i siyasiyyelerini ise teşhîs edecek firâsete mâlik bulunduğunu îma etmektedir.

Renan’a gelince, Bâyezidof’a göre, o bu inceliği farkedecek derinlikten mahrumdu ve mücerred efkârla meşgul bir entellektüelden bundan daha fazlası beklenemezdi.

Şimdi istihza sırası Bâyezidof’tadır:

Renan bu mektuba başka nazarla bakıyor. Çünkü bir Kadı’nın münevver’ul-efkâr olan İngiltere’nin *taharriyat-ı fenniye* bahanesiyle makâsîd-ı siyasiyye için mevâdd-ı lâzime-i diplomatikiyye araştırmasına kadar sevk-i efkâr edecek bir firâsete mâlik olduğuna ihtimal veremezdi. Vâkıa hakkı da var ya? Çünkü Renan, bizim zannımıza göre bir *âlim*, *feylesof*, *müsteşrik* olup bir *politikacı* değildir. Zaten asr-ı münevverimiz[d]e herşeye ‘fennî’ nâmı veriliyor, hatta Bikonsfeld ‘Afganistan’ın Hudud-i Fennesi’ sözünü ihtirâ etmiştir.

Renan, bu Kadı’yı kendi nokta-i nazarından feylesof buluyor. Biz ise Kadı’nın hakikaten sahib-i fikr, hükûmetine sadık ve müstakim ve —derece-i ilmîni bilmez isek de— mevzubahs olan maddenin künh

uzun yıllar çalıŝını öüne en nihayet kendisi de dört yıl süreyle (1877-1880) aynı görevde bulunmuştur.

Fransızca ve İtalyanca'nın yanısıra, Arapça'ya vâkıf, Farsça'ya da anadili gibi konu ünaktadır; ayrıca Osmanlı Meclisi'ndeki müzakereleri tercümana ihtiyaç duymaksızın izleyecek kadar da Türkçebilmektedir. (Waterfield, 1963: 351-443; Kurat, 1968: 1-21; Ceram, 1986: 203-227; Poole, 1988: 95-98)

Gordon Waterfield'in Layard of Nineveh (London, 1963) adlı biyografik eserinde, Musul Kadı ile Layard arasındaki çekişme sarahaten zikredilmektedir. Kadı Layard'ın siyasî kimliğinin farkında olduğundan ona casusmuamelesi yapmıŝı kendisine elinden geldiğince göz açtırmamaya çalıŝını öüne sürekli engeller çıkarmıŝı. Pek tabii ki Layard da bırdurmamıŝı siyasî nüfuzunu kullanarak Kadı'nın engellemelerini bırdan savmaya uğraşmıŝı. (Waterfield, 1963: 117, 130-132, 151)

Bâyezidof'un tesbit ve tahlilleri, bu bilgiler öünde değerlendirildiğinde, kendisinin ne kadar haklı olduğı, sanrı tüm açıklılıyla ortaya çıkmaktadır. Çünkü "Renan ve bizzat Layard, kendisinin Musul'a seyahatinin sırf bir maksad-ı fennî ve malumât-öistatistikiyye cem'i niyetiyle olup yoksa Hindistan'a doğru bir tarîk-i ticarî temin etmek üzere İngiltere'ye malumât cem'ine müstenid olmak üzere edeceklerinde tereddüd ederiz" şeklinde bir tesbit yapabilmek, daha sonra da bu tesbitten hareketle, "Biz ise Kadı'nın hakikaten sahib-i fikr, hükûmetine sadık ve müstakim ve —derece-i ilmini bilmez isek de— mevzubahs olan maddenin künhü hakikatini bilecek kadar malumât cem etmiş olduğı fikrindeyiz" hükmüne varabilmek için, Atâullah Bayezidof, bizleri Layard'ın ya da Kadı'nın biyografisine ihtiyaç duymayacak denli siyasî tahlil kabiliyeti kuvvetli bir ârif olduğunu teslime mecbur bırakmaktadır.

D. İbn'ur-Reâd Ali Ferruh

Renan'a yazılan reddiyelerden birinin sahibi 1865-İstanbul doğumlu İbn'ur-Reâd Ali Ferruh'tur.

1882'de —henüz onyediyayındayken— Mülkiye'nin yüksek kısmından ayrılıp bir yıl sonra (1883'te) Paris'e gitmiş ve Ecole Libre des Sciences Politiques' siyasî bölümünde (Fakulte de Science Politiques) tahsilini ikmâl etmiştir. Şubat 1888'de Paris Sefaret-i Seniyyesi 3. Kâtiline atanan Ali Ferruh, Teşvî-i Ebâd adlı

tıpkı Namık Kemal gibi, bir arızaya verilen cevabnâmenin İslâm ve Müslümanlar aleyhinde kullanılmayacağına işaret eder, sonra ‘mevhûm’ ve ‘masnû’ sözcüklerini kullanmak suretiyle açıkça mektubun sıhhatine itimad etmediğini belirtir.

Genç yazarımız —ki kendisi bir şâirdir— her ne kadar mektubun İngilizce’den değil, Arapça’dan Fransızca’ya tercüme edildiği zannına kapılmışsa da Fransızca üslûbdan hareketle Arapça’ya vâkıf olmayan birinin bu tercümeyle gelişigüzel yaptığını iddia edecek seviyede edebî tahlil kabiliyetini hâizdir.

Namık Kemal’in “mektupta rabıta-ı efkâr’dan ve hatta bazı fıkralarında mânâ ve münasebetten eser olmadığı da meydandadır” şeklindeki sözlerini hatırlatır bir biçimde, o da mektubun “bazı cihetleri anlaşılmaktan müberra ve nâ-kabil-i hall bir muamma sûretine konulmuş olduğunu” belirterek metnin üzerinde bir fikir yürütmenin mümkün olmadığını söyler ve bu konuda bir fikir beyan etmekten kaçınır.

Mösyö Layard’ın Musul’da ikameti esnasında şehrin malumât-ı tarihiyye ve ticariyye ve istatistikiyyesine vakıf olmak için isti’lâm-ı kazıyyeyi havi —güya— Kadı-ı Belde’ye takdim eylediği arızaya gelen cevabnâme, sanki mahiyet-i efkâr-ı müslimîni irâe edermiş gibi taraf-ı âlinizden bir tenkid-i müzeyyifâne ile muhakeme buyuruluyor!

Mektub-u mezkûr veya *mevhum* yahut *masnû’* —her ne ise— lisan-ı azb’ul-beyan-ı Arab’da behre-ver-i vukûf olmayan bir zat tarafından ale’l-ımyâ’ tercüme olunduğu için bazı cihetleri anlaşılmaktan müberra ve nâ-kabil-i hall bir muamma sûretine konulmuş olduğundan mektubun aslını gördükten sonra arz-ı mâ-fi’z-zamire ibtidar etmek üzere şimdilik sükûtu vacib görürüm. (Ali Ferruh, 1306: 43-44)

Renan’ın konferansı etrafında gelişen literatür, hiç kuşkusuz bu zikrettiklerimizden ibaret değildi. Charles Mismar, Dieulafoy, Cemâleddin Afganî, Namık Kemal, Atâullah Bâyezidof, Ali Ferruh dışında, meselâ *La Voltaire* gazetesinin başyazarı Mösyö Raymond, Gustave Le Bon ve Louis Massignon gibi Fransızların yanısıra Seyyid Emîr Ali, Celâl Nûri, Ahmed Rıza, Mustafa Abdurrâzıq, Reşid Rıza, Haïdar Bammate, Muhammed Hamidullah gibi mütefekkirler de *konferans* hakkında görüş beyan etmişlerdir. Ancak bu zevât içerisinde biri Fransız, diğeri müslüman iki kişi (Louis Massignon ve Muhammed Hamidullah) hariç, hiç kimse Musul Kadısı’nın mektubuna değinmediğinden, biz burada sadece bu iki âlimin görüşlerini ele alacak ve ister istemez diğerlerinden sarf-ı nazar edeceğiz.

E. Louis Massignon

Renan’ın nutkunu îrad ettiği tarihten kırk küsur yıl sonra (1927’de) *Revue des Études Islamiques* (II/297-301, Paris) adlı dergide, Louis Massignon “La Lettre du Cadı de Mossoul a Layard/Critique par Nameq Kemal D’une Source Citée par Renan” adıyla bir makale yayımlar.

Renan’ın konferansının Afganî, Bâyezidof ve Namık Kemal tarafından yazılan en az üç reddiyenin konusu olduğuna işaret eden Massignon, “Mösyö Lucien Bouvat ile bu ilginç polemik üzerine genel bir araştırma hazırlarken, Namık

Kemal'in risalesinin, Renan tarafından zikredilen bir belge hakkında henüz çözeemediği çok önemli bir 'kaynak eleştirisi' sorununu ortaya çıkardığını farkettiğini ve makelesinde de işbu soruna değinmek istediğini" söyler. Sözüünü ettiği "kaynak eleştirisi sorunu", Musul Kadısı'nın mektubunun *mevsukiyeti* sorunudur.

Musul Kadısı'nın mektubunu Renan'ın metninden *aynen* nakleden yazımız, "Namık Kemal'in edebî anlayışının, Müslüman olarak duyduğu öfkeden kaynaklanan şüphelerini doğru yönlendirmiş görüldüğünü; zira Musul Kadısı'nın Layard'a yazdığı mektubun gerçekten de çok garip olduğunu, metin tenkidi yapıldığında üstü kapalı da olsa orjinal bir Şark üslûbunu hissettirmeyen ifadeler ve genel anlatım biçimi karşısında, sadece şaşkınlık içinde kalılabileceğini" söyler.

Massignon, Namık Kemal'in ortaya attığı kuşkuları, kendi iddialarına geçiş yapmayı kolaylaştıracak bir *eşik* addedip bu kuşkuların sıhhatini araştırmaya koyulur.

"Aslında" der;

Austen H. Layard'ın eserleri arasında, mektubun *İngilizce olan aslını* bulmayı düşünüyordum. Ancak bu noktada, Renan tarafından zikredilen [mektubun] sahibinin sarahaten bulunamayışı gibi hayli kritik bir imkânsızlık karşısında kaldım.

Massignon araştırmaları esnasında, mektubun aslını bulamadığı gibi,⁹ Layard'ın ilk eserinde (*Nineveh and Its Remains*, London, 1849) Kadı ile Layard arasındaki münasebetlerin pek dostane olmadığını da farkederek.

Kendisine "Ey dostum! Ey kuzum!" gibi sevecen terimlerle hitab eden böylesi bir cevabın varlığını inandırıcı kılacak sempatik bir nezaket ilişkisinde bulunmak şöyle dursun, bilakis Kadı, Layard'ı "geçimsiz herifin biri" (*ill-conditioned fellow*) olarak görmektedir. Üstelik Layard'ın Kadı hakkındaki kanaatleri de pek müsbet değildir ve onu "mutaassıb ve çok kötü huylu bir adam" (*a fanatic and a man of the most infamous character*) olarak nitelemektedir.

Massignon, bütün bu tedkik ve tahlillerinden sonra, makalesinin yazılışına yol açan esas suali sorar:

Bu gözlem zorunlu olarak insanı hayretlere düşürmektedir. Renan tarafından [dinleyicilere] Fransızca olarak okunmuş olan bu metnin *İngilizce aslı* bulunmadığı sürece, [haklı olarak] "Böyle bir mektup gerçekte hiç var oldu mu?" diye sorabiliriz. (Massignon, 1927: II/300)

Ali Ferruh'un 'mevhum' ve 'masnû' sözcükleriyle kendisine îmada bulunduğu ihtimal, Massignon tarafından da gündeme getirilmekte ve böylelikle mektubun üzerine kocaman bir soru işareti yerleştirilmektedir.

Yazığımız, aynı minval üzere tahlillerini sürdürerek devreye muhayyilesini de sokar ve mektubun gerçek yazarının aslında "o gün bıyık altından gülerek

⁹ Massignon bu hususu şöyle ifade etmektedir: "Discoveries in The Ruins of Nineveh and Babylonia (London, Murray, 1853) ve *Early Adventures in Persia, Susiana and Babylonia* (2 cilt, 1887) adlı eserlerinde hiçbir şey bulamadım. İlk eseri olan *Nineveh and Its Remains*'da (2 cilt, London, Murray, 1949) ise daha sonra vereceğim referansları buldum." (Massignon, 1927: II/300)

ciddi dinleyicilerine *Merimée* tarzında bir oyun oynamış olan Renan'ın ta kendisi de olabileceğini” söyler.

Oysa Renan bu mektubun varolduğunu iddia ediyormuş gibi görünüyor; fakat bunu da dikkatimizi çekecek bir şekilde, kasıtlı olarak kapalı ve gizemli bir tarzda dile getiriyor: “çevirisini dostane bir münasebete borçlu olduğum...” (*Je dois, nous dit-il, la traduction à une communication affectueuse...*)

Acaba burada sözü edilen kimse Layard'ın kendisi midir?

Renan'ın sadece dolaylı bir yolla işaret ettiği bu ‘bilinmeyen aracının varolmuş olması ve gelecekte bir gün kimliğinin açığa çıkması da ihtimal dâhilindedir.

Ancak belgenin kendisini tekrar okuyacak olursak, hoş bir istihza sezeriz ki, aslında bu mektubun yazarı —Namık Kemal’e acılabir bilmece çözdüreceğinden habersiz— o gün bıyık altından gülererek ciddi dinleyicilerine *Merimée*¹⁰ tarzında bir oyun oynamış olan Renan'ın ta kendisi de olabilir. (Massignon, 1927: II/300-301)

Bâyezidof'u iyi okumadığı, okuduysa bile tahlillerinin değerini takdir edemediği anlaşılan Massignon'un —muhayyilesini devreye sokarak gerçekleştirdiği akilyürütmeler bir yana bırakılırsa— mektubun *Renan tarafından uydurulduğuna* dair elinde ciddiye alınabilecek hangi deliller vardır?

Makalesinde verdiği bilgilere dayanacak olursak, Massignon bu iddiayı öne sürerken iki temel gerekçeye dayanmaktadır:

1. Massignon'un kendisi, Layard'ın eserlerinde bu mektubun *İngilizce aslını* bulamamıştır.

2. Bu kitaplardan birinde, mektupta geçen *dostluk* ifadelerinin aksine, Layard'ın Musul Kadısı hakkında, Kadı'nın da Layard hakkında *olumsuz* nitelendirmelerini tesbit etmiştir.

Sözün özü, Layard'ın kitaplarında “mektubun İngilizce aslı” bulunmadığına ve birbirlerini sevmedikleri halde Kadı'nın mektubunda Layard'a hitaben *dostane ifadeler* yer almış olduğuna göre, bu mektubun “mevhûm bir Kadı” tarafından yazılmadığı, bilakis Renan'ın kendisi tarafından i'mal edildiği tahmini öne sürülebilir.

Oysa gösterilen her iki gerekçe de asılsızdır; zira,

1. Bu mektup —ne garib bir tecellidir ki!— Massignon'un tedkik ettiğini söylediği, Layard'ın *Discoveries Among in The Ruins of Nineveh and Babylon* (London, 1853; 2. bas. 1875) adlı eserinde mevcuttur.

¹⁰ Massignon, tam da burada, Mallarmé'nin *Beckford* adlı eserine atıf yaparak Renan'ın, mektubun dört paragrafının ana nitelikleri arasında kurmuş olduğu dengeye dikkat çekmekte ve kendisinin, *Çift Yıldızlar* ile *Halley Kuyruklu Yıldızına* yapılan göndermenin ‘çok açıklayıcı’ olduğuna inandığını belirtmektedir.

2. Üstelik bu kitaptan, mezkûr mektubun Layard'a değil, *Layard'ın dostlarından birine* yazıldığını ve bir değerlendirmeye birlikte Layard tarafından İngilizce'ye çevrildiğini öğreniyoruz.

Binaenaleyh Kadı'nın Layard hakkında menfi sözler sarfetmiş olması ile bu mektupta geçen dostluk ifadeleri arasında hiçbir ilişki yoktur.

Discoveries Among in The Ruins of Nineveh and Babylon (New York, 1875) adlı eserin 564-566. sayfalarında, "Ayrılık vakti gelip çatmıştı. Bir kez daha o çok mutlu saatler geçirdiğim harabeleri terketmek ve latif ve ağırbaşlı ilişkileri bırakmak zorunda idim; muhtemelen bir daha geri dönemeyecektim" diye başlayan sözlerle kadîm Ninova'dan ayrıldığı günlerdeki duygularını tasvir eden Austen Henry Layard, —bazı mütalaalardan sonra— bir Türk Kadısı'nın dostlarından birine yazdığı bir mektuptan söz etmekte (*it was written to a friend of mine by a Turkish Cadi*) ve ardından mektubun İngilizce çevirisini nakletmektedir.¹¹

Altındaki imzadan İmam Alizâde (*el-Fakir İmaum Ali Zadè*) adında bir Türk Kadı'ya ait olduğunu öğrendiğimiz bu mektup, Renan'ın Fransızcasını naklettiği mektubun —bir cümle eksiğiyle— aynıdır.¹² Dolayısıyla Massignon'un "Layard'ın kitaplarında bulamadım" dediği mektup, Layard'ın üç kitabından ikincisinde vardır ve üstelik bu mektup Layard'a değil, Layard'ın dostlarından birine yazılmış, Layard ise sadece İngilizce'ye tercüme etmiştir:

... that I have give a literal translation of its contents. (Layard, 1875: 565)¹³

Burada cevaplanması gereken son bir soru kalmaktadır:

Massignon, niçin Renan'ı haksız bir biçimde töhmet altında bırakmak yolunu seçmiş, Layard'ın kitabında mevcut olan bir mektubu, o kitapta bulamadığından bahisle inkâr cihetine gitmiştir?

Bu soru, "Massignon'un mezkûr kitabı iyi incele(ye)mediği ve bu nedenle Renan'ı suçlamış olduğu" gerekçesiyle izah edilebilirse de Massignon'un titiz bir araştırmacı olduğu nazar-ı dikkate alınır, bu gerekçe ikna edici değildir.

Peki kasden mi yapmıştır?

Bunu da bilemiyoruz. Ancak tam da bu noktada Edward Said'in şu sözünü akıldan çıkarmamak gerektiğini düşünüyoruz:

Renan and Massignon are polar opposites within Orientalism. (Said, 1980: 71; Renan ve *bilhassa* Massignon hakkında —Said'in eleştirile-

¹¹ Layard, kitabının XXVI. bölümünün sonuç kısmına —mektubun hemen ardından— şu sözleriyle son verir: "Nisan'ın 28'inde vefakâr Arap dostlarıma veda ederek kadim Ninova harabelerinden kederli ve mahzun bir şekilde ayrıldım". (Layard, 1875: 566)

¹² Eksik cümle şudur: "Is it possible then that idea of a general intercourse between mankind should make any impression on our understandings? God forbid!" (Layard, 1875: 565)

¹³ Burada, Massignon'un bu kitabın ilk baskısına (London, 1853) istinad ettiği ve bu nedenle ilk baskıda bu mektubun yer almaması olabileceği ihtimali akla gelebilirse de makalemizin giriş kısmında sözünü ettiğimiz üzere, Jacques Barzun-Henry F. Graff ikilisi, yazmış oldukları *The Modern Researcher* (U.S.A., 1985) adlı kitapta bu mektubu nakledilerken, kaynak olarak Layard'ın kitabının ilk baskısına —sayfa numarasıyla birlikte (1853, sh. 663)— atıf yapmışlardır. (Barzun-Graff, 1985: 3)

rini de değerlendirme konusu yapan— yeni bir tedkik için bkz. Hentsch, 1996: 174-175, 222-233)

F. Muhammed Hamidullah

Renan'ın konferansıyla —özellikle Cemaleddin Afganî'nin ona cevabının sıhhati dolayımında— meşgul olan âlimlerden biri de Muhammed Hamidullah'tır. Hamidullah görüşlerini ilk kez 1952'nin Aralık ayında *Kârvan* adlı bir dergide Urduca olarak dile getirmiş, sonra bu makalesini Türkçe, İngilizce ve Farsça olarak yayımlamıştır.

Hamidullah bu makalesinde, esasen Louis Massignon'un tezini takip eder, bu tezi onun öne sürdüğü kuşkulardan hareketle geliştirir ve bundan başka, bu kuşkulardan Afganî'nin cevabı için de geçerli olduğunu iddia eder. Bu bakımdan yazısının ana malzemesinin büyük ölçüde Massignon'dan muktebes olduğunu söyleyebiliriz.

Muhammed Hamidullah, Musul Kadısı'nın mektubuna Renan'ın “en büyük delili” nazarıyla bakmakta ve tabiatıyla bu denli büyük bir delil çürütülünce, Renan'ın diğer iddialarını çürütmenin daha kolay olacağını düşünmektedir.

Filhakika, hakikî ilmin bayraktarının (!) Sorbonne'daki meşhur nutkunda ‘en büyük delili’ şudur: İngiliz tarihçisi Layard, Musul'a geldiği zaman, bu şehrin ticareti, tarihi, vs. hakkında izahat almak istedi. Bu maksatla şehrin Kadısı'na gitti ve ona bazı sualler sordu. Pek gariptir ki âdet hilafına, Kadı ona *sözle* değil, *yazıyla* cevap verdi. Renan, “bu mektubun kendisine bir dostu tarafından getirilip tercüme edildiğini” söylüyor. (...)

Namık Kemal'in de gayet yerinde olarak işaret ettiği gibi, Renan burada okuyucusuna bir “Şark üslûbu” intibayı vermek istemişse de pek şeffaf olan perdenin arkasından *sahtelik* sırtmaktadır. (Hamidullah, 1958: 5-6)

Hamidullah Hoca, mektubun Kadı'ya ait olduğu kabul edildiği takdirde şu suallerin cevaplanması gerektiği kanaatinde:

1. “Kadı'nın, cevabını yazılı olmak yerine, derhal ve açıkça vermesi gerekmez miydi?”
2. “Kadı hakikaten çok cahil biriye, yıldızların tâbi olduğu astronomik ka-ideler hakkında nasıl böylesine mevzuya hâkim bir biçimde konuşabildi?”
3. “Layard, Musul Kadısı hakkında menfi kanaatlere sahip olduğu ve Kadı da ona karşı fena davrandığı halde, nasıl oldu da Kadı, Layard'a ‘dostum, kuzum, oğlum’ gibi yumuşak hitaplarla bir mektup yazabildi?”

“Layard'ın kendisi ve eserleri *tamamen malumumuzdur*” diyen ve aslında Massignon'un verdiği bilgileri tahkik etmeksizin tekrarlayan Hamidullah Hoca, yukarıdaki sualler muvacehesinde şu neticeye varmaktadır:

Kısaca, mektup bizzat Renan tarafından yazılmış ve Musul Kadısı'na izafe edilmiştir. (Hamidullah, 1958: 6)

Muhammed Hamidullah'ın, Renan'ın iddiaları ve delilleri içerisinde sadece Musul Kadısı'nın mektubuna önem atfedip diğer hususlarla pek ilgilenmemesi, bu mektubun gerçekten de Renan'ın "en büyük delili" olmasından ötürü değildir. Bilakis —zayıf bir tedkîke dayanmış olsa bile— Massignon'un Renan'a yönelttiği ithamdır asıl burada önemli olan. Çünkü bu itham, otoritesi müselleme bir Fransız müsteşrik tarafından yapılmış ve açıkça bu mektubu *Renan'ın uydurmuş olabileceği* söylenmiştir.

Ayrıca, "kindarca bir şakadan ibaret olan Renan'ın nutkunu böyle ciddiye almaya lüzum olmadığı" (sh. 5) söyleyen Hamidullah'ın makalesinin ana hedefi, doğrudan Renan'ın görüşlerini eleştirmek değil, Afganî'nin *Journal des Débats*'da yayımlanan Renan'a cevabının —mevcut hâliyle— Afganî'ye isnadını reddetmektir. Nitekim kendisi, Afganî'nin cevabından birtakım iktibaslar yapmış ve sonra da "Biz, bunları Renan'ın uydurup Cemâleddin'e izafe ettiğini ileri sürüyoruz" (sh. 6) demiştir.

Bu bakımdan makalede Musul Kadısı'nın mektubu etrafındaki kuşkulara genişçe bir yer ayrılmış olması maksatsız değildir. Maksat, Kadı'nın mektubunu uyduran Renan'ın, Afganî'nin cevabını da tahrif edebilecek, hatta uydurabilecek bir kişiliğe sahip olduğunu göstermektir.¹⁴

Bu izahlar muvacehesinde, Hamidullah'ın her iki metin arasında bulduğu koşutlukları şu şekilde ifade edebiliriz:

1. Musul Kadısı'nın mektubunun aslı gibi, Afganî'nin cevabının da aslı ortada yoktur.
2. Musul Kadısı'nın mektubu Fransızca olarak yayımlandığı gibi, Afganî'nin cevabı da Fransızca olarak yayımlanmıştır.
3. Musul Kadısı'nın mektubunu Fransızca'ya tercüme eden şahsın kim olduğu bilinemediği gibi, Afganî'nin cevabını Fransızca'ya tercüme eden şahsın da kim olduğu bilinmemektedir.
4. Musul Kadısı'nın mektubunu mevcut haliyle kabul edip savunmak nasıl mümkün değilse, Afganî'nin cevabını da mevcut haliyle kabul edip savunmak mümkün değildir.
5. Renan, Musul Kadısı'nın mektubunu nasıl uydurduysa, Afganî'nin cevabını da öylece uydurmuştur.

¹⁴ Muhammed Hamidullah, Afganî'nin cevabıyla ilgili kuşkularını, *tahrif* sözcüğünün delâletinin ötesine taşımıştır: "(...) Cemâleddin'in cevabının *uydurma* olduğunu isbat için başka delile lüzum var mı? Hatta, Cemâleddin'in mâhut nutuk hakkında hiçbir fikri olmaması, şu halde cevap mahiyetinde hiçbir şey yazmaması, dolayısıyla Fransız gazetelerinin kendisine izafe ettiği mevzularda hiçbir şey bilmemesi dahî mümkündür." (Hamidullah, 1958: 7)

Afganî'nin cevabının, kendisine aidiyeti ya da sıhhati meselesi başka araştırmaların konusu olmakla birlikte,¹⁵ Musul Kadısı'nın mektubu hakkında varsayılan hususların *hakikatin bir ifadesi olmadıklarını* bir kez daha vurgulayabiliriz. Çünkü evveleminde bu mektubun Renan'ın konferans tarihinden otuz yıl önce ve İngilizce olarak yayımlandığı bir hakikattir; dolayısıyla metnin mevsûkiyeti konusundaki kuşkular, iddia edildiği gibi pek esaslı değildir.

İkincisi ve daha da önemlisi, Kadı'nın mektubu, mevcut haliyle dahi kabul edilip savunulabilir durumdadır; dolayısıyla bu mektup, Austen Henry Layard, Ernest Renan, Jacques Barzun-Henry F. Graff gibilerinin *durdukları yerden* okunmamalı, bilakis bu mektubun münderecâtı —Atâullah Bâyezidof'un yaptığı gibi— *maksad-ı fennî* ile *niyet-i siyasiyye* yekdiğerinden ayırılmak suretiyle değerlendirilmelidir.

O hâlde, Afganî'nin Renan'a yazdığı cevabın, tıpkı *Musul Kadısı İmam Alizâde'nin Mektubu* gibi birtakım kuşkularla çevrili olduğu muhakkak iken, İmam Alizâde'nin mektubu hakkında yapılan tedkikâtın, Afganî'nin cevabî mektubu hakkında da yapılması, metnin mevsûkiyeti kadar *içeriğinin doğru yorumlanmasının* da mühim olduğunun akılda tutulması, akl-i selîmin bir gereğidir.

IV. “KEŞKE DÜNYANIN BİR YERLERİNDE BÖYLE KADILARIMIZ OLSA!”

Bu makalemizde, Musul Kadısı İmam Alizâde tarafından bir İngiliz'e yazılan, sonra da Austen Henry Layard (1817-1894) tarafından İngilizce'ye çevrilen bir mektubun yaklaşık birbuçuk asırlık serencâmını (1853-1996) ele almış bulunuyoruz.

Mektup, ilk kez Layard'ın *Discoveries Among in The Ruins of Nineveh and Babylon* (London, 1853; 2. bas. New York 1875) adlı eserinde yayımlandığında, kimsenin dikkatini bile çekmemiş, okuyanlar da belki “Şarklıların garipliklerinden biridir” (!) deyû gülüp geçmişlerdi.

Aslında mektup, Layard tarafından ‘yorumsuz’ olarak sunulmuş değildi. Bilakis kendisine casus muamelesi yapan, türlü türlü zorluklar çıkaran Musul Kadısı'nın bir İngiliz'e, pek tabî ki kendisinin arkadaşı olan bir İngiliz'e yazdığı mektubu ele geçince, Layard bu fırsatı ganimet bilmiş ve onu, Müslüman zihniyetinin Bilim'e, Batı'ya ve Uygurlığa düşmanlığının bir belgesi olarak okurlarına aktarmıştı.¹⁶

¹⁵ *Divan* dergisinin mezkur sayısında (1996/2) yayımladığımız makalede, bu meseleyle ilgili değerlendirmelere genişçe yer verilerek tarafların görüşleri kaynaklarıyla birlikte aktarılmıştır.

¹⁶ Batı'nın Doğu ile ilişkileri (*oryantalizm*), her zaman belli bir siyasî ve iktisadî çıkarlar dolayımında anlam kazandığından, Batılıların zihnindeki Doğu tasavvurunun, bu çıkarlar hesaba katılmaksızın yorumlanması pek güçtür. Nitekim bu bağlamda Natalya Avtonomova'nın şu ifadeleri oldukça açıklayıcıdır: “Batı Avrupa kültür tarihinin hiçbir evresinde, dış kökenli, Avrupalı olmayan gelenek-görenek ve âdetler, düşünme süreçleri ve diller, bilimcilerin dikkatini çekmeyi başaramamışlardır. Hangi çağa el atarsak atalım, ister 18. yüzyıl aydınlanma çağına, ister 19. yüzyıl romantik çağına,

Layard her nedense “bazen tasvir ettiği sahnelerde fikirlerini öne sürerken müsamahakâr davrandığını” söylemek zorunda hisseder kendisini. Sonra, hikmet-i şarkiyyenin (*eastern philosophy*) ve Müslümanların *tevekkül* anlayışını ortaya koymak arzusunu izhâr eder; ve elinde, “iyi bir Müslümanın tahassüslerinin doğru ve karakteristik resmini ihtiva eden bir mektup” bulunduğunu, kendisinin de bu mektubun içeriğinin kelime-be-kelime çevirisini sunacağını belirtir.

Kadi'nın Mektubu etrafındaki tartışmalarda, Renan'ın yanlış bilgi vermesi nedeniyle, mektubun Layard'ın kendisine yazıldığı sanılmış ve mektubun yer aldığı metin tesbit edilemediği için de Layard'ın fikirlerini öğrenmek bir türlü mümkün olmamıştı. Oysa Layard mektubun *muhatabı* değil, *mütercimi* idi. Bununla beraber onun *sadece bir mütercim* olduğunu sanmak da doğru değildir; zira Layard, sırf mektubu İngilizce'ye çevirmekle yetinmemiş, onu muayyen bir çerçeveye içerisine dâhil ederek yorumlamıştır da.

Bu bakımdan —önemine binaen— Layard'ın değişik vesilelerle Türkçesini aktardığımız yorumlarını ve mektubun çevresine ördüğü hâleyi ilk kez bir bütün olarak ve orijinaliyle sunmakta fayda mülâhaza ediyoruz:

In these pages I have occasionally indulged in reflections suggested by the scenes I have had to describe, and have ventured to point out the moral of the strange tale I have had to relate. I cannot better conclude than by showing the spirit in which Eastern philosophy and Mussulman resignation contemplate the evidences of ancient greatness and civilisation, suddenly rising up in the midst of modern ignorance and decay. A letter in my possession contained so true and characteristic a picture of the feelings that such an event excites in the mind of a good Mohammedan, that I here give a literal translation of its contents. It was written to a friend of mine by a Turkish Cadi, in reply to some inquiries as to the commerce, population, and remains of antiquity of an ancient city, in which dwelt the head of the law. These are its words: ... (Layard, 1875: 565)

Bu sayfalarda zaman zaman tasvire mecbur kaldığım sahnelerin telkin ettiği fikirlere daldım ve nakletmek zorunda olduğum garip hikâyenin maneviyatını (ruhunu) beyana teşebbüs ettim. Doğu teslimiyetinin, modern cehalet ve tefessühün ortasında birdenbire yükselen kadim ulviyet ve medeniyetin delillerini teemmül etme inceliğine işaret etmekten daha iyi bir şekilde bu bahsi kapatamam. Çek-

→

isterse 20. yüzyıl başlarına, bu dış kökenli konulara yönelik ilgi, sınırlı bir bilimciler ve sanatçılar öbeğinin özel ilgi alanını oluşturmaktan öteye geçmemiştir. Öte yandan bu ilgi, Avrupa kültürünün tüm öteki kültürlerin örneklerini (modellerini) ve ölçütlerini oluşturması nedeniyle onları bütünlüştürücü öge olarak tümünü temsil etme hakkına sahip olduğu inancından da beslenir.” (Avtonomova, 1984: 86-87). Batı'nın Doğu'ya ilişkin tasvir ve tasavvurları için bkz. Edward Said, *Oryantalizm* (İstanbul, 1989); Rana Kabbani, *Avrupa'nın Doğu İmajı* (İstanbul, 1993); Thierry Hentsch, *Hayalî Doğu: Batı'nın Akdenizli Doğu'ya Politik Bakışı* (İstanbul, 1996); Samir Amin, *Avrupa Merkezilik: Bir İdeolojinin Eleştirisi* (İstanbul, 1993).

mecemdeki bir mektup, böyle bir hâdisenin iyi bir Muhammedî'nin ruhunda canlandıracağı duyguların o kadar doğru ve karakteristik bir tasvirini ihtiva ediyordu ki, burada onun muhtevasının harfi harfine tercümesini sunuyorum. Bu mektup, bir Türk Kadı tarafından, Kadı'nın ikamet ettiği kadim bir şehrin ticaret, nüfus ve antik kalıntılarına dair suallere cevap sadedinde bir arkadaşına yazılmıştı. İşte muhtevası: ...¹⁷

Musul Kadısı İmam Alizâde'nin Mektubu, günümüzden birbuçuk asır önce işte bu hâle içerisinde günyüzüne çıktı.

Bu mektubun Fransızca çevirisi, 'adı bilinmiyen biri' tarafından dönemin meşhûr Fransız düşünürlerinden Ernest Renan'a (1823-1892) ulaştırılmış; Renan da bu mektubu, mektubun ilk yayımından otuz yıl sonra, 29 Mart 1883'te Sorbonne'da "L'Islamisme et la Science" başlığıyla verdiği bir konferansta kullanmıştı.

Konferansın hemen ertesi günü, 30 Mart 1883'te konferans metni *Journal des Débats*'ta yayımlandığında, âdeta kıyametler koptu, birçok kişi dergi ve gazetelerde makaleler yayımlayarak Renan'a hemen mukabelede bulundu. Konferansta öne sürülen iddialar hakkında görüş beyan eden zevat içerisinde Cemâleddin Afganî, Dieulafoy, Gustave Le Bon, Seyyid Emîr Ali, Celâl Nûri, Mustafa Abdurrazık, Reşid Rıza, Ahmed Rıza, Haïdar Bammate gibi zâtlar bu mektup hakkında herhangi bir mütâlâada bulunmadılar; içlerinde —bizim bildiklerimizden— sadece Charles Mismar, Namık Kemal, Atâullah Bâyezidof, Ali Ferruh, Louis Massignon ve Muhammed Hamidullah gibi kimseler bu mektubu ciddiye alıp kanaat serdettiler ve böylece *Musul Kadısı İmam Alizâde'nin Mektubu* etrafında yıllarca sürecek bir münakaşa zemini vücuda geldi.

Bu meselede öne sürülen görüşlerin, mektubun *mevsûkiyeti* ile *yorumu* etrafında toplandığını söyleyebiliriz:

1) Namık Kemal, Ali Ferruh, Louis Massignon ve Muhammed Hamidullah daha çok mektubun *mevsûkiyeti* ve sıhhati üzerinde durmuş; ilk iki münekkid mektubun *mevsûkiyeti* üzerinde kuşkular serdetmekle yetinirken, son ikisi açıkça mektubun Renan tarafından *uydurulduğunu* iddia etmiştir.

2) Atâullah Bâyezidof ise mektubun *mevsûkiyeti sorununu* pek önemsemeyerek, doğrudan *muhtevası* üzerinde kanaatlerini serdetmiş, mektupta geçen cümleleri tek tek analiz etmek suretiyle 'mektubun bağlamı' ile 'mektup sahibinin kasdını' ortaya çıkarmayı denemiştir. Kanaatimizce bu teşebbüsünde başarılı da olmuştur.

¹⁷ Bu pasajın Türkçe çevirisindeki yardımlarından dolayı kıymetli dostum Kudret Büyükcoşkun'a minnettarlığımı belirtmek isterim.

Atâullah Bâyezidof'un bu teşhîs ve tefsîrinde yalnız olmadığını; zira hakikati tesbit ve teslim etmenin, evveleminde *doğru yerde bulunmakla* ilgili bir keyfiyet arzettiğini göstermesi bakımından, son olarak, 1993'te yazılmış, kısa, ama teşhîs değeri yüksek bir makaleyi, İsmail Kara'nın "Bir Oryantalist, Bir Kadı ve Kaybettüğümüz Bir Dünya" adlı makalesine işaret etmekte fayda mülâhaza ediyorum.

İsmail Kara bu makalesinde, *mektub'un mevsukiyeti* sorununa hiç değinmez ve tıpkı Atâullah Bayezidof'un yaptığı gibi Musul Kadısı'nın tavrını olumlar. Makalesinin girişinde, Renan'ın iddialarını, "Modern Bilim ve dayandığı ilkeler, din'le, dinî düşünceyle, bu arada Hristiyanlık ve İslâmiyet'le barışık olarak yol alamaz" şeklinde özetleyen Kara'nın, bu teze ilişkin değerlendirmesi fevkalâde calib-i dikkattir:

Vardığı sonuçlar din açısından menfi de olsa, Renan'ın söylediklerinde gerçeklik payı yüksekti. (1993: 5)

Ancak Kara'ya göre, Renan'ın görüşlerine karşı çıkanlar, meseleyi bu yönüyle görmeye yanaşmamışlar ve hemen savunma durumuna geçmişlerdi. Meselâ Cemaleddin Afganî, "İslâmiyet'in ilmi teşvik ettiğini, İlim'le Din arasında bir çatışma olmadığını, İslâm tarihinde açıkça gördüğümüz dinî ve müsbet ilimlerdeki büyük gayretlerin bunu gösterdiğini; Hristiyanlığa ait olan bir durumun İslâmiyet'e de yüklenmeye çalışıldığını... ileri sürerek Renan'ın tenkidlerini (*saldırılarını*) göğüslemeye" çalışmıştır. Oysa İsmail Kara, Afganî'yi ve takipçilerini, "İlim'le Modern Bilim'i *aynileştirmek* suretiyle içine düştükleri usûl hatasının ve bilgi yetersizliğinin farkında olmamakla" eleştirir ve mukabil bir tavrın belgesi olarak Musul Kadısı'nın mektubunu aktarmadan önce şöyle der:

"Kaybettüğümüz dünya"ya dair bir metni size sunmak için bu hatırlatmayı yaptım. Geçen gün "Türkiye'de Cemaleddin Afganî" üzerine çıkan yazıları derlemeye çalışan bir arkadaşımın topladığı malzeme arasında, Renan'ın "İslâmlık ve Bilim" başlıklı konuşması ve Afganî'ye verdiği cevapla karşılaştım. Metni Üsküdar vapurunda yeniden okudum. Orada geçen bir Kadı'nın mektubunu önemine binaen dikkatlerinize sunuyorum. Diyorum ki: Keşke dünyanın bir yerlerinde böyle kadılarımız olsa! (Kara, 1993: 5)

Evet, keşke dünyanın bir yerlerinde İmam Alizâde gibi kadılarımız, Atâullah Bâyezidof gibi imam ve müderrislerimiz olsa!

V. SONUÇ: "BİZİZ TARİH! BİZİM TARİHİMİZ!"

Bir mektup veya risalenin, hatta bir söz ya da eylemin ve fakat her halukârda *tarihî bir metnin* yorumu, hiç kuşku yok ki evveleminde o metnin ortaya çıktığı 'koşulları' ve bu koşulların oluşturmuş olduğu 'tabii bağlamı' (*metnin kim tarafından, kime, ne zaman, nerede ve ne maksatla yazıldığını, söylendiğini ve yapıldığını*) bilmeyi gerektirir.

Bu gereklilik ihmal edilirse ne olur?

Bu gereklilik ihmal edilirse, metni yorumlayacak olanlar, —ister istemez— metni anlaşılır kılmak için yine onu bir ‘bağlam’ (daha doğrusu ‘bağlamlar’) içeri- sine yerleştirirler ve bu sefer metni bu “sun’î bağlam(lar)” üzerinden okumaya kalkışırlar. Bu zaafarla ma’lul bir biçimde yola çıkılınca, tabiatıyla bu “sun’î bağ- lam(lar)”, okurun ya da yorumcunun —ki her okur aslında bir yorumcudur— kendi öznel ihtiyaçları, beklentileri ve kaçınılmaz olarak *önkabulleri* doğrultusun- da oluşur.

Metnin kendi tabiî bağlamından koparılması durumunda, okur ya da yo- rumcunun, kendi maksadına uygun olarak i’mal edilmiş sun’î bağlam(lar) dola- yımında metne yaklaşması ve metne dilediği gibi, dilediği mânâları yakıştırmaması, bizâtihi bu nedenlerden ötürü kaçınılmaz hale gelir.

Bu son cümlelerin yüklemine, *koşul* değeri taşıyan bir duruma, “metnin kendi tabiî bağlamından koparılması” durumuna bağlı kılındığı nazar-ı dikkate alınacak olursa, anlayan özne’nin, içerisinde yer aldığı zeminin en azından *geçici olarak* ‘terkedilebilir’ olduğunu söylemek mümkün hale gelmez mi?

Bizce gelir.

İşte tam da bu nokta, şöylesi itirazların yükselişiyle sarsılabilecek bir tepe noktasıdır: “Tarih, en nihayet insanın yapıp etmelerinin tarihidir. Tarihin kendi- si, insanın tarihidir; tarihi yapan özne de, tarihi, tarihî olanı anlayıp yorumlaya- cak olan özne de yine insandır. O halde anlayan özne’nin önkabullerinden, ön- yargılarından anlama süreci içerisinde sıyırılması ve/veya metni nesneleştiren koşulları değilse bile, kendisini, ‘anlayan özne’ konumuna yerleştiren zemini ter- ketmesi ya da önyargılarını askıya alması nasıl mümkün olabilir?”

Gerçekten de bu, ‘nasıl’ *mümkün olabilir*?

İşte bu ‘nasıl’ (*keyfiyet*) üzerine konuşmaya karar verildiğinde, evveleminde, ‘mümkün’in alanına giren hiçbir şeyin ‘olabilirlik’ten kaçamayacağını bilmek gerekir. O hâlde naif bir romantizmle suçlanma riskini göze alarak diyebiliriz ki: Tarih’in ‘bizim tarihimiz’ olduğunu *farkettiğimizde*, çoktan itiraz seslerinin ulaşa- mayacağı bir yere tırmanmışız demektir. Değilse, o tiz çığlıklar (*itiraz sesleri*) bey- nimizde uğulduyorken, tarihin *bizle* irtibatını kuramaz, ‘bizim tarihimiz’ hakkın- da konuşamaz, onunla diyaloga (bile) giremeyiz.

Tarihle/tarihimizle *aynı dili* konuşamadığımızda, tıpkı bugün olduğu gibi tarihimizin bize ne dediğini anlayamayacak kadar ondan uzaklaşmamız duru- munda, tarih susar ve artık sadece biz konuşmaya başlarız.

Susar tarih, sustu da. Yanına gitmediğimiz, ona yaklaşmadığımız, kendi- mizi ona tanıtmadığımız ve aynı dilden, onun dilinden konuşmadığımız sürece tarih susar.

Küser tarih, küstü de. Ona yabancılaştığımız için küstü bize. Onu an-la(ya)madığımız için değil, anlayabileceğimize inanmadığımız için küstü.

“Kim bu tarih? Kimin tarihi?” sözleri yine kulaklarımızda çınlamaya başlayacak olursa eğer, göğe eren başımızı aşağıya doğru eğip dağın eteklerinde sey-reylediklerini belli belirsiz seçebildiğimiz o insanlara vargücümüzle biz de şöyle haykıralım:

“Biziz tarih! Bizim tarihimiz!”

İmdi, sizleri Musul Kadısı İmam Alizâde'nin mektubu ile yeniden başbaşa bırakıyor; **1)** Mektubun Layard tarafından İngilizce'ye çevrilerek neşredilen ilk nüshasını, **2)** Renan'ın 1883'te dinleyicilerine naklettiği Fransızca çeviriyi ve bu Fransızca çeviriden yapılan diğer çevirileri: **3)** Namık Kemal'in 1883'te yaptığı Türkçe çeviriyi, **4)** Hasan Âsım'ın yine aynı yıl yaptığı Arapça çeviriyi ve son olarak **5)** Seyyid Muhammed Ali Cemâlzâde'nin Renan'ın konferans metninin Almanca çevirisinden yaptığı Farsça çeviriyi sunuyoruz; ancak *tarafsızlığın bir düş, dürüstlüğün ise bir vazife olduğu* uyarısını yinelemek kaydıyla.¹⁸

¹⁸ Bundan tam 11 yıl önce, 1996'da kaleme almış olduğum bu makale —Musul Kadısı'nın mektubunun Arapça ve Farsça orijinal nüshalarının eidinger çıkışlarıyla birlikte— *Dîvan* dergisinin sorumlularına teslim edilmişti. Ne var ki işbu sorumlular —kelimenin tam anlamıyla: *laubaliliklerinden* kaynaklanan— 1 yıllık gecikmeyle, tam da dergiyi matbaaya verecekleri sırada, ellerindeki eidingerleri kaybetmiş olduklarını öne sürüp onları benden ikinci kez talep edince, ne aşkı, ne de şevki kalmış bu teşebbüsümün artık son nefesini vermiş olduğuna kanaat getirdim ve ortaya çıkacağı vakt-i merhunu beklemem lâzım geldiği düşüncesiyle makalemi bütünüyle geri çektim. Şimdi, bunca yıl bekle-dikten sonra makale-i naçizânem günyüzü görüyor; ancak, Arapça-Farsça nüshaların eksiklik ve acısını ilim âlemine duyurmak vazifesini bendenize tahmil etmek koşuluyla. (D.C)

THE LETTER of CADI of MOSUL*

My illustrious Friend, and Joy of my Liver!

The thing you ask of me is both difficult and useless. Although I have passed all my days in this place, I have neither counted the houses nor have I inquired into the number of the inhabitants; and as to what one person loads on his mules and the other stows away in the bottom of his ship, that is no business of mine. But, above all, as to the previous history of this city, God only knows the amount of dirt and confusion that the infidels may have eaten before the coming of the sword of Islam. It were unprofitable for us to inquire into it.

Oh, my soul! oh, my lamb! seek not after the things which concern thee not. Thou camest unto us, and we welcomed thee; go in peace.

Of a truth, thou hast spoken many words; and there is no harm done, for the speaker is one and the listener is another. After the fashion of thy people thou hast wandered from one place to another until thou art happy and content in none. We (praise be to God) were born here, and never desire to quit it. Is it possible then that the idea of a general intercourse between mankind should make any impression on our understandings? God forbid!

Listen, oh my son! There is no wisdom equal unto the belief in God! He created the world, and shall we liken ourselves unto him in seeking to penetrate into the mysteries of his creation? Shall we say, behold this star spinneth round that star, and this other star with a tail goeth and cometh in so many years! Let it go! He from whose hand it came will guide and direct it.

But thou wilt say unto me, Stand aside, oh man, for I am more learned than thou art, and have seen more things. If thou thinkest that thou art in this respect better than I am, thou art welcome. I praise God that I seek not that which I require not. Thou art learned in the things I care not for; and as for that which thou hast seen, I defile it. Will much knowledge create thee a double belly, or wilt thou seek Paradise with thine eyes?

Oh, my friend! If thou wilt be happy, say, There is no God but God! Do no evil, and thus wilt thou fear neither man nor death; for surely thine hour will come!

The meek in Spirit (El Fakir)
"İMAUM ALI ZADÈ"

* Austen Henry Layard, *Discoveries Among in The Ruins of Nineveh and Babylon*, s. 565-566, New York 1875, 2. bas.

LA LETTRE du CADI de MOSSOUL**

O mon illustre ami, ô joie des vivants!

Ce que tu me demandes est à la fois inutile et nuisible. Bien que tous mes jours se soient écoulés dans ce pays, je n'ai jamais songé à en compter les maisons, ni à m'informer du nombre de leurs habitan[t]s. Et quant à ce que celui-ci met de marchandises sur ses mulets, celui-là au fond de sa barque, en vérité, c'est là une chose qui ne me regarde nullement. Pour l'histoire antérieure de cette cité, Dieu seul la sait, et seul il pourrait dire de combien d'erreurs ses habitants se sont abreuvés avant la conquête de l'Îslamisme. Il serait dangereux à nous de vouloir les connaître.

O mon ami, ô ma brebis, ne cherche pas à connaître ce qui ne te concerne pas. Tu es venu parmi nous et nous t'avons donné le salut de bienvenue; va-t'en en paix! A la vérité, toutes les paroles que tu m'as dites ne m'ont fait aucun mal; car celui qui parle est un, et celui qui écoute est un autre. Selon la coutume des hommes de ta nation, tu as parcouru beaucoup de contrées jusqu'à ce que tu n'aies plus trouvé le bonheur nulle part. Nous (Dieu en soit béni!), nous sommes nés ici, et nous ne désirons point en partir.

Ecoute, ô mon fils, il n'y a point de sagesse égale à celle de croire en Dieu. Il a créé le monde; devons-nous tenter de l'égaliser en cherchant à pénétrer les mystères de sa création? Vois cette étoile qui tourne là-haut autour de cette étoile; regarde cette autre étoile qui traîne une queue et qui met tant d'années à venir et tant d'années à s'éloigner; laisse-la, mon fils; celui dont les mains la formèrent saura bien la conduire et la diriger.

Mais tu me diras peut-être: «O homme! retire-toi, car je suis plus savant que toi et j'ai vu des choses que tu ignores!» Si tu penses que ces choses t'ont rendu meilleur que je ne le suis, sois doublement le bienvenu; mais, moi, je bénis Dieu de ne pas chercher ce dont je n'ai pas besoin. Tu es instruit dans des choses qui ne m'intéressent pas, et ce que tu as vu je le dédaigne. Une science plus vaste te créera-t-elle un second estomac, et tes yeux, qui vont furetant partout, te feront-ils trouver un paradis?

O mon ami, si tu veux être heureux, écrie-toi: Dieu seul est Dieu. Ne fais point de mal, et alors tu ne craindras ni les hommes ni la mort, car ton heure viendra.

** Ernest Renan, *Journal des Débats*, Vendredi, 30 mars 1883, Paris; krş. "Discours et Conférences", s. 958-959, *Œuvres Complètes de Ernest Renan*, Paris, 1947, 3. bas.

MUSUL KADISI'NIN MEKTUBU***

Ey muhibb-i sâhib-iştihârım, ey sürûr-i ashab-ı hayat! Benden istediğın şey hem faydasız, hem muzırdır. Her ne kadar eyyâm-ı ömrüm bu şehirde güzâr etmiş ise de hiçbir vakit ne hanelerini ta'dâd ve ne de miktar-ı nüfusunu tahkik ettim. Filanın esterine, filanın kayığına tahmil ettiğı eşyanın ise hiç bana taalluk eder ciheti yoktur. Memleketin tarih-i kadîmi ve İslâm tarafından fetholunmadan evvel ahalisinin ne kadar hatalarda bulunduğı ancak Cenab-ı Hakk'a malumdur ve Cenab-ı Hak beyan buyurabilir.

Dostum, kuzum! Sana ait olmayan şeyleri öğrenmekle uğraşma! Aramıza geldin, biz de sana selâm-ı hoş-âmedî'yi icra eyledik. Selâmetle git! Hakikat-i hâlde söylediğın lâkırdılardan bana hiçbir zarar gelmez. Çünkü söyleyen başka, dinleyen başkadır. Milletinin âdeti üzere çok yer dolaşmış ve hiçbir tarafta nâil-i saadet olamamışın; biz —elhamdulillah— burada doğduk ve buradan gitmek istemeyiz.

Dinle oğlum! Cenab-ı Hakk'a itikad gibi *hikmet* yoktur. Dünyayı Cenab-ı Hak yaratmıştır. Esrar-ı hilkatı taharrî ve ona vukuf ile Allah ile tesâvîye mi çalışacağız? Bâlâda diğır yıldızların üzerinde dönen şu yıldıza ve dünbâlesiyle bu kadar senelerde *takarrub* ve bu kadar senelerde *tebâüd* eden öteki yıldıza bak!

Ferâğat et oğlum: Onları halkeden yed-i kudret, sevk u idarelerine de kâfil-dir. İhtimâl bana dersin ki: "Behey adam, oradan çekil; ben senden âlimim. Senin bilmediğın şeyleri gördüm!" Eğer bunlar seni benden hayırlı etmiştir itikadında isen iki kat safâ geldin! Bana lüzumu olmayan şeyleri taharrî etmediğim için Allah'a şükrederim. Sen, bana faydası olmayan şeylere vâkıfsın, ben ise senin gördüğün şeylere ehemmiyet vermem. Malûmatın daha ziyade olursa, miden ikileşir mi?

Her cihete matuf olmakla bir cennet bulabilir misin dostum? Eğer saadet bulmak istersen, *Lâ İlahe İllallah* de; kimseye fenalık etme! O zaman ne insanlardan, ne de mevttten korkarsın, çünkü senin de saatin gelecektir.

*** Namık Kemal, Rönan Müdafaa-nemesi, Külliyyât-ı Kemal, I. Tertib, s. 52-53, İstanbul, 1326

KAYNAKÇA

- Afganî**, Cemâleddin (1883), “el-İslâm ve'l-İlm”, (ed. Ali Şeleş), *Silsiletu'l-A'mâl'il-Mechule/Cemâleddin el-Afganî*, s. 115-116; London, 1987 (*el-Basîr*, 3 Mayıs 1883, s. 2'den)
- “L'Islamisme et la Science”, (Çev. Homa Pakdaman), *Djamâl-ed-din Assad Abadi dit Afghani*, s. 290-291; Paris, 1969
- Afganî**, Cemâleddin (1883), “Au Directur du Journal des Débats”, *Journal des Débats*, Paris, 18 Mayıs 1883
- “Réponse de Jamal ad-Din al-Afghani à Renan”, (ed. A.-M. Goichon), *Réfutation des Matérialistes*, s. 174-185; Paris, 1942
 - “Answer of Jamâl ad-Din to Renan”, (Çev. Nikki R. Keddie), *An Islamic Response to Imperialism*, s. 181-187; Berkeley, 1968
 - “Tercüme-i Maqâle: Ernest Rönan ve Pasuh-i Seyyid Cemâleddin be-o”, (Çev. Seyyid Ali Muhammed Cemalzâde), Ali Asgar Halebî: *Zendegi ve Seferhâ-yi Seyyid Cemaleddin Esedâbâdî*, s. 26-31; Tehran, 1350
 - “Reddu alâ Rînan”, Ahmed Emin, *Zuâmâu'l-İslah fî Asr'il-Hadîs*, s. 89-93, Kahire, 1948; krş. Muhammed Ammâra, *Cemaleddin el-Afgani/el-A'mâl'ul-Kâmile*, II/322-323, Beyrut, 1981
 - “Cemâleddin Efgânî'nin Renan'a Cevabı”, (Çev. Ğ), Alâeddin Yalçinkaya: *Cemâleddin Efgânî ve Türk Siyasi Hayatı Üzerindeki Etkileri*, s. 144-151; İstanbul, 1991
 - “Cemaleddin'in Renan'a Cevabı”, (Çev. Mümtazer Türköne), *Cemaleddin Afgani*, s. 55-66; İstanbul, 1994
- Amin**, Samir (1993), *Avrupamerkezcilik: Bir İdeolojinin Eleştirisi*, (Çev. Mehmet Sert), İstanbul
- Avtonomova**, Natalya (1984), “Fransız Yapısalcılığı: Yöntembilimsel Notlar”, (Çev. Ergin Koparan), Haz. Atilla Birkiye, *Yapısalcılığın Eleştirisine Doğru*, s. 77-101, İstanbul
- Bammate**, Haïdar (1946), *Visages de l'Islam*, Lausanne
- *İslâmın Manevi ve Kültürel Değerleri*, (Çev. Bahadır Dülger), Ankara, 1963
 - *İslâmın Çehresi*, (Çev. Osman F. Giritli), İstanbul, 1975
- Barzun J.-Graf H. F.** (1985), *The Modern Researcher*, U.S.A.
- *Modern Araştırmacı*, (Çev. Fatoş Dilber), Ankara, 1996
- Bâyezidof**, Atâullah (1311), *Redd-i Renan/İslâmiyet ve Fünûn*, (Çev. Olga de Lebedeva-Ahmed Cevdet), İstanbul; 1. bas. 1308
- “Renan'a Reddiye”, (Sad. İbrahim Ural), *İslâm ve Medeniyet*, s. 3-40; Ankara, 1933
- Ceram**, C. W. (1986), *Tarırlar, Mezarlar ve Bilginler: Arkeolojinin Romanı*, (Çev. Hayrullah Örs), İstanbul; 1. orj. bas. 1949
- Cündioğlu**, Dücane (1996), “Ernest Renan ve Reddiyeler Bağlamında İslâm-Bilim Tartışmalarına Bibliyografik Bir Katkı”, *Dîvan/İlmi Araştırmalar*, sy. 2, s. 1-94, İstanbul

- Dieulafoy** (1883), "L'Islamisme et la Science", *Revue de la Philosophie Positive*, 2° série, T. XXXI, 15° année, no. 1, p. 44-72, juillet-août. 1883, Paris
- Emîr Ali**, Seyyid (1978), *The Spirit of Islam*, Delhi; 1. bas. Kalküta, 1891
- Ruh-ı İslâm: Müslümanlığın ve İslâm Mefkûrelerinin Tarih-i Tekâmülü, (Çev. Ömer Rıza Doğrul), İstanbul, 1341
 - *Ruh-u İslâm: İslâm Mefkûresinin Gelişme Tarihi*, (Çev. Ömer Rıza Doğrul, Sad. Mustafa Tan), İstanbul, 1979
- Goichon**, A. M. (1942), *Jamâl ad-Dîn al-Afghânî: Réfutation des Matérialistes*, Paris
- Halebî**, Ali Asgar (1350), *Zendeği ve Seferhâ-yi Seyyid Cemaleddin Esedâbâdî*, Tehran
- Hamidullah**, Muhammed (1958), "Ernest Renan ve İslâmiyet", *İslâm Mecmuası*, sy. 14, s. 5-7, Ankara
- Hentsch**, Thierry (1996), *Hayali Doğu: Batı'nın Akdenizli Doğu'ya Politik Bakışı*, (Çev. Aysel Bora), İstanbul
- İbn'ur-Reşâd**, A. Ferruh (1306), *Teşhir-i Ebâtil*, İstanbul
- Kabbani**, Rana (1993), *Avrupa'nın Doğu İmajı*, (Çev. Serpil Tuncer), İstanbul
- Kara**, İsmail (1993), "Bir Oryantalist, Bir Kadı ve Kaybettiğimiz Bir Dünya", *Dergâh Dergisi*, sy. 42, s. 5-6, Ağustos-1993
- Kedourie**, Elie (1966), *Afganî and 'Abduh, An Essay on Religious Unbelief and Political Activism in Modern İslam*, London
- Keddie**, Nikki R. (1968), *An Islamic Response to Imperialism*, Berkeley
- Kemal**, Namık (1326), *Rönan Müdafaaanâmesi*, Külliyyât-ı Kemâl, Birinci Tertib, İstanbul
- *Renan Müdafaaanâmesi*, (Yay. M. Fuad Köprülü), Ankara, 1962
 - *Renan Müdafaaanâmesi*, (Haz. Abdurrahman Küçük), İstanbul, 1988
- Kerr**, Malcolm H. (1980), *Islamic Studies: A Tradition and Its Problems*, California
- Kurat**, Yuluğ T. (1968), *Henry Layard'ın İstanbul Elçiliği 1877-1880*, Ankara
- Layard**, A. Henry (1875), *Discoveries Among in The Ruins of Nineveh and Babylon*, New York
- Le Bon**, Gustave (1982), *La Civilisation des Arabes*, Paris; 1. bas. Paris, 1884
- Massignon**, Louis (1927), "La 'Lettre du Cadı de Mossoul a Layard' Critique par Nameq Kemal d'une Source Citée par Renan", *Revue des Études Islamiques*, II/297-301, Paris, 1927
- Misner**, Charles (1883), "L'Islamisme et la Science", *Revue de la Philosophie Positive*, 2° série, T. XXX, 15° année, no. 6, p. 437-453, mai-juin 1883
- *Reddu el-Mösyö Mismîr*, (Çev. Hasan Âsım), s. 25-70; Kahire, 1883 (Lit. bas.)
- Misner**, Charles (1883), "La Régénération de l'Islam", *Revue de la Philosophie Positive*, 2° série, T. XXXI, 16° année, no. 2, p. 274-287, sept.-oct. 1883
- *İslâhu Bilâd'il-İslâm*, (Çev. Hasan Âsım), s. 1-23; Kahire, 1883 (Lit. bas.)
- Nûri**, Celâl (1918), "İslâmiyet Mâni-i Terakkî midir?", *Edebiyat-ı Umumiye Mecmuası*, IV/88, s. 1037-1041; V/89, s. 1053-1056; V/90, s. 1069-1072; V/91, s. 1085-1088, İstanbul

- Pakdamani**, Homa (1969), *Djamâl-ed-din Assad Abadi dit Afghani*, Paris
- Poole**, Stanley L. (1988), *Lord Stratford Canning'in Türkiye Anıları*, (Çev. Can Yücel), İstanbul; 1. bas. Ankara, 1959
- Renan**, Ernest (1883), "L'İslamisme et la Science", *Journal des Débats*, Vendredi, 30 mars 1883, Paris
- *Dîn'ul-İslâm ve'l-İlm: Hutbetu'l-Mösyö Renan*, (Çev. Hasan Âsım), s. 1-34; Kahire, 1883 (Lit. bas.)
 - *İslâmiyet ve Ulûm'a Dair Konferansın Tercümesi*, (Çev. İ), Taksim Atatürk Kitaplığı, **i** no: 297.04, 10 yk., **ii** no: 1491, 13 yk., İstanbul
 - "İslâmlık ve Bilim", (Çev. Ziya İshan), *Nutuklar ve Konferanslar*, s. 183-205; Ankara, 1956
 - "Tercüme-i Maqâle: Ernest Rönan ve Pasuh-i Seyyid Cemâleddin be-o", (Çev. Seyyid Ali Muhammed Cemalzâde), *Zendeği ve Seferhâ-yi Seyyid Cemaleddin Esedâbâdi*, s. 6-21; Tehran, 1350
 - "İslâm ve İlim", (Çev. Abdurrahman Küçük), *Renan Müdafaa-nâmesi*, s. 67-83; İstanbul, 1988
- Renan**, Ernest (1947), "Discours et Conférences", (ed. Henniette Psichari), *Œuvres Complètes*, Paris, 1947, 3. bas.; 1. bas. 1887
- *Nutuklar ve Konferanslar*, (Çev. Ziya İshan), Ankara, 1956; 1. bas. 1946
- Rıza**, Ahmed (1982), *Batının Doğu Politikasının Ahlâken İflâsı*, (Çev. Ziyad Ebüzziya), İstanbul; 2. bas. Ankara, 1988
- Rıza**, Reşid (1923), "Zikra Rinan fi'l-Câmiat'il-Mısıryye, Muhâdaratu eş-Şeyh Mustafa Abdurrâzık fi Rinan ve'l-Afgânî, Kelimetu'l-Menar fi'l-Muhâdara", *Mecelletu'l-Menar*, XXIV/4, s. 303-318, Nisan 1923; XXIV/5, s. 393-401, Mayıs 1923; XXIV/6, s. 466-472, Haziran 1923; XXIV/7, s. 546-550, Temmuz 1923, Kahire
- Said**, Edward W. (1980), "Islam, The Philological Vocation, and French Culture: Renan and Massignon", (ed. Malcolm H. Kerr), *Islamic Studies: A Tradition and Its Problems*, s. 53-72; California, 1980
- Şeleş**, Ali (1987), *Silsiletu'l-A'mâl'il-Mechule/Cemâleddin el-Afgânî*, London
- Tansel**, Fevziye A. (1967), *Namık Kemal'in [Husûsî] Mektupları*, c. I, Ankara; c. III, Ankara, 1973
- Türköne**, Mümtazer (1994), *Cemaleddin Afgani*, İstanbul
- Waterfield**, Gordon (1963), *Layard of Nineveh*, London
- Yalçınkaya**, Alâeddin (1991) *Cemâleddin Efgânî ve Türk Siyasî Hayatı Üzerindeki Etkileri*, İstanbul, 1991, 2. bas. 1995

OKSİDANTALİZM BAĞLAMINDA AFGÂNÎ-ABDUH EKOLÜ

Mustafa ÖZTÜRK*

ÖZET

Bu makalede, birçok araştırmacıya göre çağdaş İslâm düşüncesinin mübeşşiri kimi araştırmacılara göre de fazla abartılmış bir şahsiyet olarak nitelendirilen Cemâleddin Afgânî (1838-1897) ile onun gözde öğrencisi ve yakın dostu Muhammed Abduh'un (1849-1905) Batı uygarlığına dair bilgi, görüş ve değerlendirmeleri serimlenecektir. Ayrıca Reşid Rıza'nın (1865-1935) kimi görüş ve düşünceleri de münasebet düştükçe zikredilecektir. Makalede Afgânî ve Abduh'a ait eserlerin yanı sıra genelde İslâmcılık ve çağdaş Arap düşüncesini, özelde de Afgânî ve Abduh'u konu alan çeşitli bilimsel araştırmalardan da istifade edilmiş; ayrıca konuyla ilgili bilgi malzemesini geniş ölçüde ihata etmesi için, fazla sayılabilecek oranda alıntı metinlere yer verilmiştir.

Anahtar kelimeler: Afgani, Abduh, oksidantalizm, oryantalizm, Arap düşüncesi

THE ECHOL OF AFGANI-ABDUH IN CONNECTION WITH OCCIDENTALISM

The purpose of this article is to provide definitive information about Jamal al-Din al-Afghani (1838-1897) and his student and dear friend Muhammad Abduh's (1849-1905) views and thoughts on the western civilisation. Additionally, some opinions of Rashid Rida (1865-1935) will also be mentioned. In this article, besides the works of Afgani and Abduh we also benefited from works written about them and from sources regarding Islamism and contemporary Arab thought. Besides, many quotations were given to include all the needed information regarding the issue.

Key words: Afgani, Abduh, Occidentalism, Orientalism, Arab thought

I. OKSİDANTALİZME DAİR GENEL MÜLAHAZALAR

Oksidantalizm (Garbiyatçılık) konusu bugüne değin etraflıca ele alınıp incelenmemiştir. Gerçi konuyla ilgili birkaç çalışma mevcuttur; fakat bu çalışmaların hemen hepsi yurtdışında yapılmıştır. Burada zikre değer çalışmalardan birisi Hasan Hanefî'nin *Mukaddime fi 'ilmi'l-istiğrâb* (Batı'yı Tanıma-Anlama Bilimine Giriş) adlı eseridir. Hanefî bu eseri, Doğu'yu nesneleştiren ve orada keşfettiği her

* Doç. Dr., Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

güzelliğin kaynağını eski Yunan ve Roma uygarlıklarına irca eden oryantalizme karşı bir atak olarak kaleme almıştır. Bu karşıt atağın adı oksidantalizmdir.¹

Batı, oryantalizmle kendisini Doğu'yu bilen, inceleyen ve tanımlayan bir özne olarak konumlandırmış ve böylece ötekileştirdiği Doğu'yu bir araştırma-inceleme nesnesi kılmıştır. Batı'nın bu gücü, modern çağda ortaya çıkan, "Düşünüyorum, öyleyse varım!" aforizmasında ifadesini bulan epistemolojik projeden gelmektedir. Batı "bilen özne" olma rolünü çok iyi oynamıştır. Ama artık roller değiştirilmelidir. Çünkü Batı'ya göre Doğu özne, Batı da nesne kılınabilir. Diğer bir deyişle Batı, oryantalizmi yarattığına göre Doğu da oksidantalizmi yaratabilir.² Kaldı ki oksidantalizm yaratma çabası, oryantalizme nazaran çok haklı gerekçelere sahiptir. Zira oryantalizm Batı'nın diğer milletlere saldırıp onları yok etme ve özlerine yabancı kılma döneminde ortaya çıkmıştır; oksidantalizm kurma çabası ise nefsi müdafaa olarak belirmiştir. Sözün özü, Batı'ya ve Doğu'ya ait eski rolleri değiştirme, dolayısıyla sömürgecilikten kurtulma (de-colonization) sürecini başlatma zamanı gelmiştir. Bu süreçte "evrensel kültür miti"ne son verilmeli, böylece Batı kendi sınırları içine yerleştirilmelidir.³

Oksidantalizmle ilgili bir diğer önemli çalışma, Ian Buruma ve Avishai Margalit tarafından kaleme alınan *Occidentalism: The West in the Eyes of Its Enemies* (Oksidantalizm: Düşmanlarının Gözünde Batı) adlı eserdir. Bu eserde savunulan teze göre oksidantalizm Batı'yı sömürgecilğe, çürümüşlüğe, ahlâksızlığa ve inançsızlığa eşitlemenin adıdır. Batı'nın kötücül bir güç olduğu fikri sadece Doğu'ya ya da Ortadoğu'ya (Müslümanlara) ait değildir. Daha açıkçası, oksidantalizm ilk kez Temmuz-1942'de Japonya'nın Kyoto şehrindeki konferansta Japon milliyetçilerince formüle edilmiş ve fakat 18. yüzyıl Alman romantizmi, 19. yüzyıl Panislawizmi, 1930'ların Hitler faşizmi, İtalyan nasyonal sosyalizmi ve Stalinci komünizmin katkılarıyla bir kötü fikirler dizgesi biçiminde oluşmuş ve olgunlaşmıştır. Ian Buruma'ya göre,

Oksidantalizmi uyandıran Avrupa sömürgeciliği, bugün de kapitalizm aynı sonuca yol açmaktadır. Ama ancak Batı'ya karşı girişilen ayaklanma tam bir yıkım biçimini aldığı anda Batı insanî olmaktan uzak görüldüğünde ve ayaklanma bir cinayet haline geldiğinde oksidantalizmden söz edilebilir. Oksidantalizm her nerede ortaya çıkarsa çıksın, bir aşağılanma ve yenilgi duygusundan beslenir (...) Oksidantalist bakış açısından Batı refaha, hayvanî arzulara, bencilliğe ve güvenlikte olma duygusuna bağımlı bir

¹ Hanefi'nin bu eseriyle ilgili daha geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. Said Aykut, "Hasan Hanefi: Oksidantalizmi Arapça İnşa Etmek", *Cogito*, sayı: 31, 2002.

² Hasan Hanefi, "İslam ve Batı: Çatışma mı Diyalog mu?", çev. Ali Kaftan, *Cogito*, sayı: 40, 2004, s. 276.

³ Bkz. Hasan Hanefi, "Geleneği Yenilemek Zorundayız", [21. Yüzyıl ve İslâm'ın İmkânları: Konuşmalar içinde], *Umran*, İstanbul 2004, s. 56-57. Yusuf Kaplan'ın H. Hanefi ile yaptığı bu konuşma *Umran* dergisinin Mart-2002 tarihli 91. sayısında yayımlanmıştır.

burjuva toplumdur. Yaşamı ölümden çok önemsedikleri için, tanımı gereği korkaklardan oluşan bir toplumdur bu. Afganistan'daki savaş sırasında bir Taliban savaşçısının da ifade ettiği gibi, Amerikalılar asla kazanamayacaklardır, çünkü onlar Pepsi-Cola'yı severler ancak oysa kutsal savaşçıların sevgisi ölümedir. Bu dil, İspanya'daki iç savaş sırasında faşistlerin, Nazi ideoloğlarının ve Japon kamikaze pilotlarının diliyle aynıdır.⁴

Buruma'ın tartışma yaratan bu görüşleri Türkiye'de de bir dizi makalenin kaleme alınmasına vesile olmuştur. Birçoğu ulusal gazetelerdeki köşe yazarlarına ait olan bu makalelerde oksidentalizmle ilgili farklı yaklaşımlar ortaya konulmuştur. Bir yaklaşıma göre oksidentalizm, Batı oryantalizminin Doğu'daki reaksiyoner akımlar tarafından evlat edinilmiş çocuğudur ve en az babası kadar tehlikelidir. Oryantalizm, hegemonist ve kolonici Batı kültürünün edebî ve akademik eserlere yansımış yüzüye eğer, oksidentalizm de Doğu'nun intikam arayışıdır. Oryantalizme karşı bir tepki veya tedavi arayışının değil, Batı'nın Doğu'yu bir buçuk asırdır, "Seni bildiğim için güçlüyüm, güçlü olduğum için de sen benim bilgimin ürünüsün" formülasyonu ile tanımlamasına karşılık Doğu'nun Batı'ya edebî ve akademik yazınının konusu haline getirme çabasının ürünü olan oksidentalizm, Doğu açısından bir intihar saldırısı görünümünü vermektedir. Oksidentalizm, oryantalizmi değillemek için değil, Doğu'ya yapılanın aynısını Batı'ya yapmak suretiyle intikam almak için yola çıkmakta ve bu yüzden başarı şansına sahip gözükmemektedir.⁵

Buna benzer bir diğer yaklaşıma göre ise oksidentalizm, tıpkı oryantalizm gibi Batı'da icat edilmiş bir kavramdır. Oryantalizm, Batılılarca kurgulanmış bir Doğu tasavvurudur. Oysa Doğu diye bir şey yoktur; dolayısıyla bu da düpedüz bir Batı icadıdır. Kaldı ki Batı dışındaki toplumlar ve kültürler, kendilerini coğrafya terimleriyle tarif etmezler. Oryantalizm, Batılıların hayalî bir öteki yaratma kaygılarının ürünüdür. Oryantalizme karşı bir oksidentalizm projesini Müslümanlığına ciddiye alan Müslümanlar geliştiremezler. Çünkü Müslümanlar yalan söyleyemezler, hayalî düşmanlar üretmezler, başkalarının hukukuna tecavüz edemezler. İşte bütün bunlardan ötürü oksidentalizm Müslümanlar için imkânsız bir şeydir.⁶

Oksidentalizme Edward Said'in (1935-2003) bir tür algıda seçicilikle oluşturduğu oryantalizm albümüyle birlikte bakan ve yine Said'in, "emperyalistler, ırkçılar ve siyonistler olmasa, gene olağanüstü bir durumda olurduk" şeklinde özetlenebilecek bir düşünce marifetiyle Doğu'ya öğrettiği "kendine acıma sana

⁴ Ian Buruma, "Oksidentalizmin Kökenleri", *Cogito*, çev. Ali Kaftan, sayı: 40, 2004, s. 280-281, 283. Bu makalenin İngilizce aslı için bkz. Ian Buruma, "The Origins of Occidentalism", <http://chronicle.com>.

⁵ Kerim Balcı, "Oksidentalizm ve Irak Savaşı", (*Zaman*, 7 Mart 2003).

⁶ Yusuf Kaplan, "Geçiniz Oksidentalizmi", (*Yeni Şafak*, 3 Mart 2006); "Geçiniz Oksidentalizmi, Kendiniz/e Geliniz", (*Yeni Şafak*, 7 Mart 2006).

tı”nın izlerini taşıyan bu mülâhazaların ardından Yasin Aktay’ın oryantalizme bakışla ilgili şu görüşlerini aktarmanın faydalı olacağını düşünüyoruz: “Oryantalizm dolayısıyla dile getirilen sıkıntılar zannedildiğinden çok daha karmaşıktır. Cemil Meriç’in deyimiyle ‘sömürgeciliğin keşif kolu’ olarak düşünüldüğünde çok basite indirgenmiş oluyor. İslâm dünyasını sömürgeleştirmek üzere Batı’daki sosyal bilim, edebiyat ve sanat çevrelerinin el birliğiyle Doğu’yu çarpıtarak Batılı müstevliler için elverişli hale getirmeye çalışan bir komplosunu anlatıyor. Oysa oryantalizmin çalışma tarzını anlamadan kültürlerarası iletişim ve anlaşmanın veya anlaşamamanın mantığını anlayamayız. Oryantalizmin sorunları sadece bazı insanların el ele vererek Doğu’yu kasıtlı olarak çarpıtmaya çalışmasından kaynaklanmaz. Bu tür bir çaba oryantalizmin ortaya çıkan sonuçlarının en hafifini oluşturur. Kasıtlı olarak Doğu hakkında bazı klişeler üretmeye çalışanların çabaları çok sınırlı ve bunlara karşı çok kolay savunma söylemleri üretilebilir. Tarihi boyunca İslâm dünyasında oryantalizme karşı geliştirilen de böyle bir savunma söylemi olmuştur zaten. Oysa Said’in anlattığı şekliyle oryantalizm en samimî niyetle doğuyu bilmeye, anlamaya çalışan herkese bulaşabiliyor. Sonuçta herkes bulunduğu yerden anlamaya çalışıyor. Herkes her şeyi baktığı yerden görür. Tartışmaların büyük kısmı da herkesin kendi baktığı yerden gördüklerini başkalarının baktığı yerden gördüklerinden daha doğru saymakta ısrar etmesinden kaynaklanmıyor mu zaten? Kimseye bulunduğu yerden bakmamayı teklif edemezsiniz. Hele insanları size bakabilmek için zorunlu olarak bulunduğunuz noktaya hiç mecbur edemezsiniz.”⁷

Yeri gelmişken belirtelim ki Türkiye’de oksidentalizmi ideolojik tartışmalardan mümkün merteye uzak bir zeminde ele alıp olumlayan ve hatta oldukça lüzumlu gören yaklaşımlar da vardır. Bu yaklaşıma göre oryantalizm alanında son derece zengin bir edebiyat olduğu halde oksidentalizmin adı dahi bilinmemektedir. Oryantalizmle iştigal eden Batılılara müsteşrik (şarkiyatçı, oryantalist) denildiği halde oksidentalizmle meşgul olanlar için müstağrib, garbiyatçı gibi isimlendirmelere pek rastlanmamaktadır. Çünkü bu alanda gerek araştırmacı gerek araştırma düzeyinde kayda değer bir birikime sahip değiliz. Bunun yerine kendi ülke ve halk gerçeklerimizi, eğitim sisteminin de zorlamasıyla genellikle Batılı süzgeçten geçtikten sonraki haliyle kabullendiğimiz gibi, Batı’nın gerçeklerini de yine Batılıların sunduğu haliyle benimsiyoruz.⁸

Hâlbuki Ortaçağ’da yaşanan tecrübe çok farklı idi. İlber Ortaylı’nın ifadesiyle, “Müslüman ortaçağı için ‘diğer’ hep yanı başımızdaydı. el-Birunî Hint dinlerini iyi tanırdı. İbni Haldun, Yahudi tarihini çağdaşı Yahudilerden daha iyi tetkik etmişti. Türklerin tarihinden söz ederdi. Müslümanların tarihleri boyunca ne engizisyon, ne de Nazizm gibi olayları yaratmadıkları açık. Orta zaman Müslü-

⁷ Yasin Aktay, “Oryantalizm”, (*Yeni Şafak*, 16.12.2006).

⁸ Alaeddin Yalçınkaya, “Oksidentalizm veya Garbiyatçılık”, (*Önce Vatan*, 15 Şubat 2007).

man'ı, Faslı coğrafyacı İdrisi'nin kozmopolit Sicilya Sarayı'nda yaptığı gibi, İskandinav 'sagalarını' dahi dinleyip Rusyalıların tarihi için ipucu arayan adamlara sahipti. Bugünün Doğuluları ise maalesef etraflarını kaba gözlemlerle tanımayı tercih ediyorlar. İşçi olarak yaşadığı, talebe olarak okuduğu ülkelerin dilini bilse de, tarihlerini, toplumsal bünyelerini ciddi olarak incelemiyorlar. Hintliler ve Senegalliler hariç, dilini benimsediği kolonizatör ülkenin edebiyatına ve toplum-bilimine nüfuz eden pek yok. Eski Sovyetlerin yetmiş milyon Müslüman'ı Rusçayı mükemmel konuşur. Ama siz hiç Rusya tarihi, Rus dili üzerinde araştırmaları bulunan bir Türk duydunuz mu? Siz hiç İtalya tarihi alanında ün kazanan bir Arap, ünlü bir Türk Germanist veya İranlı bir Yunan tarihçisi işittiniz mi?⁹

Belli ki bu sorulara, "İşitmedik!" diye cevap verilecektir. Daryush Shayegan'a göre bugün böyle bir cevap vermek zorunda kalışımızın temel nedeni, İslâm dünyasının Avrupa'daki rönesans ve reform süreçlerine yabancı kalması, dolayısıyla tarihte tatile çıkmış olmasıdır. Bu bağlamda İslâm dünyasının özellikle 19. asırda çok büyük darbeler yediğine de dikkat çeken Shayegan, Müslüman Doğu ile Hıristiyan Batı arasındaki ilişkiyi şöyle tasvir eder:

Batılıların Müslümanlar hakkındaki (sadece zihniyetleri ve psikolojik tutumları konusunda değil) gitgide çoğalan bilgileri ve Müslümanların Batılılar karşısındaki, bulanık gevşekliği demesek bile habersizliği. Karşılıklı ilgideki dengesizliği bir örnek belki yeterince sergileyecektir: 18. yüzyılın sonunda Batılı öğrenciler İslâm dünyası hakkında elle tutulur bir malzemeye sahiptiler. Avrupa'da şimdiye kadar Arap grameri üzerine yaklaşık yetmiş kitap, Farsça üzerine on, Türkçe üzerine de on beş kitap basılmıştır. On Arapça, dört Farsça ve yedi Türkçe sözlük vardır. Ya öteki tarafın durumu? Arapçada hiçbir şey yoktur; Farsça ve Türkçede keza. İlk sözlükler 19. yüzyılda ortaya çıkar. Bir Avrupa dilinin Arapçadaki ilk sözlüğü 1828'de yayımlanmıştır ve varlığını Arapça bilen bir yerliye borçludur. Bir Hıristiyan'ın (Mısırlı bir Kıptî) bir Fransız Doğu dilleri uzmanı tarafından gözden geçirilen ve çoğaltılan eseridir; yazarın önsözde belirttiğine göre Arap okurlardan ziyade Batılı okurlara yöneliktir.¹⁰

Shayegan'ın bu tespitlerinden anlaşıldığı kadarıyla biz Doğulular, Batılıların sahip oldukları çok değerli bir özelliğe, merak denilen niteliğe fazlaca sahip değiliz. İmparatorluk çağlarımızda bile, Batı'yı ve Batılıları araştırma ve anlama konusunda fazlaca çaba ve başarı gösterebilmiş değiliz. Bugün de oksidantalizm ile suçlanan kimselerin bulunmayışı bir ölçüde bununla ilgili olmalı. Herhalde yine bu nedenle Doğu'yu anlamak için bugün de büyük ölçüde oryantalistlerin yaptıkları araştırmalara bağımlıyız. Evet, Doğu'da bilgi için bilgi edinmek, bir

⁹ İlber Ortaylı, "Türkoloji ve Varolmayan Bir Dal: Oksidantalistik", *Türkiye Günlüğü*, sayı: 19, 1992, s. 52.

¹⁰ Daryush Shayegan, *Yaralı Bilinç*, çev. Haldun Bayrı, İstanbul 1993, s. 28. Bu konuda ayrıca bkz. Bernard Lewis, *Müslümanların Avrupa'yı Keşfi*, çev. Nimet Yıldırım, Erzurum 1997, s. 338-362.

konuyu derinliğine araştırma ve öğrenme hassasının gelişmiş olduğu ileri sürülemez. Bizde genellikle idare edecek kadar bilginin yeterli olduğuna inanan bir kültür egemendir.¹¹

Doğrusu bütün bu farklı mülahazalar dolayımında oksidantalizme dair nesneliliği müsellemler bir tanım geliştirmek pek mümkün gözükmemektedir. Çünkü ilgili herkes meseleye bulunduğu yerden bakmakta, dolayısıyla kendi zaviyesinden gördüğü ya da görmek istediği unsurlara mütenasip bir tanım yapmakta ve sonuçta körlerin fil tarifini anımsatan bir durum ortaya çıkmaktadır. Bununla birlikte, konuyla ilgili farklı yaklaşımlar ve tanımlamaları iki maddede toparlamak mümkündür: (1) Oksidantalizm, tıpkı oryantalizm gibi, Doğu ile Batı arasında köklü bir ayırım zemini oluşturan özel bir epistemoloji ve ontolojiye dayalı bir düşünce modelidir. (2) Oksidantalizm, Batılı toplumlar ve kültürlerin araştırılmasıyla ilgili ilmi-akademik faaliyetler setini tanımlayan ve dolayısıyla enformatik bir duyarlılığa işaret eden bir kavramdır.

Peki, özellikle ilk tanımlama çerçevesinde oksidantalizm ile oryantalizm arasında bir karşılaştırma yapıldığında neler söylenebilir? Her şeyden önce, oryantalizm çoklarına göre 1312'deki Viyana Konsili kararıyla başlayan ve o zamandan itibaren biriken çok zengin bir akademik mirasa sahipken oksidantalizm için böyle bir mirastan söz etmek imkânsızdır. Dolayısıyla oksidantalizm için Batı hakkında fikirler, imajlar ve kavramlar üreten bir kurumsallaşmadan söz etmek de olanaksızdır. Buna mukabil oryantalizm hem çok köklü akademik bir disipline sahiptir, hem de sömürge kurumlarından fazlasıyla istifade etmektedir. Bu vasıflar oksidantalizmde mevcut değildir. Çünkü oksidantalizm hiçbir zaman emperyal bir siyasetin aleti ve üreticisi olmamıştır. Oksidantalizm daha çok bir bilişsel bir travma ile başa çıkmaya çalışan bir söylemdir. Sonuç itibarıyla, oryantalizm ile oksidantalizm arasında, gerek tarihsellikleri gerek sosyolojik bağlamları itibarıyla simetrik bir analiz yapmak imkânsızdır. Çünkü bu iki söylem, aynı varoluşsal koşulların ürünü değildir. Oryantalizm, kendine ait gelenek içinde yarattığı dinamiklerin muktezasınca vücut bulmuş bir söylem biçimidir. Hâlbuki Batı dışı toplumlar kendi dışlarından kurulup tanımlandıkları için, oksidantalizm de ister istemez Batı'yı kendi kültürel çatlağı içinden tanımlamak durumunda-
dır.¹²

II. AFGÂNÎ-ABDUH EKOLÜ

Batı'nın özellikle 19. yüzyıldaki çok yönlü meydan okumaları ile karşılaşan Müslümanlar arasında üç farklı tepki ve bu tepkilerin şekillendirdiği farklı düşünce dünyaları teşekkül etmiştir. Bunlardan biri taassuptur. Batı dünyası ile her-

¹¹ Bu yaklaşıma reddiye için bkz. Hilmi Yavuz, "Oryantalizm Üzerine Bir 'Giriş' Denemesi", *Marife*, yıl: 2, sayı: 3, Kış-2002, s. 63.

¹² Alim Arlı, *Oryantalizm Oksidantalizm ve Şerif Mardin*, İstanbul 2004, s. 60-78

hangi bir alanda ilişkiye girmeyi reddeden bu anlayış, aslında kitlesel bir refleksi ifade eder. Bu anlayışta din ve daha çok da gelenek bir taassup zırhı içinde koruma altına alınmış, dış dünya ya da Batı ile sınırlar belirgin bir şekilde çizilmiş ve yollar ayrılmıştır. Batı'ya yönelik ikinci tepki, özellikle pozitivistimin etkisi altında dinî kayıtlamalardan azade bir şekilde Batılı düşünceleri onamak ve savunmak biçiminde kendini göstermiştir. Bu tepki bütün sürümleriyle birlikte seküler olarak nitelendirilebilir.

Çağdaş İslâm düşüncesi şeklinde nitelendirilebilecek üçüncü tepki ise Batı'nın meydan okumasını her alanda kabul etmiş olmakla birlikte karşı argümanlarla dini tahkim etmek ve böylece küffarın meydan okumalarını etkisiz kılmaya çalışmak şeklinde kendini göstermiştir. Bu bağlamda modern İslâm düşüncesi Batı ile diyaloga girmeyi, onun evrensel değerler ve gerçekler olarak dayattığı kavram, kuram ve kurumlarla hesaplaşmayı tercih etmiştir. Dinî-İslâmî açıdan mahzurlu görmediği değerleri içselleştirerek kendi sisteminin dayanakları haline getirmiştir. Vahyin akılla çelişmeyeceği hükmünü temel doğrulama mekanizması olarak belirlemiştir. Bu hükme uygun olarak da akıl tezgâhında üretilen Batılı düşünceleri İslâmî kisveye büründürerek kendi dünyasına katmıştır. Modern İslâm düşüncesini, diğer seküler modernist düşüncelerden farklı kılan temel özellik, vahyin değişmez esas olarak kabul edilmesi, Batı ile diyalogun her noktasında İslâmî sınırlar içinde kalmaya özen gösterilmesidir.¹³

İslâm dünyasının Batı karşısında ortaya koyduğu bu üçüncü tepkinin mimarı, çoğu araştırmacıya göre Cemâleddin Afgânî'dir. Hayatı, kişiliği ve bilhassa masonluğu birçok tartışmaya konu olan Afgânî¹⁴ bir yandan İslâm'ın adeta tersinden giyilmiş kürke çevrilmiş olmasından şikâyetle dinî alanda çok köklü bir ıslahat gerçekleştirme, diğer yandan da hem ümmetin üzerine serpilmiş ölü toprağını silkelemek hem de İslâm dünyasındaki Batı hegemonyasına son vermek amacıyla Panİslâmizm idealini gerçekleştirme yolunda büyük bir gayret sarf etmiştir. Gerek siyasi faaliyetleri gerekse ideolojik tesirleri itibariyle 19. yüzyılın İslâmî düşünce dünyasında önemli bir yere sahip olan Afgânî daha hayatta iken birçok siyaset ve fikir adamını etkilemiş, yönetimlerin el değiştirmesinde az çok müessir olmuş, dar kalıplar içinde sıkışıp kalan birçok gelenekçi âlimin gözünü daha geniş bir tefekkür dünyasına açmıştır. Bütün bunların yanında İslâm birliği, millî-İslâmî kişilik, yabancı istilasına ve sömürüsüne direnme, hürriyet ve öz güven gibi konularda da belirgin izler bırakmıştır. Afgânî'nin görüş ve düşüncelerinden Mehmet Akif Ersoy (1873-1936), Ahmet Hamdi Akseki (1887-1951), Said

¹³ Mümtaz'er Türköne, *Cemâleddin Afgani*, Ankara, 1994, s. 125-127; a.mlf., "Modern İslâm Düşüncesinin Başlangıcı Meselesi ve Cemâleddin Afgânî Efsanesi", *Bilgi ve Hikmet*, sayı: 2, Bahar-1993, s. 91. Batı ve çağdaşlık bağlamında bütün bu farklı tutum ve tavır alışlar hakkında daha geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. Abdullah Alperen, *Türkiye'de İslam ve Modernleşme: Çağımız İslam Dünyasında Modernleşme Hareketleri ve Türkiye'deki Etkileri*, Adana 2003, s. 25-67.

¹⁴ Bkz. Alâeddin Yalçınkaya, *Cemâleddin Efgânî*, İstanbul 1995, s. 68-98.

Nursî (1878-1960), Seyyid Bey (1873-1924), Mehmet Emin Yurdakul (1869-1944), Şemsettin Günaltay (1883-1961) gibi birçok Osmanlı münevverinin doğrudan veya dolaylı biçimde istifade etmiş olmasının yanında bilhassa Mısır'da Muhammed Abduh (1849-1905) başta olmak üzere Reşid Rıza (1865-1935), Kasım Emin (1863-1908), Ali Abdurrâzık (1888-1967) ve Lütfi es-Seyyid (1872-1963) gibi farklı zihniyetlere sahip şahsiyetler de ondan etkilenmişlerdir.¹⁵

Kuşkusuz bütün bu isimler arasında Muhammed Abduh'u ayrı bir kompartımına yerleştirmek gerekir. Çünkü Abduh, Afgânî'nin hem en gözde talebesi hem de uzun süre kader birliği yaptığı yakın dostudur. Gençlik dönemlerinde geleneksel medrese eğitiminin kendisini tatmin etmemesinden dolayı arayış içine giren Abduh, 1871'de Kahire'ye gelen Afgânî'den riyaziye, felsefe ve kelam dersleri aldı. Aradığı her şeyi kendisinde bulduğunu söylediği Afgânî'nin yönlendirmesiyle sosyal ve siyasal konularla da ilgilenmeye başladı. Sonraki yıllarda Ezher'e hoca olarak tayin edilen Abduh, Urâbî Paşa'nın Mısır'daki sömürge yönetimine karşı başlattığı millî ayaklanmayı desteklediği gerekçesiyle 1882'de üç yıl sürgün cezasına çarptırılarak Beyrut'a gönderildi. 1883 yılı sonlarında Afgânî'nin daveti üzerine Paris'e gitti ve orada üstadıyla birlikte *el-Urvetü'l-Vüskâ* isimli teşkilatın bir faaliyeti olarak aynı adı taşıyan bir gazete çıkarmaya başladı. Müslümanları taassuba, fanatizme ve toplumsal uyusukluğa karşı mücadele etmeye, İslâm topraklarındaki Batı hegemonyasına karşı savaşmaya davet eden bu gazete çeşitli baskılar ve engeller yüzünden Eylül-1884'te kapatıldı.¹⁶

Bu olumsuz gelişmeler Abduh'un zihninde, "Mısır ve İslâm dünyası kısa vadeli çabalarla kurtarılamaz!" şeklindeki kanaatin pekişmesine yol açtı. Derken, bu konuda hocası Afgânî'den farklı bir yol izlemeye karar verdi. Hocasına, "siyaseti terk edip tanınmadığımız bir yere gidelim; orada zeki ve selim fitratlı on-onbeş çocuk seçelim. Sonra onları kendi yöntemimiz çerçevesinde yetiştirelim. Daha sonra her birine on çocuk emanet edelim. Çok kısa bir süre sonra görülecektir ki ıslah yolunda yüz nefer sahibi olmuşuz. Biz ancak bu şekilde kurtuluşa ereriz..." şeklinde bir teklif sunarak siyasal İslâm yerine kültürel İslâm'ı tercih ettiğini belirtti. Fakat Afgânî bu teklifi mevcut siyasi projeleri sekteye uğratma teşebbüsü olarak algıladı ve sonuçta yöntem konusundaki farklılık Afgânî ile Abduh arasındaki sıkı ilişkinin kopmasına yol açtı.¹⁷

Afgânî'nin esas hedefi İslâm dünyasında Batı hegemonyasına son vermek ve Müslümanların geçmişte yaşadıkları ihtişamlı günleri geri getirmektir. O, Pa-

¹⁵ Daha geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. Türköne, *Cemaleddin Afgani*, s. 103-123; Yalçinkaya, *Efgânî*, s. 222-242; Alperen, *Türkiye'de İslam ve Modernleşme*, s. 100-154; Hayreddin Karaman, "Efgânî, Cemâleddin", *DİA*, İstanbul 1994, IV. 463.

¹⁶ Bu süreçle ilgili daha geniş bilgi için bkz. Cemaleddin Afgani-Muhammed Abduh, *Urvetü'l-Vuska*, çev. İbrahim Aydın, İstanbul 1987, s. 18-36.

¹⁷ Mehmet Zeki İçcan, *Muhammed Abduh'un Dinî ve Siyasî Görüşleri*, İstanbul 1998, s. 61-65; İsmail Çalışkan, *Klasik Modernizmde Kur'an'a Yaklaşımlar*, İstanbul 2004, s. 95-96.

nİslâmizm (İttihâd-ı İslâm) idealini gerçekleştirmekle eşdeğer gördüğü bu hedefe siyasal mücadele yoluyla ulaşılabileceğine inanıyordu. Oysa Abduh'a göre düğüm noktası siyasi değil, dinî idi. Bu yüzden hocasıyla yollarını ayırdı ve özellikle hayatının son dönemlerinde İslâmî ilimler ve uzun vadeli hedefler üzerinde yoğunlaştı. İlk asırlardaki saf İslâm tecrübesinin esas alınması gerektiğini savunan Abduh bu temel düşünceden hareketle değişik alanlarda bir dizi ıslahat projesi geliştirdi.¹⁸ İslah ve tecdit çizgisi Abduh'un ardından Mısır'da ve İslâm dünyasının diğer bölgelerinde birbirinden farklı yönelişler hâlinde devam etti. Özellikle Reşid Rıza *el-Menâr* dergisinde hocası Abduh'un muhtelif makalelerini neşrederek ıslah ve tecdit fikrinin yayılmasına büyük katkıda bulundu.

Reşid Rıza hayatı boyunca Abduh'un izini takip etmekle birlikte Sünnî düşünceye eğilim noktasında hocasından oldukça farklı bir çizgide konumlanmayı tercih etti. Sünnîlik Abduh'un dinî düşüncesinde başat unsur değildi. Dahası, o bir konuda Mutezîlî, başka bir konuda Selefî, daha başka bir konuda da Eş'arî çizgiye paralel düşünmekte beis görmemişti. Buna mukabil Reşid Rıza Sünnîliğin en muhafazakâr kanadını temsil eden Hanbelîlik çizgisine oldukça sıcak bakan bir anlayışı benimsedi. Bu anlayış onu *el-Vehhâbiyyûn ve'l-Hicâz* adlı bir eser yazarak Vehhabîlik hareketinin gelişimine fikrî katkıda bulunmaya ve hareketin o dönemdeki lideri Abdülaziz b. Suûd'un (1880-1953) siyasetine destek vermeye sevk etti.¹⁹ Kısaca, Reşid Rıza'nın Menâr ekolü, I. Dünya savaşının İslâm dünyasındaki menfi sonuçlarının da tesiriyle giderek daha katı bir Selefîliğe ve Batıcı modernleşme karşıtı radikal bir çizgiye kayd. Bu düşünce çizgisi İhvan-ı Müslimîn hareketinin doğuşunda da etkili oldu.²⁰

Afgânî, Abduh ve Reşid Rıza'nın düşünce dünyalarındaki farklılıklara rağmen her üçü de aslında İslâmcılık ideolojisinin ilk kuşak temsilcileridir. İki yüz yıllık bir geçmişe sahip olan ve ıslah, ihya, tecdit gibi muhtelif isimlerle de anılan İslâmcılık, aidiyetlerini İslâm'la ifade eden, ilmî ve fikrî düzeyde donanım sahibi olan bir Müslüman kesimin bu dinin temel parametrelerinden hareketle ortaya koydukları fikrî ve siyasî hâsılanın toplamı olarak değerlendirilebilir. İslâmcılık aslında modern dünyanın bir ürünüdür ve dışarıdan paradoksal görünse de temelde modernleştirici bir misyondur. Bu misyon, özne rolünü oynamadığı bir tarihsel sürece İslâm dünyasını yeni bir kimlik inşasıyla dahil etme projesi olarak da değerlendirilebilir.

İslâmcıları diğerlerinden ve özellikle kendileri gibi modern zamanlara özgü diğer kategorilerden farklı kılan en temel hususiyet, İslâm'ı referans almaları ve kendilerini çok belirgin biçimde Müslüman kimlikleriyle öne çıkarmalarıdır. Af-

¹⁸ Ira Lapidus, *Modernizme Geçiş Sürecinde İslam Dünyası*, çev. İ. Safa Üstün, İstanbul 1996, s. 88-90.

¹⁹ Daha geniş bilgi için bkz. Hamid İnyet, *Çağdaş İslami Siyasi Düşünce*, çev. Yusuf Ziya, İstanbul 1988, s. 131-158; Mustafa Öztürk, *Tefsir Tarihi Araştırmaları*, Ankara 2005, s. 278.

²⁰ M. Sait Özervarlı, "Muhammed Abduh", *DİA*, İstanbul 2005, XXX. 482-486.

gânî, Abduh ve Reşid Rıza'nın da içinde yer aldığı ilk kuşak İslâmcıları sonrakilerden farklı kılan temel hususiyet ise, bu ilk kuşağın özellikle tefsir, hadis, kelam ve fıkıh gibi İslâmî ilimlere derin vukûfiyetlerinin bulunmasıdır. İlk nesil İslâmcılara göre, İslâm dünyası tarihte gecikmişlik ve geri kalmışlık badiresinden kurtulması için evvela adamakıllı biçimde silkinip dinin özüne, yani Kur'an'a, Sünnet'e ve Selef'in yoluna avdet etmelidir. Bunun yanında cihat ruhunu diriltip sömürgecilığe, Batı hegemonyasına karşı koymalıdır. Ümmet İslâmî zeminde geniş kapsamlı bir ıslah ve tecdit gerçekleştirdiği takdirde geçmişteki itibarlı ve ihtişamlı günlerine dönebilecek, dolayısıyla yeryüzünde adalet ve hakkaniyetin hâkim olduğu bir medeniyet kurmayı başarabilecektir.²¹

III. EKOLÜN BATI BİLGİSİ VE ALGISI

Biyografileri hakkında yazılanlardan öğrendiğimize göre Afgânî ve Abduh Batı'yı bizzat görüp tanıma fırsatı bulmuşlardır. Özellikle Afgânî sonu gelmez bir yolculuklar serisi içinde birçok kez Avrupa'daki ülkeleri ziyaret etmiştir. 1883'te başlayıp vefat ettiği 1897 yılına kadar süren dönemde İngiltere, Fransa, Almanya, Rusya gibi birçok ülkeyi dolaşan Afgânî Fransa'da kaldığı zaman zarfında Abduh'u, o günlerde sürgünde bulunduğu Beyrut'tan Paris'e davet etmiştir. Gerek 1883'te yayım hayatına başlayan *el-Urvetü'l-Vüskâ*'da gerekse bazı Avrupa gazetelerinde çıkan yazıları ve bilhassa Fransız düşünür Ernest Renan'la (1823-1890) meşhur polemik vesilesiyle Avrupa'da şöhreti artmıştır.

Belli ki Afgânî bir aksiyon adamı olması hasebiyle İngiltere ve Fransa gibi Avrupa ülkelerinde cari olan siyasi mekanizmayı iyi biliyordu. Buna karşın Batı'daki ilmî ve kültürel birikime derin bir vukufiyeti yoktu. Bu durumu teşhis ve tespit etmek için, bilinen tek müstakil eseri olan *Hakikat-i Mezhebî Neyçerî (er-Red ale'd-Dehriyyîn)* adlı eserdeki felsefe tarihiyle ilgili bilgi, görüş ve değerlendirmelere göz atmak kâfidir. Tam bu noktada Hamid İnyet'in Seyyid Muhammed Muhîti Tabatabâî'den aktardığı şu ifadeler dikkate değer niteliktedir:

Seyyid Cemâleddîn, Meşşâî felsefesinde Mirzâ Ebu'l-Hasal Cilve'ye, İsrak felsefesinde Hakîm Kamşei'ye yetişemezdi. Avrupa hukuk ve yasa temelleri konusunda Mirza Mülküm Han kadar geniş bilgi ve görüşe sahip değildi. Eski matematikte Mirza Muhammed Ali Kâdî'ye ya da Mirza Abdulgaffar İsfehânî'ye ulaşamazdı. Fransızcaya Muhammed Hasan Han İ'timadu's-Saltana ondan daha iyi bilirdi (...) Fakat onun varlığında gizli bir sır vardı ki toplam olarak anılan kişilerde bulunması olanaksızdı. Seyyid [Cemaleddin], Avrupa'da ders okumaksızın ya da bir ülkede özgürce yaşamaksızın, İstanbul'da kaldığı kısa sürede, Osmanlı'nın kültürel ve toplumsal öncülleriyle kurduğu bağlantılarla, Türkçeden ve Arapçadan yararlanarak ve Osmanlı ülkesinde ve Mısır'da Fransızcadan Arapça ve

²¹ Daha geniş bilgi için bkz. Ali Bulaç, "İslâm'ın Üç Siyaset Tarzı veya İslâmcıların Üç Nesli", [*Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: İslâmcılık* içinde], cilt ed. Yasin Aktay, cilt: 6, İstanbul 2004, s. 48-67.

Türkçeye yapılan çeşitli çevirileri inceleyerek, başkalarının elde ettikleri bilimsel ve edebî erdemlerin varlığına karşın anlayamadıkları bir gerçekle tanıştı.²²

Abduh'un Batı'yı ne ölçüde tanıdığına gelince, Hamid İneyet'e göre Abduh Avrupa'yı Afgânî'den daha az gördüğü için, doğal olarak Batılı düşüncelerden haberdar olmada temel kaynağı kitap ve gazeteydi. Onun Avrupa'da kaldığı en uzun dönem Paris'te geçti ve bizzat kendisinin de belirttiği gibi bu süre zarfında Fransızca'yı öğrenme fırsatı bulamadı. Ancak sürgünden döndükten sonra Fransızca'yı öğrendi ve Fransızca kitapları okuyup tercüme etmeye başladı. Abduh, Avrupalı düşünürler arasında özellikle İngiliz filozofu ve sosyologu Herbert Spencer (1820-1903) ve ünlü Rus yazar Lev Nikolayevich Tolstoy'a (1829-1910) ilgi duydu. 1903'te İngiltere'de kaldığı kısa süre zarfında yakın dostu İngiliz yazar ve şair Wilfrid Scawen Blunt (1840-1922) aracılığıyla Spencer'le görüştü ve daha sonra onun *Eğitim* adlı kitabını Arapçaya çevirdi. Ayrıca Sir Sidney Cockerell (1867-1962) ve Edward Granville Browne (1862-1926) eşliğinde Oxford ve Cambridge üniversitelerini ziyaret edip incelemelerde bulundu. Tolstoy'a ilgi duymasının sebebine gelince, Tolstoy'un ahlâkî eğitimi önemsemesi, metazoriye başvurmaksızın dinî ve toplumsal hayatın ıslah edilmesi gerektiğine inanması, Abduh'un özellikle sürgün sonrası dönemdeki zihniyetiyle örtüşmekteydi. Rusya Ortodoks Kilisesi Tolstoy'u, heretik inançları nedeniyle tekfir edince Abduh ona destek verdi ve ona bir mektubunda şu cümleleri yazdı: "Sen düşüncelerinizle zihnimizin önünde yeni bir ufuk açtınız. Taklit örtüsünü atarak Allah'ın birliği gerçeğine ulaştınız."²³

Abduh'u etkileyen bir diğer Avrupalı yazar, 19. yüzyıl Fransız siyaset adamlarından François Pierr Guillaume Guizot (1787-1879) idi. Protestan mezhebinin sıkı takipçilerinden biri olan Guizot'un en meşhur kitabı *L'histoire de la civilisation en Europe* (Avrupa Uygarlık Tarihi) 1877 yılında Arapçaya çevrilerek İskenderiye'de yayımlandı. Afgânî ve Abduh, Avrupalıların ilerlemelerinin dinî ve toplumsal etmenlerinden bir bölümünü ve bunlarla mukayese yoluyla Müslümanların geri kalmışlıklarının nedenlerini daha iyi anlama imkânı bahşetmesi sebebiyle bu kitabı önemsediler. Abduh üstadının teşvikiyle *el-Ehram* gazetesinde bu kitabı tanıtan bir makale yazdı. Anılan eserin önemli bir bölümünü Protestan ıslahatçıların Katolik kilisesiyle savaşımına ayıran Guizot'un görüş ve düşüncelerinin Abduh üzerindeki etkisi, dinî düşüncenin ıslahıyla siyasal ve toplumsal sistemin ıslahı arasında sıkı bir ilişkinin bulunduğu kanaat getirmek şeklinde kendini gösterdi.²⁴

19. yüzyıldaki tüm Müslümanlar gibi Afgânî ve Abduh da Batı'nın maddi güç ya da bilim ve teknoloji alanında İslâm dünyasından fersah fersah ileride

²² Hamid İneyet, *Arap Düşüncesinin Siyasi Seyri*, çev. Hicabi Kurlangıç, İstanbul 1991, s. 133.

²³ İneyet, *Arap Düşüncesinin Siyasi Seyri*, s. 149-150.

²⁴ İneyet, *Arap Düşüncesinin Siyasi Seyri*, s. 150-151.

olduğunu teslim etmişlerdir. Bununla birlikte, ikilinin Batı uygarlığına ilişkin görüş ve değerlendirmeleri totalde menfi içeriklidir. Hatta denebilir ki Afgânî ve Abduh'un zihin dünyalarında Batı bir uygarlık olarak serapa kötülükten ibarettir. Bizce bu telâkkînin arka plânında bir tür algıda seçicilikten söz edilebilir. Psikolojideki anlam ve kullanımıyla, algıda seçicilik, insanın algı sürecinde pasif olmadığını, algı nesnesini fotoğraf gibi algılamadığını, bilakis onu görmek istediği gibi gördüğünü, yeni verileri mevcut kategorilerine adapte ettiğini, önyargılarından ve stereo-tiplerinden etkilendiğini, önceki fikriyatını destekleyici enformasyonlara duyarlı olduğunu ifade eder. Algıda seçiliği duygularımız, ilgilerimiz, beklentilerimiz, inançlarımız, zihni tutumlarımız, kaygılarımız, korkularımız, öfkelerimiz gibi birçok iç etmenler ile fiziksel ve toplumsal kaynaklı dış değişkenler etkiler.

Batı'nın 19. yüzyılda ihraz ettiği mutlak üstünlük dolayımında tarifsiz bir kibir ve küstahlıkla İslâm dünyasını aşağıladığı bir gerçektir. Bu noktada Afgânî ve Abduh'un zihnindeki Batı albümünün niçin algıda seçicilikle oluştuğu hakkında biraz kafa yorulduğunda akla gelen ilk etmenlerden biri hiddettir. Zira Batı uygarlığının çarptığı, çarptığında dağıttığı İslâm dünyasında bu aşağılayıcı sadmenin sahibine karşı çok büyük bir kızgınlık uyanmıştır. Bu kızgınlığın ve aynı zamanda aşağılanmışlığın etkisi altında şekillenen bir zihin dünyasında Batı, İslâm âlemine reva gördüğü aşağılık muamelesinden ötürü kendisinden intikam alınması ve eğer bu şimdilik mümkün değilse en azından tahkir ve tezyif edilmesi gereken bir düşman olarak konumlandırılmıştır. Belli ki Batılılar tarafından sürekli biçimde aşağılanmak, 19. yüzyıl İslâm dünyasının kolektif şuurunda çok ciddi bir travma yaratmış ve bu bilişsel travma Müslümanların Batı'ya başka türlü bakma imkân ve toleranslarını ortadan kaldırmıştır. Afgânî-Abduh imzasını taşıyan şu ifadeler, iyimser bakma imkânını berhava eden aşağılayıcı tavrın ne düzeyde olduğunu çok çarpıcı biçimde ortaya koymaktadır:

İngiliz halkı, Doğu halklarıyla Mısır halkının evcil hayvanlar ve dolap beygirleri seviyesinde olduklarına inanmaktadır. Onlara göre bu hayvanlar aklıktan ve fizikî acılarından başka hiçbir şeyden üzüntü duymazlar. Bunlarda bedensel güdülerden başka bir duygu yoktur. Hayvanî yaşantılarından başka hiçbir şeye kafaları çalışmaz. Hayvanlarını evcilleştirir ve yiyecek içecek bir şeyler bulduğu sürece en ağır işlerde çalışabilirler. Öğle ve akşam yemeklerini kendisine verenlere sevgi ile bakarlar. İngilizler için en kötü durum bu hayvanların ağır işleri yapmaktan aciz kalmalarıdır.²⁵

Özetle, Batılıların gözünde Doğu insan suretindeki hayvanlar âleminden ibarettir. Batılıların "Biz böyleyiz, onlar şöyle" fomülasyonu genelde İslâm dünyasını, özelde de Arapları aşağılayıcı tasvirlerinden biri, İngiltere'nin Mısır'a atadığı sömürge valisi Evelyn Baring, namı diğer Lord Cromer'e (1841-1917) aittir.

²⁵ Afgânî-Abduh, *Urvetu'l-Vuska*, s. 548.

Ona göre Doğu şehvet düşkünlüğü, zorbalık eğilimi, savsaklama alışkanlığı, ilkel-lik ve gerilik gibi sıfatlarla muttasıf bir dünyadır. Buna mukabil,

Avrupalıların akıl yürütmeleri sağlamdır. Olguları açıklarken belirsizlikten kaçınır. Mantık dersi almamış olabilir; ama doğuştan mantıkçıdır. Doğası gereği kuşkucudur. Bir önermenin doğruluğunu kabul etmezden önce kanıt ister. Eğitilmiş zekâsı bir mekanizmanın parçası gibi işler. Öte yandan Şarklının akli pitoresk sokaklarına benzer; simetriden yoksundur. Akıl yürütmesi baştan savma betimlerle doludur. Eski Araplar diyalektik biliminde görece daha yüksek bir düzeye ulaşmış olsalar da ardılları mantık yetisi bakımından fena halde zayıftır. Çoğu zaman, doğruluğunu kabul edebildikleri en yalın öncüllerden en açık çıkarımı yapmayı beceremezler. Herhangi bir sıradan Mısırlıdan bir olguyu açıkça ifade etmesini isteyin; açıklaması biktırıcı uzunlukta ve muğlâktır genellikle. Muhtemelen, öyküsünü bitirene kadar yarım düzine çelişkiye düşecektir. Azıcık köşeye sıkıştırıldığında ise çözülecektir.²⁶

Bütün bunların yanında Şark ya da Arap toplumu yolların ve kaldırımların yürümek için yapıldığını dahi anlamayacak kadar aptaldır. Keza müzmin yalancı, dalkavuk, ahlâksız, tembel, uyuşuk ve çocuksudur. Oysa Avrupalı akli başında, erdemli ve olgundur. Doğuluları adeta mahkemelerdeki gibi yargılayan, ders kitaplarındaki gibi inceleyip tasvir eden, cezaevlerindeki gibi gözetim altında tutan ve hayvanbilim kılavuzlarındaki gibi resmeden Lord Cromer'in bütün bu hakaretlerine benzer birçok hakaret karşısında Afgânî ve Abduh'tan beklenen şey, kuşkusuz karşıt bir atak geliştirmek olacaktı. Nitekim onlardan beklenen atak gerçekleşti; ancak bu karşıt ataktaki hâkim üslup tarziye vericiydi. Bu üslubun hâsil ettiği netice ise ister istemez İslâm'ın ve Müslümanların ne olduklarını değil, ne olmadıklarını ifade etmekten ibaretti. Tıpkı İngiliz savunma bakanı Lord Herington'un Müslüman Mısır halkını "kara cahil" olarak nitelendirmesi üzerine çok hiddetlenen Abduh'un, "Müslümanlar, Bakan'ın tahmin ettiği kadar cahil insanlar değildir. İçlerinde okuma yazma bilmeyenlerin yanında bunu bilenler de vardır"²⁷ şeklindeki cevabında olduğu gibi.

Afgânî ve Abduh'un bilahare atıfta bulunacağımız polemik türü yazılarında Batılılara karşı savunmacı ve tarziye verici bir üslup hakim iken Batı'yı Müslümanlara takdim ediş biçimlerinde dimdik ayakta durma iradesini yansıtan bir vurgu hakimdir. Belli ki bu vurgu, düpedüz bir müstemleke ve/veya peyk durumuna düşmüş/düşürülmüş olan İslâm âlemine özgüven aşılama maksadına matuftur. Lakin burada da bir tür algıda seçicilik, yani Batı'yı görmek istediği gibi görme ve fiili durum muvacehesinde onu bizimkilere nasıl aksettirmek gerekiyorsa o şekilde aksettirme gayreti söz konusudur. Daha açıkçası, Afgânî ve Abduh'un görmek istediği ya da anılan maksatla İslâm dünyasına takdim etmek istediği Batı

²⁶ Edward W. Said, *Şarkiyatçılık: Batı'nın Şark Anlayışları*, çev. Berna Ülner, İstanbul 2001, s. 48-49.

²⁷ Afgânî-Abduh, *Urvetu'l-Vuska*, s. 547.

imajına göre Avrupalı devletler özünde Müslüman ülkelerden daha güçlü değildir. Hele de İngilizlerin üstün olduklarına ilişkin hâkim görüş çok tehlikeli bir vehimden ibarettir. Bu gibi vehimler insanları hem korkak yapar hem de korktukları şeyin başlarına gelmesine yol açar. Eğer Müslümanlar epey zamandan beri önemli başarılar kaydedemiyorlarsa bunun en temel nedeni, İslâm dünyasının dağınık, cahil ve aynı zamanda erdem fakiri olmasıdır:

İngilizler [vaktiyle] güçlü, kalabalık ve fetihler yapmaya hazır bir halktı. Doğu ulusları ise o günlerde ayrılık ve çekişme belasına kapılmışlar, Batıların sanayilerinden ve çalışmalarından tamamen habersiz kalmışlardı. Doğulular her garip şeyi mucize, her yeni keşfi sihir veya keramet sayıyorlardı. İngilizler bu fırsatı değerlendirerek Doğu'ya hücum ettiler ve büyük bölümünü hegemonyaları altına aldılar. Doğu halklarının gözlerini onlarda vehimler doğuracak birtakım Avrupalı sanayi ürünleriyle boyadılar. İngilizlerin attıkları hile ve tuzak ağlarıyla bu vehimler daha da güçlendi. Sonunda onların kalplerini çeldiler ve kendi kendilerinden dehşete düşürdüler. Hatta onları akıllarından ve kalplerindeki duygularından yoksun bıraktılar. Mallarını alıp topraklarını gasp ettiler ve onları kendi topraklarından çıkarttılar. Bütün bunlarla İngilizler zenginleşti ve müreffeh oldu. Bugün İngilizlerin geniş bölgelere hâkim olduğunu görüyorsunuz. Güçleri bu bölgelere dağılmıştır. Doğu eyaletlerinde çok sınırlı sayıda askere sahip olduklarını biliyoruz. Kısaca zayıf bir varlık gösteren bu güç kendisini savunmaktan acizdir. Bu bölgelerdeki ufak bir hareket dahi bu dağınık güçleri bir anda yok etmeye kadir. Sonunda İngilizler de bunun farkına vardılar (...) Bütün bunlara rağmen Doğuluların bunu hâlâ fark etmemiş olduklarını görüyoruz. Zira gözlerindeki vehim perdesi buna engel olmaktadır. Vehim Doğuluya İngiliz'in hâlâ geçmişteki gibi güçlü olduğunu telkin etmektedir.²⁸

Görüldüğü gibi algıda seçicilikle oluşturulan bu Batı albümünde “emperyalistler, sömürgeciler olmasa, gene olağanüstü bir durumda olurduk” şeklindeki hayıflanışa işaret eden unsurlar da mevcuttur. Nitekim Afgânî ve Abduh'a göre İslâm dünyasındaki en ciddi sorunlardan biri olan aşırı taassubun kaynağı da Batı'dan başkası değildir. Şüphesiz kavmî ve dinî taassup kararında olduğu zaman faydalı ve hatta gereklidir. Kararında olduğu ve din bağına tabi bulunduğu sürece bu taassubu korumak ve beslemek gerekir. Ne var ki sömürgeci Batılılar Müslümanları ayakta tutan unsurları keşfettikten sonra kavmî asabiyeti körükleyerek ümmeti bölmeye çalışmışlar, ardından işbirlikçilerini de kullanarak dinine ve milletine bağlı olanları taassupla suçlayarak taassubun her çeşidini zemmetmişlerdir. Oysa gerek geçmişte gerek günümüzde taassubun aşırısı ve zararlısı Batı toplumlarında hayat bulmuştur.²⁹

²⁸ Afgânî-Abduh, *Urvetu'l-Vuska*, s. 263-265.

²⁹ Afgânî-Abduh, *Urvetu'l-Vuska*, s. 123-133.

Hâl böyle iken bütün Batı toplumları, aralarındaki ırk farklılıklarını, nefretlerini, siyasi düşmanlıklarını bir kenara bırakır, müşterek düşmana karşı ortak bir tavır alırlar. Bütün savaş ve siyaset güçlerini aynı noktaya yönlendirmekte birleşir ve kendi dinlerine mensup olanları korumak için tüm imkânlarını seferber ederler. Buna karşılık, Batılı ve Hıristiyan olmayan topluluklar için bunun tam tersi bir tavır sergilerler. Bütün dünya Hıristiyan olmayanların kanlarıyla dolsa onların kılı bile kıpırdamaz. Sanki Hıristiyanlar dışındaki insanlar insan değil, sahipsiz hayvandırlar. Bu tavır salt Hıristiyanlığa inanan Batılılara has bir tavır değildir. Materyalist, ateist Batılılar da dinî taassup konusunda dindarlardan aşağı kalmazlar. Dinî asabiyeti güçlendirmek için emek harcamaktan kaçınmazlar.³⁰

Öte yandan Batılılar sömürgecidir. Fakat onların sömürge gücü Doğulu milletlerden daha zeki ve kabiliyetli olduklarından değil, güç ve hâkimiyetin sırlarını keşfetmiş ve bunu yerli yerince kullanmış olmalarından mütevellittir. Sömürgeciler Doğulular üzerinde, sefahatinden dolayı hukukça kısıtlı hale getirilmiş varis statüsünü uygulamaktadırlar. Ancak onların asıl maksadı sefihinin malını korumak ve reşit olmasını beklemek değildir. Tam tersine, ellerinden geldiği kadar sefahat müddetini uzatmak ve fırsat elverdiğinde mülkü ele geçirmektir. Sömürgeciler, İslâm ve Doğu ülkelerinin kapılarını çalarken veya zorlarken aldatıcı gerekçeler ileri sürerler. Hakları korumaktan, kargaşayı bastırmaktan, özgürlük ve adaletin gerçekleşmesinden, medeniyetin yayılmasından söz ederler. Fakat bunların hepsi birer aldatmacadır. Onların asıl amacı sömürmek ve parçalayıp yutmaktır.³¹

Sömürgeciler bu amaca ulaşmak için, Doğulu milletlerin Batı'da tahsil görmüş, ancak ileri ve güçlü olmanın sırlarını kavrayamamış, zihinleri felç edilmiş gençlerinden de faydalanırlar. Bunlar maddi açıdan ilerlemiş sayılan milletlerin bütün rezilliklerini benimserken kendi toplum ve kültürlerine yabancılaşmış yarı aydınlardır. Nitekim bu sözde aydınların taklit yoluyla giriştikleri bütün ıslahat teşebbüsleri milletlerin aleyhine olmuş, zaman kaybettirmiş ve sonuçta sömürgecilerin işine yaramıştır.³²

Afgânî'ye göre Batı aslında manevî yönden çürümüş bir medeniyettir. Bunun en müşahhas delili Batı uygarlığının kabaca Allahsızlık diyebileceğimiz inanç ve düşünce sistemlerine öteden beri hep yataklık etmesidir. Hindistan'daki ikametî sırasında tüm natüralist ve materyalist düşünceleri tenkit hedefiyle kaleme aldığı *Hakikat-i Mezhebi Neyçerî (er-Red ale'd-Dehriyyîn)* adlı eserinde -ki bu eser aslında Hint-İslâm modernizminin öncüsü kabul edilen Seyyid Ahmed Han'ın (1817-1898) natüralist, rasyonalist karakterli fikirlerine bir reddiye niteliğindedir-

³⁰ Afgânî-Abduh, *Urvetu'l-Vuska*, s. 134-135.

³¹ Afgânî-Abduh, *Urvetu'l-Vuska*, s. 132-135, 198-200.

³² Muhammed Paşa el-Mahzûmî, *Hâturâtü Cemâlidîn el-Efgânî el-Hüseynî*, Beyrut 1980, s. 299-315. Nakleden: Karaman, "Efgânî", *DİA*, X. 461.

Afgânî, Demokritos'tan Darwin'e, Epikuros ve Mazdek'ten nihilist, sosyalist ve komünist düşünürlere kadar tüm filozoflar ve felsefi akımları aynı çatı altında toplar.

“Aslında” der, Afgânî, bütün bu filozoflar ve felsefi akımların hareket noktası aynıdır. Aralarındaki fark sadece yorum ve terminoloji farkıdır. Materyalistler her çağda insanlığa çok büyük zararlar vermiş ve din temelinde kurulmuş medeniyetleri tahrip ederek insanın maneviyatını fakirleştirmişlerdir. Oysa bir dinin esası ne kadar zayıf olursa olsun yine de insanlık için materyalist düşünceden daha faydalı ve hayırlıdır. Semavi dinler insan aklına üç inanç, ruhuna da üç fazilet bahşetmiştir. Söz konusu üç inanç şöyle özetlenebilir: İnsan yeryüzünün sultanı, yaratılmışların en değerlisidir. Bir dine inanan toplumlar, inanmayan insanlardan daha üstündür. İnsan bu dünyaya ebedi mutluluk yurduna layık olacak kâmil vasıflarla kendini muttasıf kılmak için gelmiştir. Dinlerin insan ruhuna bahsettiği üç fazilete gelince, bunlar da hayâ, emanet ve dürüstlüktür. Milletlerin övünebilecekleri medeniyetler ancak bu altı ilkeyle tesis edilebilir. Oysa materyalist ve natüralistlerin yegâne amacı insanlığın bu altıgen mutluluk sarayını yerle bir etmektir.³³

Afgânî'nin bu tenkitleri birçok araştırmacıya göre çok yüzeysel ve yetersizdir.³⁴ Bu nakisa kimilerine göre felsefe tarihiyle ilgili bilgisinin mübtedi düzeyinde olmasındandır. Kimilerine göre ise eserdeki tahlillerde yetersizlikten ziyade aceleye getirilmişlik söz konusudur. Bunun kuvvetle muhtemel sebebi, Afgânî'nin faaliyet programında siyasi ıslahata ve aksiyona öncelik tanınmış olmasıdır. Nitekim o da eserindeki tahlil ve tenkitlerin yetersizliğini fark etmiş ve daha mükemmeli yazma sözü vermesine rağmen muhtemelen buna zaman bulamamıştır.³⁵ Sebep her ne olursa olsun, Afgânî'nin bu eserindeki bilgi, görüş ve değerlendirmelerin çoğu gerçekten ceffelkalem denebilecek türdendir. Ancak belli ki ceffelkalem etmenin hinterlandında da ideolojik temelli bir algıda seçicilik mevcuttur. Böyle iken, Niyazi Berkes gibi bazı araştırmacılar bu önemli noktayı atladıklarından olsa gerek, Afgânî'nin düpedüz cahil olduğunu söylemekle eşdeğer eleştirilerde bulunmuşlardır:

Fetva emini Halil Fevzi Efendi'nin yirmi bir yıl önce zındık ve kâfir ilân ettiği Afgânî bu kitabında şaşılacak bir pervasızlıkla ve çok yüzeyde olduğu belli olan bir felsefe tarihi bilgisiyle eski Grek atomistlerinden Darwin'e, Mazdek'ten Rousseau'ya, Yahudilerden Masonlara, liberallerden sosyalistlere ve komünistlere kadar ne kadar düşün, akım ya da mezhep,

³³ Bu görüşlerin açılımı için bkz. Cemaleddin Afgani, *Dehriyyun'a Reddiye [Natüralizm Eleştirisi]*, çev. Vahdettin İnce, İstanbul 1997, s. 7-55.

³⁴ Mesela bkz. Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turan, İstanbul 1987, s. 266.

³⁵ Söz konusu eser hakkında daha geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. İnalet, *Arap Siyasi Düşüncesinin Seyri*, s. 105-116.

tarikât varsa hepsini paçal ederek İslâmlığın başına gelen felaketleri hazırlayan bir umacı portresi çizer. Eski İran'da, eski Greklerde, Hıristiyanlıkta, İslâmlıkta, Hindistan'da ya da Türkiye'de eski, orta ya da yeniçağlarda bu korkunç Neyçirî [Natüralist] daima dine düşman, topluma hain kişidir. Tanrı'ya inanmaz, ahlâk ve hukuk düşmanıdır. Halil Fevzi Efendi bile bu kadar aşırılıklara düşmemiştir.³⁶

IV. BATT'YA HAYRANLIK VE TERSTEN BATILILAŞMA DURUMU

Afgânî ve Abduh Batı'yı siyasi ve ideolojik zeminde kıyasıya eleştirmekle birlikte Batılılara içten içe derin bir hayranlık da duyarlar. Bu hayranlığa medar olan şey bilgi, bilim ve teknolojidir. Daha önce de işaret edildiği üzere, Afgânî ve Abduh, Batı uygarlığının maddi gelişmişlik düzeyinde İslâm dünyasından çok ileri bir noktada olduğunu ikrar etmişlerdir. Bununla birlikte salt maddi gelişmenin İslâm dünyasında çok matah bir şeymiş gibi algılanmaması için de gayret göstermişlerdir. Oysa her ikisi de Batı'nın bilgi ve bilginin yerli yerince kullanımıyla gerçekleştirdiği bu ilerlemenin takdire şayan olduğunu kabul ediyor, buna mukabil Müslüman toplumlardaki geri kalmışlığın cehalet ve ataletten kaynaklandığını pekâlâ biliyor ve Doğu'nun Avrupa'da üretilen bilgi ve teknolojiye mutlaka istifade etmesi gerektiğini düşünüyordu. Fakat onların nazarında ivedilik arz eden husus, Batı'da üretilen bilimsel bilgi ve teknolojinin İslâm dünyasına ne tür bir telâkkî biçimiyle transfer edilmesi gerektiği meselesiydi. Bunlar salt taklit yoluyla transfer edilemezdi. Çünkü bilgi ve teknolojinin hinterlandında muayyen bir düşünce sistemi ve toplumsal ahlâk mevcuttu.³⁷

Bu bedihî gerçeğin farkında olan Afgânî ve Abduh, Batı'yla diyalogda hem kendi geleneğine, hem de Batı'ya seçmeci/eklektik yaklaşmıştır. Bu yaklaşımın hâsılası, Batı'nın fen ve bilimi alınırken örf ve ahlâkının sınır gümrüğünde bırakılabileceğine inanılmasıdır. Mehmet Akif gibi bazı münevverler tarafından Türkiye'ye taşınan bu inancın yanı sıra Afgânî ve Abduh Batı'daki maddî gelişmenin aslında İslâm kaynaklı olduğuna ilişkin bir inancı da seslendirmişlerdir. Bu inanca göre Batı'daki kalkınma özünde İslâmi değerlerden kaynaklanır. İslâm dünyasındaki atalet ve gerileme ise Hıristiyânî davranış biçiminden mütevellittir. Erken dönemlerde hızla gelişen İslâm medeniyeti Allah'ın sanatı olan evrenin araştırılmasının bir sonucuydu. Kur'an'ın teşvik ettiği bu araştırma-inceleme ruhu Ortaçağ'ın sonlarına doğru söndü ve durgunluk başladı. Oysa aynı dönemde Batı, çoğunlukla İslâm dünyasından aldığı ilim mirasını geliştirdi, bununla güçlendi ve İslâm ülkelerini sömürgeleştirerek kendine bağımlı hale getirdi. Bugün Müslümanların yapması gereken iş, zaten kendi malları olan bilimi Batı'dan geri almak-

³⁶ Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, İstanbul trs., s. 352.

³⁷ Albert Hourani, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, çev. Latif Boyacı-Hüseyin Yılmaz, İstanbul 2000, s. 129.

tır. Bunu almakla aslında kendi geçmişlerini kazanacak, böylelikle bir yandan Kur'an'ın bir emrini yerine getirirken, diğer yandan da geri kalmışlık badiresinden kurtulacaklardır. Ancak Müslümanlar evvel emirde İslâm temelinde yeni bir medeniyet inşa etmelidirler. Çünkü böyle bir medeniyet kurulmadıkça Batı kaynaklı bilgi ve teknolojiyi körü körüne transfer etmek, dolayısıyla taklitçi durumuna düşmek kaçınılmaz olacaktır.³⁸

Müslümanlara yeni ve dinamik bir kimlik kazandırma amacına matuf bu düşünce dizgesinde İslâm salt bilindik anlamda bir din değil, bir medeniyet olarak tasarlandı. Ne var ki medeniyet kurma fikri Afgânî ve Abduh'a özgü değildi. Aslında bu 19. yüzyıl Avrupa'sının çekirdek fikirlerinden biriydi. Afgânî Batı menşeli bu fikri İslâm dünyasına taşıdı. Daha açıkçası, medeniyet kurma fikri, klasik çerçevesi içinde François Guizot (1787-1874) tarafından formüle edilmiş, Afgânî ve Abduh da Guizot'un fikirlerinden esinlenmişti.³⁹ Öte yandan Afgânî'nin Pan-İslâmizm projesi de, görünüşte Müslümanların Batı tehdidine karşı dayanışmalarını ve siyasal birlik arzularını ifade etmekte birlikte, özü itibariyle Batılı nasyonalist ideolojilerin İslâm toplumlarına tercüme edilmiş bir sürümüydü.

İlk nesil İslâmcılar, Batılı nasyonalist ideolojilerin ırka, kültüre veya dile atfettikleri birleştirici değerlerin İslâm toplumlarındaki tekabüliyetinin din bağı olduğunu düşünmüşler ve İslâm'ı bu siyasî ideolojinin merkezine yerleştirmişlerdi. Çünkü İslâm, onlara güçlü bir mevzi kazandırmıştır. Bu mevzi, İslâmiyet'in ekmel din olduğu inancıdır. Müslümanlar kendilerini sadece ve sadece bu alanda güçlü hissedebilmişler ve Batı'nın ilerleyişine ancak bu alanda karşı koyabilmişlerdir.⁴⁰ Bununla birlikte, mega söylemlerini İslâm'a has bir çerçevede geliştirmek yerine, uzak durulması gerektiğini belirttikleri adaptasyon yoluyla üretmişlerdir.

Bu durum taklitçiliği ve aynı zamanda apolojetik bir üslubu kaçınılmaz kılmıştır. Apolojetik üslup Müslümanların büyük ölçüde Batı kaynaklı kavram, kuram ve kurumların etkisiyle içine düştükleri meşruiyet krizi ve bu krizle yaygın İslâmî uygulamaların sorgulanmaya başladığı andan itibaren kendini fark ettirir. Şöyle ki, Batı'daki kimi demokratik kurumlar, İslâm dünyasındaki aydınların ufkunda bir emsal olarak belirince Müslüman aydınlar kendi siyasal sistemlerinin meşruiyetini sorgulamaya giriştiler. İlk anda, çarpıcı bir şekilde gelenekler ve fiilî durumlarla karışmış ve mutlakıyetçi bir monarşiye dönüşmüş siyasal sistemlerin İslâmî olmadığını fark ettiler. Ardından bu fiilî durumları ve gelenekleri ayıklayarak İslâm'a uygun bir siyasal sistemin tezlerini üretmeye giriştiler. Bu fikrî üretim sırasında Batı'nın evrensel değerler olarak takdim ettiği demokratik kurumlar, geliştirilecek tezler için değişmez bir emsal teşkil etti. İslâmiyet'in şura, meşveret,

³⁸ Bu görüşlerin açılımı için bkz. Muhammed Abduh, *Tevhid Risâlesi*, çev. Sabri Hizmetli, Ankara 1986, s. 201-224; a. mlf., *el-İslâm ve'n-Nasrâniyye mea'l-İlm ve'l-Medeniyye*, Mısır, 1367, 65-183.

³⁹ Hourani, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, s. 129.

⁴⁰ Mümtazer Türköne, "Modernleşme ve İslamlaşma", *Bilgi ve Hikmet*, Kış-1993/1, s. 72.

biat gibi kavramları yeniden yorumlanarak bunların Batılı kavram ve kurumlardaki karşılıkları bulundu.⁴¹

Abduh'un en önemli hedeflerinden biri, İslâm'ın modern duruma adaptasyonunu sağlamak ve bunun metodunu ortaya koymaktı. O, İslâm'ın her bakımdan ekmeiyet ve etemmiyetine, dolayısıyla geçmişte olduğu gibi şimdi de söyleyecek çok şeyi bulunduğuna inanıyordu. Bu konudaki muhkem inancından dolayıdır ki İslâm'ın özellikle bilim, felsefe, özgür düşünce, hoşgörü ve tolerans gibi konularla ilgili imkânlarının son derece kifayetsiz olduğu yolundaki eleştiriler üzerine biri Fransız siyasetçi Gabriel Hanotaux (1853-1944), diğeri Lübnanlı gazeteci-yazar Farah Antun'la (1874-1922) olmak üzere iki polemige girdi. Ancak bu polemiklerin, kendini savunurken karşı tarafın düşüncelerine yaklaşmak gibi ciddi bir tehlikesi vardı.

Öte yandan Abduh bu polemiklerde İslâm'ın doğru ya da yanlışlığı üzerinde değil, onun modern kavram ve kuramlarla pekâlâ uzlaştırılabilir olduğu noktasına vurgu yaptı. Böylelikle Afgânî'nin düşüncesindeki aktif bir süreci daha da ileri bir noktaya taşıdı. Bu süreç, İslâm düşüncesinin bazı geleneksel kavramlarını modern Batı'nın hâkim düşünceleriyle özdeşleştirmekten ibaretti. Burada maslahat tedricen faydaya, şura parlamenter demokrasiye, icma kamuoyuna dönüşmekte; İslâm da sürekli ilerlemeye elverişli bir medeniyet ve dolayısıyla 19. yüzyıl sosyal düşüncesinin temel normlarıyla özdeşleşmekteydi.⁴²

Bütün bu konformist ya da verili koşullarla çakışık yorumlar, bir bakıma İslâmcılık-oryantalizm diyalogunun ürünüydü. Şöyle ki İslâmcılık son iki yüzyıllık süreçte Batı uygarlığının mega söylemlerine uygun düşen bir söylem geliştirmek durumunda kalmıştı. Rasyonalizm, hürriyet, şura, uhuvvet, kadın-erkek musavatı da dâhil her türden musavat gibi kavramlar ilk bakışta evrensel kavramlar gibi gözükseler bile, tanımları ve uygulamaları açısından Batılı, yani çoğunlukla kapitalist, bir parça Marksist, seküler, Protestan, pozitivist ideolojilerin bileşkesine ait kavramlardı ve bunların içi asil sahipleri tarafından zaten doldurulmuştu. İslâmcılar bu kavramları kendi toplumları, kültürleri ve sorunları bağlamında yeniden üretmek yerine söz konusu kavramlara ilişkin Batılı tanımları aynıyla benimseyerek, bunları kökenci, metinselci ve evrenselci tutumları ile Kur'an'dan türetme yolunu seçtiler. Bu seçim, Batılı paradigmaya ait kategorilerin ve en temel kavramların Kur'an'a ve günümüz İslâm geleneğine dayatılması sonucunu doğurdu.⁴³

Bu noktada, Shayegan'ın "bilinçdışı Batılılaşma" ve/veya "tersten Batılılaşma" diye nitelendirdiği bir durumdan söz edilebilir. Çünkü Abduh İslâmî kavramlarla modern Batı düşüncesindeki hâkim paradigmalarda arasında uzlaştırma

⁴¹ Türköne, "Modernleşme ve İslamlaşma", *Bilgi ve Hikmet*, s. 74.

⁴² Hourani, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, s. 158.

⁴³ Mehmet Paçacı, "Oryantalizm ve Çağdaş İslamcı Söylem", *İslâmiyat*, cilt: 4, sayı: 4, 2001, s. 108.

teşebbüsünde bulunurken bir bakıma dini aklın oyununa getirmekte, Batı'nın karşısına dikileyim derken kendisi Batılılaşmakta, dünyayı manevileştireyim derken kendisi kutsaldan uzaklaşmaktadır. Böyle bir yaklaşımda tüm geleneksel içerikler, yeni paradigmanın altyapısal kategorilerine akmakta ve tarihsel olarak modernliğe takaddüm eden değerlere, sosyolojik gözlüklerle yeniden yorum getirilmektedir.⁴⁴

V. BATI KARŞISINDA APOLOJİZM

Afgani ve Abduh'un Batı'ya ilişkin söylemlerinde belirgin bir apolojizm ve oportünizm mevcuttur. Özellikle Afgânî hakkında, içeride başka dışarıda başka konuşmak diye özetlenebilecek bir tutum ve tavırdan söz edilebilir. Bu bağlamda, Afgânî'nin Fransız düşünür Ernest Renan'a verdiği cevabı hatırlatmak yerinde olacaktır. Renan Sorbonne'da "İslâm ve Bilim" konulu bir konferans verir. *Journal des Débats*'ın 29 Mart 1883 tarihli nüshasında yayımlanan bu konferansta Renan İslâmiyet'in bilimsel ruhla çatıştığını ileri sürer. Bu teze göre İslâm, bilim ve felsefenin gelişmesine engel teşkil eden bir dindir. Müslümanlar ve bilhassa Arap Müslümanlar da özsel olarak bilim ve felsefeyi öğrenme kabiliyetinden yoksundurlar.

Renan'ın bu iddialarına İslâm dünyasından muhtelif tepkiler ve reddiyeler gelmiştir. Reddiyelerin en sertisi Namık Kemal'in (1840-1888) *Renan Müdafanamesi*'dir. En düşündürücü olanı ise Afgânî'ye aittir. Zira Afgânî bu reddiyesinde Renan'ın tezlerini adeta doğrulamakta ve ona karşı son derece apolojetik bir üslup kullanmaktadır. Mesela şöyle demektedir:

Şayet İslâm dininin ilmin gelişmesine engel olduğu doğruysa, bu engelin bir gün ortadan kalkmayacağı da iddia edilebilir mi? İslâm dini bu noktada diğer dinlerden nasıl ayrılır? Bütün dinler, her biri kendi yolunda toleranssızdır. Hıristiyan dini -bu dinin telkinlerini, öğretilerini takip eden toplumu kastediyorum- yukarıda bahsettiğim ilk dönemden çıkmıştır; o zamandan beri hür ve bağımsız, terakki ve ilim yolunda hızla ilerler gözükmektedir. Hâlbuki İslâm toplumu, henüz dinin vesayetinden kurtulamamıştır (...)

Gerçekten, İslâm dini ilmi boğmaya, gelişmesini durdurmaya çalıştı. Nitekim o, felsefi ve entelektüel hareketi duraksatmada, kafaları ilmî gerçeği araştırmaktan caydırmada başarılı oldu(...) Mamafih, şöyle bir soru makul olabilir: Arap medeniyeti niçin dünya üzerine böyle bir ışık gönderdikten sonra aniden söndü? Niçin bu meşale yanmaya devam etmiyor ve niçin Arap dünyası hâlâ karanlıklar içinde bulunmaktadır? Burada İslâm dininin mesuliyeti tamamıyla ortaya çıkıyor. Açıktır ki o nereye kök salmışsa, ilmi boğmaya uğraşmış ve despotizm tarafından onun niyetlerine hayret verici bir şekilde hizmet edilmiştir.⁴⁵

⁴⁴ Shayegan, *Yaralı Bilinç*, s. 87.

⁴⁵ Mümtaz'er Türköne, *Cemaleddin Afgani*, Ankara 1994, s. 58, 64. Bu reddiye mektubunun Fransız aslı ve Türkçe tercümesinin tam metni için ayrıca bkz. Yalçinkaya, *Efgânî*, s. 169-188.

Afgânî *el-Urvetü'l-Vuskâ*'da yayımlanan "İslâm Birliği" başlıklı makalede ise sunları dile getirmiştir:

İslâm hâkimiyeti, Mağrip'ten Çin hududundaki Tonkani eyaletine ve kuzeyden Kazan ile güneyde Ekvator'un altındaki Serendib'e kadar uzanıyordu... Müslümanların buralarda tam ve yenilmez bir hâkimiyeti vardı... Orduları hezimetle uğramazdı, sancakları yere düşmezdi ve istedikleri yerine getirilirdi... İmar esaslarının en sağlamına göre imar edilmiş şehirleri, halkının sanayisi ve marifetleri ile övünür, yetiştirdikleri ilim ve sanattaki üstün şahsiyetlerle, ilmî seviye ve önderlikte bütün dünyaya karşı üstünlük duyardı. Doğu'da İbn Sina, Farabi, Razi ve benzerleri, Batı'da da İbn Bacce, İbn Rüşd, İbn Tufeyl ve benzerleri vardı. Batı ile Doğu arasındaki şehirlerde de felsefe, tıp, geometri ve diğer akli ilimlerde çok sayıda âlimler vardı.⁴⁶

Renan'a reddiyesindeki ifadeler ile bu pasajdaki ifadeler karşılaştırıldığında, Afgânî hakkında, içeride başka dışarıda başka konuşur şeklindeki yargımızın en azından dikkate değer olduğu anlaşılacaktır. Gerçi Muhammed Hamidullah (1908-2002) gibi bazı araştırmacılar Afgânî'nin Renan'a böyle bir cevap yazmış olamayacağını, Fransızcasının yetersiz olması nedeniyle Arapça yazdığı cevabın Fransızcaya çarpıtılarak tercüme edilmiş olabileceğini ileri sürmüşlerdir. Ancak merhum Hamidullah'ın sözünü ettiği bu ihtimal Afgânî hakkında akademik çalışmalar yapan birçok araştırmacı tarafından çok zayıf bulunmuş ve bu bağlamda özellikle Afgânî'nin cevabının gazetelerde neşredildikten sonra herhangi bir tekiye rastlanmamış olmasına dikkat çekilmiştir.⁴⁷

Netice itibariyle, Afgânî'nin Renan'a verdiği cevap son derece teslimiyetçi, tarzkiye verici bir üsluba sahiptir. Oldukça dolambaçlı ve mahcup bir edayla formüle edilmiştir. Kendine ve davasına güvenden yoksunlukla maluldür. Türköne'ye göre söz konusu cevaba ilişkin bütün bu problemleri Afgânî'nin Fransızca bilmemesinden kaynaklanan bir suiistimale bağlasak bile, geride kalanlar da insicamlı bir fikirler manzumesi çıkartmamıza yetmemektedir. Karşımızda zaman ve zemine, kurduğu ilişkilere göre konuşan ve yazan bir oportünist durmaktadır.⁴⁸

Afgânî'nin dinî ve siyasî içerikli yazıları üzerine müstakil bir çalışma yapan Nikki Ragozin Keddie'nin bu konudaki değerlendirmesi de oldukça ilginçtir. Keddie'ye göre Afgânî herkesin seviyesine göre hitap etmek gerektiği fikrini benimseyen Müslüman filozoflar geleneğinden güçlü biçimde etkilenmiştir. Bu filozoflar gibi o da kitlelerin rasyonel, felsefi argümanlara açık olmadığına inanıyordu. Afgânî Batılı bir muhatabıyla konuşurken mantık ve rasyonalite imajını vererek konuşur ve muhatabının liberal duygularına hitap eder. Söz gelişi, Materyalizme Reddiye eserindeki üslupla yazılar yazdığı zaman Afgânî İslâm kelimesini müsbet

⁴⁶ Afgânî-Abduh, *Urvetü'l-Vuska*, s. 167-168.

⁴⁷ Bu konuda daha geniş bir değerlendirme için bkz. Yalçınkaya, *Efgânî*, s. 165-168.

⁴⁸ Türköne, "Cemaleddin Afgânî Efsanesi", *Bilgi ve Hikmet*, s. 95.

manada ve onun ilmî ruhuna, toleransına övgüler yağdırarak kullanır. Ancak idealize edilmiş bir İslâm düşündüğü zaman onu sadece o günkü İslâm dini ve medeniyetinden değil, aynı zamanda mevcut olan sayısız çeşnisinden de ayrı tutar.⁴⁹

Keddie'nin mülahazaları dikkate değer olmakla birlikte, bizim kanaatimize göre Afgânî'nin fikrî duruşunda bir ilkesizlik, omurgasızlık söz konusudur. Bundan dolayıdır ki muhtelif yazılarında dikkat çekici çelişkiler mevcuttur. Mesela, *er-Red ale'd-Dehriyyîn* adlı eserinde, "Tarihçiler Müslümanların Haçlı Savaşları ile birlikte çöküşe geçtiklerini söylemektedir. Oysa doğrusu, onların, Natüralist düşüncelerin din görünümü altında aralarında yayılmaya başladığı günden itibaren zaafa düştükleridir. Bu zehirli ok Haçlı seferlerinden çok önceleri Müslümanların kalplerin saplanmıştı"⁵⁰ şeklinde ilginç bir tespit yaptıktan sonra Batı medeniyetini Fransız toplumu özelinde şöyle değerlendirir:

Fransız halkı, Avrupa halkları içinde, üzerinde durduğumuz altı inanç ve ahlâk ilkesinin belirgin bir şekilde temayüz ettiği, bu konuda diğer halklara oranla büyük bir ilerleme kaydettiği bir halktı. Dolayısıyla, Avrupa'da bilim meşalesini yaktılar. Romalılardan sonra, kırılmaya uğrayan sanat yapısını yeniden onardılar. Batı'da uygarlığın onuru oldular. Bu özellikleri sayesinde Fransızlar, diğer Batılı toplumlar arasında sözü geçen bir toplumdur. Bu saygın konuları 18. yüzyıla kadar sürdürdü. Ta ki Voltaire [1694-1778] ve Rousseau [1712-1778] adlı şahıslar ortaya çıkana kadar. Bunlar kendilerini adaletin savunucuları, zulmün düşmanları ve aydın düşüncenin temsilcileri olarak tanıttılar. Kendi iddialarınca akıllara yol gösteriyorlardı. Böylece Kelbî (Kinik) Epikür'ü kabrinden çıkardılar. Dehrî Natüralistlerin çürüten kemiklerinden arta kalanları yeniden dirilttiler. Bütün dinî yükümlülükleri reddettiler. Her şeyin mubahlığı ve her şeyin ortak kullanımını düşüncesinin tohumlarını ektiler. İlahi öğretilerin öngördüğü adab ve hayat kurallarının uydurma olduğunu savundular. Dinleri de noksan insan aklının uydurması olduğunu ilân ettiler.⁵¹

Voltaire kaleme aldığı birçok eserde, kendince peygamberlerin yanlışlıklarını ortaya koydu, onlarla alay etti. Neseplerini kötüledi, getirdikleri mesajı yerdî. Bu tür batıl düşünceler yavaş yavaş Fransızların ruhlarında yer edinmeye başladı. Sonuçta İsevi inanç sitemini bir kenara attılar. Hıristiyanlığın gereklerini yerine getirmez oldular. Heva ve hevesleri o kadar azdı ki bir gün güzel bir kız bulup kilisenin minberinde oynattılar.⁵²

⁴⁹ Nikki R. Keddie, *An Islamic Response to Imperialism: Political and Religious Writings of Sayyid Jamal ad-Din al-Afghani*, Berkeley, 1968, s. 36. Nakleden: Türköne, *Afgani*, s. 75.

⁵⁰ Afgani, *Dehriyyun'a Reddiye*, s. 63.

⁵¹ Afgani, *Dehriyyun'a Reddiye*, s. 64.

⁵² Afgani, *Dehriyyun'a Reddiye*, s. 65-66.

Bütün bu ifadelerin özeti şudur: Fransızların yıkıma uğramasının temel nedeni Materyalizmi benimseyip temel inanç ve ahlâk değerlerine ya da Hıristiyanlık öğretilerine sırt çevirmektir. Buna göre denebilir ki özelde Fransızları genelde diğer Batı toplumlarını dinî-ahlâkî değerler yüceltmiş, Materyalist düşünce ise bu sağlam yapıyı çökertmiştir. Afgânî aynı durumun Müslüman toplumlar için de geçerli olduğunu savunmuştur. Şöyle ki, Müslümanlar Kur'an'ın ve Hz. Peygamber'in öğretilerine sahip çıktıkları dönemlerde, ümmet dünyevi açıdan güçlüydü. Ama sonraları bu güç ve görkem kayboldu. Bunun temel nedeni, Müslümanların en başta Allah'ın emirlerine kayıtsız kalmalarıydı. Bu kayıtsızlık Müslüman toplumlardaki bireyler arasındaki ilişkileri de çok ciddi biçimde zaafa uğrattı. Fazilet duygusu ve dayanışma ruhu azaldıkça dünyevi güç ve iktidar da kayboldu.

Yeryüzünün çeşitli bölgelerinde bulunan Müslümanların bazıları zamanın inkılâbına hedef olarak kendi hâkimiyetlerini, yüce ahlâklarını kaybettiler. Bugün efendileriyle mücadele ediyorlar ama başarılı olacaklarını sanmıyoruz. Bu, bir zaafı ortaya çıkardı. Bunun kaynağı İslâm şeriatının emir ve yasaklarına uymakta gösterilen ihmalden başka bir şey değildir. Allah'ın kitabında yer alan bir hükme göre, "Bir ümmet kendini değiştirmedikçe, Allah onların halini değiştirmez."⁵³

Afgânî bu noktada şu garip çelişkiye dikkat çeker: Hıristiyanlık, temelde dünyadan el etek çekmek, yönetim ve iktidar gücüne rağbet etmemek, "Bir yanağına vurana öbür yanağını çevir" diyebilecek kadar hoşgörülü olmak gibi esaslar üzerine kurulu iken, nasıl oluyor da Hıristiyanlar bugün savaşmak ve dünyada mutlak egemenlik tesis etmek için birbirleriyle yarışıyorlar? Nasıl oluyor da dünyadaki tüm nimetleri adeta yağmalarcasına bir açgözlülük gösteriyor, savaş güçlerini artırmak için yeni teknolojiler geliştirmek için korkunç bir mesai sarf ediyorlar? Buna karşılık fetihler yapmayı, düşmana karşı silahlanmayı emreden İslâm dininin müntesipleri nasıl oluyor da Batı karşısında bu denli zayıf ve güçsüz bir halde olabiliyor? Acaba Müslümanlar ile Hıristiyanlar hakkındaki ilahi kanunlar mı değişti? Acaba nedensellik bağı mı koptu? Acaba hangi bilinmeyen yardım eli Hıristiyanlara uzandı da onları dinlerinin özünde mevcut olmayan bir amaca ulaştırdı? Acaba Müslümanların yüreklerine hangi darbe indi de onları tarihin gerisinde bıraktı?

Afgânî, hayret verici olarak nitelendirdiği bu çelişkiye dair şöyle bir izah getirir: "Hıristiyanlığın Avrupa'ya girişi ve orada yayılışı Roma İmparatorluğu sayesinde gerçekleşmiştir. Romalılar eski dinlerinden gelen kurallar ve âdetler ile yine onlardan kendilerine miras olarak geçen yaşayışı sürdürmekte idiler. Hıristiyanlık geldiğinde Roma'nın âdet ve geleneklerine hiç ilişmedi. Zihinlere yerleşmesi telkinle oldu. Din onlara göre elbise üzerine takılan süs gibiydi. Atalarından

⁵³ Afgânî-Abduh, *Urvetu'l-Vuska*, s. 163-164.

kendilerine miras kalan ne kadar değer varsa hepsini yaşamaya devam etti. Ayrıca İncil'in barış ve yumuşaklık öğütleyen sayfaları da herkesçe okunamıyordu. Onlar ancak dinî işlerle ilgilenen ruhbanların, ruhani başkanların yanında bulunabilirdi. Daha sonra papazların otoritesi arttıkça onlar din adına savaşmaya koyuldular. Böylece Romalı atalarından devraldıkları askerî karakterleri dinleriyle birleştirdi. Savaş artık dinin gerekleri arasına girdi. Bu yüzden Hıristiyanların dinleri değişikliğe uğradı. Fırkalar ve mezhepler ortaya çıktı. Dini saltanat kuruldu. Hıristiyanlığı kabulleri sırasında sahip oldukları askerî kabiliyet bir tohum halindeyken birden bire açılıverdi. O sahada düşünceleri yoğunlaştı, askerî teknikte becerileri arttı, savaş aletleri yapımı gelişti.⁵⁴

Bu izahatın tek cümlelik özeti, "Batılı toplumlar gerçek Hıristiyan olmadıkları ya da gerçek Hıristiyanlığı tahrif ettikleri için güçlendiler" şeklinde formüle edilebilir. Oysa Afgânî, *Dehriyyun'a Reddiye* adlı eserinde, Fransızların Avrupa'da örnek bir toplum olmasını, bilim meşalesini yakmasını, mutluluğun altı köşeli sarayı olarak nitelendirdiği altı inanç ve ahlâk ilkesini hayata geçirmesine, maddi ve manevî çöküşünü ise bu değerleri bir kenara itip Materyalist düşünceyi benimsemesine bağlamıştı.⁵⁵

Netice itibarıyla, Afgânî'nin Renan'a verdiği cevabı ve diğer yazılarıyla çelişmesini öncelikle Afgânî'nin siyasî hedeflerinin fikrî endişelerinden önce gelmesine, arkasından Keddie'nin de belirttiği gibi, farklı düzeylerde işleyen düşünce ve ifade alışkanlıklarına bağlamanın doğru olacağı kanaatindeyiz. Bunun yanı sıra, Afgânî'nin düşüncelerinin gerçek ifadesini, *Dehriyyun'a Reddiye*'de değil, Renan'a verdiği cevapta aramanın daha doğru olacağını belirten Türköne'nin bu fikrine iştirak ettiğimizi belirtmeliyiz.⁵⁶

Burada sırası gelmişken belirtelim ki Afgânî'deki oportünist tavır Abduh'ta pek yoktur. Daha açıkçası Abduh üstadına nazaran daha ilkeli ve daha tutarlı bir duruşa sahiptir. Fakat özellikle İslâm-Hıristiyanlık ve din-bilim tartışmaları bağlamında Batılılara reddiyelerinde savunmacı bir üslubun hâkim olduğu da bir gerçektir. Mesela Gabriel Hanotaux'un Ârî ırkın Sâmi ırktan üstünlüğü iddiasından hareketle İslâm ve Hıristiyanlık arasında mukayeseler yapan makalesine reddiyesinde savunmacı bir üslup göze çarpar. Keza Renan'ın takipçisi Farah Antun'un İslâm'da dinî ve siyasî otoritenin aynı şahısta toplanmış olması dolayısıyla farklı görüş ve inançlara müsamaha gösterilmediği gibi iddialar içeren makalesine cevabında da benzer bir üslup hâkimdir.

Abduh, Batılılar ve Batıcılardan gelen bu tür eleştirileri cevaplarırken birden yandan İslâm'ın ne olduğunu ama daha çok da ne olmadığını anlatmaya çalışır; diğer yandan da söz konusu eleştirileri asıl hak edenin Hıristiyanlık olduğunu

⁵⁴ Afgânî-Abduh, *Urvetu'l-Vuska*, s. 107-108.

⁵⁵ Afgani, *Dehriyyun'a Reddiye*, s. 63-64.

⁵⁶ Türköne, *Afgani*, s. 76.

ispatlamaya koyulur.⁵⁷ Abduh'a göre aklilik, bilimsellik ve medeniyete katkı bakımından İslâm ile Hıristiyanlık arasında temel ilkeler düzeyinde bir mukayese yapıldığında Hıristiyan gelenekte ruhbanlık müessesesi, terk-i dünya fikri, gayri makul olana inanmak gibi çok ciddi problemlerin mevcudiyetine tanık olunur. Bu gelenekte olağanüstü hadiselerin yahut hissî mucizelerin çok temel bir inanç konusu olarak görülmesi de bir diğer ciddi problemdir. Abduh bu konuda şöyle der:

Hıristiyanlık inancının ilk ve en temel umdesi, olağanüstülükler/hissi mucizelerdir. İnciller'i okuduğunuzda İsa'nın kendi peygamberliğini ispat konusunda [hissî] mucize göstermekten başka bir delil ortaya koymadığına tanık olursunuz. İnciller'de zikri geçen bu mucizeler o denli fazladır ki anlatımı sayfalar tutar. İsa mucizeyi kendinden sonrakiler için dinî inancın sıhhatine ilişkin bir delil olarak göstermiştir. Keza, Matta İncili'nin 10. babında ve diğer pasajlarda da tanık olunacağı üzere İsa mucize izharını havarileri için de dinde temel bir unsur olarak takdim etmiştir. Erken dönem Hıristiyanların konuyla ilgili tüm görüş ve düşüncelerini incelediğinizde, inancın sıhhatine ilişkin en sarîh ayetlerin/delillerin hissî mucizelerden ibaret olduğunu anlarsınız. Oysa harikulade hadiselerin tabiat kanunlarına aykırılıkları son derece sarîhtir.⁵⁸

Abduh bu ifadelerinin ardından olağanüstü hadiseleri dinde temel bir unsur olarak görmenin tabiat kanunlarını reddetmeye, dolayısıyla aklın ve bilimin önünü kesmeye götürdüğünü söyler. Böyle bir inancın ilmin gelişmesine engel teşkil ettiğinde/edeceğinde kuşku yoktur. Haliyle Abduh'un bu tespiti gayet isabetlidir. Ancak, mucize konusunda söylediklerinin büyük ölçüde geleneksel İslâmî anlayış için de geçerli olduğunu burada hatırlatmak gerekir. Hz. İsa'nın Kur'an'da da birçoğu anlatılan mucizelerine karşılık Hz. Peygamber'in hissî-kevnî mucizesinin bulunmaması veyahut yaygın İslâmî anlayışa göre Kur'an'da zikri geçtiği kabul edilen mucizelerinin pek sarîh olmaması öteden beri süregelen Müslüman-Hıristiyan polemiklerinde Müslümanlar için hep bir sıkıntı olmuştur. Müslümanlar bu sıkıntıyı bertaraf etmek ve belki de kendilerini tatmin etmek için, Hz. Peygamber'e ta doğumundan itibaren sayısız mucize isnat etmişlerdir.

Abduh Hıristiyanlık eleştirisini mucize inancına reddiye üzerinden kurarken bu konuda kendi kendisiyle çelişmeme yahut geleneksel İslâmî anlayışla

⁵⁷ Abduh adı geçen zatların İslam karşıtı iddialarına reddiye bağlamında Hıristiyanlığa ciddi tenkitlerde bulunmuş olmakla birlikte üç büyük din arasında yakınlaşma ve yardımlaşmayı gaye edinen bir cemiyetin kurulmasına da katkıda bulunmuştur. Cemiyet, dinler arasında yakınlaşmayı sağlama hedefiyle kurulmuş gözükmele birlikte aslında öncelikli hedef Hıristiyanlar ile Müslümanlar arasında kültürel yakınlaşmayı sağlamak ve Doğu'daki siyasi sorunlara bir hâl çaresi bulmaktır. Bunu Abduh'un söz konusu cemiyetin Hıristiyan üyesi İshak Taylor'a yazdığı mektuptaki şu ifadelerden de anlamak mümkündür: "Öyle umuyoruz ki yakın bir gelecekte tam bir irfan nuru yükselerek gaflet karanlıklarını yok edecektir. Böylece Müslümanlar ile Hıristiyanlar birbirlerini tanıyan, sevgiyle el sıkışarak kucaklaşan iki büyük millet haline gelecektir. Artık bundan sonra iki milletin de ıstırap duyduğu savaş kılıçları kınlarına girmiş olacaktır". İşcan, *Muhammed Abduh'un Dinî ve Siyasî Görüşleri*, s. 60-61.

⁵⁸ Abduh, *el-İslâm ve'n-Nasrâniyye*, s. 29-30.

en ciddi ithamlardan biri İslâm'ın ve Müslümanların aklı ve bilimden tenzih edilmesi gerektiği yönündeydi. Bu aklî dayanağına itham karşısında Abduh ve Reûd Rıza bir adres göstermek zorundaydı. Bu noktada bütün çaba, aklî dayanağı ve bilime aykırılık konusunda doğru adresin Hıristiyanlık olduğunu ispata teksif edildi. Ne var ki bu iyi niyetli çaba ister istemez

HANEFİ'NİN OKSİDANTALİZMİ, TEMAŞAYA DEĞMEZ BİR TULÛAT MIDIR?

Fethi Ahmet POLAT*

ÖZET

Kimilerine göre oksidentalizm, Batı'yı ciddi bir eleştiriye tabi tutmuş olan Edward Said'in *Oryantalizm* adlı eserine Arap dünyasından bir düşünürün verdiği müspet bir cevaptan ibarettir. Hanefi, konuyla ilgili ana çalışması *Mukaddime fi İlm-i'l-İstiğrâb (Oksidentalizme Giriş)*'de 'Arap-İslâm mirası/ben' ile 'Batı/öteki' arasındaki ilişkileri enine boyuna incelemiştir. Hanefi'nin temel amacı, oryantalizmin kurduğu ilişkileri bu sefer tersinden bir okumaya tabi tutarak bağımsız bir Arap-İslâm kültürü oluşturmaya çalışmaktır. Batı'yı bilginin bir kaynağı olarak görüp onu bir tartışma konusu haline getirmediğimiz müddetçe Batı'nın hoca, Doğu'nunsa talebe olmaya devam edeceğini söyleyen Hanefi, aslında Batı için tarihin bittiği şu dönemde Doğu'nun tarihinin yeni yeni yazılmaya başlandığını ifade eder. Bu sebeple Doğu, batı'yı bir inceleme nesnesi olarak mikroskop altına yerleştirmeyi öğrenmek zorundadır.

Anahtar kelimeler: Oryantalizm, oksidentalizm, ben, öteki, Hanefi, Mukaddime fi İlm-i'l-İstiğrâb, garbiyat, garpçılık

IS THE OCCIDENTALISM OF HANAFI AN IMPROVISATION NOT DESERVING CONTEMPLATION?

In according to some scholars Occidentalism is a positive Arab response to Edward Said's critique of Western Orientalism. Hanafi's mainly work on the issue (Muqaddima fi ilm al-Istighrab [Introduction to the science of Occidentalism]) discusses relations between 'Arabic Islamic culture/self' and 'West/other' with all details. Hanafi's project is to objectivate the Occident in the same way that Westerners used to do it with the Orient with the purpose of recreating an independent Arabic-Islamic intellectual tradition. He says: The West has been the teacher and we the pupils as long as we consider the West just as a source of knowledge and not as an object of inquiry. Whereas for Arabs, Africans, Latin-Americans, Asians, History has not ended. It has perhaps not even started. So, we must learn to place orientalists under the microscope and make them as an object of study.

Key words: Orientalism, occidentalism, self, other, Hanafi, Muqaddima fi ilm al-Istighrab, istighrab

* Doç. Dr., Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. ahmetfethi@yahoo.com

“فلا أقسم برب المشارق والمغارب إنا لقادرون على أن نبدل خيرا منهم وما نحن بمسبوقين”
/ Doğuların ve batıların Rabbine and olsun ki, hakikati inkâra şartlanmış olanları kendilerinden daha hayırlı bir toplumla değiştirmeye muktediriz. Bizi [istediğimizi yapmaktan] alıkoyacak hiçbir güç de yoktur! (el-Meâric 70/40-41).”

“Gottes ist der Orient! / Doğu da Allah’ındır!
Gottes ist der Okcident! / Batı da Allah’ındır!”¹

OKSİDANTALİZME GİRİŞ

İslâm’ın temel kaynağı Kuran, inen ilk ayetlerinde rastladığımız okuma yönündeki teşviklerini, muhtelif ayetlerin desteği ile 23 yıllık nüzul süreci boyunca tekrarlamıştır.² Gerek hadisler, gerekse İslâm ulemasının ilmi önceleyen ve ilme teşvik eden uygulama, takrir ya da ifadeleri, Müslüman dünyayı tarihinin hemen her döneminde bilimin peşinde sürüklemiştir. İslâm dünyası bu anlamda ilk tecrübelerini, Yunan’ın metinlerini tercüme eden Süryanîlerden almıştır.³ Ancak iki asra yakın süren bu tercüme, birkaç Süryanî’nin çabası ile açıklanamayacak kadar geniş çaplı ve karmaşık bir harekettir.⁴ Zaman içerisinde kurulan düzenli okullar -Nizamiye medreseleri gibi- her ne kadar eğitimi daha yaygın hale getirmişse de düzenli eğitimin kaçınılmaz bir sonucu olarak nekre kafaların yetişmesini sekteye uğratmıştır. Daha sonraları ilimler, şer’î olan ve olmayan şeklinde ikili bir taksime tabi tutularak medeniyet yarışında önemli bir destekleyici unsur olan ‘gayr-ı şer’î ilimler’, Müslümanların dezavantajları listesine kaydedilmiştir. İlimlerin ikili bir karaktere indirgenmesi, bizzat ilimlerin karakterlerindeki -şayet varsa- dışlayıcılıklardan değil, haricî sebeplerin baskısıyla oluşmuştur. Bu da bü-tüncüllükten uzak ve dolayısıyla hakikati elde etmede çok başarılı olmayan bir bilim anlayışını doğurmuştur; çünkü bu tartışmaların doğduğu Batı’da, hemen hemen birbiriyle aynı dönemlerde, doğa bilimlerinde şöhret bulan ilim adamlarının; felsefe, sanat vb. dallarda da söz sahibi olduklarını görüyoruz.⁵

Batıda kimi filozofların da seslendirdiği gibi bunalım çağının bir ürünü olan bu ‘ilimler ayırımı’, benzer bunalımlar içinde büyüyen Gazzâlî tarafından Doğu’da, bu sefer “şer’î ilimler, şer’î olmayan ilimler” şeklinde tasnif edilmiş ve

¹ Von Goethe, Johann Wolfgang, Doğu – Batı Divanı (tr. Bayram Yılmaz), Okumuş Adam, İstanbul, 2005, s. 25.

² Yunus 10/94, en-Nahl 16/43; el-Enbiyâ 21/7; ez-Zümer 39/9; İkra’ 96/1-2.

³ el-Hûfî, Ahmed Muhammed, ez-Zemahşerî, el-Hey’etu’l-Mısıriyye el-Âmme li’l-Kitâb, Kahire, ts., s. 112-115.

⁴ Gutas, Dimitri, Yunanca Düşünce, Arapça Kültür: Bağdat’ta Yunanca-Arapça Çeviri Hareketi ve Erken Abbâsî Toplumu (tr. Lütfü Şimşek), Kitap, İstanbul, 2003, s. 16.

⁵ Rothacker, Erich, Târihselcilik Sorunu, tr. Doğan Özlem, Gündoğan, 2. bs, Ankara, 1995, s. 50.

İslâm dünyasında her iki alanın bilim dallarında evvela duraklama, daha sonra gerileme dönemleri başlamıştır.⁶ Batı dünyasının Vico'dan itibaren beşerî bilimlere gereken önemi vermeye başlaması da gidilen yolun yanlışlığının farkına varılması olarak görülmelidir. Benzer bir uyanışın -gerek Batıdaki ayırımın yanlışlığının farkına varılması noktasında, gerekse ilimlerin dinî ya da lâdînî olarak ayrılmasının doğru olmayacağı konusunda- İslâm dünyasında yaşanması arzu edilen bir gelişme olsa da -ki İslâm din ile ilim arasında zaten bir çelişki/çatışma görmektedir.⁷ Müslüman coğrafyanın önemli son temsilcisi olan Osmanlı'da da medrese kökenli ulema-ı rusûm ya Batı'daki gelişmelerden ya bîhaber diler ya da haberdar oldukları bu gelişmeleri yeterince değerlendirememiştiler. İşin ilginç yanı, bu dönemde dış dünyayı tanıdığı bilinen örneğin, Kâtip Çelebi (1608-1656), İbrahim müteferrika (1674-1745) ve İsmail Gelenbevî (1730-1791) gibi alimler, medrese dışı bir eğitimden geçmiş ilim adamlarıydı.⁸ Daha sonraları şahit olunan Batılılaşma hareketlerinde ise 19. yüzyılın başlarına kadar süren çabalar başarısızlığa uğramış, bu dönemden sonra Batılılaşma hareketleri farklı bir veçhe kazanarak sadece askerî alanlarda değil, Batı'daki siyasî zihniyeti hazırlayan ilmî öğretime de el atmıştı.⁹ Watt'ın tabiriyle İslâm dünyası genelde kendi dışından, özelden Yunan ve Helen kültürünün hâkim olduğu Batı'dan gelen muhtelif dalgaların tesirinde kalmış,¹⁰ Napolyon'un Mısır'ı işgali, II. Mahmud'un ıslahat hareketleri gibi İslâm dünyasının şahit olduğu muhtelif 'Batılılaşma' tecrübeleri, Batı'ya bakış açımızı da şekillendirmişti. Filhakika İslâm dünyası Genç Osman, IV. Murat ve Köprülüler devrinde de bugün Batılılaşma olgusu içerisinde değerlendirilecek türden bazı ıslahatlara imza atmış olsa da bu ıslahatlar Batı'nın merkeze alınması suretiyle yapılan bir taklitten çok, iç dinamiklerin bir gereği olarak görülmüştü. Nitekim bu dönemin ünlü bir eseri olan *Koçi Bey Risalesi'*nde söz konusu ıslahatlara değinilirken asla Batı'yı taklit eden bir düşünceye rastlanmaz.¹¹

Bu cümleden olmak üzere Batı'yı bir inceleme nesnesi olarak görmek isteyen kişisel girişimlerin en dikkate şayan olanlarından biri, Kâtip Çelebi'nin 1655 yılında kaleme aldığı '*Şaşkınlık İçin Yunanlıların, Romalıların ve Hıristiyanların Tarihine Dair Kılavuz (İrşâdü'l-Hayârâ ilâ Târîhi'l-Yûnân ve'r-Rûm ve'n-Nasârâ)*' adlı eserdir. Kâtip Çelebi çalışmasının özünü şu satırlarla bize yansıtır: "*Aralarındaki mezhep farklılıklarına rağmen tek millet olan Hıristiyanlar sayı itibarıyla hayli artmış ve dünyanın birçok bölgesine yayılmışlardır. Deniz yoluyla doğu ve batı denizlerini geçe-*

⁶ Bulaç, İslâm Düşüncesinde Din-Felsefe, Vahiy-Akıl İlişkisi, Beyan, İstanbul, 1994, s. 164-168.

⁷ Tâhâ Câbir Ulvânî, el-Cem'u Beyne'l-Kirâeteyn: Kirâatu'l-Vahy ve Kirâatu'l-Kevn, el-Ma'hedü'l-Âlemî li'l-Fikri'l-İslâmî, Kahire, 1996, s.18-23; Karadâvî, Beyyinâtü'l-Halli'l-İslâmî, s. 21-22.

⁸ Kuran, Ercüment, Türkiye'nin Batılılaşması ve Millî Meseleler, TDV, Ankara, 1994, s. 3.

⁹ Ülken, Hilmi Ziya, "Türkiye'de Batılılaşma Hareketi", AÜİF Dergisi, yıl: 1960, VIII, 1-4.

¹⁰ Konuyla ilgili harika değerlendirmeler için bk. Watt, Montgomery, İslami Tetkikler: İslam Felsefesi ve Kelamı (tr. Süleyman Ateş), AÜİF yayınları, Ankara, 1968.

¹¹ Hanioglu, M. Şükrü, "Batılılaşma", DİA, İstanbul, 1992, V, 149.

rek çok sayıda ülkeyi ele geçirmişlerdir. Osmanlı İmparatorluğuna tecavüze yeltenmekle birlikte, yeni Dünya'da zaferler elde etmiş ve Hindistan limanlarına nüfuz ederek buraların kontrolünü ele geçirmişlerdir. Böylece Osmanlı topraklarına yaklaşmışlardır. Bu büyüyen tehlike karşısında İslâmî tarih eserlerinin bu halk hakkında sunduğu tüm bilgi, apaçık yalanlardan ve tuhaf masallardan ibarettir. Bu yüzden, İslâm halkının artık bu cehennemlik halkın yapıp ettikleri hakkında bütünüyle cahil, bu düşman komşular hakkında bilgisiz ve habersiz kalmaması, bu lanetlenmiş halkın bazı ülkeleri Müslümanların elinden alarak Küfür Evi'ne dönüştürmelerine yol açan cehalet uykusundan uyanmaları için daha doğru bilgi temin etmek gerekmektedir.¹²

Bu satırların kaleme aldığı dönemlerde Osmanlı, eğitim için Fransa'ya talebeler göndermeye başlamıştı. Bu talebelerden bazıları oldukça başarılıydı ve bunların gittikleri yerlerde ikamet etmeyi tercih edenleri yıldızlı diplomaların sahibiydi. Bir kısmının diplomasında ise yalnızca *Bon par l'orient / Doğu için uygun* yazmaktaydı. Doğu'nun yüz yüze kaldığı bu ayırmacılık günümüzde eski hızından bir şey kaybetmemiştir. Bununla birlikte Batı'ya yüzünü dönmüş olan Doğu, o günden bugüne söz konusu yolculuğundan vazgeçmiş değildir.

Konuya şöyle bir soruyla girilebilir: Bugün Doğu dünyası Batı'yı adamakıllı inceleyecek, onları tanıyacak, tanıtacak ve eleştirecek bir alt yapıya sahip midir? Doğrusu "ülkemizdeki üniversitelerde ve dışarıda birçok 'Şarkiyat Araştırmaları' kürsüleri, enstitüleri ile bu alanda yetişmiş uzmanlar, araştırmacılar ve oryantalist birikim, yani şarkiyat araştırmalarının sonucu oluşan inceleme ve eserler vardır. Oryantalizm alanında son derece zengin bir edebiyat oluştuğu halde [en geniş anlamıyla Batı'yı inceleme çalışmaları diyebileceğimiz] oksidantalizmin adı dahi bilinmemektedir. Mesela oryantalist ile iştiğal eden Batılılara yaygın olarak müsteşrik (şarkiyatçı, oryantalist) denildiği halde, oksidantalizm ile meşgul olanlar için müstağrip (garbiyatçı, oksidantalist) türü isimlendirmelere rastlamıyoruz; çünkü böyle bir müsemma yani isimlendirilecek şahıs ve çalışma pek yok. Bunun yerine kendi ülke ve halk gerçeklerimizi, eğitim sisteminin de zorlamasıyla genellikle Batılı süzgeçten geçtikten sonraki haliyle kabullendiğimiz gibi Batı'nın gerçeklerini de Batılıların sunduğu haliyle benimsiyoruz."¹³ Böylesi bir ortamda Batı ile ilişkiler kurmanın önünü açacak, bu ilişkilerin nasıllığı üzerinde projeler üretecek düşünürlerin var olması son derece önemlidir. Bu açıdan bakıldığında Kâtip Çelebi'den dört asır sonra, İslâm dünyasının bir başka yerinden, Mısırlı düşünür Hasan Hanefî¹⁴ tarafından kilometre taşları döşenen oksidantalizm söylemi oldukça dikkat çekicidir.

¹² Lewis, Bernard, Müslümanların Avrupa'yı Keşfi (tr. İhsan Durdu), Ayışığı, İstanbul, 2000, s. 159-160.

¹³ Yalçınkaya, Alaaddin, "Oksidentalizm veya Garbiyatçılık", Vatan, 10 Ağustos 2006.

¹⁴ 13 Şubat 1935 tarihinde Kahire'de doğan Hanefî, Kahire Üniversitesi Âdâb (Fen-Edebiyat) Fakültesi, Felsefe Bölümü mezunudur. Doktorasını İslâm Hukuku ile Mukayeseli Dinler alanında Sorbonne'da tamamlamıştır. 1956'dan 1966 yılına kadar Fransa'da kalan Hanefî 1967'de mezun olduğu fakülteye

Bilindiği gibi Hanefî, ömrünü adadığı bir tecdit projesini her fırsatta dikkatlere sunmaktadır. Sık sık bu projenin büyüklüğüne; ancak ömrünün kısalığına dikkat çekerek gelecek kuşakların bu projeyi kotarabileceğini söyleyen Hanefî'nin¹⁵ bütün çalışmaları, hayatını adadığı '*mîras ve yenilenme/et-türâs ve't-tecdîd*' projesinin sacayakları şeklinde gelişir. Oksidentalizm üzerine söyledikleri de bu meyanda düşünülmelidir. Hanefî'nin oksidentalizm üzerine söyledikleri, Said'in *Oryantalizm*'ine verilmiş bir ses sayılsa da onun çağrısına Arap-İslâm âlemi tarafından verilen cevabın müspet olmadığı söylenebilir.¹⁶ Ne var ki Hanefî'nin bu cevabın, Said'in amaçları arasında yer aldığı da düşünülmemelidir; çünkü Said'e göre *Oryantalizm*, Doğu'yu oryantalizmin tehlikelere karşı uyarmak ve Doğu'nun uyanışına bir katkıda bulunmak için yazılmış olup oryantalizme cevap olarak oksidentalizmin önerilmesini hedeflemez.¹⁷

Hanefî'nin *türâs ve tecdîd projesi* temelde üçayak üzerine oturur; bunlardan ilki kadim miras karşısındaki pozisyonumuz, ikincisi Batı mirasına bakışımız ve üçüncüsü bugüne/olguya yaklaşımımızdır. Her üç grubun kurmuş olduğu ilişkiler ağı 'ben' ve 'öteki' ikileminde gelişir. Onun 'ben' ile kastı; kadim miras, Arabî miras ve etkileşimde bulunulan tarih üçgenindeki öznedir. Oksidentalizm hakkındaki fikirleri, bu büyük projesinin ikinci ayağıyla ilgilidir ve bu noktada Batı'yı üç temelde inceler; Avrupa bilincinin kaynakları, Avrupa bilincinin başlangıcı ve Avrupa bilincinin sonu...¹⁸

Her ne kadar oksidentalist okumaların birçoğu temel olarak Batı'ya bir karşı duruşu ifade etse de;¹⁹ Hanefî'nin Batı kültürüne bakışı toptan bir reddediş olarak görülmemelidir. Aynı şekilde geleneği de toptan reddetmez. Bunun anlamı geleneği ya da Batı mirasını toptan kabul de değildir. Öte yandan bu iki mirasın birbirine eklenmesini uygun görmemekle birlikte birbirlerine verecekleri pek çok şey olduğunu kabul eder ve her iki mirası da bu gözle okur. Bu açıdan bakıldığında Hanefî'nin olmasını arzu ettiği oksidentalizm, Doğu'nun kendi mirasını yeni bir gözle sil baştan ele almasını öngördüğü gibi Batı'yı hazmetmeyi de gerekli kılar. Hanefî'nin Batı karşısındaki tavrının hülâsası olan oksidentalizm projesi,

→

hoca olmuş, aynı fakültede 1973-1980 arasında doçent, 1981-1995 arasında profesör olarak görev yapmıştır. O tarihten bu yana, fakültedeki görevine emekli hoca olarak devam eden araştırmacı, Japonya'dan Amerika'daki çeşitli üniversite ve araştırma merkezlerine kadar birçok yerde çalışmıştır. Ana dili Arapçanın yanı sıra İngilizce, Fransızca ve Almanca bilmektedir. Marksist düşünce geleneğine bağlı olan Hanefî, aynı zamanda lâik oluşuyla iftihar etmektedir. Bk. Hanefî, "Fıkhu'l-Mesâlih ve Tesvîru't-Türâs ve Muhâtabâtü'l-Âmme ve'l-Hâssa ve Ca'lü'l-Çarbi Mevdûan lâ Mese-len", en-Nûr, sayı: 100, Londra, 1999, s.48; Vasat, sayı: 276.

¹⁵ Hanefî, Hasan, Mukaddime fi İlmi'l-İstiğrâb, el-Müessesetü'l-Câmiyye li'd-Dirâsât ve'n-Neşr ve't-Tevzî', Beyrut, 1992, s. 559.

¹⁶ Wahyudi, "Arap Responses to Hasan Hanaf 's Muqaddima f 'Ilm al-Istighrâb", the Muslim World, 93(2), 2003, s. 233.

¹⁷ Said, Edward, Oryantalizm (tr. Selahattin Ayaz), Pınar, İstanbul, 1999, s. 411.

¹⁸ Hanefî, Mukaddime fi İlmi'l-istiğrâb, s. 10-11.

¹⁹ Ed. Carrier, James G., Occidentalism: Images of the West, Oxford University Press, Oxford, 1995, s. IX.

daha önce farklı kitaplarda ele aldığı hayatının projesi çerçevesinde ‘*Oksidentalizme Giriş (Mukaddime fi İlmi’l-İstiğrâb)*’ adlı 630 sayfalık hacimli eserinde müğahhas bir öneri haline gelir. Makalemizde yer yer tanıtımı, yer yer de eleştirisi yapılan eser de budur.

OKSİDANTALİZM NEDİR?

1942 tarihinde Japonya’da yapılan Kyoto toplantısı, Ian Buruma ve Avishai Margoluth tarafından oksidentalizmin başlangıcı olarak görülmektedir.²⁰ Doğrusu bu tespit çok da yanlış sayılmaz. Özellikle çöken Batı toplumu karşısında yükselen yeni yıldız olarak görülen Asya, Asyacılık düşüncesi için de ilham kaynağı olmuştur;²¹ ancak bizim daha çok üzerinde durduğumuz anlamıyla oksidentalizm, genelde Asya gibi dev bir coğrafya içinde doğan hareketleri ifade etse de özel olarak İslâm dünyasını ilgilendiren faaliyetlerle ilgili bir alana taalluk etmektedir.

Garbiyatçılık olarak çevirebileceğimiz *istiğrab* kavramı, tam olarak oturmuş bir anlama sahip değilse de, Hanefî’nin kitabında verdiği karşılık, İngilizce *westernization* kavramı karşısında kullandığı, Fransızca *occidentalisme* kelimesidir. Dolayısıyla bu kullanım bize, Garplılaştırma (*westernization*) projesine karşı bir Garpçılık/Garp bilimi (*occidentalism/istiğrab*) projesi sunmaktadır.²² Nitekim bizde de bazı sözlükler Batılılaşmayı İngilizce *westernization* ve Fransızca *occidentalisation* kelimeleriyle açıklamaktadır.²³ Bu açıdan bakıldığında *oksidantal*, Batı’ya ait/özgü anlamına gelirken; *oksidantalizm* bir anlamda *Batıcılık/Batıbilimi*’dir. Ancak burada sözü edilen Batı bir coğrafya olmaktan çok, köklerini Helenistik kültürden alan Batı düşüncesini ifade eder. Kendini Doğu’ya ait gören bir öznenin, ‘ben ve öteki’ ikileminde Batı’ya ait olduğunu düşündüğü öznenin kültürünü, siyasetini, dinini; hülâsa bütün birikimlerini değerlendirmeye alması oksidentalizmdir. Bununla birlikte *oksidantalizm*, *oryantalizmden* farklı bir tanımlamaya da ihtiyaç duyar; çünkü *oryantalizm*, Batı’nın Doğu’yu tanıma ve tanımlama çabalarıyla bu tanımların bir anlamda Doğu tarafından sineye çekilmesini ifade eden muazzam bir faaliyetin bir kelimeye sıkıştırılmış ifadesi olsa da, *oksidantalizm* için benzer bir durumun söz konusu olmadığı aşikârdır. En azından oryantalizm, 700 yıllık bir akademik geçmişe sahipken, oksidentalizmin böyle bir gücü yoktur.²⁴ Mamafih *oryantalizm* kavramının muhatapta uyandırdığı tanımı güç hissiyatın *oksidantalizm* telaffuz edildiğinde uyandırmıyor oluşu da câlib-i dikkattir.

²⁰ Ian Buruma-Avishai Margalit, *Occidentalism: the West in the Eyes of its Enemies*, the Penguin Press, New York, 2004, s. 1.

²¹ Aydın, Cemil, “Modern Japon Tarihinde Batı Karşıtlığı”, *Divan İlmi Araştırmalar*, yıl:7, sayı:13, s. 115-117.

²² Hanefî, *Mukaddime fi İlmi’l-istiğrâb*, s. 18-19.

²³ Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma, İstanbul, 1999, s. 104.

²⁴ Arlı, Alim, *Oryantalizm Oksidentalizm ve Şerif Mardin*, Küre, İstanbul, 2004, s. 60.

Hanefî'ye göre oksidantalizm bir açıdan oryantlizmin zıddıdır. Bir zamanlar Şark'tan Garp'a intikal eden medeniyetin, yeniden Şark'a dönüşüdür.²⁵ Kadim zamanda Yunan, modern zamanlarda ise Avrupa'yla olan ilişkilerimizin genel adıdır. Her iki dönemde de tehdit Batı'dan gelmiştir. Batı'ya kıyasla Doğu'dan gelen tehlikelerse oldukça zayıftır. Hatta kadim dönemde Fars ve Hint kaynaklı tehditler, modern dönemde Rusya ve Çin'den gelen meydan okumalara kıyasla daha güçlüydü; ancak bu tehlikelerin hiç birisi Batı'dan gelen tehlike kadar büyük değildi. Dolayısıyla oksidantalizm derken Hanefî, modern bir çalışmayı, ancak kadim bir muhtevayı kastetmektedir. Batı ile karşılaştığımız ilk andan itibaren yaşadıklarımız, bu ilmin konusu olacaktır.²⁶ Mamafih, oksidantalizm kökü olmayan yeni bir bilim midir, sorusunun cevabı Hanefî'ye göre 'hayır'dır; çünkü oksidantalizmin kökenleri, Yunan kültürü ile olan ilişkilerimize kadar gider ki, Batı dediğimiz şey de coğrafi, tarihî ve kültürel açıdan Yunan'ın devamı niteliğindedir. Öte yandan kadim İslâm mirasının kadim Mısır, Kenan, Asur-Babil, Fars, Hint ve Çin gibi oldukça derin başka köklerin mirasçısı olduğu da göz önünde bulundurulmalıdır. Bu uzak boyut, yeni kültürel 'ben'in kökleridir. Öyle ki, Yahudi ve Hıristiyan kültürü dahi bunun içerisinde.²⁷

Bu noktada Hanefî şu önemli hususa dikkat çeker. Müslümanların Batı ile ilişkileri diğer medeniyetlerle ilişkileri göz önüne alındığında yeni sayılır; ancak ümmetin kendi kökleriyle ilişkileri çok eskiye dayanır. Dolayısıyla eskiyi/geleneği bırakıp yeni duruma adapte olmak kolay değildir. Buna bağlı olarak İslâm dünyasında geleneğin güdülediği, Batıya karşı mutlak ret ya da yeni durumun makul gösterdiği mutlak kabul tarzında iki yaklaşım ortaya çıkmıştır. Doğrusu mutlak ret bir açıdan gereklidir ve teorik açıdan da (*de jure*) doğrudur; çünkü bir şeylere başlanacaksa eğer, bunun önce kendi mirasımız üzerinden olması uygundur; ne var ki bu teorik doğru, olgusal değildir; çünkü *de facto* bir durum olarak Batı'nın bir inceleme konusu yapılması zorunluluğu vardır. Velhasıl bugün artık Batı'ya adamakıllı bakmak, onu incelemek mecburiyetindeyiz. Her iki hatalı yaklaşımdan da sıyrılmalı ve infial ya da tepki düzeyinden uzak, derin analizlere dayalı yaklaşımlar geliştirmek durumundayız.²⁸

Günümüzün en önemli gelişmelerinden biri Batı içinden çıkan ve Batı'yı eleştirel bir gözle okuyan düşün ve yazın adamlarının bulunmasıdır. Bu durum da oksidantalizm olarak nitelendirilebilir. Aslında kendi tarihini yazmaya başladığından bu yana Batı dünyasında da oksidantalizme benzer bir söylemin geliştiği görülmektedir; ancak bu bakış açısı Hanefî'ye göre 'ben'in yine 'ben'e bakışı çerçevesinde gerçekleşmektedir. Böyle bir bakış son derece olumlu bir gelişme olsa da

²⁵ Hanefî, Mukaddime fi İlmi'l-istiğrâb, s. 544-547.

²⁶ Hanefî, Mukaddime fi İlmi'l-istiğrâb, s. 38.

²⁷ Hanefî, Mukaddime fi İlmi'l-istiğrâb, s. 44.

²⁸ Hanefî, Mukaddime fi İlmi'l-istiğrâb, s. 13-14.

Hanefî'ye göre yeterli olmayacağı gibi neticeleri itibarıyla gerek Batı, gerekse Batı dışındaki toplumlar için fayda üretmeyecektir; çünkü Batının 'öteki' tarafından okunmaya ve incelenmeye ihtiyacı vardır.²⁹ Buna göre Hanefî'nin Batı dâhilinde meydana gelen okumaları kendi istediği türden bir oksidantalizm olarak görmediği anlaşılır. Doğrusu biz, Batılı ilim adamları için bunu mümkün görmekle birlikte Batıda yaşayan Müslüman ilim adamlarının yaptığı Batı okumaları için aynı şeyi mümkün görmemekteyiz. Belki de Hanefî'nin söylediğinin aksine, Batı dünyasında yaşayan, bununla birlikte Doğu'yu da iyi tanıyan Müslüman ilim adamları, Batı'yı çok daha iyi tanıyıp anlatabilirler. Hatta burada tersinden bir iddia ile şunu da söylemek mümkündür: 'Öteki' ile 'ben' çatışmasının çıkaracağı muhtemel krizlerin doğuracağı olumsuz bir ortamın araştırmacıyı angajmana sokması sonucunda objektif bir incelemenin gerçekleştirilmesi ihtimali çok da güçlü değildir; ne var ki böyle bir çatışmayı, en azından coğrafik anlamda yaşamayan birisinin, daha objektif bir gözlem yapması güçlü bir ihtimaldir.

Hanefî oksidantalizme başlangıç sadedinde kullanılmak üzere evvela iki medeniyetin genel yapılarını ortaya koyar. Doğu ve Batı medeniyetinin dokusunu tanımak, bu sebeple öncelikli uğraş olacaktır. Ona göre Doğu medeniyeti merkezci (çevreden başlayıp merkeze doğru gelen) bir medeniyet olup ilimleri, çevreden merkeze doğru yoğunlaşan iç içe geçmiş halkalardan oluşur. Bu ilimlerden küçük olanı usûlüddindir ve temelde dâhil ile etkileşimde bulunur. Büyük olanıysa (kastı felsefedir) temelde hariç ile uğraşır. İlki (tasavvuf gibi) âlemden Allah'a doğru yükselirken, ikincisi (mesela fıkıh usûlü) Allah'tan âleme doğru iner. Bunlar temelde merkeze bağlı olarak oluşur ve gelişir. Gelişim bunlarda yapının bir parçasıdır. Gelişirken aynı zamanda yapısal olarak da mükemmelleşirler.³⁰ Garp medeniyeti ise dışlamacı (merkezkaç) bir medeniyettir. Merkezden sürekli dışlamalarda bulunur. Gelişimler merkeze bir tepki olarak ve çoğu zaman merkezin dışında saf bir evrim olarak gelişir. Özellikle de akıldan uzaklaştığı, vakıya ters düştüğü dönemlerde bu dışlamacılık daha fazla gösterir kendini. Bununla birlikte Batı düşüncesi, Doğu düşüncesinden farklı olarak bir 'yapı' içerisinde gelişmiş olmayıp sadece bir 'gelişme'den ibarettir. Bu sebeple tarihsel yöntemin Batı düşüncesine hâkim olduğu görülecektir.³¹

Bu düşünceyi kendisine temel edinen Hanefî'nin Batı'yı bir inceleme nesnesi olarak ele alma projesinin dört hareket noktası olduğu ortaya çıkar:

1. Oryantalizme mukabil oksidantalizmin ne olduğunu ortaya koymak... Avrupa'nın bu dışlamacı yapısından uzak durmak ve nakilcilikten özgünlüğe geçiş yapmak...

²⁹ Hanefî, Mukaddime fî İlmi'l-istiğrâb, s. 18.

³⁰ Hanefî, Mukaddime fî İlmi'l-istiğrâb, s. 14.

³¹ Hanefî, Mukaddime fî İlmi'l-istiğrâb, s. 14-15.

2. Avrupa bilincinin oluşum şartlarını incelemek, oryantalizmin bizler üzerinde tatbik ettiği uygulamaların benzerlerini bu sefer Batı için 'ben' tarafından yapılarak onların uyguladığı yöntemlerin aynısıyla bu sefer onları inceleme konusu yapmak...

3. Oluşum aşamasından yapılaşma aşamasına geçtiği dönem çerçevesinde Avrupa bilincini incelenmek ve bu bilinçte yer alan Avrupa akılcılığını keşfetmek...

4. Avrupa bilincinin geleceğini ortaya çıkarmak... Burada roller değişecek; uşaklar efendi, talebeler muallim olacaktır.³²

Hanefî'nin söyleminde Doğu-Batı kavramları, coğrafi unsurlardan çok daha fazlasını anlatmaktadır. İslâm dünyasının kendi dışındaki kültürlerle ilişkileri genel olarak Doğu-Batı ilişkilerinin temelinde yer alsa da bu ifadeler büyük ölçüde İslâm dünyası ile Yunan ve Helen kültürünce biçimlenen Batı dünyasını ifade eder. Ona göre Doğu-Batı buluşmalarının ilk örneği Büyük İskender'in seferlerinden bu yana maatteessüf genel olarak menfi gelişmelerin yaşandığı bir tarzda tezahür etmiştir. Bu karşılaşmalarda bir tarafın diğeri üzerinde hegemonya tesis etme amacının çokluğu, diyalog ya da karşılıklı alış-verişlerde bulunma örneklerinden çok daha fazladır. Bugünkü karşılaşmada da yaşananlar farklı bir duruma işaret etmemekte, Batı'nın Doğu'yu tahakküm altına alma isteği, önü alınamaz bir hırsın açık göstergeleri olan işgal olaylarıyla kendisini göstermektedir. Bu noktada belki de en büyük işgal kültürel alanda yaşanmakta ise de Hanefî'ye göre Garplılışma (*westernization*) sadece bir kültürel tesir yaratmamakta, aynı zamanda medeniyetimizin bağımsızlığını da ortadan kaldırmaktadır. Ortadan kaldırılan bağımsızlığın örnekleri birçok alandan verilebilir. Ekonomiye bakıldığında, bağımsızlığını bütünüyle kaybeden bir ekonomik yapı ile karşı karşıya kaldığımız açıktır. Dilimize baktığımızda, Batıdan alınma kelimelerle iğdiş edildiği hemen anlaşılır. En basitinden Arap dünyasında fusha -ki İslâm düşüncesinin ve dünyasının en önemli iletişim aracıdır- yerini âmmiceye terk etmektedir. Acıdır ki, hiçbir siyaset ya da kanaat önderi bu erozyonu önleyememektedir. Bu sebeple Hanefî, belki de Arapçayı konuşan son neslin kendileri olacağını söyler. "*İ'râb hatalarından kaçınmak için kelimelerin sonlarını sükûn ile okuyoruz ki, bu da imanın en zayıf olanıdır*".³³ Hanefî'de dil, Doğuluyu Doğulu yapan en önemli özelliştir ve oksidantalist bir söylemin ve oksidantalist söyleme zemin oluşturacak müesseselerin kurulması noktasında dilin vazgeçilmez bir önemi vardır.

³² Hanefî, Mukaddime fî İlmi'l-istiğrâb, s. 16-17.

³³ Hanefî, bir hadise telmihen kullanmış olduğu bu ifadeyle dil konusuna özel bir önem verdiğini göstermektedir. Bugün halk arasında kullanılan Mansur Şevrole, Muhammed Motorz, Tik Avey, Şov İn, Butik, Dey end Nayt, Hamburger, Sneyks, Eftır İyt, Solt end Pepır, Svit end Lav, Kahire Sentır, Kahire Plaza, metre, garson, kafeterya, Hapi Day ve Holidey İn benzeri isimlere ve basında, günlük hayatta kullanılan daha nice ifadelere dikkat çeker Hanefî. Bk. Hanefî, Mukaddime fî İlmi'l-İstiğrâb, s. 19.

Oksidantalist söylemlerin ilginç duraklarından birisi de şehirlerdir. Batıyı hedef tahtasına koyan oksidantalist söylemlerin şehirler üzerindeki vurgusu gerçekten önemlidir. Hanefî de bu vurgulara dikkat çeker. Bu açıdan bakıldığında öncelikle Batı şehirleri her tür kokuşmuşluğun, azgınlığın ve ahlâk yoksunluğunun batağıdır. Öyle ki, Doğulu kimliğini kaybetmiş Doğu şehirleri bile aslında bu batağın içimizdeki kardeşleridir. Şehir sakinlerinin görüntüsü bir başka problemi, kimlik ve aidiyet meselesini öne çıkarır. Hanefî'ye göre bugün şehirlerimizde yaşayanlar, ait oldukları medeniyetin görünümüleri olarak algılanabilecek kıyafetlerden o kadar uzaktır ki, medeniyetimizin özgün yanları tamamen sıyrılıp alınmıştır üzerimizden; ancak bunu söyleyen Hanefî'nin maksadı, sıradan bir giyim-kuşam meselesi olarak algılanmamalıdır. Nihayet kendisi de Batı kıyafetleri giymektedir. Onun maksadı, kendi özgün kıyafetlerini üretemeyen bir medeniyete dönüştüğümüze dikkat çekmektir. Nitekim Haliç ülkelerinde giyilen geleneksel kıyafetleri, derinliği olmayan tepkisel davranışlar olarak değerlendirmekte; bu tavırlarla, sebeplerin atlanıp neticelerle uğraşıldığını söylemektedir.³⁴

Aslında Batı, öteden beri, kendisine dokunulamayan bir dev olarak görüldü. Belki ilk dönemler İslâm dünyası biraz da müstağni bir tavırla Batı'yı incelemekten son zamanlarda Batı'dan uzak durulmaya çalışılması, Hanefî'ye göre geçmişte yaşanan acı tecrübelerin ürettiği zihinsel bir korkunun insanları bundan alıkoymasından kaynaklanmaktadır. O, Batı hakkında eskiye kıyasla bugün daha çok konuşulmaya başlandığını, özellikle de Japonya'da bu konuda bir hayli mesafe alındığını ifade eder.³⁵ Bu durum iyiye işaretir; çünkü Batı'nın bir konuşma mevzuu olarak ele alınması, Batı'nın bir inceleme objesi olarak ele alınmaya başladığının da göstergesidir.

Batı dünyası ile İslâm dünyasının benzer tarihsel süreçlerden geçtiğine dikkat çeken Hanefî, kurduğu bu benzerlik ilişkisi dolayısıyla İslâm dünyasının da modernleşme trenini yakalayabileceğini ifade eder. Batı'da ortaçağdan başlayarak Vico, Bacon ve Galileo gibi isimler, bu gelişme sürecinde yöntem belirleme ve ufuk açma noktasında önemli roller oynamışlardır. Benzer bir duruma İslâm dünyasında da rastlanır. Şâfiî, Sîbeveyh ve İbn Haldun gibi ulema bu tür atılımları İslâm dünyasında yapmıştır.³⁶ O zaman benzer bir rönesansın Müslüman dünyada da tecrübe edilmemesi için hiçbir neden yoktur. Demek ki modernleşme/gelişme, Batılılara özgü bir durum olmayıp onu doğuran saiklere sahip her toplumun uzanabileceği bir başarıdır. Bununla birlikte Hanefî, özgün bir tavır ortaya koyan her Avrupa dışı hareketin başına şunların gelmesi mukadderdir, der:

1. 'Ben'in önüne muazzam bir malumat yığını çıkartılmakta ve bu yığın, onun tüm vaktini, enerjisini tüketmektedir.

³⁴ Hanefî, Mukaddime fî İlmi'l-istiğrâb, s. 19

³⁵ Hanefî, Mukaddime fî İlmi'l-istiğrâb, s. 17.

³⁶ Hanefî, Mukaddime fî İlmi'l-istiğrâb, s. 17-18.

2. 'Öteki'nin malumat yığını ihata edildiğinde, bu sefer bilgiyi nakletmenin getirdiği ağırlık 'ben'i ezerek özgür hareket etmesinin önünü tıkamaktadır.

3. Buna rağmen özgün bir husus ortaya konulduğunda, bu sefer ulaşılan netice hem şeklen, hem de muhteva açısından 'ben'e değil 'öteki'ne nispet edilmiştir.

4. Eğer özgün bir durum ortaya konamazsa, bu da 'öteki'nin birikimlerine muttali olunamamasına bağlanmaktadır. Dolayısıyla her iki durumda da 'ben' bir şey üretememektedir.

5. Hepsi bir yana, 'ben' tamamen kendi gayretiyle bir şey ortaya koyduğunda bu sefer bu özgün durum, sürekli olarak modern asırlarda Batı'da görülen benzer özgün hareketlerle kıyas edilmektedir.³⁷ Bu da entelektüel çabaları olan istekli araştırmacıları yıldırmaktadır.

Hanefî Doğu-Batı karşılaşmasında Batı'nın genelde Doğu, özelde İslâm dünyası üzerindeki menfi etkilerinden birisinin, İslâm dünyasına buralardan ithal edilen çeşitli fikirler ve ideolojiler olduğunu dile getirir. Ona göre İslâm dünyası bugün muhtelif 'izm'lerin belirleyiciliği altındadır. Bu ideolojiler bizleri çeşitli kamplara ayırmaktadır. Aslında İslâm dünyasında eskiden beri bu tür kamplaşmalar vardı; ancak bu kamplaşmalar büyük ölçüde kendimizden kaynaklanan fikirler üzerinde serpilip dal budak salmaktaydı; yani özgün ayrışmalardı. Oysa bugün 'Batılılaşma (*tağrib*)', bir tür 'yabancılaşma (*iğtirâb*)'dır.³⁸ Müslüman topluluklar, kendilerince üretilmeyen ve kendi sorunları için çözümler üretmek amacıyla tasarlanmayan problemleri ve projeleri bizzarure yaşamaktadırlar. Bu da doku farklılığı sebebiyle her geçen gün İslâm dünyasının biraz daha kendine yabancılaşmasına sebep olmaktadır.

Burada Hanefî kanaatimizce şu iki hususta hatalı davranmaktadır: Öncelikle İslâm dünyasının geçmişteki kamplaşmalarını dâhilî/tabii bir gelişme olarak göstermesi tarihsel hakikatlerle örtüşmemektedir. Çünkü o zaman da bugüne benzer problemler vardı ve bunların birçoğu, İslâm dışı kültür havzalarıyla karşılaşan Müslüman ilim adamlarının ya İslâm dünyasını muhafaza ve müdafaa istekleri ya da dini daha geniş topluluklara yayma çabaları sebebiyle oluşmuştu. Zaten sosyolojik bir hakikat olarak şunu vurgulamalıyız ki, insan topluluklarının bulunduğu her yerde, dönem farkının önemi olmakla birlikte etkileşmelerin genelde aynı doğrultuda olması normaldir. İkinci husus, benzer gelişmelerin o günkü dokuda meydana getirdikleriyle günümüzde meydana getirdiklerinin neler olduğunun kapalı kalmasıdır. Kanaatimizce geçmişte var olan düşünce, kültür ve ideolojilerin bugün İslâm dünyasını derinden etkilemesi ve bir anlamda Müslüman toplulukları kendi benliklerine yabancı kılacak kadar onları dönüştürmesi,

³⁷ Hanefî, Mukaddime fi İlmi'l-istiğrâb, s. 36-37.

³⁸ Hanefî, Mukaddime fi İlmi'l-istiğrâb, s. 19.

söz konusu olguların gücünden çok bu olguları savunan toplumların mevcut gelişmişlik düzeyi ile ilgilidir. Buna bir de Müslümanların geri kalmışlığı ve bu geri kalmışlığın ezikliği altında kendi kimliklerini ortaya koyamamaları eklenince durum daha vahim bir hâle gelmiştir. Nitekim kadim İslâm düşüncesinin bu tür içselleştirme çabalarına Hanefî'nin kendisi de eserinde yer yer işaret etmektedir.

Hanefî'nin dikkat çektiği bazı hususlar, yukarıdaki iddiamızı destekler niteliktedir. Ona göre İslâm dünyasında uzun süren sömürge dönemlerinden sonra bağımsızlık hareketleri müşahade edildi. Ne var ki bu hareketlerde bağımsız kalan sadece topraklarımızdı. Zihinlerin işgali ise bir süre daha devam etti. Buna karşın İslâm dünyasında iki hareket ortaya çıkmıştır: Birisi tam anlamıyla dışa yönelik olan ve blok halinde Batı'yı taklit etme taraftarı olup daha ziyade aristokrat kesimde yankı bulan Batılılaşma hareketi; diğeri ise tamamen içe dönük bir hareket tarzını yansıtan İran devrimi benzeri gelişmelerdi. İlki kendi özgünlüğünü diğesinde fena olmakta bulurken ikincisi, varlığını diğersini ifna etmeye adanmıştı.³⁹

Hanefî, bugün İslâm dünyasının en büyük probleminin, kimlik problemi olduğunu düşünmekte ise de İslâm dünyasına kurtuluş kapısını gösteren Afganî ve Rifâe et-Tahtâvî gibi ıslahat önderlerinin pek çoğunun model olarak Batı'yı örnek aldıklarını esefle belirtir. Hatta ona göre topluma yol göstermesi, ufuk açması gereken halk tabanlı siyasî partiler dahi özgün bir yenilenme hareketini başlatamamışlardır.⁴⁰ Bu sebeple, özgün bir yenilenmenin vazgeçilmez şartı olan kimlik problemi, oksidantalizmin en önemli problemlerinden birini teşkil eder.

Hanefî'nin Marksist bir düşünür olduğu göz önüne alındığında, kendi kurtuluş reçetelerini büyük ölçüde Marksizm'den aşırıldığını söylemek yanlış olmaz; bununla birlikte hitap ettiği kesimin Müslüman topluluklar olduğu düşünüldüğünde, mesajlarına dinî içerikler ve referanslar vermesini tabîi karşılamak gerekir. Özellikle söz konusu Batı olunca, Hanefî'nin söyleminde dinî referansların önemli bir yeri olduğunu ifade etmeliyiz; ancak bu alıntılarında da öne çıkan husus, dinî bir çaba olmaktan ziyade ideolojiktir. Kim bilir, dinî referansları devrimci bir söyleme dönüştüren bu tavrı, belki de Müslüman kimliğini koruma ve 'öteki' olarak nitelediği Batı'yı eleştirmedeki hassasiyeti ve keskinliği sebebiyledir. Buna bağlı olarak müellif, İslâm düşüncesinin en temel kaynaklarından ve tarihsel tecrübesinden Batılılaşmaya karşı referanslar getirir. Ona göre Batılılaşmayı reddetmemizi gerektiren dinî unsurları şu şekilde sıralamak mümkündür:

1. Kur'ân düşmanları dost edinmeyi yasaklar, çünkü düşmanın gayesi 'ben'i yok etmek, yalnızca 'öteki'ni ibkâ etmektir.

2. Gerek günlük hayatımızda, gerekse akîdede taklit makbul olmayıp bireysel sorumluluk esastır.

³⁹ Hanefî, Mukaddime fi İlmi'l-istiğrâb, s. 20-21.

⁴⁰ Hanefî, Mukaddime fi İlmi'l-istiğrâb, s. 21-22.

3. Kadim İslâm düşüncesi de geçmiş medeniyetleri incelemiş, kendi kimliklerinden taviz vermeden onları kimi zaman içselleştirmiş, kimi zaman reddetmiş, kimi zaman da geliştirmişlerdir.

4. Modern İslâm düşüncesinin her zaman için Batı'yı taklit ettiği söylene-
mez. Onlar da kimi konularda Batı'yı eleştiriye tabi tutmuşlardır.

5. Muasır İslâm düşüncesinin Batı'ya yaklaşırken geliştirdiği 'ben' ve 'öteki' yaklaşımına itimat edilmelidir. Şu an için Batılı öğreten, Doğulu öğrenen şeklinde görünüyorsa da zamanla roller değişecektir.

6. Dıştan gelen düşmanca hareketlere karşı (batıdan Haçlı, doğudan Tatar ve Moğol saldırıları gibi) savunmacı ve dışlamacı bir pozisyon benimseyerek içe çekilen kadim selefi hareketlere de yerine göre itimat edilmelidir.⁴¹ Tüm bu adımlar takip edildiğinde, toplum hem yabancılaşmaktan kurtulacaktır -ki burada sadece Batılılaşma hareketine işaret edilmediği, her türlü harici tehdidin kast edildiği açıktır- hem de farklı medeniyetleri içselleştirmek suretiyle kendisini yenileyecek ve geliştirecektir.

OKSİDANTALİZMİN KONUSU, AMACI VE GEREKLİLİĞİ

Oksidentalizmin konusu, 'ben'i merkeze almak suretiyle 'öteki'ni tanımlamaktır; çünkü 'ben'i tanımının yolu 'öteki' dolayımıyla gerçekleşmek zorunda değildir. Kendimizi tanımak için Batılı kaynaklara ihtiyaç duymamalıyız. Hanefî'ye göre kimliğimizi tanımaktan uzak yaklaşımlar ya da geleneğe bigâne kalmış çalışmalar, tam bir alinasyonla neticelenmeye mahkûmdur.⁴² Batı'yı merkeze alan bu durum ona hak etmediği konumları layık görmekte, bu konumlardan hoşnut olan ve bunu hak ettiğini düşünen Batı her geçen gün biraz daha şımarıklaşmaktadır. Aslında birçok açıdan bizim olan kazanımların derhal Batı'ya mal edilmesi Hanefî'ye göre sık rastlanan olgulardandır. Örneğin, akla ve aksiyona yönelik her çağrı, istesek de istemesek de, Dekartçılığa rücu etmekte; söz ve teşebbüs hürriyetine yapılan çağrılar ise liberalizm olarak damgalanmaktadır. 'Ben' tüketen/öğrenen, 'öteki' üreten/öğreten olduğu müddetçe, 'ben'in medeniyeti 'öteki'ne irca edilecek, referans kaynağı Batı olmaya devam edecektir. Kaderin cilvesine bakınız ki, önceden de durum pek farklı değildi. Hükemanın çabaları Yunan'a nispetle değerlendirilir; İbn Rüşd Aristo'yu tanıtmıştır; ancak İbn Rüşd'ün lakabı 'en büyük şarih' olarak kalmış, özgünlüğü şerhçilikten öte geçmemiştir Oryantalizm de bu tabiiyetin modern görünümü olarak tezahüründen başka bir şey değildir.⁴³

Oksidentalizm, 'ben' ve 'öteki' arasındaki ikili tarihsel bağı ve 'ben'deki aşağılanmışlık duygusu ile 'öteki'ndeki büyüklük duygusu arasındaki mücadeleyi

⁴¹ Hanefî, Mukaddime fi İlmi'l-istiğrâb, s. 22-23.

⁴² Hanefî, Mukaddime fi İlmi'l-istiğrâb, s. 34-35.

⁴³ Hanefî, Mukaddime fi İlmi'l-istiğrâb, s. 36.

ortadan kaldırmak ister.⁴⁴ Buna bağlı olarak birçok okur oksidantalizmin, oryantalizmin baskıcı ve aşağılayıcı söylemleri gölgesinde şekillenen bir ortamda geliştiğini düşünmektedir. Doğrusu bu yanlış da değildir; çünkü Hanefî'nin hemen her sayfada oksidantalizmi oryantalizme bağlı kalarak açıkladığı görülmektedir. Ne var ki Hanefî, oksidantalizm ile oryantalizmin birbirinden çok farklı karakterlere sahip iki okuma biçimi olduğunu dile getirirken ısrarla farklı olduklarını vurgulamak ister. Bu sebeple klasik oryantalizm ile modern oksidantalizmi doğuran şartlar arasındaki şu farklar, söylemlerin birbirlerine benzetilmesini imkânsız kılar:

1. Oryantalizm, Gırnata'nın düşmesi ve coğrafi keşiflerin başlamasından sonra zuhur etmiştir; oysa oksidantalizm dönüşüm çağında, üçüncü dünya ülkelerinin bağımsızlık hareketlerinin olduğu bir esnada ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla oksidantalizm bir tür nefis-i müdafaa hareketidir ve en iyi müdafaa hücumdur.

2. Oryantalizm pozitivism, tarihselcilik gibi özellikle on dokuzuncu asrın ideolojilerinden ve bilimsel gelişmelerinden etkilenmiş olup ilân edilmemiş niyetler taşır; oysa oksidantalizm dilbilimi gibi daha farklı bilimlerden, ulusal kurtuluş hareketleri gibi ideolojilerden etkilenmiş olup açık amaçlar peşindedir.

3. Oryantalizmin bugün için şekli değişmiş ve onun yerini beşerî bilimlere - özellikle kültürel antropoloji almıştır, oysa oksidantalizm henüz başlangıç aşamasında olup herhangi bir şekil almış değildir.

4. Oryantalizm, 'öteki' üzerinde hegemonya kurmak isteyen Avrupalılık bilincini oluşturan tarihsel ve kültürel kodlardan bağımsız değildir; oysa bu açıdan bakıldığında oksidantalizm son derece bağımsızdır. 'Öteki'ni aşağılamak bir yana, mücadele edeceği zaman bile 'öteki'ni, en azından kendine eş bir rakip olarak tasavvur etmektedir.⁴⁵ Dolayısıyla oksidantalizmin çıkışında etkin olan faktörler oryantalizmin sahip olduğu menfilikleri içermediklerinden, Hanefî'ye göre oksidantalizmi Batı'nın da makul göreceği bir bilim dalı olarak tasavvur etmek mümkündür. Ne var ki bu söylemin teoriden öte bir şey olmaması, gerek Hanefî'nin gerekse oksidantalist çalışmalarda bulunan farklı ilim adamlarının pratikte kendilerini ideolojinin cazibesine kaptırmaktan kurtulamayışları ve kimi zaman 'pis bir hakikatin canım bir teoriyi batırması' türünden gelişmeler, oksidantalizmin hiç de masum olmadığını ve öngörülerin her zaman için tutmayacağını göstermektedir. Her ne kadar Hanefî oksidantalizmin sadece Doğu için değil, aynı zamanda Batı için de önemli bir açılım olduğunu, oksidantalizmin intikamcı bir söylem olmadığını iddia etse de⁴⁶ durum değişmemektedir. Batı dışından bir bakışın, Batı'nın göremediği hataları Batı'ya göstermesi mümkünse de; özellikle son birkaç asırda Batı'ya dış bileyen bir coğrafyanın çocuklarının Batı okumalarında ne kadar objektif davranabilecekleri meçhuldür.

⁴⁴ Hanefî, Mukaddime fi İlmi'l-istiğrâb, s. 23.

⁴⁵ Hanefî, Mukaddime fi İlmi'l-istiğrâb, s. 24-25.

⁴⁶ Hanefî, Mukaddime fi İlmi'l-istiğrâb, s. 26.

Hanefî'nin eserlerinde sıklıkla rastladığımız siyasî söylemler, oksidantalizmin yansız bir bilim dalı olarak gelişmesinin mümkün olmadığını da ihsas etmektedir. Özellikle Latin Amerika tarzı bir özgürlük hareketini (özgürlük teolojisi) sonuna kadar savunan ve bu hareketi kelamın tecdidinde önemli bir açılım olarak gören Hanefî'nin,⁴⁷ Oksidantalizm için benzer ifadeler kullanması yadırganmamalıdır. Ona göre oksidantalizm, ikinci bir emperyalist dalgaya maruz kalan günümüz İslâm dünyasının bir özgürlük hareketidir. Her şeyden önce medeniyetimizin özgürlüğe kavuşması, kendi aslı kimliğini bulması hareketidir. Sorun, askerî açıdan bağımsızlıklarını kazanan ulusların, kültürel açıdan neden hâlâ Batı'ya bağımlı oldukları sorunudur. Buna rağmen yeni devrimci hareketler, Batı'nın emperyalist emellerine set çekecek potansiyele sahiptir ve oksidantalizm, modern devrimci hareketlerin engellerini aşmalarını temin etmeyi hedefler.⁴⁸ Acıdır ki Hanefî, bir kurtuluş hareketi olarak gördüğü oksidantalizmin, gönül istese de istemese de Batı'yı Doğu toplumlarının gözünde biraz daha büyütebileceği ihtimalini es geçmektedir. Kendi kendine yetemeyen Doğu toplumlarının, geçmişin görkemli hayaleti ile Batı karşısına çıkmasının götürülerinin neler olduğu tartışılmak bile istenmemektedir.

Oksidantalizmin doğuşunu Hanefî'nin gözünde mümkün bir olgu haline getiren en önemli unsur, uzunca bir süreden bu yana konfor içinde yaşayan Batı'nın atıl bir döneme ya da inişe geçmesine rağmen Doğu'nun bir silkinme sürecine girmiş olmasını gözlemlemesidir. Hatta bir Fransız gazetecinin, Francis Fukuyama'nın 'tarihin sonu' teziyle ilgili sorusuna, "Araplar, Afrikalılar, Latin Amerikalılar ve Asyalılar için tarih henüz sona ermemiştir, onların tarihi belki de yeni başlamaktadır" cevabını verir.⁴⁹ Ona göre Avrupa dışı ülkeler, emperyalist işgalden kurtuluş gibi, insanlık tarihinde önemli sayılacak bir tarihsel tecrübe yaşamışlar ve buna bağlı olarak dünyada yeni güç merkezleri teşekkül etmiştir. Buna karşın Avrupa tabii sınırları içerisinde büzüşüp kalmıştır. Bunun neticesi olarak insanlık için yeni bir dönem başlamaktadır. Avrupa yirminci asrın krizi ile boğuşurken Asya, Afrika ve Latin Amerika'da 'zenci hareketleri', 'vicdancılık', 'Arap kavmiyetçiliği' ve 'Arap sosyalizmi' gibi yeni ideolojiler, özgürlük hareketleri ve devrimler yaşanıyor. Bunun yanı sıra 'Asya-Afrika Dayanışması', 'Asya-Afrika Yazarlar Birliği' ve 'Afrika Birliği Teşkilatı' gibi yeni örgütlenmeler de görülmeye başlanmıştır. İşte oksidantalizm, tüm bu oluşumları bir hüsn ü kuruntu düzeyinden bir disiplin seviyesine, siyasal bir söylemden bilimsel bir analize düzeyine çıkarmayı hedefler. Doğrusu bu süreç ancak birkaç nesil boyunca tamamlanacak olup ona göre şimdiki jenerasyon henüz 'muhadramun' neslinden sayılır.⁵⁰ O halde yukarı-

⁴⁷ Hanefî, "Fıkhü'l-Mesâlih", s. 49.

⁴⁸ Hanefî, Mukaddime fi İlmi'l-istiğrâb, s. 27.

⁴⁹ Tonnesson, Stein, "Orientalism, Occidentalism and knowing About Others", http://www.multiworld.org/m_iversity/decolonisation/saidres.htm, 10.08.2006.

⁵⁰ Hanefî, Mukaddime fi İlmi'l-istiğrâb, s. 27-28

da dile getirilen eleştirilerin haklılığı, aslında Hanefî tarafından da kabul edilebilir. Yer yer aşırı iyimser söylemlerle kitlelere yönelik mesajlar veren Hanefî'nin, bu son ifadeleriyle oldukça uzun dönemi hedefleyen bir proje önerdiğini de görmek gerekir.

Oksidantalizm, Batı'nın bir model olduğu efsanesine son vermeyi hedefler; ancak bunu yapmak için Batı'nın özellikle 18 ve 19. yüzyıl felsefelerinin entelijansiyamız tarafından hazmedilmesi ve Batı'nın, beşer medeniyetinin geçirdiği süreçte sadece küçük bir parantez olduğunun deşifre edilmesi gereklidir.⁵¹ Dolayısıyla daha bir süre Batı efendi/üstat; Doğu ise köle/talebe olmaya mahkûm gözükmemektedir.

Oksidantalizm, Avrupamerkezcilik'i yok etmeyi de hedefler. Bu, bir anlamda anti-oryantalizm olup İslâmcılığın yükselişine paralel bir şekilde Avrupamerkezcilik'e meydan okur.⁵² Dünyada kitle iletişim araçları, matbuat ve bilimsel araştırma merkezleri aracılığıyla hegemonik bir unsur haline gelmiş olan Batı'ya ve Batı tarafından icat edilmiş evrensel kültüre dur diyebilmek, onun en büyük hedefidir. Bugün antropoloji tarafından acculturation (kültürleşme/kültürlenme/kültürleştirme/kültürel yenilenme) denilen olgu, aslında sınırları dışına çıkan Batı kültürü tarafından mahalli kültürlerin yok edilmesi anlamı taşımaktadır; çünkü Batı dışında bir kültür, Batı dışında bir model ve Batı dışında bir medeniyet tanınmamaktadır. Batı, sırf bu sebeple, yeni açılımların ve gelişmenin farklı yollarının önünü tıkamaktadır. Oksidantalizm, Batı'nın bu serkeşliğine de set vuracaktır.⁵³ Hanefî'nin bize göre de yerinde olan bu eleştirileri, Batı'nın kendisini her türlü gücün kaynağı olarak görmesi ve bu üstünlüğünü besleyen muazzam maddî gücün şımartmasına tav olarak 'öteki' dediği toplumları ezmesini ünlemektedir. Bu saldırgan tavır, Batı merkezli bir modernleşme hareketini nice zamandır seslendiren Batı yanlısı entelijansiya tarafından bile eleştiriye tabi tutulmakta ve bugün Müslüman toplumların azımsanmayacak bir kesiminde 'Batı'ya rağmen' modernleşme çabaları göze çarpmaktadır. Batı dışı bir modernleşme de diyebileceğimiz bu yeni gelişmenin araştırmacıların iştahını çekecek kadar bakir bir inceleme konusu olduğu açıktır.

Hanefî oksidantalizmin, kültür ve medeniyet anlamında bir 'merkez' ve 'çevre' ikilemini yok etmek istediğine dikkat çeker. Aslında Doğu, siyaset ve ekonomi alanında da bunu yapmak istemiş; ancak başarılı olamamıştır. Bu açıdan Batı ile tek taraflı bir ilişkiye mahkûm durumdayız. Batı üstat, Doğu talebedir; Batı sürekli alan, Doğu sürekli verendir ve Batı üreten, Doğu tüketendir. Talebe ne kadar öğrenirse öğrensin, talebe olmaktan kurtulamamakta, üstat ne kadar

⁵¹ Hanefî, Mukaddime fi İlmi'l-istiğrâb, s. 33.

⁵² Sayyid, S., Fundemantalizm Korkusu: Avrupamerkezcilik ve İslâmcılığın Doğuşu (tr. Ebu Bekir Ceylan-Nuh Yılmaz), Vadi, Ankara, 2000, s. 60, 154-155.

⁵³ Hanefî, Mukaddime fi İlmi'l-istiğrâb, s. 28-29.

yaşlanırsa yaşlansın üstatlığından bir şey kaybetmemektedir; çünkü üstadın yaratıcılık oranı, talebenin tüketme oranından daha hızlı gelişmektedir. Talebe üstadının arkasında, dili bir karış dışarıda koşturmaya devam eder, ancak ona asla yetişemez. Koştukça aradaki mesafe açılır ve nihayet medeniyet krizinin vurduğu sadme talebeyi yere düşürür. Talebe ne kadar gücü (!) olduğunu o zaman anlar, akıbetini görür ve tarih içindeki konumuna boyun eğmek zorunda kalır.⁵⁴

Oksidantalizm, Avrupalının lehine, Avrupalı olmayanlarınsa aleyhine gelişen kültürel konumu bir dengeye oturtmayı da hedefler. Bu yeni ilim, taşıdığımız niyetlerin ve arzuların gün ışığına çıkmasından ibaret de değildir. Aksine Avrupalılık bilincine bağlı bir bakış açısına alternatif bir bakış açısı geliştirecek muhtelif araştırmalar yapmak ve kavram analizleri geliştirmek çabasında olacaktır. Hanefî bu hedefe uygun pratik bir örneğe işaret etmeden geçmez. Örneğin, 'coğrafi keşifler' kavramını bugüne kadar söylenenlerden farklı bir yaklaşımla ele alır. Ona göre bu kavram şu hususlara delalet etmektedir:

1. Salt öznel bir bakış ki, buna göre sadece Avrupalılık bilinci söz konusu olduğunda âlem vardır. İçerisinde etnik bir öz gizli olan bu bakış açısına göre bilgi bir güç aracı olup 'bilgi eşittir varlık' iddiasına sahiptir. Sanki Avrupa dışındaki kıtalar ya da Avrupalılar haricindeki halklar hiç yaşamamışlardır.

2. Asya, Afrika gibi Avrupa dışındaki halkların medeniyetlerini inkâr olgusudur. Tarih sanki sömürge dönemiyle başlamakta, bundan önce bu insanların tarihi yokmuş gibi düşünülmektedir.

3. Kadim klasik sömürgecinin başlangıcıdır. Avrupa kendi sınırları dışındaki ülkeleri deniz yoluyla kuşatmayı hedeflemiştir.

4. Haklarında bilgi sahibi olduktan ve birçok materyale el koyduktan sonra mahallî kültürlerin yok edilmesinin başlangıcıdır.

5. Avrupalı olmayan halkların zenginliklerinin yağmalanması, çevrenin zenginliklerinin merkeze taşınması ve tarihin gördüğü en büyük nakil hareketi ile Afrika'dan Amerika'ya köleler götürülmesinin başlangıcıdır.

6. Henüz 'keşfedilen' halkların kültürlerinin kasıtlı olarak çarpıtmak, deformasyona uğratmak ve milletleri ilkel-uygar, Arî-Samî gibi tasniflere tabi tutmanın başlangıcıdır.⁵⁵

Elbette ki oksidantalizm, bir anda bütün beklentilere cevap verecek değildir; çünkü 'öteki', asırlardan bu yana elde ettiği birikim ve özellikle son birkaç asırdır bilgi ve teknolojinin devasa büyüklüğünün doğurduğu avantajlı durum göz önüne alındığında bunun pek kolay olmayacağı malumdur. Tüm bu yıldırıcı görünüme rağmen oksidantalizm nihai haline kavuştuğu ve birkaç nesil tarafın-

⁵⁴ Hanefî, Mukaddime fi İlmi'l-istiğrâb, s. 29-30.

⁵⁵ Hanefî, Mukaddime fi İlmi'l-istiğrâb, s. 30-31.

dan işletildiği zaman Hanefî'ye göre şu göz alıcı neticelerin elde edilmesi hayal değildir:

1. Başlangıcından sonuna kadar Avrupa bilincine tam bir hâkimiyet sağlanacak ve Avrupa'nın alt edilebilecek bir bilinç olduğu ortaya çıkacaktır. Buna bağlı olarak ders alan ders verene, süje objeye dönüşecektir.

2. Avrupa bilinci tarihüstü bir bilinç olarak algılanmaktan çıkıp, bir tarih olarak değerlendirilmeye başlanacaktır. Elbette onun da geçirmiş olduğu muhtelif aşamalar söz konusudur; ancak bu aşamalar yaşanmış tek tecrübe olmayıp sadece, benzer beşerî tecrübelerden bir tecrübe olarak görülecektir.

3. Batı tabii sınırlarına çekilmeye zorlanacak, kültürel işgal sona erdirilecek, bu sonu gelmez yayılma durdurulacak ve Batı felsefesi emperyalist saldırılar neticesinde elde ettiği genel geçer felsefe tanımından önceki konumuna, mahallî çerçevesine oturtulacaktır.

4. Evrensel kültür efsanesi sona erdirilecek, halkların kendilerine has özellikleri keşfedilecektir. Büyük uygarlıkların küçükleri yutmadığı bir kültürleşme hareketi gerçekleştirilebilecektir.

5. Avrupalı olmayan halkların kendilerine özgü yaratıcılıklarının gelişmesi için alanlar açılmış olacak, zihinler üzerine kapatılan kapaklar kaldırılacaktır. Yöntemler ve örnekler çeşitlenip çoğalacak, 'öteki'nin hegemonyasından kurtulan zihinler yeni, özgün gelişmelere imza atacaktırlar.

6. Avrupalı olmayan halkların ezilmişlik duygusu ortadan kalkacak; kültür, ilim ve fende sadece tüketici olmayıp üretici konuma da geçecek bu halkaların kendine güvenleri gelecektir.

7. Tarih yeniden yazılacak, dünya kültürlerini yağmalayan bir Avrupa'nın tarih yazımından farklı olarak bu sefer halkların tamamının, olabildiğince adil bir bakış açısıyla insanlık medeniyetine katkıları dile getirilecektir. Bu durumda Batı, dünyanın tamamına yön veren ve yerkürenin ağırlık merkezi olan bir medeniyet olarak lanse edilmeyecektir.

8. Felsefe tarihi yeniden kaleme alınacaktır. Medeniyetin başlangıcı olarak Şark, layık olduğu mevkie oturtulacak, Şark'tan intikal eden medeniyetin yeni beşiği olarak Garp'a da gereken yer verilecektir. Nasıl ki medeniyet önce Şark'ta zuhur edip sonra Garp'a geçmişse, bugün de yeniden Şark'a geçecektir.

9. Oryantalizmin sonu gelecek, Şark uygarlıkları objeden süjeye, taştoprakten halklara dönüşecektir. Batı'nın gençliğinin baharında Şark'a biçtiği kıymet ve verdiği hüküm değişecektir. Nitekim oryantalizm bugün inceleyen bir bilim dalı olmaktan çıkıp incelenen bir obje haline gelmiştir bile. Vakit, oryantalizme yönelik eleştirel dilin basit bir tartışma dili düzeyinden bilimsel bir dil düzeyine yükseltilmesi vaktidir.

10. Günümüzde irhâsât⁵⁶ türünden örneklerine rastladığımız oksidantalizmin inşası tamamlanacak; nesnellik ve bağımsızlık açısından oksidantalizm oldukça tatmin edici bir seviyeye gelecektir.

11. Kendi toplumunun özgün kültürünü yerli yerince değerlendirebilecek, Batı'yı da olabildiğince bağımsız ve insaflı inceleyebilecek kendimizden araştırmacılar yetişecektir.

12. 'Bizde de filozof var mı?' şeklindeki suallerin önünü kesecek kabiliyette filozoflar yetişecek, geçmişte olduğu gibi bugün de Batı'yı inceleyen bu filozofların yaptıklarına felsefe denecektir.

13. Bizim kuşak nasıl ki siyasî ve askerî alanda bağımsızlık hareketlerini başarıyla tamamlamışsa, gelecek nesil bir adım daha ileri gidecek, kültürel işgalden de kurtulacaktır. Filhakika bizim neslimizde bu yönde çalışmalara rastlanmaktadır; ancak işin tatmin edici oranda gerçekleşmesi, bizden sonra gelecek olan bu nesil eliyle olacaktır. Bu özgürlük, epistemolojik alandan ziyade ontolojik düzeyde olacaktır. Çocuklarımız, 'yabancılaşmayacağım, o halde varım'; 'öteki değilim, o halde varım' diyebileceklerdir.

14. Nihayet oksidantalizm bütün insanlığa öyle bir asır önerecektir ki, burada, Avrupa'da olduğu gibi hiçbir etnik köken tek başına iktidarı sahiplenmeyecek; halkların düşmanlığına değil, dostluğuna vurgu yapan bir tavır ortaya konacaktır. Oksidantalizmin geliştireceği bu tavır hayalcilik olarak da görülemez, aksine insanî bilinçte gerçekleşen köklü bir değişimdir söz konusu olan. Avrupa bilinci kendi sınırlarını, Avrupa dışı halklar da kendi imkânlarını görecektir ve kim bilir belki de her iki kanat orta bir noktada buluşarak yeni bir insanî bilinç oluşturacaklardır.⁵⁷

Hanefî'ye göre Avrupa, hemen her sahada kendisini gündemin birinci maddesi olarak belirlemede, sanki kendi dünyasını, bütün bir dünyanın meselesi imiş gibi takdim etmektedir. Mesela, 'Birinci Dünya Harbi', 'İkinci Dünya Harbi' ifadeleri tüm dünyaya mal edilmekle birlikte, aslında bu savaşlar Batı'nın savaşlarıdır. Avrupa'nın kendi hırsları ve istekleri doğrultusunda ortaya çıkan bu savaşlar, gücü elde etme isteğinin bir sonucudur. Elbette burada Hanefî bir hususun altını çizmek zorunda kalır. Ona göre her ne kadar Rusya ve Türkiye coğrafî olarak Asya'da olsa da tarihsel olarak Avrupalıdır. Japonya'ya gelince, o da Asyalı bir ülke olmakla beraber gücü elde etme hırsları açısından bir Avrupalı gibi hareket etmiştir. Afrika ise bu savaşta merkezin hizmetlerine amade bir çevreden öte bir role sahip değildi ve zaten macerası işgal ile sona ermişti.⁵⁸ Bu sebeple oksidantalizmin diğer bir hedefi kendiliğinden ortaya çıkmış olur; Batı artık tek gündem

⁵⁶ Hanefî, Mukaddime fi İlmi'l-istiğrâb, s. 40, 48. (İrhâsât ile olgunluk döneminden önce Doğu toplumlarında örneğine rastlanan başarılı oksidantal çalışmalar kastedilmektedir.)

⁵⁷ Hanefî, Mukaddime fi İlmi'l-istiğrâb, s. 39-43.

⁵⁸ Hanefî, Mukaddime fi İlmi'l-istiğrâb, s. 31-32.

belirleyicisi olamayacağı gibi, en önemli gündem maddesi olmaktan da çıkarılacaktır. O da, kendisinin daha önceleri başka devlet ve milletlere yaptığı gibi, sadece bir inceleme objesi olarak hayatına devam edecektir.

Hanefî'ye göre oksidantalizmi gerekli kılan bir sebep de bizim 'ben' ve 'öteki' arasındaki ilişkinin açığa kavuşturmamış oluşumuzla diğer düşünce miraslarına bakışımızdır. Bu noktada kadim mirasa bakışımızda şu hatalarımız olduğunu söyler: Kimi zaman utanma, kimi zaman cehalet, kimi zaman taklit ve kimi zaman da gıpta duygu ve edasıyla kendi kabuğumuza çekilmek, kendimizi 'öteki'nin kültürel çevresine ekerek tarafı olmadığımız tartışmaların ve konuların vekilharçlığına soyunmak ve son olarak vakıanın bizzat kendisinden kaçmak suretiyle onu tanıyamamak, onunla yüzleşememek ve olguyu bizden olmayan bir kültürün meselesi olarak yahut başımızın üstünde uçup giden bir problematik olarak görmektir. Batı mirasına bakışımızda da şu üç hata bulunmaktadır: Batı mirasını kendi yerelliği ve tarihsel koşullarından soyutlayarak onu mutlak görüşler bütünü olarak görmek, Batı kültürüne bir tür mutlaklık ve genel-geçerlik atfetmek ve sınırları dışına taşıyarak ayak oyunları ile onu bir tür egemen kültüre dönüştürmek ve elçi bilime (Batı bilimi) karşı mücadelesinde mahallî kültürlerle savaş açarak elçi (İslâm dışı kültürler) ve mevrûs miras (İslâm kültürü) arasında bir karşıtlık oluşturmak ve buna bağlı olarak kültürel ikiliğe yol açmaktır.⁵⁹

Hanefî'ye göre bugün için Batı'ya savaş açmak yerine onu eleştirel bir gözle okumak lazımdır. Doğrusu bunu meşru kılan gerekçeler de yok değildir. Öncelikle toplumumuzdaki yabancılaşma göstergeleri durumun bu şekilde ele alınması gerektiğini gösterir. Basın-yayın aracılığıyla Batı açıkça kültürel bir işgal yürütmekte, kendi kültürünü evrensel bir kültür olarak cazip hale getirmenin yollarını aramaktadır. Şiddet yanlısı İslâmcı hareketler, hakikatin coğrafyasını önemsemeyen kadim ulemanın aksine, Batı'nın her ürününe karşı çıkmaktadırlar. İslâmi rönesansın başlangıcı ve uygarlık yolculuğunda bağımsızlığın yakın olduğunu müjdeleyen ıslah hareketlerinin kapaklandıkları yerden kaldırılması bir başka gerekçedir. Son olarak Batı'nın krizini deşifre etmiş ve onun yenilmez bir güç olduğunun bir masal olduğunu tespit etmiş modern İslâm düşüncesi, bu tür bir eleştiriye hazır olduğunu da ispatlamıştır.⁶⁰

Oksidantalizmin, Batı'yı referans almak ya da Batı'ya tepki göstermek amacıyla ortaya çıkışının, ondaki Batılı kimliğinden sıyrılmayı imkânsız kılacağı şeklinde endişelerden olsa gerek Hanefî, oksidantalizmin özgünlüğüne sıkça vurgu yapmak zorunda kalacaktır. Ona göre bu yeni bilim, ister karşılıklı dayanışma isterse karşı tarafla mücadele şeklinde olsun, asla Batı literatürünün bir parçası olarak tezahür etmeyecektir. Ona cevap vermiş olmak için ortaya çıkmayacağı gibi işleme tarzını da Batıyı merkeze alarak yapmayacaktır. Bunu temin etmenin

⁵⁹ Hanefî, Mukaddime fi İlmi'l-istiğrâb, s. 58-59.

⁶⁰ Hanefî, Mukaddime fi İlmi'l-istiğrâb, s. 59-60.

İhristanî hemen her din hakkında detaylı malumat verir ve bu malumatları verirken asla kapisli davranmaz, onları ağızla söylemez.

Hanefî'ye göre oksidantalizm sadece Batı dengeli bir iliği biçimi içerisinde tanınamaz olarak kalmaz; aynı zamanda Doğu ile iliğilerimizin de bir dengeye oturmasını temin eder.⁶⁵ Bununla o, Arap-İslâm dünyasının merkezde gördüğünü ifade etmektedir ki, bunun bir tür ters oryantalizm olmadığını söylemek kolay değildir. Dolayısıyla Hanefî'nin yöntemini yine Batı merkezli bir okuma biçimi olmaktan kurtaracak argümanlara sahip olmadığını söylemek abartılmaz. Nitekim o, Batı ile kurulan iliğilerin tüm riskine ve tarihsel çarpıklıklarına rağmen yine de Batı ile iliği içerisinde olunması taraftarıdır. Ona göre oksidantalizm sayesinde 'Batıda üzülen' (el-ene el-mütearrib) özgürlüğüne kavuşması bir anlamda, efendisinin bükasından kurtulmak isteyen kölenin yine o bükasınla özgürlüğüne kavuşması benzer, çünkü günümüz dünyasındaki her entelektüel, 'yabancı üzülen bir bilinç'e (üür mü üerib) sahip olup delillerin analizi ve tarihsel örnekler açısından Batı kodlarından bağımsız düşünmemektedir. Aslında bu bir anlamda faydalıdır; çünkü bu durumda hem Batının gücünü anlama imkânına kavuşmaktayız, hem de bugün için hâlâ siyasî, askerî, ekonomik ve kültürel açıdan bize meydan okuyan bir dünyayı tanıtmaktayız.⁶⁶

Her ne kadar çizilen tablo oldukça pembe görünse de esasen Hanefî, Batıya entegre olmuş bir bilinç halinin bağımsız üretkenliği ya da efendisinin bükasından kurtulma imkânının oksidantalizmle sağlanabileceği şeklindeki inancına dair ne tür bir garanti verebileceğini söyleyememektedir. Oryantalizm eleştirilerinde Ürif Mardin'in tespitiyle Said'in 'Doğu despotizmi kör kalına⁶⁷ benzer şekilde bugün Batı despotizmi görmezden gelen Hanefî, bu despotizmin gizli ya da açık tesirlerde bulunacağı bir oksidantalizmin ne kadar bilimsel olacağını açıklamamaktadır. Kim bilir, belki de durum tam tersine dönecek ve Doğu'da, ilkinden çok daha karmaşık ve güçlü bir oryantalizm, bu sefer kendi yetiştirdiğimiz kimliksiz/yeni kimlikli ilim adamları eliyle fonksiyonel olmaya başlayacaktır. Bunun karşısında durabilecek bir dalga kıranı, yine, yerel kültürden kopmamış ulemanın olabileceğini öngörmek için kâhin olmaya gerek yoktur. O halde sorulması gereken sorudur: Bu kadar riski göze almaya değer mi? İslâm dünyasının bu dolaylından geçmeden Batıya karşı mücadele ve onunla mücadele imkânı yok mudur? Bu imkân yoksa o zaman Batıya karşı yol haritası nasıl olacaktır?

Bu soruların Hanefî'deki karşılığı

diyse imkânsızdır. O Batı ile ilişkilerdeki yol haritası hakkında pratik bir cevap verir ve oksidantalizmin modern değil, kadim bir okuma biçimi olduğuna dair görüşüne bağlı olarak kadim ilişki biçimlerine göz atılmasını tavsiye eder. Ona göre 'öteki'yle olan ilişkileri açısından kadim ulema şu yolu takip etmişti:

1. Lafzın esas alındığı bir intikal hareketi baş göstermiş, her ne kadar felsefi ıstılahların ortaya çıkışına şahit olunmuşsa da öncelik, felsefenin dili olan Yunancanın öğrenilmesine verilmiştir. Buna harfî tercüme hareketi denebilir.

2. İkinci aşamada manevî tercüme diyebileceğimiz hareketler göz çarpar. Bu aşamada dikkate alınan husus, çevirinin hedef kitlesi olan Araplardır. Doğrudan olmasa da bu dönemde felsefi eserlerin telifi de başlar.

3. Üçüncü aşamada öncelik, bizzat konunun kendisine verilmiş, söz konusu eserlere şerhler ve haşiyeler yazılmaya başlamıştır.

4. Bu aşamada kısaltma, özetleme, iktibasların (telhîs) yapıldığına şahit oluruz. İkincisinde olduğu gibi bunda da konu öncelik arz etmiş, öze uğraşılmasına rağmen henüz konu bir burhânî tartışma seviyesinde ele alınmamıştır. 'Metin' bir 'şey'e, 'söz' ise 'konu'ya dönüşmüştür.

5. Arz ya da ikmâl tarzı çalışmalarla hariçten alınan konular müstakil çalışmalar olarak tanımlanabilecek telif eserlere dönüşmüştür.

6. Hariçten gelen mirasa ilâve olarak değerlendirebileceğimiz telif eserler verilmiş, bu şekilde 'ben' ve 'öteki'nin kültürü ayrıştırılmış, konular küllî bir bakış açısıyla ele alınmıştır.

7. Hariçten gelen miras tenkit edilmeye ve yerelliği vurgulanarak tabî sınırları içerisine iade edilmeye başlanmıştır.

8. Artık ihtiyaç kalmadığı gerekçesiyle bu ilimler reddedilmeye ve 'ben'in ham metinleri ile iktifa edilmeye başlanmıştır. Tam da bu noktada oksidantalizmin doğuşuna benzer tarzda İslâm dünyasında bir tür oryantalizm doğmuş ve Müslümanlar, Birunî'nin Hint dinlerini, İbn Miskeveyh'in Fars hikmetini incelediği eserlerde olduğu gibi, Doğu'yu da incelemeye başlamışlardır.⁶⁸ Bunu takip eden ikinci dönem, haçlı seferlerinin başladığı yıllardır ki, taassup, sefalet, işgal ve baskıların diz boyu olduğu görülür. Bu dönemlerde işler tersine döner ve Batı, oryantalist çalışmalara başlar. Medeni Doğu ilgi odağı olur. Biz hâlâ hoca rolündeyiz.⁶⁹ Üçüncü merhale 17. asrın sonlarına tekabül eder. Bu dönem, İbn Haldun'un Mukaddime'de Şimâl halklarını tasvir ettiği dönemdir ki, Batı'nın reform hareketlerinin başlangıcına denk gelir. Müslümanlar hâlâ hoca rolündedir.⁷⁰ Daha sonra dördüncü dönem, sömürgecilik dönemi gelir. Farklı seferler adıyla Doğu sömürgeleştirilir. Modernizmin darbesi Doğu'yu sarsar ve 'ben' ile 'öteki' arasın-

⁶⁸ Hanefî, Mukaddime fi İlmi'l-istiğrâb, s. 44-45.

⁶⁹ Hanefî, Mukaddime fi İlmi'l-istiğrâb, s. 46.

⁷⁰ Hanefî, Mukaddime fi İlmi'l-istiğrâb, s. 46.

daki mücadele ortaya çıkar. Eskilerin tabiriyle 'ulûmu'l-Arab' ile 'ulûmu'l-Acem', 'ötekiler'le 'berikiler' karşı karşıya gelirler.⁷¹

Hanefî'ye göre bugün Doğu'nun içinde bulunduğu durum pek de fena değildir, çünkü ileriye ümitle bakmamızı sağlayacak yenilenme hareketlerimizin arifesindeki kültürel açılımlara imkân tanıyan şu gerekçelere sahibiz:

1. Batı'nın bilimiyle birlikte gelen uygarlık sadmesinin 'ben'deki dengeyi ortadan kaldırmasının başlangıcı... Bu dönemde Batı'nın ardınca koştuk durduk ve 'ben' dönüşüme uğrayarak 'öteki' oluverdi.

2. Sömürge darbesi karşısında uyanma döneminin başlaması... Bu dönemde Batı kendi silahı ile vurulacak, emperyalizm, kendisinin farkında olanlarca ortadan kaldırılacaktır.

3. İslah hareketleri görülmektedir. Osmanlılardan, tasavvuftan ve kadim totaliter mirastan kurtulma ve Batı'ya örnek alarak reform yöntemleri geliştirme hareketleri...

4. Devlet-i Aliyye'den kurtulduktan sonra modern devletin kuruluşuna duyulan ihtiyaç ve bunun için her türlü teknik elemanın, yetişmiş insan gücünün istihdamı...

5. İlmî araştırmalar için Batı'ya talebeler gönderilmesi ve bunlardan yurda dönenenlerin, halklarını yeni düşünme biçimleriyle tanıştırmaları...

6. Doğu-Batı arasında yapılan seyahatler ve bu seyahatler neticesinde 'ben'in kendisini 'öteki'nin aynasında görmesi, tartması...

7. Doğu'da dil okullarının açılması ve bu okulların, bireysel çabalardan ziyade kurumsal hale gelmeleri...

8. Batı kökenli birçok çalışmanın kaleme alınması ve Batı'daki fikirlerin tartışma konusu yapılabilmesi...⁷²

Hanefî'nin söyleminde genel olarak göze çarpan bir başka husus, oryantalizme bir tepki olarak oksidantalizmi önermesidir. Bu da bize oksidantalizmin bir antitez olduğunu ihsas etmektedir ki, Hanefî de bunu reddetmemektedir; ancak Hanefî oksidantalizmin sadece bir antitez olmadığını ısrarla vurgular. Oksidantalizm, bir tarafı oryantalizm olan bir madalyonun yüzü ve hatta tam tersi⁷³ olmakla beraber, oryantalizmin basitçe bir antitezi, bir 'karşı oryantalizm' ya da bir tür 'ters oryantalizm' olmaktan daha fazlasıdır. Oksidantalizm Batılılaşmaya bir tepki, yabancılaşmaya karşı kültürel 'ben'in 'öteki'yle yürüttüğü asil bir mücadeledir.⁷⁴ Bu açıdan bakıldığında Hanefî'nin oldukça radikal ve ideolojik bir söylemin arkasında durduğu görülecektir. Ondaki bu radikalizm, kanaatimizce objektif davranmasını gölgeleyecek kadar yoğundur.

⁷¹ Hanefî, Mukaddime fi İlmi'l-istiğrâb, s. 46.

⁷² Hanefî, Mukaddime fi İlmi'l-istiğrâb, s. 47-48.

⁷³ Hanefî, Mukaddime fi İlmi'l-istiğrâb, s. 23.

⁷⁴ Hanefî, Mukaddime fi İlmi'l-istiğrâb, s. 48.

Hanefî ters oryantalizm söyleminin şu kusurları taşıdığını söyler:

1. Batı mirasının yalnızca bir kısmından alıntılar yapılmakta, küllî bir yaklaşımla Batı tanınmamaktadır.

2. Batı mirası, içinde geliştiği ortam ve şartlardan soyutlanarak anlaşılmaya çalışılmaktadır; oysa bu hem mümkün değildir, hem de doğru değildir. Örneğin, Marksizm'i ele almak istediğinizde, Alman idealizmini nazar-ı itibara almadan sağlıklı bir değerlendirme yapamazsınız; çünkü Marksizm buna bir tepki olarak doğmuştur.

3. 'Ben'in mirası, aslında dünyayı değerlendirmem için bir temel ve merkez olması gerekirken, 'öteki'nin mirası dünyaya bakış açısında bir referans kaynağı olmaktadır. Dolayısıyla Batı mirası, her tür 'öteki' okuması için bir mikyâs haline gelmektedir. Oysa oksidantalizmin hedeflerinden birisi Batı'nın bu merkezci konumunu ortadan kaldırmak, merkezlerin sayısını arttırmaktır.

4. 'Ben'in mirası derdest edilerek 'öteki'nin mirasına benzer bir gelişmeye evrilerek bir tür aşılama yapılmaktadır. İlk tabiatçılar materyalist, Fârâbî idealist eğilimlere sahip oluvermektedirler. Sûfilerin 'hümanizm'inden, Kur'an'a göre 'kişiselcilik'ten ya da usûlü fikh'in 'dilbilimselliği'nden bahsedilmektedir.

5. Öteki olmadan tecdit mümkün olmaz vehmiyle, ötekinin büyüklük duygusu karşısında 'ben'deki küçüklük duygusu kutsallaştırılmaktadır.⁷⁵

Hanefî bir örnek olarak Mısır'ın Batı ile ilişkilerinde modern dönemin temsilci liderleri olarak üç şahsa ve bunların şahsındaki şu üç olguya işaret eder: Dinî ıslahat alanında Afganî, liberal düşüncede Tahtavî ve takipçileri ve son olarak lâik, bilimsel cereyanda Şiblî Şemîl ve arkadaşları Batı'nın mümessilleri gibi hareket etmişlerdir. Mısır'ın Napolyon tarafından işgalinden sonra, Batı bir anda İslâm toplumu için model haline gelmiştir. Aslında bu zevatın Batı'ya bakışı ile bugünkülerin Batı'ya bakışı arasında muhteva açısından hiçbir fark yoktu; fark yalnızca derecedeydi. Her ne kadar Afganî gibiler Hindistan'da Neyçirilik hareketine karşı çıktıysa da, Batı'yı model alma konusunda bugünden farklı düşünmediler. Batı'nın bilimini ve sanayisini aldılar. Bundan sonraki birkaç nesil de Batı'yı model almaya devam etmiş; ancak Batı'ya yönelik dürüst bir karşı çıkışa rastlanmamıştır. Selefî söylemin dışında hemen hiçbir hareket buna teşebbüs etmemiş, edememiştir.⁷⁶ Laik kesimin Batı'ya bakışı ise, diğerlerinden farklı olarak, Batı'yı medeniyet ve modernleşme projesinde taklit etme çabası olarak öne çıkmıştır.⁷⁷ Doğrusu Hanefî, ulusal mücadelemizde laik ve liberal kesimin bize destek olduğunu itiraf eder; ne var ki bu sonuncuların ne pahasına olursa olsun Batı'yı taklit etme hastalığı ile malul olmaları, beşinci neslin Batılılaşmasına (yabancılaşma) yol açtı. Öyle ki bugün Batı'dan referansı olmayan herhangi bir bilim adamını hiç

⁷⁵ Hanefî, Mukaddime fi İlmi'l-istiğrâb, s. 56-57

⁷⁶ Hanefî, Mukaddime fi İlmi'l-istiğrâb, s. 48-49.

⁷⁷ Hanefî, Mukaddime fi İlmi'l-istiğrâb, s. 50.

kimse dikkate almamaktadır.⁷⁸ Batı'ya olan hayranlığımız ve Batı ile kurulan ilişkiler, Hanefî'ye göre bir anlamda bizim gibi ülkelerin felaketi haline dönüşmektedir. Batı'ya göç eden insanlarımız ve beyinlerimiz ciddi bir felaketin habercisi durumundadır. İki asra yakındır Batı dünyasından yaptığımız tercüme, hâlâ özgün bir eser vermemize sebep olamamıştır.⁷⁹ Hatta bizdeki bu hayranlık, İslâm ülkelerinden bazılarının Batı ile siyâsî ve askerî ittifaklar içerisine girmesine de yol açmıştır.⁸⁰ Tüm bu hareketlere karşı çıkan selefî söylem ise düşmanca bir reaksiyondan öte gidememiştir. Ne var ki bu hareketler dahi kendilerini, Batı'nın kapitalist söylemlerinden ve uygulamalarından kurtaramadılar. Örneğin, birçok İslâm ülkesindeki kâr amaçlı çok ortaklı şirketler kurdular. Ne kapitalizmin üzerinde serpilip boy attığı liberalizmi benimsediler, ne de fakir fukarayı gözeten bir temele oturan İslâm'daki sosyal adaleti.⁸¹

Hanefî de Batı'nın bu azgın iştihası ve gemenemez saldırganlığının ardında yatan bir güç olarak gördüğü Batı mirasını, Batı'nın dayattığı şekilde, evrensel bir kültür kodu olarak kabul etmez. Bir defa Batı mirası denilen şey, ona göre bütün bir insanlığın mirası olmayıp sınırlı bir zaman ve sınırlı bir mekânda, belli insan topluluklarının ortaya koyduğu bir olgudan ibarettir. Bizatihi kendileri de bunu böyle kabul ederler ve hatta 'felsefemiz', 'sanatımız', 'biz ve ötekiler' gibi ifadelerle kendilerine ayrıcalıklı bir konum tahsis ederler; ancak Batılı olmayan bizler de, sırf yeni bir şeyler öğrenmek kaygısıyla onların eserlerini okur, tercüme eder, açıklar ve farkında olarak ya da olmaksızın insanlığın umumi medeniyeti olarak onları tebci ederiz. Bunu da kendi kadim medeniyetimizden bîhaber olduğumuz bir dönemde yaparız.⁸² Dolayısıyla Hanefî tek suçlu olarak Batı'yı görme kolaycılığından uzak durmaktadır.

ELEŞTİRİLER, ÖNERİLER

Aslında oryantalist süreçler nasıl ki hiçbir zaman bu süreci destekleyen siyasi güçler tarafından kullanılmaktan hali olamamışlarsa, aynı şekilde oksidantalist süreçler de benzer siyâsî yönlendirmelere açık olacaktır. Hatta bu iş biraz da öç almak duygusuyla, kimi zaman da göze göz, dişe diş mantığıyla hareket edecektir. 'Oksidantalist süreç' teröre terörle, bölücülüğe karşı bölücülükle karşılık vermek demektir. Yani bir Batılı ülke bilimsel araştırma görüntüsü altında bir doğu ülkesinde terörü besliyor, ona destek veriyorsa, Doğulu araştırmacılar da Batılı ülkenin benzer etnik ve bölgesel yumuşak karınlarına dokunacak demektir. Oksidantalizm akademik dünyanın sınırları içerisinde gelişme imkânına da sahip değildir doğrusu; çünkü bugün öylesine bir atmosfer içerisinde yaşamaktadır ki

⁷⁸ Hanefî, Mukaddime fi İlmî'l-istiğrâb, s. 50.

⁷⁹ Hanefî, Mukaddime fi İlmî'l-istiğrâb, s. 51.

⁸⁰ Hanefî, Mukaddime fi İlmî'l-istiğrâb, s. 52.

⁸¹ Hanefî, Mukaddime fi İlmî'l-istiğrâb, s. 52.

⁸² Hanefî, Mukaddime fi İlmî'l-istiğrâb, s. 29.

İslâm dünyası, böylesi bir atmosferde ilim adamlarının objektif davranmalarını bekleyemeyiz. Oryantalizmin de farklı sebeplerle objektif davranmadığı söylenebilir, ancak bu durum bizim de tarafgir davranmamızı haklı gösterebilir mi? Oryantalizm, Batı hegemonist ve kolonyal kültürünün edebî ve akademik eserlere yansımış yüzüyse eğer, oksidentalizm Doğu'nun intikam arayışıdır. Oryantalizme karşı bir tepki veya tedavi arayışının değil, Batı'nın Doğu'yu bir buçuk asırdır 'seni biliyorum, bildiğim için de güçlüyüm, güçlü olduğum için de sen benim bilgimin bir ürünüsün' formülasyonu ile tavsif etmesine karşılık –tavsifin bilgi kâinatında bir yaratma eylemi olduğunu hatırlatalım– Doğu'nun Batı'yı edebi ve akademik yazınının 'konusu' haline getirme çabasının ürünü olan oksidentalizm, Doğu bilgisi için bir 'intihar saldırısı' görünümünü vermektedir. Entelektüel bilgi, gücün elde edilmesi veya güce hizmet etmek amaçlı olarak kullanıldığı her durumda intihar etmektedir zira...⁸³ Buna bağlı olarak oksidentalizmin en büyük handikabı, eleştirmiş olduğu oryantalistin külleri üzerinde serpilip boy atmasıdır. Oksidentalist söylemi doğuran tarihsel bilinç, bizzat oryantalist söylemin ve modernliğin oluşturduğu yeni epistemik düzlem ve kavramlar dünyasıyla ilgilidir. Bu sebeple oksidentalizm Doğu'nun Batı üzerinde bir söz merkezli söylem geliştirmesinden öte gidemeyeceği gibi her iki söylemin farklı varoluşsal koşulların ürünü oldukları hakikatini de ortadan kaldırmayacaktır.⁸⁴

Bugün oksidentalist söylemlerden bahis açanların neredeyse kaçınılmaz bir biçimde oryantalist söylemleri merkeze alarak kendi konumlarını biçimlendirmeleri, oryantalistin ön aldığı bir mecburi konumdan kaynaklanıyor da değildir. Esefle belirtmek gerekir ki, oryantalistin sağladığı muazzam ilerleme ve arkasına aldığı siyasî güç, kendi konumumuzu da onları merkeze alarak belirlemeyi gerekli kılıyor. Bu da tersinden okunduğunda aslında bir başka oryantalist durum gibi gözüküyor. Oryantalizm Batı tarafından Doğu'nun Doğululaştırılması iken oksidentalizm, Doğululaştırılmış Doğu gözlüğünün sisli camlarından bir Batı okuması yapmayı tasarlıyor.

Hanefî'nin ısrarla üzerinde durduğu bir konu olarak 'ben' ve 'öteki' ayrımlarının Kuran/İslâm nokta-i nazarından pek makbul olmadığını belirtmek zorundayız. Her ne kadar Hıristiyanlık (!) ve Yahudilik (!) gibi temel dinî metinlerini muhafaza edememiş din mensuplarının bir 'öteki' algısına sahip olması mümkünse de yaratıkların tamamını Allah'ın mahlûku olarak gören, esfel-i safiline düşme potansiyeline rağmen vahyine muhatap kılan bozulmamış Kitap'ın sahiplerinin kendi inançları dışındakilere 'öteki' tanımlamasında bulunmaları doğru olmasa gerektir. Buna 'vasıfsal' olarak 'öteki' dense de, 'ontolojik' anlamda bir

⁸³ Alaaddin Yalçınkaya, "Oksidentalizm veya Garbiyatçılık", Vatan, 10 Ağustos 2006.

⁸⁴ Arlı, Oryantalizm Oksidentalizm, s. 61, 62, 65.

'öteki'⁸⁵ oluşturmak, bize göre mümkün değildir. 'Vasıfsal' anlamda 'ben' ve 'öteki' ise hayatın her alanında vardır. Dolayısıyla aynı coğrafyada yaşayanlar, aynı inancı paylaşanlar, aynı ata-anadan olanlar ve hatta aynı çatı altında yaşayanlar arasında bile bir 'ben' ve 'öteki' ayrımı her zaman için söz konusudur. Özellikle günümüzde var olan uluslar arası ilişkiler dikkate alındığında, görelî olan bu durumun bir model oluşturacak şekilde net sınırlarla tayin edilmesi, 'muhâli imkân dairesine çıkarma çabası'ndan başka ne olabilir ki? Oysa Hanefî'nin söylemi dikkatle okunduğunda, buradaki 'öteki' kavramının, tam olarak düşman prototipi içerisine yerleştirilmiş bir düşünceyi beslediği ve bize her zaman ve zeminde kullanılabileceğimiz bir enstrüman sunmaya çalıştığı görülmektedir.

Hanefî'nin oksidentalizmi, her ne kadar bütün bir üçüncü dünya ülkelerinin mücadelesi olarak şekilleniyor olsa da büyük oranda Arap-İslâm topluluklarını bu oluşumun kaynağı olarak göstermektedir. Doğrusu içinde yaşadığı coğrafya göz önüne alındığında bu yaklaşımını gerekçelendirme imkânı da vardır; ne var ki oryantalizm dediğimiz şey, doğuşu ve şekillenışı itibarıyla Arap-İslâm dünyasından ziyade Türk-İslâm dünyasını (Osmanlı'yı) hedef alır ve Osmanlı'yı dışlayan bir düşüncenin oksidentalizme alternatif olarak gösterilmesinin gerçekle en ufak bir ilgisi yoktur. 16. yüzyılın ilk yarısında Habsburglara karşı mücadelesinde Osmanlı devletinin ittifakına büyük önem veren Fransa Kralı I. François, 1536'da *College Royal*'da (bugünkü adıyla *College de France*) Doğu dillerinin okutulmasını emretti ve Doğu yazmalarının *Bibliothèque Royal*'de (bugünkü *Bibliothèque Nationale*) toplanması kararlaştırılmıştı ki, bu kurum Fransa'da oryantalizmin başlangıcı sayılır. Aynı şekilde 1795'te açılan Doğu Dilleri Okulu ve buna bağlı olarak daha sonra açılan enstitüler oryantalizmin doğuşunu hazırlayan yerlerdir.⁸⁶ Buralarda Osmanlı etkisinin olduğunu dikkate almamak bilimsel açıdan ciddi bir eksiklik olup tarihsel verilerle de örtüşmez.⁸⁷ Hanefî'nin hiç değinmediği, hatta oksidentalîst söylemin hareket noktalarından birisinin Devlet-i Aliyye'nin baskıcı bukağısından kurtulmak olduğunu söylediği satırlar, aynı zamanda kendi projesinin büyük bir eksiğine de işaret eden satırlardır.

Hanefî, tıpkı Said'de görüldüğü ve eleştirildiği gibi,⁸⁸ Foucault'dan mülhem bir söylem oluşumuyla Batı'yı oluşturan 'iktidar söylemleri'ni deşifre eder tarzda bir Batı söylemi geliştirmedikçe oksidentalizmin başarıya ulaşamayacağını söy-

⁸⁵ Yavuz, Şevket, İslâm'ın Ötekileştirmeye Meydan Okuması veya "Ontolojik Öteki"den "Vasıfsal Öteki"ne İntikalin Macerası, basılmamış tebliğ, Kuran'ın Farklı İnanç mensuplarına Yaklaşımı Sempozyumu, Konya, 12-13 Mayıs 2006.

⁸⁶ İnalçık, Halil, "Hermenötik, Oryantalizm, Teoloji", Doğu Batı Düşünce Dergisi, yıl: 5, sayı: 20, Ankara, 2002, s. 26.

⁸⁷ Çırakman, Aslı, "Oryantalizmin Varsayımsal Temelleri: Fikri Sabit İmgelem ve Düşünce Tarihi", Doğu Batı Düşünce Dergisi, yıl: 5, sayı: 20, Ankara, 2002, s. 186.

⁸⁸ İbn Warraq, "Said ve Saidçiler ya da Üçüncü Dünya Entelektüel Terörizmi (tr. Kemal Atakay)", Cogito, sayı: 37, İstanbul, 2003 (Yazı internetten indirildiği için sayfa numarası verilememiştir. F.A.P.).

lemektedir. Dolayısıyla Batı'yı Batı yapan nesne ve de tabiiî olguların varlığını da inkâr etmekte ve bu söylem üzerinden inşa ettiği Batı eleştirisiyle objektif bir oksidantalizm inşa edilebileceğini vehmetmektedir. Oksidantalizmin bir söyleme dönüşmesi, beraberinde bazı tehlikeleri de getirebilir. Söylem zamanla tam da oryantalizmde eleştirilen bir düzeye inerek Batı'yı tanımaktan çıkıp tanımlamaya dönüşebilir. O zaman oksidantalizm, Batı'yı Batılılaştırmaya başlar ki, reel olmayan mevhum ve kurgulanmış Batı, Hanefî'nin hayalini kurduğu hesaplaşmanın eli kolu bağlanmış dövüşçüsüne dönüşür. Yine oryantalizmi bir tür metinler üzerinden Doğu'nun inşa edilmesi olarak görürsek, bu sefer aynı inşa Batı için söz konusu olur. Bu inşanın da gerisinde yatan gizli emel, aslında Batı'nın bir inceleme objesi olarak değerlendirmesinin son kertesinde Batı'nın Doğu tarafından yönetilmesiyle alınacak rövanştır. Öte yandan bu tür bir okuma, reel Batı ile metinsel Batı arasındaki bir benzerliğin de önemsiz olduğu anlamına gelir; çünkü kuracağımız metin kendi iç bütünlüğünü sağlıyorsa problem yoktur.

Hanefî'nin *Mukaddime fî İlmi'l-İstiğrâb* adlı kitabında Amerika unsuruna pek fazla işaret bulunmayıp daha çok Avrupa'yı nazar-ı itibara aldığı görülür. Aynı şekilde Doğu derken yer yer Uzak Doğu'ya atıflarda bulunsa da, genel olarak Doğu ile kastının Arap-İslâm coğrafyasının yer aldığı Orta Doğu olduğu açıktır. Oysa bugün gücün Avrupa kıtasından ziyade Amerika'ya kaydığı, Amerikan gücünün Avrupa'dan farklı olarak felsefe ağırlıklı olmadığı bu çalışmada değinilmeden geçilmiş önemli bir konudur. Bununla birlikte yakın zamanlarda verdiği demeçlerde Hanefî'nin Amerika etmenine dikkat çektiği görülmekte,⁸⁹ bu açılımla da kitabında eksik bıraktığı bu hususu tamamlamaktadır.

Dikkatimizi çeken bir husus Hanefî'de ve aslında tüm ideolojik okumalarda öne çıkan şu yadsımacı eğilimdir. Bu eğilim sürekli olarak mevhum bir düşman üretmekte ve kendi toplumsal çöküşünün temellerini kendinde aramak yerine bu düşmana mal etmektedir. Buna göre 'muhteşem Doğu' tahtını terk etmek zorunda kaldı ise bunda 'sömürgeci, ikiyezlü, zalim ve zorba Batı'nın büyük payı vardır. Siyonistler ve Hıristiyanlar el birliği yaparak Batı'yı -özelde İslâm dünyasını- bugünkü içler acısı duruma sokmuşlardır. Doğu'nun bu çöküşte sanki hiç rolü yokmuş, sanki kendisi hiç yanlış davranmamış, sanki tembellik yapan o değilmiş gibi bir tavır takınılmaktadır.

Hanefî'nin Doğu-Batı karşılaştırmalarını o kadar ileri götürmesi de tarihî gerçeklerle örtüşmez; çünkü o zaman sanki ilk tercüme hareketleri ile birlikte bilinçli gard alışların yaşandığı bir Doğu-batı mücadelesi ortaya çıkar. Bütün iyi niyetimize rağmen bu kadar eskiye dayanan bir oryantalizm ya da oksidantalizm söylemi görme imkânına sahip olmadığımızı belirtmeliyiz. İki medeniyetin birbi-

⁸⁹ Hanefî, "İslâm ve Batı: Çatışma mı Diyalog mu (tr. Ali Kaftan)", Cogito, sayı: 40, İstanbul, 2004, s. 269.

rini yokladığı dönemleri bilinçli bir Doğu-Batı karşılaşması olarak görmek, yalnızca öyle görmek istediğimiz için ürettiğimiz bir resimdir.

Hanefî'nin bir inceleme objesi olarak görmek istediği Batı, gerçekten incelenmeye müsait yekpare bir blok olarak görülemeyecek kadar karmaşık bir yapıda olduğu gibi, bu objeyi laboratuara koyacağını iddia ettiği Doğu da reel bir Doğu değildir. Elllerinde likörler ve şarap kadehleri olan Orta Doğulu diplomatları⁹⁰ Avrupalıdan farklı kılan nedir? Bu toptancılığın, tüm dayanılmaz cazibesine rağmen, gerçekçi olamayacağını gösteren önemli örneklerden biri, Batı'da yaşayan ve Batı'ya karşı tavır koyan Batılı bilim adamları olduğu kadar İslâm'a sıcak bakan Batılı entelijansiya ve bir de bugün o topraklarda yaşayan milyonlarca Müslüman'dır. Hatta Avrupalıların Avrupalı olmak gibi bir dertlerinin söz konusu olduğu bile tartışılabilir. Bugün sokaktaki vatandaş bir Alman, bir İspanyol, bir İtalyan olarak yaşamayı; Avrupalılık konusunu ise politikacılara havale etmeyi daha uygun bulmaktadır. Avrupalılık bir bilinç halinden ziyade bir menfaatler ortaklığı haline gelmiştir.⁹¹ İmgeler üzerine kurulmuş ideolojik söylemin tüm naifliğini yansıtan oksidentalizm, daha kuruluş aşaması itibarıyla tanımlamalar üzerinden hareket eden bir söylem görüntüsündedir. Dolayısıyla bu söylem oksidentalizmi olabildiğine basit bir kurguya mahkûm etmektedir. Zaten Hanefî'nin akademik bir çalışmadan çok ideolojik ve politik bir deneme tarzında yazdığı eser, incelediği konunun sığılığı kadar sığ bir dile sahiptir.

Hanefî'ye göre kimi zaman kadim, kimi zaman Batı mirasına müracaat etmenin iki ileri bir geri yürümeye benzediği söylenerek oksidentalizme bir eleştiri yöneltilebilir; ancak bu doğru değildir. Bir defa iki olguyu birbirine muhalif görmek hem doğru değildir, hem de bilimsel değildir. Moderne çağrı, muasırlaşmanın ve bugüne adapte olabilmenin gereğidir. Öte yandan kadime çağrı, asalet çağrı olduğu gibi özsel imkânlarla yaratıcı olabileceğimize de çağrıdır.⁹² Kaldı ki teknolojisine kapı araladığımız Batı'nın, istesek de istemesek de, bu teknoloji aracılığıyla kültür ihraç edeceği yönündeki endişeler de esas itibarıyla yersizdir. Hakikat şudur ki, uzun bir süreden bu yana İslâmcı kesimde teknolojinin düşünceden bağımsız olmayacağı şeklinde bir yaklaşım da vardır; ancak Hanefî bu eleştiriyi oldukça zayıf addeder. Ona göre modernleşme denilen şey teknolojik transferler ile değil, kültürel birikimlerin intikali ile mümkün olmaktadır. Her ne kadar Doğu'da teknoloji bir tür siyasî, dinî, ahlâkî unsur olarak kullanılıyorsa da Batı'da durum tam olarak böyle değildir. Hatta Batı'da teknoloji özgürleşmenin, erkten ayrı hareket edebilmenin ve insan yaratıcılığının sınırsızlığının bir göstergesi olarak görülür. Teknoloji ancak ticari bir enstrüman olarak değerlidir. Dolayısıyla

⁹⁰ Hanson, David, "Occidentalism the False West", <http://www.victorhanson.com/articles/hanson051002.html>, 08.02.2007.

⁹¹ Adanır, Oğuz, "Occidentalisme", Doğu Batı Düşünce Dergisi, yıl: 4, sayı: 14, Ankara, 2002, s. 97-98.

⁹² Hanefî, Mukaddime fi İlmi'l-istiğrâb, s. 68-69.

konu, eleştirilerde abartıldığı kadar tehlikeli değildir. Hem Batı teknolojisini yalnızca Batı tarafından gerçekleştirilen bir olgu olarak değerlendirmek de doğru değildir. Aksine asırlar boyu ortak beşer aklının ürettiği bilgilerin bugün Batı dünyasında teknoloji olarak somutlaşmasıdır söz konusu olan.⁹³

Bir başka eleştiriye göre oksidantalizm bir ilimden çok ideoloji, akıldan çok bir duygudur. Hanefî'ye göre aslında hata, bugün var olan siyasî dili oksidantalizm olarak görmekten kaynaklanmaktadır. Oysa Doğu'daki her siyasal söylem oksidantalizm olmadığı gibi, bu siyasal söylemlerin bilimsel bir dil haline dönüşme imkân ve ihtimali de göz ardı edilemez. Oksidantalizm işte bu noktada devreye girecek ve asla 'öteki'ne saldırma, onunla didişme anlamına gelmeyecek olan bir eylemliliktir. Bunlar bazen söz konusu olsa da zamanla oksidantalizm, uygarlık krizini çözmede ayakları yere basan bir disiplin haline dönüşecektir.⁹⁴ Nitekim bazıları oksidantalizmin, Yuhanna'nın düşüne benzer bir düş gibi, üçüncü dünya ülkelerinin uygar ülkeler katarını yakalama hayalleri olduğunu iddia edebilir; ama Hanefî'ye göre bunda da kınanacak bir yön yoktur; çünkü Batı'nın kendisi de herkesin bir zamanlar hayal olarak baktığı hedeflere bugün gelmiştir. Dolayısıyla bunlara düş diyenler, bu düşün gerçekleşmeyeceğini hangi bilimsel delile dayanarak söylemektedirler?⁹⁵

Batı'yı tam olarak kavrama ve hazmetmenin imkânsız olduğu da söylenebilir. Evet, bu itiraz haksız bir itiraz değildir doğrusu; ancak Hanefî'ye göre oksidantalizmin böyle bir amacı yoktur. O, Batı'nın tamamen ihata edilemeyeceğinin, en azından şimdilik, farkındadır. Zaten bu sebeple oksidantalizmin, Batı'yı hisse hisse ele alıp incelemesi gerektiğini ifade etmektedir. Nihayet Batılılar da medeniyetlerini çeşitli dönemlere ya da fikrî yapılar bölerek incelemektedirler. Örneğin bir Rus olan Soloviev (1853-1900), '*Batı Felsefesinin Krizi*' adlı kitabını henüz 21 yaşını aşmamışken yazabilmiştir. Ortada yapılması gereken bir şey varsa, üstesinden gelinmesi için işe bir yerden başlamak gerekmektedir.⁹⁶ Ne var ki Hanefî, söyleminin genelinde hep olumlu Doğulu yazarlar tipi çizerken konu Batı'ya gelince nedense olumsuz yazılara vurgu yapmaktadır. Örneğin, en basitinden Seyyid Kutub'un Batı eleştirisi, tüm aktüelliğine rağmen ne yazık ki objektif değildir ve bu da bize Batı'nın, Hanefî'nin zannettiğinin aksine, kolay kolay objektif bir okumaya tabi tutulamayacağını göstermektedir.

Oksidantalizme yöneltilecek eleştirilerden bir diğeri; felsefe, din, bilim vb. konularıyla muazzam bir bütün olan Batı'nın yerel kültür dolayımıyla nasıl incelenebileceğidir; çünkü hacimce en küçük bir bilimsel kürsünün dahi onlarca alt branşı olabilmektedir. Hâl böyle olunca, tüm bunları oksidantalizmin inceleyebi-

⁹³ Hanefî, Mukaddime fi İlmi'l-istiğrâb, s. 70-71.

⁹⁴ Hanefî, Mukaddime fi İlmi'l-istiğrâb, s. 71.

⁹⁵ Hanefî, Mukaddime fi İlmi'l-istiğrâb, s. 72-73.

⁹⁶ Hanefî, Mukaddime fi İlmi'l-istiğrâb, s. 73-74.

leceğini söylemek çok da makul görünmemektedir. Hanefî burada oksidantalizmin can damarını gözler önüne seren bir cevap verecektir. Ona göre oksidantalizm kısa süreli ya da kısır bir çalışma olmaktan çok daha fazlasını ifade eder. Bu bir medeniyet projesidir ve bu projede bilgilendikçe, yol aldıkça çok büyük açılımlarla karşı karşıya kalacağımız kesindir. Benzer bir durumu geçmişte yaşayan ve yaşatan atalarımız, Batı'yı kendi ilerleme ve rönesans projelerinde bir tecrübe olarak görmüş ve benzer tecrübelerin İslâm dünyasında gerçekleştirilmesinde önyak olmuşlardı. Yunan'ın dinini kabul etmemiş, ancak felsefelerine sonuna kadar kucak açmışlardı. Dolayısıyla oksidantalizm, her konuyu farklı farklı kategorilere ayıracak ve bu kategorilerde yer alan disiplinleri, düşünceleri ve konuları muhtevasına göre ele alacaktır.⁹⁷ Hanefî'ye göre burada şu tür bir itiraza da mahal yoktur: Kadim düşüncede büyük ölçüde rol oynayan şey tercümelerdi, o halde bugün de önerilen bu mudur? Doğrusu o bunu kabul etmez; çünkü ona göre tercüme hareketleri bir asır kadar sürmüş olsa da ondan sonra özgün eserlerin telif edildiği bir döneme tanık olunur. Bununla birlikte tercümelerin en önemli katkısı olan İslâm dünyasını felsefe ile tanıştırmaları Hanefî'ye göre son derece önemlidir ve bugün de medeniyet bilinci oluşturmadaki en önemli katkı felsefeden gelecektir.⁹⁸

Hanefî Batı toplumunun yekpare olmadığını; kapitalizm, sosyalizm, sınıf çatışmaları gibi bazı hususlar üzerine bina edildiğini, dolayısıyla Batı'nın bir bütün olarak hazmedilmesinin mümkün olmadığını öne süren düşünceyi haksız bulmaz. Ancak, der Hanefî, her Batılı oluşumun temel paradigmatları söz konusudur ki, bu paradigmatlar bilindiğinde Batı'nın her yapısını ayrı ayrı tanımaya gerek kalmayacak biçimde Batı hazmedilebilir. Örneğin, sosyalizm ya da kapitalizm ayrı oluşumlar gibi görünse de egemen ve baskıcı olmaları, bir zamanlar muhalif söylemlerden daha sonra hâkim söylem konumuna geçmeleri, onlardaki ortak yönü gösterir. Dolayısıyla hâkim ve muhalif söylemler gerçeği⁹⁹ kavranıldığında, bu oluşumların da farklı konuları hakkında bilgi sahibi olunacaktır. Zaten bilim, cüz'iyâtın nakzedemeyeceği genellemelere ulaşmak yönünde faaliyet gösterir. Buna bağlı olarak oksidantalizm bir tek üsluptan çok daha fazlasına muhtaçtır. Bu noktada bize yardımcı olabilecek en büyük unsur kadim ve modern tecrübelerimizdir.¹⁰⁰

Hanefî'nin 'Batı bilinci' dediği şeyin de herkes tarafından kabul edilmediği, böyle bir ifadenin altında nelerin toplanabileceğinin meçhul olduğu düşünülebilir;

⁹⁷ Hanefî, Mukaddime fi İlmi'l-istiğrâb, s. 75.

⁹⁸ Hanefî, Mukaddime fi İlmi'l-istiğrâb, s. 76.

⁹⁹ Hanefî, Humûmu'l-Fikr ve'l-Vatan: et-Türâs ve'l-Asr ve'l-Hadâse, I-II, Dâru'l-Ma'rifeti'l-Câmiyye, Kâhire, 1997-1998, I, 361-37.

¹⁰⁰ Hanefî, Mukaddime fi İlmi'l-istiğrâb, s. 76-77.

nihayet bugün Batı dediğimizde birbirinden çok farklı olguların bir arada olduğu bir Batı kastedilmektedir. Hâl böyle olunca 'Batı bilinci' incelemesi bir ütopya olarak kalacaktır. Hanefî'nin bu eleştirinin karşı tarafında olduğu görülmektedir, çünkü onun oksidantalizm ile kastı, bir olaylar tarihi yazmak değildir. Maksat, Avrupa projesini oluşturan bir Avrupa bilinci ünitesini ortaya çıkarmaktır.¹⁰¹

Oryantalizmin başarısındaki muazzam gücün, önemli ölçüde sırtını yasladığı emperyal hareketlerden geldiği iddia edilmektedir. Peki, oksidantalizmin böyle bir şansı var mıdır? Bu tür bir harekete sırtını dayayan oksidantalizmin makul ve herkes için faydalı bir neticeyi tevlit etmesi mümkün müdür? Kanaatimizce bu iddia tam olarak doğru değildir; çünkü kolonyal hareketlerden çok daha önceleri, birçok Hıristiyan papaz misyonerlik amacıyla uzak ülkelere seferler düzenlemişti. Bu insanların samimî çabalarını emperyal bir niyete mal etmek, herhalde doğru olmasa gerektir. Bununla birlikte bir süre sonra misyonerlik faaliyetlerinin ya da oryantalizm araştırmalarının önemli ölçüde emperyal niyetlerle örtüştüğü de inkâr edilemez. Dolayısıyla bugün ne tam olarak Batı dünyasının, ne de neredeyse tamamen Doğu'nun sıcak bakmadığı bu tür faaliyetlerin, bu sefer tersinden bir kurguyla oksidantalizmden gelmesi elbette kabul edilemez. Bu hem çabalarımızı samimî olmaktan çıkarır, hem de çok iddialı bir şekilde dile getirdiğimiz objektiviteden eser kalmaz.

İster kabul edelim ister kabul etmeyelim, oksidantalizm kaçınılmaz olarak Batı'yı merkeze alan bir okuma olacaktır. Yerine göre oryantalizme zıt olduğu söylenen oksidantalizmin, oryantalizme benzer bir yolla 'öteki'leri evvela tanıması ve daha sonra tanımlaması her şeyden önce silm/barış temeli üzerinde şekillenen İslâm ile bağdaşmaz. Bugüne kadar Batı dünyasından gelen her türlü tahrike rağmen (unutmayalım ki Batı sürekli olarak hayatımızın her alanında modern olanla ilgilenmemiz gerektiğini telkin edip durmaktadır) İslâm dünyasında Batı'ya karşı bilimsel anlamda bir oksidantalizmin gelişmemiş olması, muhtemelen Müslümanlardaki bu kuşatıcı kültür arkaplanı sebebiyledir. Müslümanların güçsüz olduğu bu dönemde oksidantalizm yapmaya istekli olmamalarıyla güçlü oldukları dönemde ne oryantalist, ne de oksidantalist bir çaba içerisinde olmamaları, 'öteki' denilen başkalarına bakış açılarıyla yakından ilgilidir. Bu sebeple geçmiş dönemde ulemanın İslâm dünyası dışında kalan coğrafya veya kültürleri tanıma biçimindeki çalışmalarını bu adlarla nitelendirmek hem insafsızlık olur, hem de tarihî hakikatlerle örtüşmez.

Oksidantalist söylem, bir açıdan bakıldığında ırkçı bir söylem olarak da nitelendirilebilir; çünkü dünyayı kamplara bölerek okumayı öngörür. Karşıtlıklar oluşturarak bir dünya kurmak fikri İslâm geleneğine yabancıdır. Ali Bulaç'ın şu

¹⁰¹ Hanefî, Mukaddime fi İlmi'l-istiğrâb, s. 77.

sözlerine hak vermemek mümkün değil: “Batı’ya Batı olması hasebiyle karşıtlık içinde olmak, en hafif tabiriyle ırkçılıktır ve bu yüzden bizi kültürel ırkçılıktan hareket ederek resmeden ve resmettiği tabloya göre kendimizi algılamamızı amaçlayan oryantalizme karşı oksidentalizmi dahi anlamlı, hatta meşru saymış değilim... Kendini ötekinin karşıtlığı üzerinden tanımlamak ve konumlandırmak hastalıklı bir kimliğe yol açar. Ma’rifetünnefs, Ma’rifetülhalk ve Marifetullah’a sahip Müslümanlar ne dün ne bugün ‘öteki karşıtlığı’ üzerinden bir kimlik tanımlaması yapmadılar. Bu, bizim referans çevremizde ve düşünce geleneklerimizde olmayan bir kavramsallaştırma. Bize göre ‘öteki’ bütün insanların düşmanı olan Şeytan’dır ve biz onun içimizde yuvalanmış olan ajanı rolündeki nefsimizin (nefs-i emmâre) gayri meşru istek ve tutkularıyla mücadele ederiz. ‘Öteki’ vardır, onunla muahede yapar, bir arada yaşarız.”¹⁰² Dolayısıyla doğu-batı ayırımları sanal ayırımlardır.¹⁰³ Gerçek şu ki bizim medeniyet algımız coğrafyalara ya da etnisitelere bağlı değildir. Yeryüzünün tamamı biz mescit kılındığı gibi,¹⁰⁴ Doğu da Batı da Allah’ın olup yüzümüzü her nereye dönersek dönelim orada vechullah vardır.¹⁰⁵ Hikmet bizim yitik malımızdır; nerede bulursak alırız.¹⁰⁶

Hanefî her ne kadar oksidentalizmi ters bir oryantalizm olmaktan kurtaracak önlemlere ve bunun böyle olmadığını iddia eden söylemlere sahip ise de, oksidentalizmin ters bir oryantalizm olmasının önünde subjektif beşerî tedbirler dışında neredeyse hiçbir tedbir gözükmemektedir. Bir defa Müslümanların bugünün kurucu öznelere olduğunu söyleme imkânımız yoktur, ancak Batı’nın tarihin aktif öznesi ve hatta tarihin kurucusu olduğunu söylemek için yeterince delile sahibiz. Öte yandan Hanefî’nin sıkça işaret ettiği kimlik probleminin üstesinden gelmek için ne gibi bir yol izlenmesi gerektiği konusunda bile Müslümanlar arasında ittifak yoktur. Hanefî’nin İslâm dünyasında özgür ortamların temini için vazgeçilmez bir düzen olarak gördüğü laiklik, İslâm dünyasının kahir ekseriyetinde bizzat Müslümanlar tarafından dışlanmaktadır. Japonya örneğinde olduğu gibi modern ile geleneği bir arada yaşatabilecek bir sekülerizm uygulamasının, kamusal alandan talepleri olan bir dine mensup Müslüman ülkelerde ne kadar uygulanabilir olduğu tartışmalı iken; genelde Doğu, özelde İslâm dünyasında gerçekleştirilmesi düşünülen devrimi Hanefî, hangi halk desteği ile yapacaktır?

Oksidentalizmin önemli bir açmazı, Arkoun’un tabiriyle ‘düşünülmemiş’ ve ‘düşünülemez’in¹⁰⁷ alanlarını genişletmesi, kör noktalar üretmesidir. Dolayısıyla

¹⁰² Bulaç, Ali, “Yorum: Batılı Kimlik İslâmsız Olmaz mı?”, Zaman, 09 Mart 2007.

¹⁰³ Alatlı, Alev, “Doğu-Batı, İçi Boş Bir Tasnif”, Doğu Batı Düşünce Dergisi, yıl: 1, sayı: 2, Ankara, 1998, s. 85-86.

¹⁰⁴ Müslim, “el-Mesâcid”, 1.

¹⁰⁵ el-Bakara 2/115

¹⁰⁶ İbn Mâce, “el-Hikme”, 15.

¹⁰⁷ Muhammed Arkoun, el-Fikru'l-İslâmî: Kırâe İlmiyye (tr. Hâşim Sâlih), Merkezu'l-İnmâ el-Kavmî - el-Merkezu's-Sekâfi el-Arabî, 2. bs, Beyrut, 1996, s.17-18; Kur’ân Okumaları (tr. Ahmet Zeki Ünal), İnsan, İstanbul, 1995, s.49; “el-Türâs: Muhtevâhu ve Hüviyyetüh- İcâbiyyâtühü ve Selbiyyâtüh”,

la bir imkân olarak görülen oksidentalizm, zihinleri örten bir perde olmaya adaydır. Tam da bu noktada, İslâm toplumları ciddi kanaat önderlerine ihtiyaç duymaktadır. Bu kanaat önderleri belli bir çekim gücü ile Doğu ya da Batı'da çeşitli cazibe merkezleri oluşturabilirlerse, o zaman oksidentalizmin handikaplarından kurtulma imkânı olabilir. Bu açıdan Hanefî'nin de dikkat çektiği modernleşme yolundaki Malezya örneği ile seküler yapısı ve Doğu Batı arasında önemli bir durak olarak Türkiye ön plâna çıkabilir.

Oksidentalizm tartışmalarında gözden ırak tutulmaması gereken bir husus da Batı'da kaleme alınan oksidentalist yazılarla Doğu'da ele alınan oryantalist yazılardır. Garip bir biçimde Batı, oryantalistlerinin yanı sıra oksidentalistlerine sahipken (Batı oksidentalizmi); Doğu da oksidentalistlerinin yanı sıra oryantalistler çıkarmaktadır (Doğu oryantizmi). Bu açıdan bakıldığında, özellikle küreselleşmenin ezici dişlileri arasında yaşayan Doğu toplumlarının bu mücadelede sahaya yenik çıkmaları ihtimalinin diğer ihtimallerden daha güçlü olduğunu görmek içense kâhin olmaya gerek yoktur.

Batı ile karşılaşmamızda her halükârda menfi etkilenmeler söz konusu olacaktır. Bu etkilenmeler kimi zaman güzel kokular satan bir attarın üzerine bu kokuların sinmesi tarzında olabileceği gibi bir baca temizleyicisinin is lekelerine bulanması tarzında kirlenmelerle de sonuçlanabilir; ancak tüm bunları bir yana bırakarak Batı'yı hazmetmeliyiz. Doğu Doğululuğunu, Batı da Batılılığını bırakmadan bu iletişim sağlanabilir. Karşılıklı hoşgörü çerçevesinde bunun sağlandığı asr-ı saadet, bu konuda bize ufuk açıcı prensipler sunabilir. Dünya ne zaman Ahmet Hamdi'nin 'Doğu'da Doğu'nun en iyisi, Batı'da da Batı'nın en iyisi bulunur' yaklaşımını öğrenirse, işte o zaman oryantalist ve oksidentalist yanılığın, bu arada da bu yaklaşımların ürünü olan Bush'lar ve Saddam'lardan kurtulacaktır..."¹⁰⁸

Özetle ifade etmek gerekirse, Batı'nın bizlerde bırakacağı menfi tesirleri bir tarafa bırakıp, Batı'yı bir bütün olarak hazmetmemiz gerektiği izahtan varestedir. Kendimize özel şartlar vs. ileri sürerek bu durumu ötelemeye lüksümüz de bulunmamaktadır. Kim bilir belki de bizim Batı batı diye peşinden koştuğumuz dünya, aslında Doğu'nun mefluç mafsallarının sıhhat bulmuş halidir? Kim bilir, belki de Batı, aslında sadece tashih edilmiş Doğu'dur.¹⁰⁹ O halde coğrafyaların ya da coğrafyalarla özdeşleşmiş medeniyetleri dışlamak yerine nasıl ilişkiler kurulması gerektiğini araştırmak daha akıllıca olacaktır. Bugün Batı'yı bilimsel bir gözle ele alıp değerlendirebilecek ciddi müesseselere ihtiyaç vardır. İslâm dünyasının

→

(et-Türâs ve Tehaddiyâtü'l-Asr fi'l-Vatani'l-Arabî "el-Asâle el-Muâsıra" adlı toplantıların kitabı içinde), Organizasyon: Merkezi Dirâsâti'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 2. bs, Beyrut, 1987, s.166-167.

¹⁰⁸ Kerim Balçı, "Oksidentalizm ve Irak Savaşı", Zaman, 07 nisan 2003.

¹⁰⁹ Kılıçbay, Mehmet Ali, "Fakir Akrahanın Talihi", Doğu Batı Düşünce Dergisi, yıl: 1, sayı: 2, Ankara, 1998, s. 53.

dinamik bir ülkesi olan Türkiye, geçmişten tevarüs ettiği mirasın ağırlığı ve sorumluluğunu da göz önüne alarak, bu konuda ciddi adımlar atmalıdır. Batı'yı tanımanın bir ön adımı olarak değişik kurumlar bir araya getirilerek büyük bir oksidantalist araştırmalar merkezi kurulabilir. Diyanet İslâm Araştırmaları Merkezi ve bu merkez tarafından neşri devam eden *İslâm Ansiklopedisi*, belki de bu alanda ümit verici gelişmeler olarak görülmelidir. Beytül-Hikme'yi kuran zihniyetin bugünkü mirasçılarının, görkemli geçmişi yeniden tecrübe etmelerinin önünde kendi iradelerinden başka bir engelin bulunmadığını söylemeye bilmem gerek var mıdır?

TAKDİR DEN TAHAYYÜLE: DİNİN KADASTROLAŞMASI VE VARLIĞIN ÖTEKİLEŞTİRİLMESİ BAĞLAMINDA OKSİDANTALİZMİ YENİDEN DÜŞÜNMEK

Şevket YAVUZ*

ÖZET

Oksidantalizm; Oryantal ("Doğu ve Doğu ile ilgili olan")'in dışında kaldığı varsayılan Oksidental ("Batı ve Batı ile ilgili olan")'i daha önce Oryantalist diskurların inşa ettiğinin aynısının aynadaki aksini yeniden ve sarkaç determinizmi ile kurma çabasıdır. Doğu'nun Batı tarafından asırlarca basmakalıplaştırdığı "kendisi"ni, Batı'yı ötekileştirerek telafi ve tanımlama teşebbüsü olarak isimlendirebilecek olan Oksidantalizmin epistemik kodları, antik dünyadan Hıristiyan-İslâm ilişkilerine, oradan da Post/modern dünyadaki mistik, egzotik, irrasyonel Doğu ile pratik, realist ve rasyonel Batı arasındaki kurgusal çifte karşıtlıklara dayanır. Metafizik düzlemde işleyen tüm bu küllî sınıflandırma ve kategorileştirmeleri güç ve hegemonya ilişkileri olmadan anlamlandırmak oldukça zor görünüyor. Topografyaya insanî, dinî-ideolojik-teolojik olanın raptedilmesi (hem Oryantalizm için, hem de Oksidantalizm için), fizik ötesi bir stratejinin tarihsel bir taklidi adeta. Oksidantalizm'e göre, kibir ve azamet, köksüzlüğün, vefasızlığın ve anlamsızlığın merkezleri olan modern şehirler, materyal olanın fetişleştiği ve şerrin, hevânın ve hazzın kutsanmasıyla yeşeren neopagan Batı'nın sembolü olarak kabul edilir ve bu haliyle statikleştirilmiş özünü oluşturur. Batı'nın statik bir cevher olarak dondurulup, bu donuk yapıdan Doğu'nun kendi kimliğini ve hafızasını keşfetmesi ve inşa etmesi beraberinde Batı'da bireysel ve lokal olarak gerçekleşebilecek birçok değişim ve açılım imkânlarının ve fırsatlarının da metafizikleştirilen diyalektik içinde kaybedilmesi demektir. Bunun açılımı ise şudur: Hem Batı, "öteki" olarak nesneleştirilerek statik bir forma sokulur, hem de bu "öteki"nin dini, akidesi, değerler manzumesi topografyanın nicelliği arasında parselenerek kadastralaştırılır. Bu kadastralaştırma pratikleri de Doğu'nun kadim irfan geleneğine oldukça "oksidantal" kaçıyor aslında; çünkü bu gelenek; ne topografyayı şeytanlaştırmayı, ne fetişleştirmeyi, ne varlığı ve demografyayı ötelemeyi ve ötekileştirmeyi ve ne de dinî olanı kadastralaştırmayı onaylar.

Anahtar Kelimeler:Oryent/al/izm, Oksident/al/izm, öteleme, öteki/leştirme, topografya, kadastralaştırma, fetişleştirme, ya/ ya da mantalitesi, takdir-tespit-tatbik düzeneği, takdir-tahayyül düzeneği, sarkaç ritmi, "önceki arketipler" (*perennial paragons*), beklenen arketipler (*proleptic paragons*), Batı-zehirlenmesi (*Westoxification*), demografya.

* Yrd. Doç. Dr., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

FROM DESTINY TO IMAGINATION: OCCIDENTALISM RECONSIDERED WITH RESPECT TO CADASTRALIZATION OF RELIGION & OTHERIZATION OF BEING

Occidentalism is an effort to reconstruct the "Occident/al", presumed to be outside the "Orient/al", in a fashion of mirror image, an image that used to be constructed by the discourses of Orientalism, and in a manner of pendulum rhythm. The *epistemic* codes of Occidentalism that are an attempt to compensate and define itself, the self had been stereotyped for centuries by the Occident/West, through the *otherization* of the Occident, can be traced back to the ancient world to Christian-Muslim relations and to the speculative binary oppositions between the mystic, exotic, and irrational East and the practical, realist, and rational West. It would seem that total categorizations and stratifications something like these oppositions working in the metaphysical domain are meaningless unless power and hegemony relations are taken into consideration. To attach the humane, religious, ideological, and theological to the metaphysical (in both Orientalism and Occidentalism) is, as if, a replica of the strategy of the trans-natural. According to Occidentalism, the modern urban, centre of arrogance, supremacy, rootlessness, perfidiousness, and meaninglessness, is the symbol of the neo-pagan West, in which the material fetishized and evil, whim, and pleasure are idealized, and as such comprises of the static essence of the West itself. Freezing the West as a static substance and discovering and reconstructing its identity and memory out of this frozen substance are to lose the possibilities of change and transformation within metaphysical dialectical mode at the individual and local levels in the West. That is to say: Both this Occident is molded as "other" within static forms via objectification; and the religion, creed, and value system of this "other" cadastralized within the quantity of topographic parcels. The praxes of this cadastralization are, in fact, highly "occidental" in form with respect to the wisdom tradition of the East; because this tradition neither approves of the diabolization of topography, or fetishization, nor of suspending and othering human being, nor of cadastralizing the religious domain.

Key words: Orient/al/ism, Occident/al/ism, suspending, other/ing, topography, cadastralizing, fetishizing, either/or mentality, the mechanism of predestining-ascertaining-actualizing, the mechanism of predestining-fantasizing, pendulum rhythm, perennial paragons, proleptic paragons, *Westoxification*, demography.

Oryantalizm'de araştırma konusu Oksidentalizm'de artık araştıran özne haline almakta ve Oryantalizm'deki araştıran özne Oksidentalizm'de bir çalışma konusu haline dönüşmektedir. Gerçek şu ki; ne ebedî olarak çalışan/inceleleyen özne vardır, ne de sonsuz çalışma nesnesi. Bütün bu ilişkiler ve yapılar aslında halklar ve kültürler arasındaki güç ilişkilerine dayanmaktadır. Ve tarih boyunca roller değişmektedir; nitekim antik dünyada Çin, Hindistan, İran, Babil şekillendirici özneydi. Müslüman halklar ve klasik İslâm kültürleri önceden tayin edici özneydi ve Avrupalılar o zaman araştırmanın konusuydu. Modern zamanlarda ise roller yeniden değişti; artık Avrupalılar şekillendirici/araştırmacı özne olurken, Müslüman dünya da bir çalışma konusu haline dönüştü. (Şimdi de) aslında Or-

yantalizm'in sonu ve Oksidantalizmin başlangıcı demek olan rollerin yeri; Ben ile Öteki arasındaki özne-nesne ilişkileri bağlamında üçüncü kez değişiyor.¹

I. ÖNSÖZ VE TEORİK POSTULATLAR:

Acaba böyle midir? Acaba gerçekten roller değişmekte ve "öteki" olan "Batı" nesne haline mi gelmektedir? Şunu başlangıçta belirtmekte yarar var: Tüm küllî tavır ve tutumlar hemen her zaman gözetilmesi gereken, istisna edilmesi icap eden bir takım unsurları daima göz ardı ederler; çünkü her küllî aslında bazı cüzleri bir şekilde örtmeye veya çoğu zaman olduğu gibi yok saymayı da beraberinde getirmeye endekslidir. Küllîlerin örttüğü bir varlık, bir olgu veya bir hadise kendi ifade düzeneklerine müsaade edilmeyen bir "susturulmaya" karşılık gelir.

Oksidant (Lâtincede *occidere*: batmak; *Occident*: "Batı"; *Occidental*: Batı'ya ait, [Asya'nın] batısındaki yerlerle ilgili olan²) neresidir, nerede başlar ve nerede biter? Değişmez bir entité midir, yoksa sürekli değişen, gelişen ve açılan bir topografyaya mı karşılık gelmektedir? Veya diğer bir ifade ile Oksidant sosyo-demografik bir kategori midir, yoksa sosyo-coğrafi bir mekân mıdır? Genel olarak etimolojik tarifi göz önünde tutulduğunda terim şu anlam katmanlarını ihtiva eder: (a) Batıya has karakter, keyfiyet, mizaç ve adetler; (b) Batılı kültür, dil ve toplumlar hakkındaki disiplin veya akademik bilgi.³

Öyle görünüyor ki, tüm belirsizliklere rağmen, Oksidant bir yönüyle sosyo-coğrafi duruma karşılık gelse de, bundan daha çok sosyo-kültürel ve ideolojik bir bütüne gönderme yapar. Terim, Oryantalizmin adeta varlık ve bilgi piramidinin tersine çevrilmiş hali olup, Doğu'nun Batı hakkındaki basmakalıp düşünce ve klişe görüşlerini yansıtan bir kategori sunar. Batı hakkında Doğuluların menfi ve kategorik görüşlerin soy kütüğünü antik Yunan ve Roma kültürüne yönelik Pers tavrına, Modernite öncesi zamanlarda bir dereceye kadar -tam da günümüzdeki Oryantalizm sonrası tavrı açıklamasa da- İslâmiyet ve Hıristiyanlık arasındaki çatışmalardaki Frenk hakkındaki düşüncelere kadar geri götürülebilir. Bir de coğrafyanın değişkenliği de terimin tanımındaki kuşatıcılık iddialarını zedeler görünüyor; çünkü Orient ile Occident arasındaki bu tür çatışma eksenli ilişkiler daha çok politik-ekonomik ve sosyo-kültürel fay hatlarına göre sürekli üretilmektedir. Tehdit, kuşatılma, yok olmaya ramak kalma gibi endişe ve korkular ile güç-iktidar mücadelelerinin genele teşmil edilme teknolojileri kozmik bir düzeneğe raptedilerek telafi edilmeye çalışılır. Meselâ, Çin'de Han Hanedanı döneminde (İÖ 25-İS 221) Batı, Çin'in batısı olan yerdî ve bu yer (toprağı ve ürünleri gıpta edilmekle beraber halkı, kültürü, din ve telâkkileri yerilen mekân/düşünce-pratik) ile ilgili olumsuz imajlar resmedilir.

¹ Hassan Hanafi, "From Orientalism to Occidentalism" at saidcongress.demini.com/files/0000000010/ponencias/Hasan%20Hanafi.doc (15.02.2007).

² American Heritage Dictionary (Houghton Mifflin Company, 1999-2000; Fourth Edition), CD-ROM.

³ American Heritage Dictionary (Houghton Mifflin Company, 1999-2000; Fourth Edition), CD-ROM.

Modern zamanlarda ise Oksidant daha çok Modern Dünya Sistemi'nde "merkez" olarak adlandırılan mekân, kültür ve medeniyetleri ifade etmek üzere kullanılan bir kavram olarak kodlanmış durumda. Nitekim bu terim; Avrupa, Amerika Birleşik Devletleri, Avustralya ve Japonya'yı da içeren Batı dünyasına ait kültürel ve medeniyet kodlarını ihtiva eden bir kavramsal çerçeve sunar. Fakat şu husus da burada önemlidir: "Occident/Batı/merkez" pragmatik ve iktidar ilişkilerinin açılımına göre sürekli genişler ya da daralır. Nitekim dünkü yarı-Doğu/yarı-merkez bir şekilde Batı/merkez haline gelebilmektedir; örnek olarak Almanya, Rusya, Japonya verilebilir.

Mevcut bilgilere göre Oksidentalizm terim olarak ilk kez Japonya'nın Kyoto şehrinde yapılan bir konferansta Japon milliyetçileri tarafından kullanılır (Temmuz, 1942).⁴ Terimin tavrı olarak öncüllerini ise 18. ve 19. yüzyıllar Alman romantizm, 19. yüzyıldaki Panislavizm, 20. asırdaki Nazizm, İtalyan nasyonal sosyalizmi, komünizm, vb. tarihsel tezahürlerde bulmak mümkündür. Terim genel olarak iki kısımda değerlendirilebilir: (a) Seküler ve materyalist Oksidentalizm; (b) Dinî veya Teolojik Oksidentalizm.

Oksidentalizmi İslâm dünyasında bir düşünce sistemi ve diskur olarak sistemeleştirme gayretinde bulunanların başında felsefe hocası olan Hasan Hanefî (Kahire Üniversitesi) gelir. Onun 1992 tarihli *Mukaddime fi 'İlmi'l-İstiğrâb* ("Oksidentalizm İlmine Giriş") kitabı, düşüncelerinin sistematize edilmiş bir koleksiyonunu sunar. Kavramın bu şekilde tedavüle sokulmasında şüphesiz Edward Said'in *Orientalism* (1978) adlı eserindeki Batı'nın Doğu'yu basmakalıp kodlarla algılayma ve yansıtma teknolojilerinin ve metotlarının rolü yadsınamaz.

Daha sonra terim daha da yaygınlaşır; özellikle Ian Buruma ve Avishai Margalit'in *Occidentalism: the West in the Eyes of its Enemies*⁵ (Oksidentalizm: Düşmanlarının Gözünde Batı) adlı kitapla yoğun popülerlik kazanır. Öte yandan özellikle Modernizasyon süreçleriyle ilgili olarak hem Oksidentalizmin, hem de bizzat Batı'nın Batılı olmayanlar tarafından icat edilip, yaygınlaştırıldığını; bu icat ile Batılı olmayan toplumların kendi benzersiz modernizasyon süreçlerini kurduklarını ifade eden yaklaşımlar da mevcuttur.⁶

Oksidentalizm, Oryantalizm'in ikiz görüntüsünü andırmaktadır. Nasıl ki Oryantalizm musavver ve hayalî bir "Doğu" imajı inşa edip, o imajdan hareketle varlığı, bilgiyi, değerleri ve tezahür ve pratikleri yeniden konumlandırır; Oksidan-

⁴ Ian Buruma-Avishai Margalit, *Occidentalism: The West in the Eyes of Its Enemies* (New York: Penguin Books, 2004).

⁵ Ian Buruma-Avishai Margalit, a.g.e.

⁶ Xiaomei Chen. *Occidentalism: A Theory of Counter-Discourse in Post-Mao China* (Lanham (Maryland), Boulder, New York, Oxford: Rowman & Littlefield Publishers Inc. 2002; Second Edition, revised and expanded). Ayrıca bkz. Alastair Bonnett, *Occidentalism: Alastair Bonnett Discusses Eastern Ideas of the West, and Argues They Form Part of a Non-Western Debate on Modernity and Society, History Today*, vol. 54 (October 2004).

talizm de şimdiye kadar yaptığı tüm menfilikler ve tahribatlarla yüklü bir “Batı” imajı yaratıp, onun üzerinden farklı bir ontolojiyi, değişik bir epistemolojiyi, uygun değerler sistemini ve ifadeler öbeğini yeniden nesneleştirerek kurmayı önceler. Bu düşünce modu, entelektüel tavır ve davranış türü de Oryantalizm’de olduğu gibi hem küllîler etrafında şekillenir, hem de “öz”ü merkeze alıp, bu özden başlayan epistemoloji ontolojiyi sürgit üretir durur. Yani ortada olup biten “öz”ler üzerinden bir mücadelenin yürütülmesidir.

Diğer bir ifade ile Oksidantalizm aslında Oryantalizmi tersinden olumlayan bir düşünce ve tavır bütünlüğüne karşılık gelir. Bu haliyle Batı’nın Oryantalist pratiğinin mimésis/taklidi konumunda bir düşünce ve pratikler manzumesidir. Bunu ifade ederken elbette yaşanmış, yaşanmakta olan ve belki de yaşanacak olan tüm emperyal ve hegemonik dayatma, kuşatma ve kısımları boşlukta görüp (tarihten buharlaştıran mantalite ile) ona göre bir anlam arayışında bulunmak hem beyhûdedir, hem de akademik sadakate ve etiğe uymayan bir tavidir. Neden Oksidantalizm gibi bir düşünce, tavır ve fonksiyonlar bütünü doğmakta ve taraftar bulabilmektedir? Bu sorunun cevabını aslında sancılı ve dramatik olarak Batı’nın hegemonik çıkışına ve dünyayı kuşatmasına cevap vermeye çalışan “çevre” ve “yarı çevre”nin tarihsel tecrübelerinde aramak en rasyonel yol olsa gerek. Tüm bunlara rağmen Oksidantalizmin sorunu küllîler üzerinden ve ya/ya da (*either/or*) düşünce parametrelerine göre kendisini “öteki/Occident” karşısında konumlandırmaya çalışması olarak görünüyor.

Tüm bunları göz önünde tutarak şu tezimiz bu bağlamda ifade edilebilir: Oksidantalizm, “Batılı olmayan tarihî aktörün metin ve kolektif muhayyilede takdir edilen “öteki”ni reel-ama-sanal bir coğrafi dilimlemede var kılınmasını kodlayan düşünce, tavır ve pratikler bütünüdür. Küllîlerle örtülen ve nesneleştirilen “öteki”nin dinî açıdan sınıflandırılması da tüm negatif teolojilerin sarmal halinde tecessüm etmiş olan “Batılı”da ifadesini bulacak ve bu tecessüm ebedî formlarda, metinlerde tekrarlanacaktır. Bu noktada tezimizi şu sorularla yeniden konumlandırabiliriz: Acaba nereye kadar sınırları çizilmiş, renkleri tayin edilmiş bir “Batı” öngörebiliriz? Varlık, bilgi, değerler ve ifadeler bağlamında “Batı”yı nereye kadar “Batılı olmayan” ayrı kompartımanlarda değerlendirebiliriz? Nereye kadar ve niçin “Batılı” ısrarla öncekilerin “günah keçisi” yapılmaya çalışılmakta? Küreselleş/tir/menin olanca hızıyla devam ettiği bir zaman diliminde “Occidental-Oriental” kategoriler ne kadar rasyonel ve pratik? Acaba küllîler üzerinden ve onlar vasıtasıyla yapılan düelloda yerel, yerli, parça veya çevre nereye kadar tartışmanın ana konusu olabilmektedir? Yani Oksidantalizm söylemleri tüm reaksiyoner tonlarının arkasında bir şeyler gizler mi? Bu ve benzeri soruların cevaplarını metin içinde değişik tarzlarda cevaplanacağını ifade ile çalışmanın tezini Oksidantalizmin varlık, bilgi, değer ve tezahürleri çerçevesinde açıklamak yerinde olacaktır.

II. OKSİDANTALİZM'İN SOY KÜTÜĞÜ: VARLIK, BİLGİ, DEĞER VE TEZAHÜRLER AÇISINDAN OKSİDANTALİZM'İN ANALİZİ

A. OKSİDANTALİST ONTOLOJİ

Öyle görünüyor ki, Oksidantalizm, Oryantalizm'in sabitelerini en kullanışlı tarzda-ama süje ile obje yer değiştirerek-Batı (bu Batı neresiyse)'yı kendi kalıplarında reflektif olarak yeniden üretir. Diğer bir ifade ile Oksidantalizm; Batı'yı "ben", Doğu'yu "öteki" olarak konumlandırarak ilişkiyi tepetaklak ederek Doğu'yu "ben", Batı'yı da "öteki" olarak inşa eder. "Ben" ile "öteki" ve aksi durum arasındaki ilişki eşit bir ilişki olması beklenir; yoksa yüksek-düşük ilişkisi veya hiyerarşik bir alâka değildir. Bu açıdan, Hanefî'nin de ifade ettiği gibi, "yapıcı" Oksidantalizm, "yıkıcı" Oryantalizm'den ayrılır; çünkü ikincisi daima bir alt varlık-üst varlık düzeneğinde işlemektedir.

Nasıl ki Oryantalizme göre Doğu'nun geriliği doğasındandır ve "öz"ündendir, Oksidantalizm'e göre de Batı doğası itibarıyla "geri kalmaya" mahkûmdur. Bu öz aynı zamanda değişmez bir sabite olarak orada öylece kal/malıdır. Tüm değişim, dönüşüm ve açılım talepleri ve hareketleri bu vehmedilen sabiteye izafeten görmezlikten gelinir. Fakat bu öz olanı arayış kendiliğinden değildir:

Oksidantalizm ve Oryantalizmin özcülük talepleri grupların farklılığından kaynaklanan bir durum değil; aksine öz/el/leştirme süreci içinde yaratılır. Bu süreçte toplumlar arası ve toplum içindeki siyasi ilişkiler; bu toplumların öze ait tavırlarını ve yorumlarını şekillendirir.⁷

Ayrıca Oksidantalizm, Oryantalizm'den farklı bir varoluşsal düzlemde işler. Batı'nın Doğu'yu "bilmesi" ve ya daha doğrusu "tanımlaması" şu merhalelerden geçer: "Takdir" ("merkez" tarafından "çevre"ye uygun görülen kader) → "Tespit" (takdirin gaye ve hedeflerini uygun olarak tümünden gelimci bir tarzda "çevre"de keşfedilmesi) → "Tatbik" ("merkez" in "çevre"de takdire göre ve tespite göre belirlenen pratikler) Yani aslında Oryantalizm, Doğu'yu "ne olduğu" verisinden değil de "ne olması" gerektiği ajandasından hareketle kurgular ve buna göre tüm düzenekleri inşa eder. Doğu'da olabilecek olanın önü bu takdirlerle ve "ön alıcı darbeler" devreye sokularak tüketilir ve imkânlar ve fırsatlar tehditler ve korkular olarak heyulâlaştırılır. Öte yandan Doğu'nun Batı'yı küllîler ve totaller ile tanımlamaya çalışmasının açılımı ise şu şekildedir: "Takdir ve Tahayyül". Yani Doğu, Batı hakkında bir takım "kader"ler inşa etmeye gayret etse de bu çaba, Oksidantalizm'in Oryantalizm'den imkânlar açısından ve tarihsel olarak tamamen farklı durumlarda şekillenmesi—meselâ Oryantalizm ile sömürgecilik politika ve pratikleri döngüsel olarak birbirlerini inşa ederken, Oksidantalizm için bunu söyle-

⁷ James G. Carrier, "Introduction", *Occidentalism: Images of the West*, edited by James G. Carrier (Oxford: Clarendon Press, 1995).7.

sonu ve Oksidentalizmin başlangıcı demek olan rollerin yeri; Ben ile Öteki arasındaki özne-nesne ilişkileri bağlamında üçüncü kez değişiyor.⁸

Rollerin değişimini de şu şekilde ifade eder: “Artık Araplar, Afrikalılar, Latin Amerikalılar, Aysalılar için tarih sona ermedi; aksine yeniden başlıyor”; çünkü Batı’nın tarih periyotları Doğu’nunkinden farklıdır ve tarih Doğu’da ve Batı’da aynı düzlemde buluşmaz: Batıların “Ortaçağ” olarak adlandırdıkları dönem aslında Doğu için gerçek bir Antikite’dir ve hali hazırda Doğu için Rönesans dönemi başlamıştır.

B. OKSİDANTALİST EPİSTEMOLOJİ

Oksidentalizm için hayali epistemik soy kütüğü arayışları oldukça sorunlu görüyor. “Doğu”nun öteki olan “Batı”sı nedir, neresidir ve nasıldır? Korku, endişe ve tehdit psikozlarını coğrafi kalıplar içinde telafi etmek aslında neyi açıklar?

Oksidentalizm bir bakıma Oryantalizm’in açtığı derin ontolojik yaralara bir tedavi arayışının değil, “mevcut sancılara ve yaralara” adeta bir katalizatör görevi gören düşünceyi, tavrı ve pratikler manzumesini önceleyen reaksiyoner bir tutum olarak ortaya çıkarmakta. Gücün ve bilginin karşılıklı olarak birbirlerini ördüğü ve bu güç-bilgi kombinasyonunun varlığı kendi kodlarında yeniden üretmesinde ve Batı’nın Doğu’ya tahakkümünde istihdam edilen Oryantalist düşünce, tavır ve pratiğin karşısında tıpkı onun yaptığı gibi Doğu’nun özneleştirilmesi ve Batı’nın nesneleştirilmesidir Oksidentalizm. Güç-bilgi-akide sarmalı bulaştığı tüm düzenekleri tüketici bir özelliğe sahiptir ve sarmalın temel belirleyeni olması beklenen bilgi de bu süreçte kendisini aşındırır. Güç-otorite-bilgi dairesel yapısında hegemonik, dayatıcı, tanımlayıcı Batı (bu Batı neresiyse artık) diskur, pratik ve haleti, Oksidentalizm’de kendi formlarında ama ters açılımlarla yeniden konumlandırılır.¹⁰

Yalnız burada tarihsel sorun her iki tavrı aynı düzlemde değerlendirmeyi engellemektedir. Bu sorun da Oryantalizm kendi güç-bilgi-öteki kombinasyonlarını inşa ederken aynı zamanda güçlü bir ekonomi politik ve kuvvetli bir askerî-sınaî komplekse sahiptir; ama Oksidentalizmin dillendirdiği iddiaların çoğu genel olarak bir ütopya seviyesinde kalmaya mahkûm görünüyor. Tarihsel bireyin daha reel olarak kurucu ve şekillendirici özne bile olamadığı bir konjonktürde, Oksidental epistemolojiyi kurma teşebbüsü bir hayli problemlili görünüyor. Başka bir ifade ile bilgi’nin güç ile olan yadsınamaz ilişkisi ve ontolojik olarak farklılaştırılmasının “öteki” olarak icadı ve sürekli üretilmesi Oryantalizm ekseninde geçerli bir disiplin, metot ve pratik iken, teoriyi pratiğe dönüştürecek güçten irak olan Oksi-

⁸ Hassan Hanafi, “From Orientalism to Occidentalism” at saidcongress.demini.com/files/000000010/ponencias/Hasan%20Hanafi.doc (15.02.2007).

⁹ Interview with Hassan Hanafi in Arabies, 1992.

¹⁰ Bu ve benzeri tartışmalar için bkz.: Lamont Lindstrom, “Cargoism and Occidentalism” , *Occidentalism: Images of the West*, edited by James G. Carrier (Oxford: Clarendon Press, 1995), 33-56.

dantalizm aynı ağların ve bağlamların pratiği olmayan reaksiyoner bir tarzına karşılık gelmekte.

Bundan da öte, bir düşünce sistemi ve epistemolojik çerçeve olarak Oksidantalizm, irfan geleneğinin özünü temsil eden Doğu için adeta bir “aşırı tepkisel” duruma karşılık gelmekte. Yani Batı’nın bir şekilde yaptığının/yapmakta olduğunun aynısını onun bu tavrını meşrulaştıran bir eda ile aynı kalıplarda ve formlarda ona geri bildirimde bulunmak, Doğu’nun tarihsel misyonuna ve mirasına da oldukça “oksidantal” kaçıyor.

Oksidantal epistemoloji bir yönüyle de apokaliptiktir; ama bu apokaliptik durum eskinin olumsuzlaması ve yeninin olumlulaştırılması üzerine oturur. Mukadder olan çöküşü yaşayacak olan Batı, bizzat bu özelliği sebebiyle zayıftır ve Oksidantalist düşüncenin mihranı de işte bu zayıflık etrafında şekillenir. Bu durum, Oksidantalizm düşünceye göre tarihsel prototiplerle de sınanmıştır. Oryantalizmin de aslında bir yönüyle başvurduğu önceki arketipler (*perennial paragons*) form ve yön değiştirerek Oksidantalizm’de de ortaya çıkar. Dolayısıyla Oksidantalizm, Batı’nın özellikle maddeyi fetişleştiren ve manevî düşüşlerini daha çok olandan hareketle değil, olması mukadder tasavvurlarla ortaya koymaya çalışır. Oryantalizm’deki her ne kadar “takdir”, olmakta olanı da derin incelemeyi amaçlayan “tespit” ile şekillenirken, Oksidantalizm’de daha çok “takdir” ön plândadır ve dolayısıyla Batı coğrafyasında ve topografyasında fazla araştırma yapmaya ihtiyaç yoktur; çünkü Doğu, Batı’nın “beklenen helâki” (*proleptic paragons*) tahayyülünü daha önceki benzerlerinden hareketle—Hititler, Babil, Roma vb.—nesneleştirerek üretir. Tıpkı bu prototipler gibi, Batı’da er ya da geç çöküşe mahkûmdur.

Bilgi-güç düzeneğine bağlı olarak Oksidantalizm’e göre güçlü olan Doğu’dur; çünkü Oryantalistler geçmiş ve mevcut duruma odaklanıp bilgiyi geçmiş ve ân üzerinde yoğunlaştırırken Oksidantalizm geleceğe taliptir ve Doğu’nun geleneksel refleksine uygun olarak-ama geçmişle ilintili olan-geleceğe odaklıdır. Bu da Oksidantalizm’e epistemolojik bir üstünlük verir. Bu üstünlük tarihsel sarkacın artık Doğu’da olduğuna da işarettir. Nitekim:

Öznel İdealizm artık Batılı kolonyal modern zamanlardan Üçüncü Dünya post-kolonyal yeni zamanlara evrilmekte. Batıyı “bilen özne” yapan “düşünüyorum; öyleyse varım” (*cogito ergo sum*) artık Üçüncü Dünya’da “çalışıyorum; öyleyse varım” (*studio ergo sum*) ile yer değiştirmekte. Oksidantalizm; Doğu’da Batıyı Batılı olmayan bir dünya görüşü ile çalışmayı sağlamak üzere karşı bir araştırma alanı olarak geliştirilebilir.¹¹

Oksidantalist bilgi felsefesi “varoluşsal” bir kaygı üzerine oturur; çünkü Hanefî’ye göre:

¹¹ Hassan Hanafi, a.g.m.

Oksidantalizm; Üçüncü Dünya ülkelerinde kolonyal bukağılardan kurtuluş sürecinin tamamlanması için oluşturulan bir disiplindir. Askerî, ekonomik ve siyasî özgürleşme bilimsel ve kültürel kolonyal bukağılardan kurtulmadan tamamlanmayacaktır. Kolonileştirilen ülkeler bağımsızlıktan önce ve sonra hâlâ çalışma konuları olarak bulunuyorlarsa özgürlük kesinlikle tam olarak kazanılmış olmayacaktır. Kolonyal yapıdan kurtulma ancak nesne yapılanın özgürleşerek özne haline gelmesi ve izlenenin izleyen halini alması ile gerçekleşmiş olacaktır.¹²

C. OKSİDANTALİST AKSİYOLOJİ: DEĞERLERİN OKSİDANTAL KONUMLANDIRILIŞI

Oksidantal aksiyolojiden bahsetmek mümkün müdür? Şayet genel bir çerçeveye çizecek olursak her düşünce sisteminin bir değerler manzumesi olması gerektiğinden hareketle Oksidantalizm'e de bir değerler manzumesi belirlemek yerinde olacaktır.

Said'in ifadesiyle 'Doğuların başına gelebilecek en kötü şeyin Batı gözlükleri takarak kendilerine bakmak' ise bunun bir başka türü de aynı duruma karşılık gelir: "Doğu'nun Batı'ya (daha doğrusu gayrıya/diğeri) bakarken onun gözlüklerini kullanması kendi gözüne ihanettir."

Temel hak ve hürriyetler, özgürlükler, etik ve estetik değerler vb. Modern dünyanın değerleri karşısında Oksidantalizm nasıl tavır almakta? Genellemelerin yanıltıcı haletinden olabildiğince kaçınarak, Buruma ve Margalit'in yaptığı gibi, Oksidantalizmin genel karakteristiğini dört şekilde sınıflamak mümkün görünüyor:

1. Taşra kültürel ve sosyal değerleri Doğu için önemlidir. Batı ise köksüz, hırslı ve sapkın halklı günahkâr kozmopolit şehri takva yüklü taşraya yeğler. Ultra Oksidantalizm diyebileceğimiz tavır ise şehirleri kadim proto-modelleriyle kıyaslar; nitekim 11 Eylül'de yıkılan New York'taki İkiz Kuleler "fahişelerin anası" Semiramis'in diktiği Babil Kulesi'ne benzetilir, Kâbil, Kahire gibi şehirler, kokuşmuş ve çürümüş mekanlardır.

2. Kahramanlıklar ve fedakârlıklar Doğu için ebedî değerlerdir; ama Batı sadece kâr ve yarar arayan burjuva tüccarlarının ördüğü ticareti, fedakârlığı ve kahramanlığı idealleştiren cesarete tercih eder;

3. Manevî, dinî, spiritüel olan faktörler Doğu'nun kök paradigmasını oluşturur; ama Batı ise sadece maddî, tecrübî ve rasyonel alanı düşünüp, manevî olanı yok sayar;

4. Hayır ve güzellik Doğu'nun ideal etik ve estetik değerlerindendir; Batı ise şerre ve süflî olanı tercih eder, gücünü ve otoritesini bu yapıdan devşirir.¹³

¹² Hassan Hanafî, a.g.m.

¹³ Ian Buruma-Avishai Margalit, a.g.e.

İlk iki özellik tipik seküler Oksidantalizm olup, öz itibarıyla Batı'dan devşirilir ve 19. yüzyıl Avrupa Romantizminin 20. yüzyıl başlarında Japonlar ve Almanlar tarafından yanlış kullanılmasıyla öne çıkar. Diğer bir açımla ifade edilecek olursa, bir yandan Alman Romantizmi'nin etkisiyle Aydınlanma'nın evrensel ve rasyonalist iddialarına tepki, bir taraftan da gelişmekte olan kapitalist ekonominin maddeciliğine karşı çıkma Oksidantalizmin tarihsel köklerini seküler bağlamda bir dereceye kadar açıklar. Üçüncü özellik ise daha çok Rusya'nın Alman Romantizmine bir şekilde yaslanan "yaralı millî gurur ve ruh" düşüncesinden doğan ve Batı ile uzun mücadelenin tarihine gönderme yapar. Rusya'nın 19. yüzyılda gittikçe artan oranlarda Batı'dan gelen modernizasyon dayatmalarına meydan okuma ve 20. asırda Nazi Almanya'sının ve Japonya'nın Batının düşüklük ve bozukluğunun yerli kültürleri tüketmesine itiraz olarak ortaya çıkan tavırlar Oksidantalizm'in temellerini şekillendirir. Oksidantalist tezahürler bu bağlamda daha sonraki dönemlerde Çin'de, Kamboçya'da ortaya çıkar.

Dördüncü özellik de dinî Oksidantalizmin en tipik karakteridir. Bu karakter daha çok aydınlık-karanlık karşıtlığı üzerine oturur ve Maniheist özellikler taşır. 21. asırda özellikle radikal Selefi düşüncenin Oksidantalist refleksler ürettiği kabul edilir. Bu da aslında bir yönüyle "Oryantalizm hakkındaki tartışmaların başka bir uzantısı olan ve oldukça tehlikeli olan Oksidantalizm'den kaynaklanır. Bu terim Batı'dan ne gelirse ret esası üzerine oturduğu gibi, modernleşme mirasının zımni bir reddini de çağırıştırır."¹⁴

Fakat tüm bu düşüncelerin serüveni "çapraz kirletme" olarak işlemekte ve Batı karşıtı tahammülsüzlüğe daha çok tahammülsüzlükle cevap vermekle sonuçlanamaz. Batı'ya has ne var ise nesne, fikir, hayat tarzı, vs. kötülük ile özdeşleştirilen ve gayri insanı vasıflar yükleyen bir tavır olarak kendini açığa çıkarır. Said'in Oryantalizm'i¹⁵ nasıl ki hayatı düşük ve ucuz olarak imajlaştırılan Doğu'nun Batı tarafından kolonileştirilmesi sağlanmışsa, Oksidantalizm de Batı'yı şer ve kötülükli özdeşleştirip, olumsuzlaştırır. Ruhsuz, sefil, para düşkünü, savruk ve hissiz bir güruh olarak vehmedilen Batı, silsile-i adavet tarzında gerilere giden bir düşmanlıkla algılanır.

Kısaca ifade edilecek olursa, Oksidantalist diskur değerleri inşa ederken ve ya daha doğrusu değerleri yeniden "keşfederken", statikleştirilen ve nesneleştirilen Batı'nın olumsuzluklarına vurgu yaparak bunu gerçekleştirir. Bu değerler (etik, estetik, hukukî, dinî, vb.) "biz"de her zaman ve her şartta var iken, "öteki"nde de her zaman ve her ortamda negatifiyle var olan bir haleti önceler.

D. OKSİDANTALİST TEZAHÜRLER VE TARİHSEL PRATİKLER

a. Takdirten Tahayyüle

¹⁴ Bryan S. Turner, *Orientalism, Postmodernism and Globalism* (London: Routledge, 1994), 6-7.

¹⁵ Edward W. Said, *Orientalism* (New York: Vintage Books, 1978).

Oryantalizm'in Doğu'daki sosyo-politik kültürü Herodian veya Zeolotian kültürel teknolojiler ile tarihselleştirmesi, adeta Oryantalizm'in "tespitini" takdir edilmiş bir "metne" dönüştürüyor; oradan da tarihe taşıyor. Aynı şekilde Oksidentalizm'in takdir ve tahayyülünden hareketle Oksidental tezahürleri bu tarzda realize etmek Modern Dünya Sistemi'nin mahiyet ve işleyiş mekanizmaları sebebiyle pek mümkün görünmüyor. Oksidental beklentiler çoğu zaman duygular ve istekler bağlamından oluş sürecine geçemez.

Bu ağlar ve bağlamlar hem yazılı ve görsel sunumlarda, hem pratiklerde, hem de bunların inşa ettiği hâlet için geçerlidir. Oksidental pratiklerde "teoriye takdire" dönüştürecek mekanizmalar elde olmadığından bir yönüyle tüm "negatif imajlar" öbeği bile bir yönüyle Batı'nın yegâneliğini perçinler görünüyor. Bunun ispatını da tüm negatif imaj üretimlerine ve "öteki"leştirilen Batı prototiplerine rağmen Doğu'dan—çoğu zaman akamete ve ölümler sonuçlansa da—akın akın Batı'ya "umuda yolculuklar"ın önünün alınamamasında görmek mümkün.

b. Oksidentalizm'in Oryantalist Teknolojilerle Kendini Vurması

Oryantalist bakış açısındaki iyiler ve kötülerin dünyası, temel parametreleri muhafaza edilerek ve çatışma ebedileştirilerek Oksidentalizm'de istihdam edilir. Nitekim Bush'un 'şeytan eksenli' ilân ettiği ülkelerde Bush yönetiminin de 'şeytan iktidarı' olarak adlandırılması bu durumu açıklar nitelikte. Çifte karşıtlıklar üzerinden varlık, olaylar ve değerler inşa edilirler: Nitekim Doğu daima Batı'ya muhaliftir, tıpkı Ahura Mazda ile Ehrimen arasındaki "aydınlık" ile "zulmet" arasındaki kozmik çekişme gibi. Sonu belli mukadder savaş fenomeni de devreye sokulduğunda tarihsel durum daha da sorunlu bir hal alır.

Öte yandan, Oksidentalizm'in "talep" yüklü tahayyülleri şu şekilde ifade-sini bulur: "Nasıl ki Firavunlar çöktüyse, Haçlılar boyunları önlerinde Doğu'dan kaçtıysa, Bush ve Blair de Irak'ta gark olsun ve Irak, İbrahim'in ateşten kurtulduğu gibi Amerikan ve İngiliz ateşinden kurtulsun..." Ama tüm taleplerde Doğu bir türlü sorgu ve suale çekil/e/mez; çünkü büyük anlatılar o kadar "öteki"nin ne'liğine ve nasıl'lığına odaklanmıştır ki Oksidentalizm'de Doğu adeta metafizik bir forma bürünür. Bu formdan "öteki"nin olumsuzlanmasından "beriki"nin olumlanması veya en azından kurbanlaştırılması devreye şuuri veya gayri şuuri girer. Nitekim Bush'un 'değili'/negatifi olmasından dolayı artık ölü olduğu söylenen Saddam'ın yaptıkları zimnen meşrulaştırılabilecek forma sokulur.

"Ben" in tarihsel kimliğini ve varoluş dinamiğini izah ederken "sen" in olumsuzlanması üzerine oturması aslında Batı'yı değişmez entite olarak kategorileştirmeye yol açar. Yani her "ben" aslında "sen" olmayan "ben" imdir. Bu döngüsel varoluş diyalektiği mevcut statükoyu perçinlediği gibi, başka muhtemel teklifleri de adeta bukağılar. Tüm "beraber inşâ" (*te'âruf*) imkân, zaman ve dillerini kuşatır.

Bunlara ilâve olarak her küllî ve total diskurun mutlaka bir şeyleri şuuri ve/veya gayri şuuri olarak ötelere, gizlere, gölgelere veya unutturur. Tüm Oksidental söylemlere rağmen acaba Doğu/çevre ve yarı çevre/beriki topografyada yaşayanlar nereye kadar vaat edilen evrensel değerleri yaşayabilmekte ve hayata geçirebilmekteler? Yoksa âdeta metafizik düellolar gibi "yukarıdaki" diyalektikler "aşağıdaki" tarihsellikleri gölgede mi bırakmakta?

Hepsinden de öte, Oksidantalizm’de kotarılmaya çalışılan Doğu-Batı mücadelesinde bile Batı’nın veya Oryantalizmin icat edip kullandığı ideolojik aygıtlara ihtiyaç vardır. Bu da, görüldüğü kadarıyla, Oryantalist teknolojilerle Doğu’nun kendine kurşun sıkması anlamına gelmektedir.

c. Oksidantalizm’in Sancısı: “Öteki”nin Statikliği ve Dinin Kadastrosu

Her şeyden önce “Doğu ile Batı şeklinde çifte karşıtlıklar her milletin spesifik farklılıklarını, değişimlerini ve sürçmelerini yok saymaya, vesile olduğundan yanıltıcı bir algıya yol açarlar.”¹⁶ Bu bağlamda Oksidantalizmin sancılarının en büyükleri (a) “öteki”ni nesneleştirip statikleştirmesi; ve (b) “öteki” (Batı)nın dinî alanının kadastrolaşırılmasıdır. Statikleştirilen “öteki”, aynı zamanda statik ve statükocu “beriki”nin varoluşunu perçinler.

“Ben”deki “öteki” daima bir imajdır. İmaj da her zaman hedefi vurmaya yaranan adeta bir karikatürdür. Oryantalizm Doğu’dan pek çok imaj devşirmiştir. Bu imajlar Siyahlar, Sarılar, Oryantal Despotizm, primitif mantalite, vahşi zihniyet, Semitik düşünce, Arap kafası, şiddet, fanatizm, az gelişmişlik, bağımlılık, mezhepçilik, gelenekselcilik ve muhafazakârlık. Öteki ne zaman ki karikatürize edilir; artık onun üstesinden gelmek kolaydır ve (tanımlayıcı) öznenin her hareketini meşrulaştırır... Oksidantalizm, yeni bir bilim olarak, iki aktör arasındaki mevcut sabit rollerin yerlerini değiştirerek yeniden formlaştırmayı hedeflemektedir. Oryantalizm; etnik eksenli bir kültürden doğar; tarihî gurura ve organik üstünlüğe dayanan Avrupa merkezli bir çerçevede işler... Bu da Beyaz’ı Siyah’a, bilgiyi cehalete, mantığı çelişkiye, akli büyüye, rasyonelliği etnik ve dinî pratiklere, asalet ve insan haklarını yücelik, Tanrı veya hükümdar haklarına, demokrasiyi despotizme karşı konumlandırır. Veya kısaca hayatı ölüme, varlığı yokluğa karşı inşa eder. Oksidantalizm ise bu tür Batı’yı özne; Doğu’yu ise öteki olarak konumlandıran bir ilişki düzeneğini düzelterek Doğu’yu özne olarak, Batı’yı da öteki olarak konumlandırır.¹⁷

Acaba bu tür bir konumlandırma “öteki”ni ne dereceye kadar statikleştirip, “özne”yi tarihsel aktör haline getirir? Ötekini bu şekilde konumlandırmak sanki cevher-araz ayırımına göre işleyen bir ontolojiye karşılık gelmekte. Cevheri bir yandan sabitlerken -ama- hareket etmesi mümkün olan bir tarzda, arazlaştırılan “öteki” ise statik bir formda üretilir. Kısaca ifade edilecek olursa, Said’in de ifade ettiği gibi, Oryantalist söylemin merkezini Batı’nın eşsizliğini ve yüceliğini vurgulamak için Doğu’yla farklılığını detaylandırma oluşturur. Batılının Oryantalizm ile ifade etmeye çalıştığı anlam öbeği, ötekinin olumsuzlanması ile açılıma kavuşmakta. İşte bu bağlamda Oksidantalizm de statik olarak kurgulanan Oryantalizmin Doğusunu ve Batısını tepetaklak ederek yeniden-ama-sabit olarak kurar.

¹⁶ Deborah Reed-Danahay, “The Kabyle and the French: Occidentalism in Bourdieu’s Theory of Practice” in *Occidentalism: Images of the West*, edited by James G. Carrier (Oxford: Clarendon Press, 1995), 78-9.

¹⁷ Hassan Hanafi, a.g.m. Ayrıca bkz. http://www.reporterassociatiinternational.org/content/view/full/2376/2/lang_fr_FR/02.24.2007.

Bu da Batı'nın "takdir" ettiği Doğu zorbalığı, acımasızlığı, gizemliliği, bilgeliği, egzotikliği, vb. kategorileri, Doğu'nun, Batı'yı maddeciliğe, çürümüşlüğe, sömürgeciliğe, emperyalizme, makineleşmeye, ahlâksızlığa ve Tanrı tanımazlığa indirgeyerek sabitlemesidir.

Akîdeyi, dinî olanı mekânın parselleştirilmesi ile kalıplaştıran Oksidantalizm, inancı, dindarı ve dindarlığı topografyanın nicelliği içine hapseder. Batı; akîdenin ve manevî bağlanmanın düşmanı olan zevk ve sefa düşkünlüğünü seküler kutsallarla yoğurarak oluşturduğu putperestlik/neo-paganizmin merkezini oluşturur. Oksidantalizm'e göre, Batı sekülerleştikçe maddileşmekte ya da tam tersi; bu durum da barbarlık içgüdülerini tahrik ederek yeni cahiliye formları üretmekte. Yakın geçmişteki çok acı sömürge uygulamalarının vahşeti, Batı emperyalizminin ve post-kolonyal uygulamalarının vahameti, 11 Eylül fenomeninden sonraki teröroloji eksenli ekonomi politikaları -başta Afganistan ve Irak olmak üzere- medyatik kontrol ve yönlendirme taktikleri bu 'yeni cahiliye'nin tezahürleri olarak görülür. Ontolojinin akîde-bilgi düzeneğini şekillendirdiği bu düzende, din ve teolojiyi ontoloji ve politika üretir. Dolayısıyla Maniheist esaslı veya Helen-Barbar dikotomisine dayanan ontoloji ve buna göre şekillenen politika dinî olanın ve teolojik çerçevenin makasını belirler.

Oksidantalizm'e göre Batı sekülerleşme ile kutsal olan her şeyi maddileştirmekte ve metafizik bağlamını sulandırmaktadır. Cinsiyet de bu maddileştirilenler arasında olup, özellikle Batılı kadın artık metafizik değer yükünden soyutlanmıştır. Yalnız gözlem, deney ve aklı öne çıkararak bir epistemolojik anlayışın, cesaret ve fedakârlığı ticaret ve konfor hobisine yeğleyen burjuvazinin, maddenin fetişleştirildiği post/Modern bir kozmopolis'te artık akîde, din ve değerler olabildiğince seküler formlarda üretilir.

İşte burada temel sorun şudur: Oksidantalizm, bireysel ve toplumsal yönleri olan dinî değerleri topografya esaslı nicelikte tüketir. Dinî ve teolojik olan, "Batı" genel topografyasında kadastralaştırılarak adeta değişim, dönüşüm ve açılım imkânları ve yolları nicelik içinde dondurulur. "Batı" gerçekten bir bütün olarak böyle midir? Bunu kategorik niceliklerle ve topografya boyutlu bütünlerle izah etmek oldukça zor olsa gerek. Esas itibarıyla ontolojik düzlemde işlemekte olan Batı-Doğu "çifte karşıtlığı" ve bu karşıtlığın metafizik olarak konumlandırılışı bir güç-iktidar-otorite düzeneğinin soy kütüğünü ele verir. "Totem"leştirilen karşıtlıklar; genel olarak özneleşen güç-nesneleşen insan diyalektiğine yaslanırlar ve meşruiyetlerini bu diyalektikten devşirirler. Dinî olanı kadastralaştıran, varlığı hiyerarşilerde tüketen bu tavra tarih boyunca insanlığın ortak vicdanı karşı çıkar. Nitekim: 12. yüzyıl rahiplerinden Saksonya'da yaşamış St. Victor'lu Hugo, bu tavra şöyle meydan okur:

Kendi memleketini pek hoş bulan kişi hâlâ manevî olarak acemi makamındadır; her toprağı kendi doğduğu yer gibi gören ise artık kalfa makamındadır. Ama tüm dünya kendisine yabancı gibi gelen kişi, usta makamında kâmil insandır. Acemi olan kişi dünyadaki bir yere sevgisini sabitler; kalfa makamında olan

kişi ise sevgisini tüm mekânlara yayar; ama kâmil insan mekân sevgisini aşmıştır.¹⁸

Veya vahiy söylemi ile ifade edilecek olursa:

Doğu da batı da Allah'ındır, nereye dönerseniz Allah'ın yönü orasıdır. Doğrusu Allah her yeri kaplar ve her şeyi bilir.¹⁹

III. SONSÖZ VE TEKLİFLER

A. Oksidentalizmi Çerçevelemek

Oksidentalizm; Oryantalizmin varlık, bilgi, değer ve tezahür ve pratikler bağlamında tersine çevrilmiş halidir. Doğu'nun Batı'nın asırlarca basmakalıplaştırdığı "kendisi"ni, Batı'yı ötekileştirerek telafi ve tanımlama teşebbüsü olarak isimlendirebilecek olan Oksidentalizmin kökleri, antik Yunan ve Roma kültürüne yönelik Pers tavrına veya Hıristiyanlık ile İslâmiyet arasındaki asırlara yayılan mücadelelere kadar geri götürülebilir.²⁰ Aslında karşıtlığı belirleyen, görüldüğü kadarıyla, güç-iktidar-otorite arayışlarıdır. Mekânsal olana insanî ve dinî-ideolojik olanın raptedilmesi insanın strateji ve taktik dehasıyla ilgili olan bir örnektir. Öte yandan "güneşin doğduğu (H)orasan, Tokyo, Kyoto, vb.)" tarafta olanlar tarihsel güç sarkacının ilk ritmi olarak karşımıza çıkmakta. Dolayısıyla güç sarkacı Doğu'dan Batı'ya veya tersi bir döngüsellikle gidip gelmektedir adeta. Son dört asırdır güçlü; ama son iki asırda egemen olan Batı, Oksidentalizm'e göre günahlarla kirlenmiş bir halettedir. Batı-zehirlenmesi (İranlı Celal Ahmed'in isimlendirmesi ile *Westoxification*,) olarak isimlendirilen bu haliyle Batı kozmostaki tüm medeniyetleri zehirliyor.

Mütevazı taşrayı tüketen, kibir ve azamet, köksüzlüğün, vefasızlığın ve anlamsızlığın merkezleri olan modern şehirlerde, Madonna kültleri, Fordizm, konfor ritüelleri ve finans pratikleri herkesi bağlar duruma gelmektedir. Bu kültürler havuzu ister inançlı olsun, ister ateist veya agnostik olsun herkesi kendi formlarında kalıplar. İşte bu bourg/borough/burgh/burç mekânda korunan burjuvazinin ticaret ve saadet düzeneği, materyal olanın fetişleştiği ve şerrin, hevânın ve hazın kutsanmasıyla yeşeren paganizm Batı'nın adeta statikleştirilmiş özünü oluşturur. Küllî ve total tüm yaklaşımlar, açık ve/veya kapalı bazı önemli noktaları ötelere veya örter. Batı'nın statik bir cevher olarak dondurulup, bu donuk yapıdan Doğu'nun kimliği ve hafızası inşa edilmesi birçok değişim, dönüşüm ve açılım imkânlarının ve fırsatlarının da metafizikleştirilen diyalektik içinde kaybedilmesi demektir. Hem Batı "öteki" olarak nesneleştirilerek statik bir forma sokulur, hem de bu "öteki"nin dini, akîdesi, değerler manzumesi topografyanın nicelliği arasında parsellenerek kadastrolaştırılır. Ötekinin statik formlarda üretilmesi ve dinin

¹⁸ Edward W. Said, *Culture and Imperialism* (New York: Vintage, 1993), 407.

¹⁹ el-Bakara /2: 115, 142. [DI]. Aynı surenin 142. ayeti de aynı anlamdadır. *Kur'an-ı Kerim Fihristi ve Türkçe Paralel On Meal, Hayran v. 2.3*, haz. A.Ahmetoğlu. (CD-ROM, 2003). Ayrıca bkz.: www.hayran.cjb.net. Ayet sonlarındaki kısaltmaların açıklamaları: [DI]: Diyanet İşleri'nin yayınladığı meal; [DV]: Diyanet Vakfı'nın yayınladığı meal; [E1]: Sadeleştirilmiş Elmalılı Hamdi meal 1.

²⁰ Akbar S. Ahmed, *Postmodernism and Islam: Predicament and Promise* (New York: Routledge, 1992), 154-191.

küllilerin hengâmesinde parsellenmesi hem Doğu'daki, hem de Batı'daki asil, otantik, reel ve tarihî olan birey, aile ve toplumun ötelenip örselenmesini de çoğu kez beraberinde getirir.

B. Statikleştirmeye ve Kadastrolaştırmaya Çözüm

1. Tüm küllî ve total düşünce, tavır ve davranışlar beraberinde ötelemeler ve örselemeleri getirir. Dolayısıyla, Oryantalizm'in kibirli ve tanımlayıcı tutumuna karşı oluşturulmaya çalışılan Oksidantalizm de tıpkı tepetaklak ettiği karşıt disiplin gibi küllîler ile işler, total yaklaşımlarla çalışır. Buna karşı farklılıkları önemseyen-ama-birlikte dirlik gören bir tavrın benimsenmesi her iki totalci yaklaşımı anlamsızlaştırır;

2. "Ben"im dışımdaki "O/Sen" öteki olmak zorunda mı? Veya "Ben"in öz ile "öteki"nin özü ayrı ontolojik vasıflarda mı ki ısrarla Doğu-Batı dikotomileri inşa edilmekte? Doğu, Batı'nın varlık, bilgi, değer ve pratikler bütününe muhalif olduğunu ifade ve iddia etmesine rağmen Batı'ya ait olduğu iddia edilen varlık tasavvuru, bilgi teorisi, değerler sistemi ve pratikler toplamı nereye kadar sadece Batı'nın olduğunu iddia edebiliriz? Medeniyet asırlar boyunca tüm insanlığın ortaklaşa ördüğü bir miras ise, Batı Doğu'nundur; Doğu da Batı'nın.

3. Varlık ve bilgiye yaklaşırken ya/ ya da mantalitesiyle değil, hem/hem de anlayışıyla hareket etmek kategorik diyalektikliğe de çare olabilir;

4. Varlığı statikleştirmemek ve kimlik şifreleyicilerini (din, akîde, hafıza ve hatıra) ne topografyada nicelleştirmek, ne de zamanda hapsedmek;

5. Total ve kategorik düşünceler ardına sığınarak başka bir küllîye karşıt onun teknolojilerini kullanarak meydan okumak aslında karşıt olanın tavır, düşünce ve pratiklerini onaylamaktır. Oksidantalizmin de yaptığı budur aslında;

6. Savaşlarla yorgun dünyamızda tarihî materyalizmin düzeneğine göre işlediği kabul edilen diyalektik yerine (sürgit tez-antitez üretme), insanlığın ve tüm vahiy eksenli dinlerin hedefi olan ümran ve imarı karşılıklı ötekileştirmelerle değil, karşılıklı danış ve tanış olarak ırfanlaşma (*te'âruf*) ile gerçekleştirme hedef olmalı;

7. Tüm bunlara ilâveten son çözüm olarak şu ortaya konulabilir: Ne topografyayı şeytanlaştırmak, ne de fetişleştirmek; ne varlığı ve demografyayı ötelemek ve ötekileştirmek; ve ne de dinî olanı kadastrolaştırmak; çünkü "Doğu da Yarıdan'ındır, Batı da..."²¹

²¹ el-Bakara 2/115, 142.

ZİHİNSEL BİR PATOLOJİ: MEDENİYET ALGIMIZ AÇISINDAN OKSİDENTALİST SÖYLEMİN İMKÂNSIZLIĞI/KÖKSÜZLÜĞÜ

Muharrem KILIÇ*

ÖZET

Medeniyetimize özgü bilim algısı ve bu algı doğrultusunda şekillenen gelenek çerçevesinde Batı düşüncesine özgü oksidentalizm-oryantalizm kavramsal dikotomisi konu edilecektir. Bilim tasavvurumuz ve geleneğimiz açısından oksidentalist söylemin retorik, diyalektik ve analitik/akademik düzeyde üretiminin imkânı sorunu tartışma konusu yapılacaktır. Bu sorunun konu edilmesi Müslüman entelektüellerin tutulduğu zihinsel agnoziyi ortaya koyması açısından önem arz etmektedir. Oryantalizm karşısında savunmacı bir refleksi ifade eden oksidentalizm ontolojik, epistemolojik ve etik-bilimsel bir kısım maluliyetler içermektedir. Oryantalizm üzerinden kendisini kuran oksidentalizm, oryantalist perspektifin taşıdığı marazi vasıfları yüklenmiş durumdadır. Bu çalışmada, medeniyet algımız açısından oksidentalist söylemin bilimsel bir yöntem, akademik bir disiplin olarak varlığının köksüzlüğü sorunu filozof İbn Rüşd'ün perspektifini sahici bir örneklem olarak sunmak suretiyle ele alacağız.

Anahtar kelimeler: Oryantalizm, Oksidentalizm, bilim tasavvuru, İbn Rüşd.

AN INTELLECTUAL PATHOLOGY: FROM OUR CIVILIZATIONAL PERCEPTION THE IMPOSSIBILITY/ROOTLESNESS OF THE OCCIDENTALIST DISCOURSE

Some conceptual dichotomies such as modernism-postmodernism and occidentalism-orientalism are originated from Western intellectual universe. Occidentalism and orientalist discourses are the conceptual productions of the Western intelligencia. The Occidentalism which is indicating to a mental pathological stand is constructing its existence on the orientalism itself. So, the occidentalism discourse has the same intellectual disabilities which the orientalism possesses. Here, in this article first we discussed the interrelation between the main discourse i.e. orientalism and the opposite discourse i.e. Occidentalism. Secondly it will be argued that the occidentalism discourse is a rootless paradigm from the Islamic civilization point of view. And lastly, we will refer to Ibn Rushd's methodology or concept of science in order to support our argumentation.

Key words: Occidentalism, Orientalism, the conception of science, Ibn Rushd

* Doç. Dr., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. muharremkl@hotmail.com

I. GİRİŞ

İnsanlığın dinî, felsefî, kültürel ve etnik köken açısından farklılaşan tüm tarihsel entelektüel birikimleri, bilgi alanları ve bu alanlara özgü problematikleri homojen bir yapı arz etmemektedir. Bütün türleriyle felsefi düşüncenin labirentlerinde dolaşan insanlık, tarih boyunca ortak bir düşün kozmozunda yol bulma çabasında olmuştur. Bu tarihsel entelektüel yürüyüşün aktörleri birbirinden yalıtık değil, birbiriyle kaynaşık bir zihin durumu ile hareket etmişlerdir. Yalıtılmış bir medeniyet algısı ve ilim geleneği tasavvuru bir ütopya olmanın ötesine geçemez. Böylesi tümelleyici ve kuşatıcı bir temel öncülle hareket etmekle birlikte, her bir medeniyetin, felsefî geleneğin ya da düşünce sisteminin kendine özgü bir takım ayırıcı vasıfları ya da karakteristikleri söz konusudur. Tarihsel birikimleri açısından insanlığın bir gelenek zinciri içerisinde birbirlerinin ardılları olduğunu vurgulayan bu temel öncül, ayrımların ya da onları karakterize eden niteliklerin dillendirilmesine de mani değildir.

Bu noktada karakteristik özelliklerin tebarüz ettiği temel alanlardan birisi de medeniyetimize özgü olan bilim algısı ve bu algı çerçevesinde şekillenen gelektir. Bu geleneğin ana parametreleri doğrultusunda oksidantalizmin ya da oksidantalist söylem üretiminin imkânı sorununun konu edilmesi bizi bir yandan ayırıcı vasıflarla yüzleştirdiği gibi öte yandan insanlık tarihinde ortak bir entelektüel alanın varlığına ve inşasının da mümkün olduğuna işaret etmektedir.

Özgün medeniyet algımızın temel karakteristikleri açısından oksidantalist söylemin tümüyle retorik, diyalektik ve analitik/akademik düzeyde üretiminin imkânı sorununu bu çalışmada konu edineceğiz. Bu sorunun konu edilmesi Müslüman entelektüellerin tutulduğu zihinsel agnozinin¹ serencâmını gözler önüne sermesi açısından önemlidir. Nitekim bu agnozitik durum kendisini, modernite karşısında postmoderniteye doğru savrulan düşünsel tutumumuzda da ortaya çıkarmıştır. Modernitenin ötekisi olmayan, bizzat moderniteden menkul bir düşünsel akım olan postmodernite, sahici bir zihinsel tavır alış olarak algı dünyamıza yansımıştır.

Benzer biçimde bu patolojik zihinsel tutum, oryantalizm-oksidantalizm gibi sözde karşıt söylem düzenleri karşısındaki entelektüel duruşumuz açısından da söz konusudur. Oryantalizm karşısında apolojetik ve savunmacı bir refleksle yöneldiğimiz oksidantalizm ontolojik, epistemolojik ve etik bilimsel bir kısım maluliyetler içermektedir. Her şeyden önce oryantalizm üzerinden kendisini kuran oksidantalizm, oryantalist perspektifin taşıdığı marazî vasıfları yüklenmiş durumdadır. Bu çalışmada, medeniyet algımız açısından oksidantalist söylemin bilimsel bir yöntem, akademik bir disiplin olarak varlığının imkânı ya da köksüz-

¹ Agnozi (*agnosia*): Algılama yeteneğinin kaybı.

lûğü sorununu filozof İbn Rüşd'ün perspektifini sahici bir örneklem olarak sunmak suretiyle ele alacağız.

II. ORYANTALİST SÖYLEMİN TEMEL KARAKTERİSTİKLERİ

Batının hegemonik siyasal ve ekonomik güdülerle Doğu'yu sömürgeleştirme arzusu oryantalist söylemin kavramsallaştırılması ve kurumsallaşmasında temel etken olmuştur. Oryantalizmin² dayanağını teşkil eden bu temel etken Edward Said tarafından 'sömürgeciliğin keşif kolu'³ nitelendirmesiyle vezic ifade-sine kavuşmuştur. Oryantalizmi besleyen bu emperyal amacın gerçekleştirilmesi doğal olarak ontolojik, epistemolojik ve etik düzlemde temellendirilen elverişli bir söylemin, metodolojik bir aygıtın varlığını gerekli kılmıştır. Pratik ve pragmatik bir kaygı ile beslenen bu siyasal hegemonik talep öncelikle bir varoluş sorunu olarak problematize edildiğinde Batı kavramının dikotomik bir şekilde kurgulandığını görmekteyiz. Nitekim bu dikotomiye açığa çıkarır biçimde Said oryantalist, Batı ile Doğu arasında kurgulanan ontolojik ve epistemolojik ayırımı dayalı bir düşünüş biçimi olarak tanımlamaktadır.⁴

Batı ile Doğu arasında kurgulanan bu dikotomik karşıtlıkta, Batı tümüyle değerli olanı imgeleyen bir kavramsal bütünlüğe karşılık gelmektedir. İyi-kötü, değerli-değersiz, rasyonel-irrasyonel, güzel-çirkin karşıtlıklarında değerli olanı tüm içerimleriyle Batı kavramı muhtevirdir. Tümelleyici bir bakış açısıyla ötekileştirilen Doğu, ahlâktan hukuka, sanattan ekonomiye ve estetiğe kadar bütün alanlarda değersiz olanın yüklenicisi olarak takdim edilmektedir.⁵

Bu noktada öteki üzerinden ontolojik bir kimlik inşasının varlığından söz edebiliriz. Bütün olarak Batı'ya özgü değerleri -aklî, ahlâkî, hukukî vd.- ve uygulamaları yücelten bir algı ile inşa edilen bu kimlik, kendisini kendinden menkul özdeğerler üzerinden değil, öteki üzerinden kurma yolunu seçmiştir. Bu inşa sürecinin metodik aygıtı olarak karşımıza çıkan oryantalist, siyasî, hukukî, iktisadî ve kültürel hegemonyanın öncü kuvveti olarak bir söylem üretmiştir.⁶

Üretilen bu söylem biçimi, üç ayrı gerçeklik düzleminde varlık bulmuş veya sistematize edilmiştir. Bu gerçeklik düzlemlerinden ilkinin Batı akademisinde akademik bir disiplin olarak ortaya çıkan oryantalist oluşmaktadır. Ancak

² Oryantalizm kavramının anlam çerçevesi ve kavramın kullanım alanı konusundaki dönüşüme dair bilgi için bkz., Bulut, Yücel, *Oryantalizmin Kısa Tarihi*, İstanbul 2004, s. 1-10.

³ Bkz., Said, Edward, *Oryantalizm Sömürgeciliğin Keşif Kolu*, (çev. Salahattin Ayaz), İstanbul, 1991.

⁴ Said, Edward, *Oryantalizm Sömürgeciliğin Keşif Kolu*, s. 15-16.

⁵ Bu noktada oryantalistin sosyal bilimsel teorisyenlerinden Max Weber'e referansta bulunabiliriz. Düzçizgisel bir tarih algısı ile tarihi geleneksel toplumdan modern topluma geçiş olarak gören Weber Batı'yı ve onun tarihini idealize ederken Batı dışını/ötekini değersizliğin yüklenicisi olarak değerlendirmektedir. Ona göre Batı'ya özgü olan değerler alanının temel ölçütü ya da vasfı rasyonellik ilkesidir. Bkz., Keyman, F.; Mutman, M.; Yeğenoğlu, M., *Oryantalizm, Hegemonya ve Kültürel Fark*, İstanbul, 1999, s. 12. Özlem, Doğan, *Max Weber'de Bilim ve Sosyoloji*, İstanbul, 1999, s. 58.

⁶ Bu konuda Edward Said'in değerlendirmeleri için bkz., Said, Edward, *Oryantalizm Sömürgeciliğin Keşif Kolu*, s. 14-16. Binder, Leonard, *Liberal İslam*, (çev. Yusuf Kaplan), Kayseri, 1996, s. 175.

akademik söylem düzeyinde oryantalist Batıdaki serüvenini tümüyle ‘sömürge söylemine’ indirgemek genelleyici ve toptancı bir tutum olur. Zira özellikle bir kısım genç kuşak oryantalistlerin bakış açılarının, Batı akademiyasındaki sosyal bilimsel paradigmalardaki dönüşüme koşut olarak oryantalist kurucu saikinden uzakta anlayıcı bir çerçeveye oturduğunu ifade edebiliriz.⁷ Daha açık bir biçimde söylenecek olursa, aşağıda değinileceği üzere, pozitivistik perspektifin dışında bir sosyal bilimsel teoriye dayanan akademik oryantalist algısının varlığından söz edebiliriz. Akademik söylem düzeyi dışında ikinci olarak oryantalist söylemin, bir düşünce üslubu ya da tarzı olarak varlık gösterdiğini ifade söyleyebiliriz. Üçüncü düzlemde ise oryantalistin, tüzel bir kurum olarak varlık kazandığını müşahade etmekteyiz.⁸

Klasik oryantalist söylemin, felsefi durumu açısından pozitivistik bir perspektifi öngören, ilerlemeci-düzçizgisel bir tarih tasavvuruna sahip olduğunu görmekteyiz. Buna göre insanlık tarihi ilkelden ya da geleneksel olandan modern olana doğru bir gelişim seyri takip etmektedir.⁹ ‘Modern olanın’ temsilcisi konumunda bulunan Batı ve ona özgü değerler biricik ve evrensel olana karşılık gelmektedir. Oryantalistik paradigmaya egemen olan bu *zihinsel istiğna durumu*, modernitenin öngördüğü süper özne ya da müstağni benlik tasavvuru yaratmıştır. Bu özne, doğal olarak Batı dışı toplumları ötekileştiren bir söylem düzeni içinde ötekini anlayıcı değil, ideolojik koşullanmışlıkla tanımlayıcı ve yargılayıcı bir dil geliştirmiştir.

Oryantalist söylem Batı’nın kendine özgülediği ve evrenselleştirdiği bir ideal insan tipi ya da soyut insan doğası öngörmektedir. Batı dışı toplumlar ise bir anlamda bu idesel insan doğasından yabancılaşmayı ifade etmektedir. Bu yabancılaşmanın önüne geçilmesinde, öngörülen sözde ideal insan prototipinin var kılınmasında Batı’nın üstün eğitmen ve egemen öğretmen konumu da oryantalist tutuma kök salmış bulunmaktadır.

III. OKSİDANTALİZM: KAVRAMSAL SOYKÜTÜK

Batıcılık ya da Garbiyatçılık olarak dilimize aktarabileceğimiz oksidantalizm kavramı, genel anlamıyla bir özne olarak tasarlanabilecek olan Doğu’nun, Batı’ya dair yaklaşımlarını ifade etmektedir. Kavramsal olarak oksidantalizmi, oryantalist söyleme egemen olan ötekini/Doğu’yu nesneleştirerek klişeler üzerin-

⁷ Paradigmatik dönüşüme uygun olarak özellikle örneğin İslâm hukuku üzerine yapılan oryantalistik araştırmalarda David Stephan Powers ve A. Kevin Reinhart gibi genç kuşak oryantalistler ötekileştiren Weberyen sosyal bilimsel teoriye dayalı klasik oryantalistik tutumdan ayrılan bir perspektif benimsemişlerdir. Bu bağlamda ismi geçen iki oryantalisti konu edinen biyografik ve düşüncelerini tanıttı çalışmaları için bkz., Kılıç, Muharrem, “Klasik Oryantalist Geleneğe Eleştirel Bir Bakış: David Stephan Powers Örneği”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 4, 2004. Kılıç, Muharrem, “A. Kevin Reinhart: Biyografi ve Genel Yaklaşımlar”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 4, 2004.

⁸ Arlı, Alim, *Oryantalizm Oksidantalizm ve Şerif Mardin*, İstanbul 2004, s. 60.

⁹ Bkz., Keyman, F.; Mutman, M.; Yeğenoğlu, M., *Oryantalizm, Hegemonya ve Kültürel Fark*, s. 12.

den tanımlama eğiliminin tersine çevrilmiş biçimi olarak tasavvur etmemiz mümkündür. Doğu-Batı kavramsal karşıtlığı üzerine kurgulanan ötekileştirme eğiliminin (oryantalizm), modern Batı-merkezci algının egemen olması ile ortaya çıktığını ve türediğini ifade edebiliriz. O yüzden oksidentalizmin kavramsal tarihi arkaplânını, tarihi dinler (İslâm-Hıristiyanlık-Yahudilik) ya da medeniyet havzaları arası çatışmalara (örneğin Yunan ve Roma medeniyetine karşı Pers medeniyetinin bakışı) kadar geri götürmek gerçekçi değildir. Türdeş bir ontolojik ve epistemolojik temele oturabileceğimiz her iki söylem biçimi ötekini üretmektedir. Daha somut bir ifade ile oryantalist söylem bizzat oksidentalist söylemin varlık nedenine dönüşmektedir. Bu yönüyle oksidentalizm ile oryantizm arasında birinci dereceden bir soybağının varlığını rahatlıkla öne sürebiliriz.

Akademik camiada ise oksidentalizm kavramının popülerlik kazanması oldukça yeni bir durumdur. Yazarlar Ian Buruma ve Avishai Margalit'in 2004 yılında birlikte kaleme aldıkları *Oksidentalizm: Düşmanları Gözünde Batı (Occidentalism: The West in the Eyes of Its Enemies)* adlı kitap, kavramın akademik ve entelektüel çevrede popüleritesini artırmıştır. Ancak bu noktada böylesi bir akademik ilginin ardında yatan süreç analizine dair bir hatırlatmada bulunmamız gerekmektedir. Zira her bir kavramın varoluş serüveni, bilindiği üzere, verili özgün tarihsel, sosyal bir bağlama oturmaktadır.

İlgili kavramın varoluş serüveni, konumuzun özgül bağlamı açısından bakıldığında popülerlik kazanma serüveni ile senkronik olarak ele alınmalıdır. Öncelikle popülerlik kazanma süreci açısından vurgulanmalıdır ki, oksidentalizmin ortaya çıkışı post-travmatik bir sürece yani 11 Eylül 2001 sonrasına denk düşmektedir. Derin bir kırılma evresinin miladını oluşturan 11 Eylül hadisesi, her yönüyle düşünsel alana özgü temel paradigmatik bir dönüşüme ve buna paralel bir pratikler bütününe kapı aralamıştır. Bu dönüşüm, çift kutupluluk veya karşıtlık eksenine oturan yeni bir kavramsal şebeke ve bunların üretimi ve yaygınlaştırmasını yüklenen akademik bir ilgi alanı oluşturmuştur. Oksidentalizm kavramı da bu travma sonrası süreçte, yeni bir dil ve söylem tarzı olarak dönüşüme uğrayan küresel siyasî paradigmalardan elverişli hale sokulmuştur.

Buruma ve Margalit oksidentalizmin tarihsel soykütüğünü deşifre etmeyi amaçladıkları monografilerinde kavramın, ne İslâm'a ve ne de Ortadoğu'ya özgülenebilecek patolojik bir duruma işaret etmediğini ifade ederler. Onlara göre kavramın tarihsel şeceresinin izi sürüldüğünde varılacak ilk durak, 1942 Temmuzunda Pearl Harbor olayından sonra Japon düşünürlerin ve entelektüellerin Kyoto kentinde bir araya gelerek, 'modern olanı nasıl alt edebiliriz' sorusunu gündem yaptıkları konferanstır. Böylece oksidentalizm kavramı milliyetçi Japon entellektüellerce formüle edilmiştir.¹⁰ Burada yazarlar özellikle 11 Eylül ile birlikte kurgu-

¹⁰ Buruma, Ian; Margalit, Avishai, *Occidentalism: The West in the Eyes of Its Enemies*, New York, 2004, s. 1.

lanan kutuplaşmanın negatif değer yüklü tarafı olarak sunulan İslâm dünyası ile oksidentalizm kavramı arasında öngörülen ve küresel iletişim araçlarıyla tahkim edilen bu soybağını sorgulamaktadır.

Yazarlar 'modern' ve 'Batı' kavramlarının tanımsal çerçevesi açısından bir belirsizlik olmasına ve bu yüzden Japon entelektüellerin bu kavramları tam olarak tanımlamakta zorluk çekmelerine rağmen onların bu iki kavrama karşı güçlü bir kin duygusu beslediklerini ifade etmektedirler. Japon aydınlar göre batılılaşma, Japon ruhunu bozan ya da enfekte eden bir anomali ya da hastalıktır. Bu yüzden onlara göre, Doğu'ya özgü ruhani (spiritüel) kültürün bütünlüğünü deforme eden Batı'ya özgü bilim, modern teknoloji, bireysel özgürlükler ve demokrasi gibi kavramlar reddedilmeli ve alt edilmelidir. Bu bağlamda onlara göre, Batı'ya karşı verilecek olan mücadele, zehir saçan materyalist medeniyete karşı bir savaş anlamına gelmektedir. Sonuç olarak, geleneksel Japon kültürü manevî/spiritüel ve derûnî bir boyut içerirken, modern Batı medeniyeti sığ, köksüz ve yaratıcı gücü tahrip edici bir niteliğe sahiptir. Batı ve özellikle Birleşik Devletler, alabildiğine soğuk ve mekanik bir medeniyettir. Asyalılara göre Batı o zaman için -bir ölçüye kadar bugün hâlâ- kolonyalist ya da sömürgeci emperyal güdüye sahip bir uygarlıktır.¹¹

Bruma ve Margalit, birbirinden farklı etnik veya dinî kökenlere sahip olan toplulukların ya da insanların Batıya karşı olan düşmanlıklarının ve nefretlerinin farklı nedenleri olabileceğini öngörmektedirler. Yazarlar Amerikan emperyalizminin solcu muhalifleri ile İslâmcı radikalleri bir araya getirmenin ya da bir arada değerlendirmenin doğru olmayacağını ifade ederler. Bu iki grup, Amerikan kültürünün ve kolektif gücünün küresel etkisine karşı olabilirler, ancak bunlar politik hedefleri açısından birbirleri ile karşılaştırılamazlar. Bruma ve Margalit, Batı'ya düşmanlık eden ya da karşıt olanların Batı'ya dair oluşturdukları 'insanlık dışı' imajı veya kötü resmi oksidentalizm olarak isimlendirmektedirler. Yazarlar bu kitabı yazma amaçlarının da bu negatif imajı doğuran önyargılar kümesini ve onların tarihsel kökenlerini araştırmak olduğunu vurgulamaktadırlar. Onlara göre basitçe İslâm'a özgülenemeyecek olan oksidentalizmin bir Ortadoğu hastalığı olarak nitelendirilmesi bir yanılgıdan ibarettir. Zira yukarıda da değinildiği üzere oksidentalizm, bundan elli yıl önce Japon entelijansiyasınca üretilen bir hastalığı ya da patolojik durumu ifade etmektedir.¹²

Yukarıda oryantalizm ile oksidentalizm arasında kurguladığımız kavramsal ağ ve soybirliği hipotezini doğrular biçimde yazarlar, oksidentalizmin, kapitalizm, Marksizm ve diğer birçok modern izmler gibi, Batı'da doğduğunu öne sürmektedirler. Onlara göre Batı, aydınlanmanın ve aydınlanma düşüncesinden türeyen sekülerizm ve liberalizm gibi akımların yanı sıra bu kavram ve kurumların

¹¹ Bkz., Buruma; Margalit, *Occidentalism: The West in the Eyes of Its Enemies*, s. 2-3.

¹² Bkz., Buruma; Margalit, *Occidentalism: The West in the Eyes of Its Enemies*, s. 5-6.

antitezlerinin de kaynağını oluşturmuştur.¹³ Sonuç olarak bugünün intihar bombacılarının ve kutsal savaşçıların bir takım benzersiz patolojiler ile malul olduklarını ve onların tarihi arkaplânı olan düşüncelerle hareket ettikleri sonucuna varmışlardır. Bu tarihin açık bir biçimde tanımlanmış coğrafi sınırları ya da mekanı bulunmamaktadır. Bu yüzden oksidentalizmin herhangi bir coğrafyaya, etnik veya dinî unsura hasredilmesi imkânsızdır. Nitekim bir zamanlar Japonya oksidentalizmin öldürücü merkezi ve yuvası iken, şimdi hedef tahtası olan kamp-ta yer almaktadır.¹⁴

III. ANTI-ORYANTALİST SÖYLEM EKONOMİSİ: OKSİDANTALİZM

Oryantalizm karşısında bir hınc ve intikam psikozu ile kurulmaya çalışılan oksidentalist söylem ekonomisi, karşıt söylem ekonomileri için geçerli olan maluliyetlerle mualleldir. Bu maluliyet oksidentalist söylemin özgüllüğü sorununu öncelikle gündeme taşımaktadır. İfade edildiği üzere, varlığını karşıtlık denkleminde kuran oksidentalizm, her şeyden önce oryantalizm üzerine kâim olmanın getirdiği bir varoluş krizi yaşamaktadır. Ancak sözde kurulu söylem biçimi olarak oksidentalizm, oryantalizm karşısında mukayeseye bile imkân tanımayacak ölçüde köksüz ve geleneksizdir.

Nitekim oryantalizmin, kurulu olduğu ya da kurumsallaştığı üç gerçeklik düzlemi açısından analizi sonucunda oksidentalizmin salt bir düşünce üslubu olarak var olduğu ifade edilebilir. Akademik bir disiplin ya da tüzel bir kurum (sömürge kurumları) olarak oksidentalizmin varlığından söz etmemiz mümkün görünmemektedir. Bir düşünce tarzı ya da üslubu olarak bu iki söylem biçimi arasında bir benzerlik kurulabilme imkânı bulunmakla birlikte, bu düzlemde ontolojik ve siyasal bir farklılaşmanın varlığı görülmektedir. Ortaya çıkan bu farklılaşmanın nedeni oryantalistik düşünce tarzının, akademik bir disiplin ve kurumsal bir bütünlük olarak oryantalist birikimden yararlanmasıdır. Bir yandan bu birikim oryantalistik düşünce biçimini beslerken, öte yandan bu düşünce tarzı da entelektüellerin algılama ve perspektiflerini belirlemektedir. Oksidentalizm açısından böylesi bir sistematik düşünce biçiminin ya da işleyişinin varlığından söz etmek imkânsızdır.¹⁵

Akademik bir disiplin olarak oksidentalizmin kurulması ya da Batı'nın araştırma nesnesi kılınmasını amaçlayan bir çabanın Hasan Hanefi tarafından gerçekleştirildiğini ifade edebiliriz. Bu meyanda Hasan Hanefi *Mukaddime fi İlmi'l-İstiğrâb (Oksidentalizm; Batıyı Anlama İlmine Giriş)*¹⁶ adlı hacimli eseri ile düşünce ve kültür tarihi açısından zenginliğin ve özgünlüğün kaynağını Batı olarak gören

¹³ Bkz., Buruma; Margalit, *Occidentalism: The West in the Eyes of Its Enemies*, s. 6.

¹⁴ Bkz., Buruma; Margalit, *Occidentalism: The West in the Eyes of Its Enemies*, s. 11-12.

¹⁵ Arlı, Alim, *Oryantalizm Oksidentalizm ve Şerif Mardin*, s. 60-61.

¹⁶ Hanefi, Hasan, *Mukaddime fi İlmi'l-İstiğrâb*, Beyrut, 1992.

Oryantalizme karşı oksidentalit bir söylem geliştirme çabasına girişmiştir. Oryantalizm karşısında oksidentalit söylem inşanın meşruiyet temelini nefsi müdafaa olarak belirleyen Hanefi'nin bu çabası akademik bir disiplin olarak oksidentalizmin akademyada benimsendiği sonucunu doğurmamaktadır.

Varoluşunu oryantalizm üzerinden inşa eden oksidentalizm, doğal olarak oryantalizmin beslendiği döl yatağında can bulmuştur. Ortak varoluşsal bir vasatta boy veren bu iki söylem arasındaki ilişki görünürde bir karşıtlık ilişkisi gibi görünürse de gerçekte birbirini besleyen ve tetikleyen söylem tarzlarıdır. Oksidentalizm, hegemonik bir kategorizasyona tabi tutulanların ve ötekileştirilenlerin hınç psikolojisi ile patolojik bir refleks ortaya koymaları olarak ortaya çıkmaktadır. Böylece oryantalizmin bünyesinde barındırdığı ontolojik ve epistemolojik maluliyet, psiko-travmatik bir tavırla oksidentalit bir retoriğe dönüşmektedir.

Medeniyet algımız açısından böylesi bir söylem geliştirmenin, taşıdığı en temel maluliyet ontolojik düzlemde gerçeklik bulmaktadır. Zira yukarıda da işaret edildiği üzere, ontolojik bir istigna durumu yaratan oryantalizmin öngördüğü özne tasavvuru, kartezyen bir öznedir.¹⁷ Varlığın merkezine yerleştirdiği bu süper özne ya da insan hem ontolojik biricikliğe ve hem de epistemik belirlenimciliğe sahip olan bir konumdadır. Bu mevhum ontolojik hegemonyanın, kendisi dışındakileri tümüyle kuşatıcı bakış açısı, kendi öz varlık tasavvurumuz açısından sorunludur.

İnsanlık tarihi açısından din ve etnisite gibi temel ayrımlar temelinde yaratılan ontolojik, epistemik ve aksiyolojik tavır alışlar, tarihsizlik ve köksüzlük ile mualleldir. Kollektif tarihsel birikim ve bilinç, bir gelenek olarak devralınagelen, kuşaktan kuşağa aktarılan bir ana hatta ya da damara işaret etmektedir. Felsefe, bilim ve kültürel birikimin oluşturduğu bu geleneğin izi sürülmeksizin, yeniden keşfedilmeksizin ve yeniden inşa edilmeksizin yaratıcı bir bilinç düzeyine erişmemiz muhaldir. Bu tarihsel gelenek zincirine eklemenebilmek için, her an yenilenen ve yeniden üreten dinamik bir gelenek algısına sahip olmamız gerekmektedir.

Felsefî ve bilimsel bilgi düzeyindeki bu paydaşlık duygusu ve siyasî düzlemde Müslüman olmayanlara tanınan özerklik doğrultusunda oluşan Müslüman bilinç, oksidentalit söylem üretiminin imkânını sorunsallaştırmaktadır. Zira böylesi bir bilinç, temel farklılaşmalara rağmen 'ötekileştiren' bir sürece değil, ortak değerler alanında bir paylaşım ve duygudaşlığa imkân tanımaktadır. Bu imkân alanı da her şeyden önce, kategorik olarak rasyonel ve değerli olanın üretiminin tekeli bir tutumla bir tek millete, coğrafyaya ya da dini mensubiyete özgülenmesini tümüyle reddeden bir bakış açısıyla önümüze açılmaktadır. Böylelikle değerli olanı üretebilecek zihnin monopolizasyonunu öngören tutum, oryan-

¹⁷ Bkz., Kaplan, Yusuf, "Çeçiniz Oksidentalizmi" Yeni Şafak Gazetesi, 03.03.2006.

talistik ya da oksidentalistik bir tutuma işaret etmektedir ve medeniyet algımız açısından temellendirilmesi imkânı yoktur.

Oryantalizmin kendinden menkul bir değerler alanı üreten bu müstağni özne tasarımının oksidentalist bir söylem geliştirmek adına benimsenmesinin post-travmatik bir süreçte geliştirilen patolojik bir tavır olduğunu ifade edebiliriz. Bu sorunlu süreç, modernitenin ve oryantalistik söylemin yarattığı bir anomali durumuna işaret etmektedir. Kendi öz değerler alanımıza özgü bir epistemik tutum geliştirme imkânı bu bağlamda ortadan kalkmış ve tümüyle bilinçsiz bir reflekse dönüşmüştür.

IV. KARŞIT SÖYLEM DÜZENİNİ BOZAN İLİM GELENEĞİ: İBN RÜŞD

Tarih tasavvurumuz ve bu tasavvur doğrultusunda ortaya konan tarihsel tecrübemiz açısından bakıldığında, insanlığın ortaya koymuş olduğu tarihi bilimsel, felsefi, entelektüel ve kültürel birikimin paydaşı olma bilincinin, ana damarı oluşturduğunu söyleyebiliriz. Müslüman toplumların zihin haritasına sinmiş olan bu bilinç durumu, hem teorik ve pratik düşünce ya da ilimler düzeyinde ve hem de hukuki ve siyasi uygulamalar düzleminde köklü bir gelenek olarak varlık bulmuştur. Bunun yanı sıra Müslüman olmayan unsurlara ya da gayrimüslimlere yönelik politik tavır ve onlarla olan toplumsal ilişkilerde de bu bilinç durumunun somutlaştığını ortaya koyan bir çok literatürün varlığından söz edebiliriz.¹⁸

Bu noktada, farklı etnik kökenlere sahip çok dinli, çok kültürlü, farklı unsurları harmanlayan bir tarihi sahnenin yaşandığı Endülüs'e yöneleceğiz. Zira Endülüs'e yönelik, farklılıklar içinde toplumsal bir harmoni ve ahenk yaratan tarihsel bir simgeye ve tüm insanlığı ile muhkem bir prototipe dönüş anlamına gelmektedir. Ancak bu çalışmanın sınırları çerçevesinde kalarak, Endülüslü ünlü filozof İbn Rüşd'ün karşıtlık söylemini bozan ilim algısını, bağlam dışına çıkarsızın konu edineceğiz.

İnsanlığın düşünsel mirasına ortak olma bilincini rafine bir biçimde felsefi düzlemde ortaya koyan filozof İbn Rüşd'ün belirlemiş olduğu çerçeve, oksidental list söylemin medeniyet algımız açısından köksüzlüğünü alabildiğine tebarüz ettirmektedir. Felsefenin meşruiyetini temellendirme bağlamında serdettiği yaklaşımlarıyla İbn Rüşd, insanlık tarihine entelektüel anlamda eklemelenmenin gerekliliğini ortaya koymaktadır.

Bu gerekliliği İbn Rüşd vücûbiyet kavramı ile ifadelendirerek hukukî bir temellendirmeye gitmiştir. Bu noktada insanlık tarihinde temel inşa edici rolünün yanı sıra ayrışmanın ve hatta dönem dönem kanlı çatışmaların zemini olarak

¹⁸ Bu meyanda döneme ait ilgili literatür çerçevesinde Endülüs örneklemini konu edinen bir çalışma için bkz., Kılıç, Muharrem, "Hukuki Plüralizmin Tarihsel Pratiği: -Bir Arada Yaşama Tecrübesinin Endülüs Örneklemini-", *İslâmiyât* Dergisi, sy. 3, 2005.

görülen *din*'in ya da dinî farklılaşmanın bu ortak alanda paydaşlığa mani olmadığını vurgulamıştır. Daha somut bir ifade ile ona göre, Müslümanların farklı dine mensup olan seleflerine hikmet talebeleri olmalarının bir sakıncası yoktur. Bilakis bu, takınılması gereken bir tavidir. Din farklılığına bakılmaksızın bu gerekliliği İbn Rüşd şu ifadelerle metaforik bir biçimde ortaya koymaktadır.

“Şayet bizden başkaları (Müslümanlardan öncekiler) bu konuyu araştırmışlarsa yürüdüğümüz yolda, bizden önce geçenlerin (Müslüman olmayanlar) bu konuda söylediklerinden yardım istememiz gerektiğinin üzerimize vacip olduğu (hususu) apaçıktır. Bu başkalarının, dinde bizimle ortak olmasıyla olmaması fark-sızdır. Zira kurban kesmeye elverişli bir alet (bıçak) bulunursa onunla kurban kesmenin sahih olması için, bu aletin bizimle aynı dini paylaşan veya paylaşmayan kimseye ait olmasına itibar edilmez. Bizimle ortak olmayanlar ifadesi ile İslâm milletinden önce bu konuya bakmış olan eski milletleri kast ediyorum.”¹⁹

“Durum böyle olunca ve aklî kıyaslar konusuna bakmak için gereken her şeyi, eskiler en mükemmel şekilde araştırmış bulduklarından, bizim elimizi onların kitaplarına uzatıp bu konuda söylediklerine bakmamız icap etmektedir. Şayet onların söylediklerinin hepsi doğru olursa, bunları kabul ederiz. Şayet onların söylediklerinde doğru olmayan şeyler varsa bunlara dikkat çekeriz.”²⁰

Herhangi bir kategorik tutuma ve ayırma imkân tanımaksızın, ona göre insanlık tarihinin bilimsel birikimine ortaklık temel bir zorunluluktan kaynaklanmaktadır. Bu zorunluluk, kişisel olarak tek tek bireylerin ortaya çıkarabileceği bir ilmi disiplinden söz edilmesinin imkânsızlığı meselesidir. Burada öncelikle İbn Rüşd, felsefe ve bilimlerin salt olarak tek başına bireylerin teorik ve pratik aklî yetkinliği ile tamamlanabilecek bir süreci ifade etmediğini öne sürmektedir. Ayrıca ona göre, bu aklî yetkinlik düzeyi kategorik olarak tek bir topluma, millete ya da coğrafyaya özgülenemez. Hiçbir kişi, toplum ya da millet hikmet bilgisinin tek ve biricik sahibi ya da üreticisi olarak kabul edilemez. Bu yaklaşımıyla İbn Rüşd adeta, kategorize eden oryantalistik insan algısının yarattığı istiğna durumuna geçmişten günümüze bir tarzde bulunmaktadır. Böylece onun ilim algısına göre hakikate ulaşma sürecinde hiç kimse ya da millet, ne herhangi bir rüchaniyete sahiptir ve ne de varolan düşünsel birikim karşısında müstağni olamaz.

İstiğna durumunun imkânsızlığını ve ayırım gözetmeksizin insanlığın felsefe ve bilim tarihine katkılarının ya da birikimlerine eklemlenmenin gereğini ortaya koyan İbn Rüşd bunu özellikle felsefe bağlamında vurgulamıştır. O, sanatların sanatı olarak nitelendirdiği hikmet ilmi ya da felsefi bilgi alanında istiğna durumunun hiçbir şekilde söz konusu olamayacağını şu ifadesiyle ortaya koymaktadır.

¹⁹ İbn Rüşd, *Faslü'l-Makâl*, (yay. ve çev. Bekir Karlığa), (Arapça aslı ile birlikte), İstanbul 1992, s. 68-69.

²⁰ İbn Rüşd, *Faslü'l-Makâl*, s. 69.

Medeniyet Algımız Açısından Oksidentalîst Söylemin İmkânsızlı

karşılık gelen oksidantalizm patolojik bir reflekse işaret etmektedir. Reflekse dayalı olması hasebiyle, bir bilinç durumundan yoksun olan bu tutum, oryantalizmin taşımış olduğu ontolojik, epistemolojik ve aksiyolojik maluliyetleri içermektedir.

Bunun yanı sıra üretilen bu karşıt söylem, özellikle 11 Eylül ile yaşanan travmanın sonrasında oryantalistik paradigmanın sömürgeci/emperyal güdülerine söylem düzeyinde güçlü bir destek sunmaktadır. Bir anlamda karşıt-söylem ana söyleme süreç içerisinde esaslı bir teorik istihkâm sağlamanın yanı sıra alabildiğine geniş bir manevra alanı açmaktadır. İfade edildiği üzere, reflekse dayalı bir tutumun bilinç durumundan yoksun oluşu, zihni uyandıran etkenleri göz ardı etme ya da görememe sonucunu doğurmaktadır. Bu zihinsel körlük, Müslüman zihnin temel özelliği olması gereken ferasetten uzakta, nereye su taşıdığıнын farkında olmama durumu yaratmaktadır.

Tarihî entelektüel birikimimiz ve medeniyet algımız açısından bakıldığında böyle bir bakış açısının karşılık bulabileceği bir çerçevenin çıkarılamayacağını ifade edebiliriz. Bu şekil bir perspektifin ya da söylem üretiminin temel saikleri veya ona yol açan etkenler konusunda birçok şey söylenebilir. Ancak burada tarihsel olguyu tespit etme adına, yalnızca Müslüman zihin dünyasının hezimet psikolojisi içerisinde böyle bir söylem üretimine yöneldiğini ifade ile yetinebiliriz.

İSLÂM'IN ÖTEKİLEŞTİRMEYE MEYDAN OKUMASI VEYA “ONTOLOJİK ÖTEKİ”DEN “VASIFSAL ÖTEKİ”NE İNTİKALİN MACERASI*

Şevket YAVUZ**

ÖZET

İnsanlık tarihi genelde, dinlerin tarihi özelde göz önünde tutulduğunda iki ana çizginin varlığı fark edilebilecektir: (a) Etnik, dinî, fizikî, biyolojik, coğrafi vb. bir takım unsurları belirleyenler olarak öne çıkarıp, bunlara göre kimlik "kıstaslar"ı inşa eden veya kısaca "öteleyen" (kendi kültür ve medeniyet havzasındakiler) ve "öteki-leştiren" (farklı kültür ve medeniyetlerdeki)er) duygu, düşünce ve davranış türünü kuşatan *kült ekserli* yapılanmalar, (b) tüm farklılıkları yaratılışın hikmet açıklmaları olarak konumlandıran, alt-üst varlık hiyerarsisini nakzeden, tüm insanlığı hak ve hürriyetlerde eşit, yaratılışta kardeş (halkî uhuvvet) olarak ısrarla dizayna çalışan söz, pratik ve hâleti ifade eden *vahiy ekserli* yapılanmalar. *Ehl-i Kitaplaşma* olarak tarif edilebilecek tarihsel ve teolojik durum da, ahlâkî sarkaç gibi bir yandan vahiyden esintiler taşıyan; ama güç ve hâkimiyet ilişkilerinde kült ekserli duruma raptolmuş bir hale karşılık gelir. Son Vahiy, insanlık fitratının tarihte potansiyel dürümlerinden açıklısına imkân vermeyen tüm ötekileştiricilerin yaptıklarını da "vasıfsal ötekiler"/*küffâr*, münafıklar, fâsıklar, zâlimler, vb. olarak reel tarihte oturur; ama bu durumu ve oluşturduğu vasfı, ontolojik duruma tahvil etmez. Yani Son Vahiy; vasıfsal olarak kurduğu "ötekileri", hiç bir zaman "ontolojik öteki"ne dönüştürmeyi istemez; nitekim Tâiflilerin de belki bir gün Medineliler gibi *ensârlaşma* umudu ilâhî plânda her zaman mevcuttur. Vahiy ekseninin inşa etmek istediği "ontolojik ötekisiz" bir dünyaya, hızla Armageddon'a doğru akmakta olan insanlık muhtaç bugün. Bu dünyanın teolojisi de *Te'âruf* teolojisi olmalıdır. Bu teoloji ile, farklılıkları varlık âlemindeki renkli vitraylar gibi görüp, kollamak; kültürlerin ısrarla ötelediği ve ötekileştirdiği grup, zümre, kültür, medeniyet veya dine arka çıkarak zulmetmemeyi, zulmettirmemeyi ve zulmedilmemeyi vazgeçilemez bir paradigma olarak gerçekleştirmek mümkün olacaktır.

Anahtar Kelimeler: Öteleme, öteki/leştirme, diğeri, vahiy ekserli, kült ekserli, *Ehl-i Kitaplaşma*, *ensârlaşma*, vasıfsal öteki, ontoloji öteki, şeytanlaştırma (*diabolizing*), evde oluş, anlam-anlayış-anlamlandırma düzeneği (*epistème*), "çifte karşıtlık" (*binary opposition*) "karşılıklı dışlama" (*mutual exclusion*), fenomen, kip, "seçilmiş/lik" (the elect), Sârâkînus, "barbarlar" (*barbaro*), *teröroloji*, 11 Eylül fenomeni,

* Bu makale Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından düzenlenen "Kur'an'ın Farklı İnanç mensuplarına Yaklaşımı, 2007-Konya" adlı sempozyumda sunulan tebliğin düzenlenmiş halidir.

** Yrd. Doç. Dr., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

"*tihleşme*", düşünüş, yükseliş, "söz" / *millah*, zulmetmemek, zulmedilmemek, zulmet-tirmemek, *te'âruf*, Te'âruf teolojisi.

THE CHALLENGE OF THE QUR'ÂN AGAINST OTHERING OR THE ADVENTURE OF THE TRANSITION FROM ONTOLOGICAL OTHERING TOWARDS ATTRIBUTIVE OTHERING

With respect to human history in general, and history of religions in particular, one may recognize two main historical lines: (a) cult-centric constructions that cover the emotive, cognitive and practical modes of suspending (of the same culture-civilisational *milieux*) and othering (of the different culture-civilisational basin) or construct identity criteria based on ethnic, religious, physical, biological, geographical, etc. variables; (b) *wahy* / "revelation"-centric constructions that comprise of "word" / *kalimah*, praxes and ethos, positing all alterities as unfolding the wisdom of creation, negating all types of ontological upper-lower stratification and hierarchy, designing all humanity equal in relation to rights and freedoms and seeing all as creational fraternities. Furthermore, a historical and theological situation that may be named "metamorphose of the Ahl al-Kitâb" is an ethos as if a moral pendulum swinging from the domain of *wahy* to that of cult pertaining especially to power and authority relations. The Last Revelation, i.e. the Qur'ân, situates those who impede to unfold the possibilities and potentialities of humanity in history, or those who used to otherize human beings as "attributive others", namely, *kuffâr* ("coverers" of truth, right, freedom), *munâfiqs* ("double-faced/character in faith"), *zâlims* ("oppressors"), and the like in real history; but it never wishes to turn this situation and its established quality into "ontological others/ings". That is to say, the Last Revelation does not envision to transform its attributive others into ontological others; revealingly, the divine plan of transferring the infidels of *Tâif* into the helpers (*ansâr*) of Madinah is ever extent within divine economy. Today, humanity hastily flowing towards the apocalyptic doomsday, Armageddon, needs a world in which there are no "ontological others". And the theology of such a world would be the *Theology of Ta'âruf* (mutual communication and *wisdomizing*). Through this theology, to view and protect all alterities and differences among humankind as colorful, stained glasses; and to realize an indispensable paradigm that envisages not to oppress, nor get oppressed, nor make someone oppress somebody by supporting those who are suspended and oppressed such as group, class, culture, civilization, or religion via cultic praxes, ethos, and discourses, can become possible.

Keywords: Suspending, other/ing, different, axis of *wahy*/"revelation", axis of cult, metamorphosis of the Ahl al-Kitâb, becoming *al-Ansâr*, attributive other, ontological other, diabolizing, being at home, *epistême*, binary opposition, mutual exclusion, phenomenon, mode, the elect, *Sâracînus*, *barbaroi*, *terrorology*, phenomenon of September 11, being in the condition of *Tih/desert*, the Fall, the Ascension, *millah*, not to oppress, get oppressed, not let someone oppress somebody, *ta'âruf* (mutual communication and *wisdomizing*), *Theology of Ta'âruf*.

Rabbin meleklere "Ben yeryüzünde bir halife var edeceğim" demişti; melekler, "Orada bozgunculuk yapacak, kanlar akıtacak birini mi var edeceksin? Oysa biz Seni överek yüceltiyor ve Seni devamlı takdis ediyoruz" dediler; Allah "Ben şüphesiz sizin bilmediklerinizi bilirim" dedi.¹

¹ el-Bakara /2: 30 [DI]. Bu çalışmadaki ayet mealleri şu kaynaktan alınmıştır: *Kur'an-ı Kerim Fihristi ve Türkçe Paralel On Meal, Hayran v. 2.3*, haz. A.Ahmetoğlu. (CD-ROM, 2003). Ayrıca bkz.: www.hayran.cjb.net. Ayet sonlarındaki kısaltmaların açıklamaları: [DI]: Diyanet İşleri'nin yayınladığı meal; [DV]: Diyanet Vakfı'nın yayınladığı meal; [E1]: Sadeleştirilmiş Elmalılı Hamdi meal 1.

Ey insanlar! Doğrusu Biz sizleri bir erkekle bir kadından yarattık. Sizi milletler ve kabileler haline koyduk ki birbirinizi kolayca tanıyasınız. Şüphesiz, Allah katında en değerliniz, O'na karşı gelmekten en çok sakınanızdır. Allah bilendir, haberdardır.²

I. ÖNSÖZ VE TEZ/LER

Medeniyetlerin kurucu dinamiklerinin kült eksenli veya vahiy eksenli olması, dinî ve teolojik çerçeveden birey-toplum ve “diğerleri”nin inşasının veya “beriki” ile “öteki”nin kurgulanmasının ana parametrelerini tayin eder görünüyor. Öyle ki, kült eksenli medeniyetler kendisinin dışındakileri “ontik öteki” olarak ve daha doğrusu olması gerektiğini bir veri olarak alarak tarihî süreçte bu veriye uygun bir şekilde bu “ötekiler” sürekli üretilerek medeniyet pazarına sürülür. Tüm negatif, şeytanî (*diabolic*), şer ve zulmet unsurlar, fenomenler, algılar ve nesnelere normal bir refleks ile “ötekileştirilenler” üzerine fatura edilerek, sosyo-kültürel ve politik-ekonomik olarak “ötekileştirilen” zümre, grup veya toplumlar ontolojik “merkez”den ve tarihsel “evde oluş”tan uzaklaştırılarak ontolojik “çevre”ye ve “tarihî diaspora”ya itilirler. Diğer bir ifade ile kült eksenli medeniyet tecrübeleri, tarih boyunca kendi güç ve otoritesi için daima çevrede tutulan ve tarihten sürgün edilen “ötekiler”e muhtaçtır ve gücün tahakkümüne giren bilgi de bu süreçte “ötekileştirme”nin ana koordinatlarının çiziminde görevdedir hep. İşte bu tarihî realiteye vahiy eksenli tavır ve duruş bir meydan okuma ile cevap verir. İsrarla “ontolojik öteki”nin olmasını dayatan tüm kültürlere karşı, vahiy halkasının en otantığı ve evrenseli olan İslâm vahyi “vasıfsal öteki” (meselâ *küfür*, *nifâk*, vb.) ile adeta şöyle meydan okur: “Hayır, tüm insanlık yaratılıştaki kardeş ve hepsi Rahman’ın vasıflarıyla mücehhezdir; dolayısıyla tüm insanlık potansiyel olarak O’nun yeryüzünde ‘halife’si olabilecek vüsatte yaratılmıştır ve hepsi ‘kurtuluş’a varoluşsal olarak adaydır”. Bu tavırda “öteki” asla ontik bir öteki değildir; ama şu da tarihî bir gerçektir ki “vasıfsal öteki”–her ne kadar öyle olması istenmese ve potansiyel olarak o durumdan irak olması murat edilmiş olsa da– “ontolojik öteki”ne evrilebilmektedir. Vahyin rollerinden birisi de işte bu evrilişi “fitrat” istikametinde yeniden inşaadır.

Dolayısıyla, bu çalışmanın ana tezi: İslâm vahyi her şeyden önce “ontolojik öteki”ni “vasıfsal öteki” olarak konumlandırmayı hedeflemiştir; zira tarihi ve varlığı okuma ve şekillendirme iddiasında olan her tavır “beriki”ni (sosyal kapital) inşa ederken diğerini/ötekini de konumlandırmak zorundadır. Bu bağlamda tezimizi şu sorularla çerçeveleyebiliriz: Acaba İslâm’ın vahyi olan Kur’ân nasıl bir “öteki” öngörür? Şayet böyle bir “öteki” varsa, bu öteki hangi vasıflarla ve tehditlerle karşı karşıyadır? İslâm vahyindeki “öteki” veya daha doğrusu “diğeri” ile ne derece ve nereye kadar “te’âruf” gereği karşılıklı ittifak ve/veya diyaloga müsaittir?

² el-Hucurât /49: 13. [DI].

Çalışmamızda bu ve benzeri soruların cevapları başlıkta belirtilen temel tez ekseninde temellendirilmeye çalışılacaktır. Ayrıca bu çalışma, herhangi bir kutsal metni diğerinden üstün gösterme veya bir grubu diğerinin üzerinde konumlandırma gibi epistemik bir öteleme ya da ötekileştirmeye karşı olduğundan, isim, grup ve zümrelerden bahsetmekten ziyade olay, fenomen ve dinamiklerin hermönetiğini yapmayı amaçlar.

II. TEORİK POSTULALAR VE “ÖTEKİ”NİN SOYKÜTÜĞÜ: KÜLT VE VAHİY EKSENLİ ANLAM-ANLAYIŞ VE ANLAM- LANDIRMA (ÉPISTEMÉ)

Her ne kadar “küresel süreçte” ötekilik durumu ve fenomeninin “ehlileştirildiği” iddia edilse de³ bunun hakikate karşılık gel/e/mediği hem tarihi pratiklerden, hem de kültürlerin genel karakteristiğine uygun olmadığından sadece bir temenniden öteye geçemeyecektir. Hem modern dünya sistemi, hem de uluslararası konjonktürel sistemin doğası ve işleyişi her ne kadar söylem ve teorilerde “ötekileri” ehlileştirmeyi öngörse de aslında sistemin işleyiş mekanizması ötekileri ehlileştirmeyi değil, vahşileştirmeyi, daha doğrusu kontrolsüz tepkiler verdirterek sürekli güç ve meşruiyet skalasını tahkim etmeyi ister görünüyor. Özellikle 11 Eylül küresel fenomeninin tüm hiyerofanileri bunun adeta böyle olması - diskurlarda olmaması talep ediliyor görünse de- için inşa edildiğine delalet ediyor. İşte bu bağlamda şu sorularla bu bölümün genel koordinatlarını çerçeveleyebiliriz: Acaba “ötekileştirme ve öteleme” hangi değerler üzerine ve hangi meşruiyet iddiaları üzerine oturur? Ötekileştirmenin soy kütüğü nereye kadar ve ne derecede güç-otorite-iktidar arayışlarının temelini oturur? Kült eksenli tüm tavır ve tutumlar neden hep ontik hiyerarşinin altında ve negatif kutupta konumlandırılan “dâhilî ötelemeler” ve “haricî ötekileştirmelere” muhtaçtır?

A. Teorik Çerçeve: “Öteki”, “Diğeri”, “Ötekileştirme” ve “Öteleme”

Birey ve toplumlar ve onları sürekli var kılabilen/üreten kültür ve medeniyet kategorileri -mevcut kavramsal doğaları her ne kadar son ikisi 18. ve 19. asrın tarihi mirası olsa da- kimliğin temel kurucu parametreleri olduğundan mensupları tarafından genelde iftiharla taşınır. Birey ve toplumun kendini var kılabildiği epistemik (anlam-anlayış-anlamlandırma) postulatının tabiatı kendisi dışındakilerin “ne olduğu” ve “ne olması beklendiği/gerektiği” şeklindeki iki ana açılıma göre değerlendirilebilir. Karşısında ontolojik bir “ötekini” “Ben/Biz” şeklinde ifadesini bulan varoluşsal anlam bütünü ve kimlik ünitesi istikametinde sürekli var kılan kurucu tarihî özne, bu inşayı iki türlü tezahürle ortaya koyar: (a) Aristo mantığında olduğu gibi ontolojik kategorilere göre “ya/ya da” şeklinde açılımı ki, bu çalışmada “öteki” olarak ifade edilen kavrama delalet eder. Yani bu anlayış,

³ Bryan S. Turner, *Orientalism, Postmodernism and Globalism* (New York: London-New York, 1994), 138. Ayrıca bkz.: Daniel Bell, *The Coming of Post-Industrial Society: A Venture in Social Forecasting* (New York: Basic Books, 1976; 2. baskı).

“karşılıklı dışlama” (*mutual exclusion*) prensibi istikametinde ve “çifte karşıtlıklar” (*binary opposition*) anlayışı ve “kurgusu” doğrultusunda kurucu öznenin dışındaki-leri “ontolojik öteki”ler olarak konumlandırır.

Bu konumlandırma (i) bir fenomene ve (ii) bir kipe (mode) karşılık gelir aslında. Fenomen olarak “ötekileştirme” ile ifade edilmek istenen nokta ise kült (Latince “ekmek”/“işlemek” manalarına gelen *colere* kelimesinde türetilen *cultus*, birey ve toplumu, otorite -ki ana eksen arketiplerin oluşturduğu bilinçaltı reflekslerin fizikî âlemdeki izdüşümleriyle inşa edilen türü- ve gücün edilgen süjenin şuuraltı ve şuur haritalarını tayin eden seküler ve/veya kutsal ritüeller bütünü ve mevzu bahis itibar ve tapınmalara konu olan obje, prensip ya da kişi) ekseninde varlığın, bilginin, kurtuluş ve değer kodlarının şekillenerek tezahür etmesi/fenomen halinde ortaya çıkmasıdır.⁴ Genel tarifinden de anlaşılacağı gibi kültürlerde asıl olan bilginin ferdin ve toplumun şuurî formlarını inşa etmesinin aksine, kültürler ekseninde oluşan kolektif haletin anlam-anlayış-anlamlandırma kümelerini tayin etmesi; yani sosyal olanın epistemik olanı diğer bilme yöntemlerinden önce ve genellikle de izafileştirerek belirlemesidir.

Öte yandan, kült eksenli tüm tavır ve duruşların varlık algısı (ontolojik), bilgi ve bilme süreçleri (epistemolojik), kurtuluş iddiaları ve dayanakları (soteryoloji ve aksiyoloji) ve pratik tezahürlerinin (*communicative*) temel dinamikleri iki ana faktör ekseninde ifadesini bulur: (a) hiyerarşik kodlar; (b) doğrusal iddialarına rağmen döngüsel olan anlam ve anlayış. Örnek olarak şu verilebilir: Varlığı (Tanrı-İnsan-Kozmos (Hayvan-Çevre)-Zaman-Mekân-Varlık B/ağları) eşit olarak göremeyen bir varlık kurgusu (meselâ, Ken’anlıları kendilerine eşit olarak görmeyen İsrailoğulları’nın varlık tasavvuru gibi), bilgi ve bilme süreçlerini de ona göre tayin eder (varlığı gerek seküler, gerekse kutsal alanın kipleriyle kavramsal olarak sistemleştirme. Nitekim Ken’anlılar sadece ontik bir öteki değil, aynı zamanda teolojik bir öteki olarak inşa edilir). Bu da hem kurtuluş teolojilerini bir yandan üretirken, öte yandan da kendileri döngüsel olarak yeniden inşa edilirler. Tüm değer yargıları ve algıları da bu istikamette yapılandırılır (kendinden olmayanın bir değerinin olmaması gibi). Pratikte de bu epistemik yapı üzerine oturan varlık veya varlığı modüle eden bilgi ve süreçleri veya bunun tersi kendisine uygun soteryoloji ve değer formları var kılar. Bu bağlamda şu örnek verilebilir:

⁴ *The American Heritage Dictionary*, v. 3.6.a (Softkey International Inc.,1996), CD-ROM. Ayrıca kültürün özelliklerini şu şekilde sıralamak mümkündür:

- Daima “kurtarıcı” (*soteria* veya *hauberke* [“boyun muhafazası”]) ve “iyileştirici” (dolayısıyla, “mükemmellik” halinde döngüsünü tamamlayan çevrim) iksiri var kabul edilir;
- Bir prensibe, kişiye veya nesneye aşırı bağlanma ve tapınmayı önceler. Bunun hiyerofanileri ise entelektüel, estetik ve çoğunlukla ezoterik tarzlarda ortaya çıkar, kült figürler gibi;
- Yeniden yetiştirilme (*cultivate*: “ekme-yetiştirme”); dolayısıyla bu da iki eksenli olarak açılır: i. vasat: kültürel çerçeve; ii. tarz: dayatmacı, tepeden inme, kolonilerdeki pratikler gibi [*colony-cola-colous*] ile döngüsel (*cycle*) olarak devamlılığı temin edilen; ama aynı zamanda tarihî olarak tayin edici değişken.

Nuh'un oğulları olan Sam (Shem), Ham ve Yafes (Japheth) gemiden çıktılar. *Ham, Ken'anlıların atasıdır*. Bu üç kişi Nuh'un oğlu olup tüm dünyaya yayıldılar. Nuh çiftçiliğe başladı ve bir bağ dikti. Ve şaraptan içerek sarhoş oldu. Çadırında örtüsüz bir haldeydi. Ham da -ki *Ken'anlıların atasıdır*- babasının çıplaklığını gördü ve diğer iki kardeşine durumu bildirdi. Sam ve Yafes bir örtüyü ikisi de aynı anda sırtlarına alarak ve geri geri giderek babalarına yaklaştılar ve onun çıplaklığını örttüler. Yüzleri dönüktü ve babalarının çıplaklığına şahit olmadılar. Sonunda Nuh sarhoşluktan ayıldı ve en genç oğlunun kendisine ne yaptığını anladı ve şöyle dedi: *Lanet Ken'an'a olsun. Kardeşlerinin hizmetkarlarından biri olsun*. Ve devamında da: Sam'ın Tanrısı Yehova'ya övgüler olsun ve Ken'an'ı kulu kılsın. Tanrı Yafes'i (n soyunu) genişletsin ve *Sam'ın çadırlarında yaşatsın ve Ken'an'ı da hizmetçisi yapsın*.⁵

Varlığın ve bilginin bu şekilde kurgulandığı şuur ünitesi hiyerarşilerle bezenmiş soy kütüğünü kurmaya devam eder. Nitekim:

Esau (Yakup'un ötelenen ve sonunda ötekileştirilen kardeşi) anladı ki Ken'an diyarının kızları babasının İshak olmasından hoşnut olmuyorlar. Esau da İsmail'e giderek, diğer eşleri de beraberinde olduğu halde, İbrahim'in oğlu İsmail'in kızı ve Nebaioth'un kızkardeşi olan Mahalath'ı eşi olarak aldı.⁶

Zaten bu tavrın teolojik ve epistemik arka plânı önceden verilmişti: İshak, takdis ettiği ve muştuladığı oğlu Yakup'a (sadece ona, Esau'ya değil) "öteki"lerle evlenmemeyi salık verirdi. İfade devam eder: "Ken'anlıların kızlarını eş olarak asla almayacaksın";⁷ ama bu emir Esau'ya değildir. Onun da zaten böyle bir meyli yoktur ve yukarıda belirtildiği gibi ancak "öteki"nin tavrından dolayı "beriki" hareket tarzını değiştirir.

Ve sonuçta bu ontolojik tasavvurları teolojik plân, kurtuluş paradigması ve bunlarla uyumlu değer skalasına göre Ken'anlıların ve Ken'an'ın medeniyet ve kültürel zenginliklerinin eritilmesinde artık bir beis yoktur;⁸ çünkü bütün bu süreçler Yahve'nin bir vaadi olarak önceden ilân edilir. Nitekim:

Ben, Mısır'dan çıkaran, *Ken'an yurdunu size veren* ve Tanrınız olarak rabbiniz Yahve'yim.⁹

Kip olarak "ötekileştirerek" konumlandırma ise artık bu durumun bir "gereklilik ve imkân" modunda tarih içinde bir tutumun karşılığı olarak kullanılması. Bu husus değişik isimlerle ifade edilebileceği gibi biz bu çalışmada "*Ehl-i Kitaplaşma*" kipi olarak tanımlamanın uygun olduğu kanaatindeyiz. Yani Ehl-i Kitaplaş-

⁵ Yaratılış 9: 18-27. A.S.V (American Standard Version). Bu çalışmada Kutsal Kitap'taki ayetlerin İngilizceleri şu kaynaktan alınmıştır: *Quick Verse Essentials v. 6.2* (IA: Parsons Technology, Inc., 1995-9), CD-ROM. Vurgular, aksi ifade edilmedikçe, bana aittir.

⁶ Yaratılış 28: 8-9.

⁷ Yaratılış 28:1.

⁸ Çıkış 14: 21, 22; Yuşa' 3:13-17.

⁹ Levililer 25: 38.

ma, her ne kadar temel diskur vahiy olsa da vahyin inşa etmek istediği anlam-anlayış-anlamlandırma kümesinin kültlerin ana koordinatlarında yeniden kurulmasına bağlı olarak meydana gelen başkalaşımı ifade eder. Bu başkalaşımı özellikle pratikte pek de karşılığı olmayan yalnız mitos (“eylem”[*ergos*]siz *lâf-ı güzâf*)larla açıklamak mümkündür. Her mitos tarihî süjeyi, hem varlık olarak içinde yaşadığı zaman ve mekân kategorilerini askıya alarak kendi ontolojik çerçevesini dayatır; hem de bilgi-kurtuluş-değer ve pratiklerin esaslı yapılarını bozup, yeni bir tarzda; ama tarihin içinde ol/a/mayan bir halette yeniden inşa eder.

Karşısında ontolojik bir “ötekini” sürekli var kılan “Ben /Biz”-Ötekiler şeklinde ifadesini bulan varoluşsal anlam bütünü ve kimlik ünitesinin ikinci tavrı ise alt-üst şeklinde yapılandırılan ve Neo-Platonik formlarda olduğu gibi güçlü bir ontik hiyerarşidir. Bu hiyerarşi de tıpkı birincide olduğu gibi sadece kendisini “merkez”de gören, egosantrik bir tavidir. Hem birincisi ve hem de ikincisinde çoğunlukla açıkça ifade edilmese de açık ve/veya kapalı bir “seçilmişlik” (*the elect*) fantezisi mevcuttur. Ontik hiyerarşik kategorilerle muallel bir zihin dünyasına ve anlayış türüne sahip tarihî özne, güç ve iktidar kendinde olduğu müddetçe hârici ve yabancı olanı güçlü bir şekilde “ötekileştirmek”le kalmaz, dâhili ve yerli olanı da sürekli “öteler”. Yani bu tavrın ortaya çıkış melceleri de çifte karşıtlıklar üzerine oturur: Güçlü-zayıf (güç), erkek-kadın (cinsiyet), ortodoks-heterodoks (akîde), zengin-fakir (ekonomik), kentli-köylü (toplumsal), vb. Değişik form ve türlerde üretilen “öteleme”, bilinçsel ve bilinç dışı tarzlarda ortaya çıkar. Bunun da sebebi, her şeyden önce kendisini daha yüceltilmiş/yükseltilmiş bir varlık skalasında vehmetmesi ve dolayısıyla da kendisinin dışındakileri ontolojik olarak sınıflandırma insiyakı ve totaller olarak algılaması şeklinde kendisini gösterir. Güç, cinsiyet, bilgi-akîde, ekonomik, toplumsal vs. kriterlere göre yapılan bir sınıflamanın adeta hem ontolojik karşılığının, hem de bu sınıflamanın negatif terazisinde bulunanlar (ikinci kutuptakiler) kendilerine atfedilen vasıfsal halette (ezilmeye uygun zayıf, tahakküm edilmeye müsait dişil, aforoza layık heretik/bid’atçı, çevrede kalması karmaştırılan fakir, görünürlüğü askıya alınan taşra/lı) hep var olsun istenir. Bu ve benzeri daha çok hegemonik gücün tarihsel süreçte kendisini “merkez”e alıp, diğerlerini de ötekileştirerek ve öteleyerek kendini konumlandırması kült eksenli tavırların genel karakteristiğidir.

B. Kült’ün Güç, Otorite ve Çatışma Ağındaki “Ötekisi”

Her kült eksenli yapılanma aslında döngüsel bir tarzda hem harici ötekileri, hem de dâhili ötelenenlerin varlığını gerekli ve vazgeçilemez bir kip (*modality*) olarak görür. Sosyolojik olarak, farklılık gerekli bir kiptir ve insan toplumunun vazgeçemeyeceği bir özelliğidir.¹⁰ Bu farklılık da aslında “farklı olma şuuru”nun tabîi bir uzantısıdır. İnsan ve toplum psikolojisindeki “farklı olma” fitrî refleksi-

¹⁰ Turner, 95.

nin işlemesi kültürlerin ördüğü bir şuur yapısında garip bir dönüşümle temel koordinatlarını “merkez”de olan seçilmişler ve “çevre”de olması gereken ve bu statüsü karmaştırılan ötekiler. Arada kalan ötelenenler ise güç ve iktidar ilişkilerinin mahiyet ve sınırlarına göre bir “ara/yarı merkez”de tutulurlar. Daha çok “tampon obje” olarak görevde tutulan ve gerektiğinde “merkez”in görevine çağrılan bu ötelenenler aslında genelde çoğunluğu temsil ederler. Bir de bunların dışında güç-iktidar çatışma ve arayışlarında “çevre”yi sürekli çevrede tutacak ve onun tarihsel, varoluşsal, epistemik ve medeniyet iradesine, meydan okumasına veya cevap vermesine imkân verecek mekanizmaları berhava edecek “ara /yarı çevre”nin varlığı da gerekli görünüyor.

Bu çerçeveden genelde tarih, özelde dinler tarihi okunduğunda oldukça farklı bir panorama çıkacaktır. Nitekim kültürlerin öngördüğü “ötekiler” ve vahiy epistemolojisinin “vasıfsal ötekileri”, yani “diğerleri” insan toplumunun var olduğu tüm tarihî durumlarda söz konusudur. Bu problem sadece geleneksel dinlerin ve teolojilerin değil, sosyoloji, antropoloji gibi modern bilimlerin de en önemli konularından biridir. Dolayısıyla farklı kültürlerin tarihi süreçte isimlendirilişi de önemli bir konudur. Nitekim Herodot (ö. İ.Ö. 425)’un ötekileri *barbaroi* (“barbarlar”), Augustine (ö. 430)’deki önce tüm insanlığı “köksüz yabancılar” olarak gören bakış açısı, ötekileri “dünyevî olanın mensupları” olarak kendini ortaya koyar. Batı’da Helenistik dünya görüşünün temel parametreleri tarafından şekillenen, Neo/Platonik formlarla devamlılığı sağlanan, Hıristiyan teolojisiyle de kutsallaştırılan ve Skolastik düşünce dünyasında fetişleşen ontolojik hiyerarşi, Batı’nın Ortaçağ sürecinde genelde *Heathens/Küffâr*, özelde ise *Hagarites, Sarakenos*, vb. adlarla tezahür eder. Bir örnek olması bakımından şu verilebilir: Saraken/os¹¹ (a. Şarkî: “Doğulu”; b. Sârâkînus: “Sara’nın Köleleri”)’in dininin Ortaçağ Avrupa metinlerindeki temsili, özellikle Fransızca yazılan kahramanlık destanı *Chanson de Roland* (“Roland’ın Menkıbeleri”)’da Müslümanlar Tanrı’nın ordusu karşısında mağlup olmalarından dolayı kendi putlarını parçaladıkları şeklindeydi. Nitekim:

(Sarakenler/Müslümanlar) Apollo idolüne bir mahzende perestiş ederler, ona karşı tahkir sözleri sarf ederler ve onu oldukça habis bir şekilde şöyle aşağılarlar: “Ah, habis tanrı, niçin bizi bu ayıpla sarmaladın? Niçin bizim kralımızın mahvolmasına müsaade ettin? Şu gerçek ki sen sana iyi hizmet edenlere oldukça düşük karşılık verirsin!” Sonra da idolün esasını ve tacını parçalarlar. Bilahare elleriyle bir sütuna bağlayıp, ayaklarının altına savururlar. Döverler ve büyük sopalarla parçalara ayırırlar. Tervagant (Batı tasavvurundaki İslâm teslisindeki yer-sema-yeraltını kolağan eden-cadıyı temsil eder)’in çıbanını koparıp, Mahu-

¹¹ Bu husustaki tartışmaları için bkz. Theodor Noeldeke, *Historians History of the World, Arabic Umerâü Gassân* terc. B. Cûzî ve K. Zümeyrk (Beyrut: 1933); Mes ‘ûdî, *et-Tenbîh ve'l-İşrâf* (Leiden: De Geoe, 1898); H. İbrahim Hasan, *Siyasî, Dinî, Kültürel, Sosyal İslâm Tarihi*, terc. İ. Yiğit-S. Gümüş (İstanbul: Kayıhan Yay. 1987; 2. baskı).

met'i bir çukura fırlatırlar. Ve domuzlar ve köpekler onu ısırırlar ve ayaklar altında dolaştırırlar.¹²

Aydınlanma dönemiyle tarih sahnesinde görünmeye başlayan Modernite'nin küllilerinde ve ontolojik-epistemolojik kategorizasyonunda ötekiler yeniden ortaya çıkar. Artık bu ötekiler, koloni imparatorluklarının meşruiyet arayışının veya daha doğrusu meşrulaştırma taleplerinin anafonda "medenî olmayanlar" olarak kurgulanacaklardır. Bu noktada bir örnek olarak şu verilebilir:

Papa 13. Leo tarafından 1 Kasım 1885'te yayımlanan *Immortale Dei* ("Ölümsüz Tanrı") adlı tamimde Papa, Hıristiyan Avrupa'yı "barbar milletleri ehlileştirilmesi ve onları vahşilikten medenîliğe ulaştırdıkları" için ve gelişme, özgürlük hususunda "insanlığın önderleri ve öğreticileri" olmaları hasebiyle ve oldukça tutarlı ve faydalı kurumlarla insanlığın sefaletini savdıklarından dolayı kutlar. Tamimde Avrupa'nın bu başarıya ulaşmasının sebebinin de diğerlerinin sahip olamadıkları; ama Avrupalıların sahip oldukları gerçek inanca sarılmalarına bağlar.¹³

Medenileştirme misyonu her ne kadar Soğuk Savaş yıllarında kurtarıcılık misyonu (Komünist tehditten) öne çıkmasından dolayı askıya alınmaya çalışılsa da, 20. yüzyılın son çeyreğinden itibaren başlayan Küreselleş/tir/me süreçleri ve kipleri hâlihazırdaki duruma uygun olarak antikitenin "*barbaroi*" şeklindeki ötekileştirme prototipi, yeniden göreve çağrılarak seküler bir teoloji olarak şekillenen *teröroloji* yordamıyla modern "teröristler" olarak yeniden konumlandırılır.

Kült eksenli her tavrın adeta kaçınılmaz olarak ortaya koyacağı "seçilmiş ben/biz" in karşısında "sürgün o/onlar" çifte karşıtlıklar gereği birinciler ezeli ve ebedî olarak iyi-güzel-doğru-hak; ikinciler ise kötü-çirkin-yanlış-batıl kümesinde yer alacaktır. Ve birinciler hep "merkez"de "evde olacaklar", ötekiler ise daima "çevre"de "sürgünde olacaklar"dır. Bu ötekileştirme ve dâhili ötelemenin her dem üretilmesi ise daha çok ve sürgit bir çatışma ve savaş haletini gerekli kılar. Yani kültürlerin öngördüğü ontolojik yapı, epistemolojik iddia, kurtuluş ve değer manzumesi pratiklerde (söylem ve diskur) mevcut ötelenenler ve ötekileştirilenleri sürgit tarzda var kılabilmesi için çatışma, terör ve gerilim haletinin sürekliliği gerekmektedir. Bu bağlamda öteki aslında pür teolojik-epistemik veya kurtuluş kaynaklı olmaktan ziyade, ezeli güç mücadelelerinin ve iktidar arayışlarının ağındaki hegemonik bir malzemedir (*tool kits*). Bu malzeme ile gücü elinde tutan "merkez" aktör hale ve kontekste göre teolojik veya soteryolojik, politik veya ekonomik, güvenlik veya istikrar ekseninde dönen bir pratiği ve söylemi önceler. Diğer bir ifadeyle, "merkez"de konuşlanan tarihî aktör, tüm varlığı, bilgiyi, kurtuluş ve

¹² John V. Tolan, *Saracens: Islam in the Medieval European Imagination*. (New York: Columbia University Press, 2002), 105.

¹³ Bernard Lewis, *Islam and the West* (New York Oxford: University Press, 1994), 119. Bu hususta ayrıca şu bölümler oldukça aydınlatıcı örnekler sunar: 3-12, 99-118, 119-132, 133-154.

değer umutlarını ve pratikleri kendisi namına ve adına -her ne kadar bu “kendi namına oluş” dolaylı kavramsal ve ideolojik örtülerle perdelense de (meselâ, Mısır hükümlerinin “firavun” (*pha.ra.oh*: güneş tanrısı)un döngüsel isimlenişindeki durumu)- hizmete amade kılınmasını hedefler. Örnek olarak, 11 Eylül fenomeninden sonraki süreçte “merkez”in ısrarla tüm olup bitenlerin soy kütüğünü küllî olarak büyük kitleleri kapsayacak din-medeniyet-teoloji eksenine raptetmeye çalışması; beraberinde de ötekileştirilenlerin sürgit “günah çıkarıcı” ve “suç itirafçısı” konumunda ve haletinde tutması verilebilir. Tarihin anlam-anlayış ve anlamlandırma katmanlarının bir öteki safhasında aslında tüm bu olup bitenlerin dinî ve/veya medenî kaygılardan çok öte, güç-çıkâr-iktidar (politik, ekonomik, askerî) ilişkilerinin ve yapılarının tahkim mekanizmaları olarak devrede olduğu fark edilebilecektir. Kısaca, kedinin yavrusunu yemeden önce toza belemesi gibi bir şey.

Özetlenecek olursa, kült eksenli tüm fenomenler ve kipler, “merkez”deki tarihî öznenin varlık ve varsıllığı için mutlak bir ontolojik hiyerarşiye muhtaçtır. Ya/ya da mantalitesine ve aşağı-yukarı varlık algısına göre işleyen tüm kült eksenli tavırların mahiyeti incelendiğinde temelde bir güç-iktidar-hâkimiyet arayışının tüm bu süreçlerin başında yer aldığını; ama öznel ve sübjektif olan bu ihtirasların temininde genelin göreve çağırılması için küllîlere muhtaç olduğu gerçeği ortaya çıkar. Yani aslında ortada ne medeniyet savaşı/çatışması, ne *barbaroi* karşısında medenî olanın korunması, ne de *Heathens* karşısında salih Hıristiyanların, daha doğrusu Hıristiyanlığın, korunması vardır. Öte yandan, “merkez”deki tarihî öznenin mevcut gücünün hem meşruiyetini, hem de otoritesini sürdürmesi varlığı konumlandırışına, bilgiyi şekillendirişine, kurtuluş arayışlarını formüle edişine, değerleri statükoya uygun tarzda dizayn edişine ve pratikleri de standartlaştırmasına bağlı görünüyor. Tıpkı antik Yunan’da Sofistlerin ısrarla karşı çıktığı nötrleştirilmeye çalışılan gelenek (*numos*) ile tabiat (*phusis*) arasında kurulan ilişki gibi. Bu ilişki şöyle bir ontolojik açılımı ortaya çıkarır: Mevcut içinde bulunulan durum, olması gereken ve olabilecek tek bir tarihsel kiptir; dolayısıyla olanı ve geleceği olduğu gibi kabul esastır. Kısaca, olay, oluş ve pratikler sadece birer yazgı ve olgu olarak kabul edilmesi beklenir. Bunun karşısında “çevre”nin tüm talepleri ve hak arayışları ise küresel ve/veya yerel “merkez”in statükosunu ve mevcut güç-iktidar-hâkimiyet b/ağlarını tehdit ettiği vehmedildiğinden, küllî seküler veya dinî teolojilerle geri püskürtülür.

Ayrıca kültlerin şekillendirdiği bir kozmosta, hiçbir ilişkinin spontane ve doğaçlama olması beklenmez. Bilginin arkeolojisi ve bilgi-güç kombinasyonlarının soy kütüğü hep nesneleştirilen gruplar üzerinde kontrol edici ve gözetleyici bir konumdadır. Her var oluşsal tavır bu arkeolojinin ve soy kütüğünün kutsayıcı formlarında olduğu müddetçe tarihe intikal edebilir; yoksa sadece bir hayal ve beklenti olarak kalmaya mahkûmdur. Ve her güç arayışı mutlaka bir çatışma haleti üzerinde temellenir ve meşrulaştırılır; sürekli var kılınan hengâmede de

herhangi bir tarihî özne çıkıp da, tıpkı Sofistlerin dediği gibi “mazlumların güçlüler karşısında herhangi bir hakkı yoktur ve tüm statükoyu perçinleyen tavırlar gücü elinde tutanların mazlumları kontrol altında tutma aygıtıdır” diyemez.

III. VAHİY'İN “ÖTEKİ”LER HAKKINDA ÉPİSTEMİK ÖRGÜSÜ: “ONTOLOJİK ÖTEKİ”DEN “VASIFSAL ÖTEKİ”YE İNTİKALİN MACERASI

İnsanlık tarihi, oluş ve olayların arkasında yatan dinamikler eksene alınarak okunduğunda şu iki ana koordinat ortaya çıkar: (a) “Düşüş”ten beri düşüşün parametrelerine uygun materyal olanı varlık alanının yegâne tayin edici faktörü olarak alan ve buna göre varlık, bilgi, kurtuluş, değer ve faaliyetler kümesi inşa eden kült ekseni “öteleme” ve “ötekileştirme” koordinatı. Nitekim bu husus Son Vahiy'de şöyle ifade edilir:

[Onlar öyle fâsıklar] ki Allah'a kesin söz verdikten sonra bozarlar, *Allah'ın riayet edilmesini emrettiği ilişkileri keser* ve yeryüzünde bozgunculuk yaparlar. İşte onlar, hep o hüsrana düşenlerdir.¹⁴

Kesilen ilişkiler ağı, beşerî ve sosyal ilişki ağlarından daha çok, maddî alan ile manevî olanın arasındaki ilişkinin parçalanması, koparılarak seküler ve profan diye iki kopuk âlem inşa edilmesidir. Yani sürekli b/ağ şeklinde tutulması emredilen ilişkiler (*şahadet* âlemi ile *gayb* âlemi) koparıldığında-gerçi her ne kadar sınımsız bağlı olduğunda da bazen vuku bulsa da-kula kulluğun kapıları ardına kadar açılır. İşte bu bağlam kültlerin neşv-ü nema bulabildiği ilişkiler ağının ilk halkasını oluşturur. Ve dolayısıyla “ötekileştirme”nin öne çıktığı ve kutsal örgülerle sarmalanan hiyerarşilerin kotasında birey ve toplumlar savrulur durur. Nitekim “... bir kısmınız diğere düşman olarak ininiz, sizin için yeryüzünde barınak ve belli bir zamana dek yaşamak vardır”¹⁵ hükmü temellenir.

Ama insanlık çatışma ve savaş için mi yaratılmıştı; yoksa “yeryüzünde kadın ve erkeğiyle-Yaradan'ın halifesi olma potansiyeliyle mi yoktan var kılınmıştı? İşte bu sorunun cevabı iki tarihi koordinattan ikinciye karşılık gelir: (b) “Düşüş”ü ve onun yarattığı sürgün halini, tekrar “yükseliş”e çevirebilme, “*Tihleşmeyi*” “evde oluş”a dönüştürmeyi hedefleyen ikinci koordinat. Bu koordinatın da şekillendirici ve ruh verici “söz” ü (İbranice *millah*, millet) vahiydir. Vahiy kelime olarak da *millah* kelimesiyle örtüşür. Bu haliyle vahiy: (i) ilham, işaret ve/veya kitabet tarzında gizli bir şekilde (*ihâ*); (ii) kapalıyı açığa çıkaran (*revelation/apocalypse*); (iii) tarihsel hızın üstünde gerçekleşen; (iv) kelâm manasına gelir.¹⁶

¹⁴ el-Bakara /2:27.[E1].

¹⁵ el-Bakara /2: 36. [DV].

¹⁶ Bkz. Elmalı Hamdi Yazır, Hak Dini, Kur'an Dili. c. 5. s.

İşte bu bağlamda vahyin nasıl bir “öteki” öngördüğü sorulabilir. Vahiy de kült eksenli tüm söylem ve tavırlar gibi menfi olanın ve şeytani alanın kendilerine fatura edilebileceği “ötekiler” öngörür mü? Vahyin örgüsünde de tıpkı kültürlerdeki gibi ontolojik ötekiler var mıdır?

A. Tarihin Bagajından Kurtulma: Tarihsel Olanın “Ötekileştirme” Sürecindeki Rolü

Vahyin öngördüğü bir varlık teorisinde, ontik aşağıdakiler ve yukarıdakiler yoktur; yüce oluş veya düşük oluş birey veya toplumların Yaradan ile ilişkilerinin mahiyetine bağlıdır. Yani isimler, sıfatlar, zahiri özelliklerin ilâhî plânda hiçbir kıymeti yoktur. Üstünlük ancak takva ekseninde değer kazanır. Nitekim:

Ey insanlar! Doğrusu biz sizi bir erkekle bir dişiden yarattık. Ve birbirinizle tanışmanız için sizi kavimlere ve kabilelere ayırdık. Muhakkak ki Allah yanında en değerli olanınız, O’ndan en çok korkanınızdır. Şüphesiz Allah bilendir, her şeyden haberdardır.¹⁷

Ama Müslüman tarihi (İslâm tarihi değil) bahsedilen tarzda problemsiz ve yeknesak mı devam etmiştir? Bu soruya müspet cevap verebilmek mümkün değildir. Evet, Müslümanların tarihinde de tıpkı kültürlerin öngördüğü bir varlık algısı, epistemik çerçeve, kurtuluş ve değer kurgusu ve pratikler manzumesi karşımıza çıkabilmektedir. Ama yine de tüm Müslüman tarihi göz önünde tutulduğunda kültürlerin örgüsüyle yapılan tarihin vahyin öngördüğü medeniyet tasavvuruyla inşa edilen tarihe kıyasla daha az gerçekleştiği tezini delillendirebilecek pek çok örnek vardır. Ama yine de Son Vahiy’in mensuplarından umduğu/talep ettiği bir medeniyet hâletini adeta Müslümanların gerçekleştiremedikleri hakikati önümüzde durmakta. Yani beşeriyete **rahmet olarak** gönderilen bir mesaj nasıl oluyor da kültürlerin şekillendirdiği bir medeniyet algısının ortaya koy/a/bildiği kadar -çoğu zaman sadece söylemde kalsa bile- hürriyetçi, eşitlikçi, temel hak ve hürriyetleri önceleyici, katılımı ve yaratıcılığı teşvik edici bir hâleti yaratamıyor? Yani olayı sadece emperyal süreçlerin açtığı gediklere bağlamak ne derece doğru ve nereye kadar mukni bir cevap niteliği taşır?

Bunun pek çok sebebi olsa da bunların başında Müslüman tarihinin büyük çaplı meydan okumalara maruz kalışından (7. yüzyıldan 11. yüzyıla kadar varoluşsal mücadeleler, dâhili çatışmalar ve meşruiyet arayışları, 11. yüzyıldan 15. yüzyıla kadarki Batı’dan gelen Haçlı tehditleri; 13. yüzyıldaki Doğu’dan pagan Moğol baskıları) dolayı “ebedî savaş şuuru” altında şekillenen epistemik yapısının olduğunu varsaymamız gerekiyor. Bu tarihî bagaj ki burada maksat ne çocukça kutsama, ne de “düşmanca” yermedir, öyle görünüyor ki günümüzde de hâlâ Müslüman birey, grup ve toplumunun bilinçdışı ve şuuri refleks ve temayüllerini modüle ediyor. Ama şu da doğru -ama mazeret değil- ki Müslüman birey, grup ve

¹⁷ el-Hucurât/49:13 [DV].

toplumlar zamanında yakalayamadıkları hürriyetçi ve eşitlikçi süreçleri, şimdi de küresel “merkez”in yerel “merkez” üzerinden ve vasıtasıyla devreye soktuğu çatış/tır/macı projeler ve telaş psikozu sebebiyle bir türlü yakalayamamaktalar. Bu noktada örnekleri çoğaltmak mümkün olmakla beraber şu soruyla maksadımız ifade edilmiş olur: Neden Müslümanlar-tarihî konjonktür ne olursa olsun ve bizdeki mahiyeti ne durumda olursa olsun-köleliği başkaları kaldırdığı için ya da artık zaten anlamsızlaştığı için “kaldır/abil/diler? Neden hep geç kalan Müslümanlar? Rahmet'in okyanusundan katrelerle Ümmet'ini sulamış olduğu kabul edilen Evrensel Ahlâk Prototipi'nin mensupları neden bir türlü insan haklarında ve hürriyetlerin bayraklaştırılmasında öncü erler olam/adı/yor/lar?

Tarihin bagajlarını hâlâ genel geçer ilkeler olarak algılayıp, bunu bir gün tekrar yürürlüğe sokacağını uman hayalperestlik kendi başına olsa yine de pek sorun teşkil etmez; ama sorun tıpkı hastalığın sirayet edişindeki hız ve mahiyet gibi sevgi ve rahmeti kısıtlayan totaliter ve otoriter hâlet de aynı hız ve mahiyette hemen her şeyi açık ve/veya kapalı şekillendirir. Şekillenen ontoloji ve epistemoloji olduğu gibi kurtuluş (soteryoloji), değer (aksiyoloji) ve pratiklerdir de.

Örnek 1: Dönemin epistemik yapısına uygun olarak diğer birçok alim gibi ez-Zemahşerî (v. 1144)'nin de zimmîler alınan vergiyle ilgili açıklamaları ilginç:

Cizye, gayrimüslimlerden aşağılanarak ve küçültülerek alınmalıdır. Zimmî şahsen ve yürüyerek gelmelidir. Öderken de zimmî ayakta olmalı ve vergi tahsildarı ise oturur vaziyette olmalıdır. Tahsildar ensesinden tutup, sarsmalı ve şöyle demeli: “Cizyeyi öde!” Ödemesini yapınca da ensesine bir tokat atılmalı.¹⁸

Acaba “*ve hümm sağîrûn*” ifadesi böyle mi anlaşılmalıydı? Uygulama adeta kimliği ve kini perçinlercesine bu şekilde mi yapılmalıydı?

Örnek 2: Zimmîlerin hangi bineğe nasıl binebilecekleri, nasıl giyinecekleri detaylı bir şekilde fıkıh kitaplarında yer alır. Zimmîler genel olarak silah taşıyamazlar, bina ve ibadethane yapımında ciddi kısıtlamalara maruz kalırlar. Özellikle Hıristiyan ve Yahudilerin hususi sarı bir kuşak (*zünnâr*) kuşanmaları şart koşulur. 9. yüzyılda Bağdat'ta başlayan bu gelenek daha sonraki dönemlerde Batı'ya da yayılır. Burada da durum aynı: İsrarla farklılığa vurgu, hem de tahkir ederek, aslında adeta şunu der gibi: “Sizin İslâmlaşmanıza gerek yok; çünkü siz ihtida ederseniz bizim statümüz ve gelir kaynaklarımız sonra ne olur?” Bu durumu ısrarla savunup, dönemin şartları bunu gerektiriyordu denilirse, İslâm'ın zirvelerde at koşturduğu bir dönemde yakalanabilecek evrensel İslâmlaşma hareketleri gerçekleştirilebilseydi bugünkü dünyamız çok daha farklı olurdu herhalde.

Örnek 3: Gazâlî (v. 1111)'ye göre, küfür ile kanın dökülmesi adeta eş değer görülür. Nitekim:

¹⁸ Ez-Zemahşerî, *eI-Keşşâf*, c.II (Kahire: 1353/1954), 147.

Tüm bunlar küfrün, tıpkı kölelik ve hürlük gibi şer'î bir sınıflamaya tâbi olması gerektiğini ortaya koyar; dolayısıyla da bunun açılımı onların kanlarının dökülmesinin meşrûluğunu ve onların ebediyen Cehennem'de kalacakları hakkındaki hükmün imkânını ortaya koyar... Şimdi Yahudilerin ve Hıristiyanların statüsü hakkında açık nasslar mevcut; ama deistler, düalistler, zındıklar ve ateistler hakkında bir hüküm olmamakla beraber onlar da öncekilerin statüsüne tabi kılınabilir. Dolayısıyla tüm yukarıda sayılan gruplar müşriktirler; zira her biri peygamberlerden en az bir veya birkaçını yalancı olarak nitelerler.¹⁹

Bu ve benzeri yapılan varlık kurgularının, bilgi inşalarının, kurtuluş teolojilerinin, değer kotalarının ve pratik açılımlarının içinde bulunulan “ebedî savaş şuurunun” şekillendirdiği hususu yadsınamaz. Epistemik kategoriler ve bireysel-sosyal ilişkiler ağı bir şekilde bu tür açılımları pragmatik ve pratik olarak kabul ettiğinden ve mevcut duruma da ciddi herhangi bir meydan okuma olmadığından asırlarca genel çerçevede pek bir değişiklik olmaz.

Politik ve askerî otoriteyi elinde tutan hanedanlar ve gruplar meşruiyetlerini sağlamak ve otoritelerini perçinlemek için tarih boyunca başvurdukları üçlü meşrulaştırma aygıtına sahiptirler: (a) başarı ve zaferler (*successes-triumphs*); (b) sembolik müsamere (*expressive symbols*); (c) ötelenenlerin paryalaştırılması ve ötekilerin tarihten sürgün edilmesi (*repressive-oppressive codes*). Özellikle birincinin gerçekleştirilemediği durumlarda en çok markete sunulan sembolik müsamere ve ötelenenin paryalaştırma raddesinde yürürlüğü konulması ve ötekileştirilenlerin tarihten sürgüne gönderilmesidir. Diğer bir ifade ile ne kadar çok öteleme ve ötekileştirme var ise o kadar çok sembolik ritüeller ön plânda tutulur ve o nispette materyal başarıların azlığı mevzu bahistir. Yani kısaca otorite ve gücü elinde tutan birey, grup veya hanedan otorite alanına yönelen tehditleri bir tampon fenomenler halesi inşa ederek savuşturmaya çalışır.

Dolayısıyla, işte böyle bir tarihsel durumun kurduğu epistemik yapılar da özü itibarıyla hiyerarşi ve güç kokan, bireyi ve toplumu bağımlı, edilgen ve pasif tarzda konumlandıran özelliklerdedir. Son tahlilde, Müslüman tarihi de her ne kadar baştan sona böyle olmasa da, mevcut olanların, bir şekilde genel panoramadaki virüsler gibi vahyin doğru anlaşılmasında ciddi güçlükler çıkardığı da ortadadır. Yani tarihin her şeyden önce tarih olduğunu, metafizikleştirilmesinin her şeyden önce aktörlerine zarar verebileceğini kabul ile uygun bir tarih algısının oluşması için “ben/biz”e ait olanın gerçek bir analizi gerekmekte. Geçmişini inkâr etmeden ve aşığılamadan; ama aynı zamanda yüceltip kutsamadan tarihi bir şuurle eleyerek zamanımıza taşıma herhalde gaye olmalıdır. Tarihin içinde olan bir tarih telâkkisiyle varlık, bilgi, kurtuluş, değer ve tecrübeler yeniden okunduğunda, öyle görünüyor ki, tarihin çağlar boyu devam eden bagajlarını üzerimiz-

¹⁹ Abû Hamid al-Ghazâlî, *Faysal al-Tafrîqa Bayna al-Islam wa al-Zanadaqa*, tr. by Sherman Jockson (Oxford: Oxford University Press, 2002). 92-3.

den atmamıza imkân verecektir. Ama bu kurtulma çabası, tekraren tarihi inkâr veya görmezlikten gelme ile değil, gerçek ve evrensel tecrübeleri devam ettirip, bagaj olup yük olmaya devam edenleri ayıklayarak kurtulmadır. Bu tarihi misyonun nasıllığı, boyutları ve mahiyeti bu çalışılmanın sınırlarını aşar.

B. Evrensel Meydan Okumanın Adı: Vahyin/“i”slamın Evrensel Birlikteçiliği

Son Vahyi şu şekilde tanımlamak mümkün: Ontolojik ötekileştirme pratiklerine, değer yargılarına, kurtuluş teolojilerine, bilgi kategorilerine ve nihayet varlık kotalarına evrensel meydan okuma türü. İlk vahiyden Son Vahiy'e kadarki tarih süreç göz önüne alındığında insanlığın güç-iktidar-otorite ilişkileri sarmalında nasıl hak ve hürriyetlerinin eritildiğini, varlıklarının görünmez kılındığını, bilgi ve hikmet meyvelerinin nasıl yok kılındığını, kurtuluşun kendilerinden nasıl irak kılındığını, kendilerine has değerlerin ne tür usullerle yok sayıldığını ve nihayet tarihte yapıp ettiklerinin sanki hiç yaşanmamış gibi sadece krallar ve hanedanlar tarihi olarak nasıl lanse edildiğini gözlemlemek zor olmasa gerek. İşte Son Vahiy; bu tür birey ve toplumu güç-otorite-iktidar ekseninde şekillenen ontolojik, epistemolojik, kurtuluş-değer teolojilerine ve tarihi tecrübelerine ve ısrarla tarihî olanın nasıl olması gerektiğini ima/ilkah eden epistemik yapılara karşı, tarihin gözü önünde (571-632), tarihî bir şahsiyetin (Hz. Peygamber) sosyal sermayesi (sahabe) ile tarihi yeniden rayına oturtma provasıdır.

İşte bu prova, Son Vahiy'in ötekileştirmeye nasıl cevap verdiğiyle doğrudan ilintilidir. Diğer bir ifade ile şayet aynı kültürlerdeki gibi bir varlık inşasına soyunsaydı Hz. Peygamber, mesajını daha Arap yarımadasından çıkarmadan Bizans ve Sâsânî imparatorluklarının kült eksenli çelik mukavemetini aşamazdı. Bu noktada şu soru sorulabilir: Acaba İslâm'ın sınırları ve gönülleri kısa sürede kendine bağlayan mesajı nasıl bir ontoloji kabul ediyor ve nasıl bir pratik öngörüyor/du? İşte bu bağlam ve kontekst, öyle görünüyor ki, Son Vahiy'deki önceki vahiylerde olduğu gibi varlığı bir gören şu evrensel prensipte aramak gerek:

Ey insanlar! Doğrusu biz sizi bir erkekle bir dişiden yarattık. Ve birbirinizle tanışmanız için sizi kavimlere ve kabilelere ayırdık. Muhakkak ki Allah yanında en değerli olanınız, O'ndan en çok korkanınızdır...²⁰

Yani tüm insanlığı yaratılıştaki kardeş (*halkî uhuvvet*) gören bu ayeti, kanaatimizce, Son Vahiy'in inşa etmek istediği ontolojisinin merkezine koymak gerekir. Bu ontik yapıyı şekillendiren vahiyler halkası aynı zamanda uygun bilgi, değer ve kurtuluş idealleri de ortaya koyar. Nitekim Kur'an'ın tüm epistemik kodunu ve varlık formunu iki idealle açıklamak mümkündür: (a) tevhid; (b) adalet. Her ikisini de tek bir gayeye irca etmek imkân dâhilindedir: O da, adalet. Yaratılanın yaratılanlara sunduğu en büyük ikram sayılabilecek bu idealler, ilâhî plân

²⁰ el-Hucurât/49:13 [DV].

ve program bir tarafa, insanlık için kendi imkân ve potansiyellerini gerçekleştirilmesi için gerekli ve vazgeçilemez şarttır. Dolayısıyla, ontik dilimlemenin mahiyeti, vahiy eksenli dinlerde mümin-kâfir şeklinde hiyerarşik bir dikotomiden değil, tevhidin ve adaletin varlık âlemine intikalindeki adaletin uygulanıp uygulanmadığı şeklindeki bir “vasfî” değerlendirmeden kaynaklanır. Dolayısıyla kâfir, münafık, fâsık, zâlim, vb. Son Vahiy’in vasıfladığı isimlerin ontolojik gerçekliği ve karşılığı prototipler tarzında yoktur. Dolayısıyla meselâ bir Ebû Cehil veya Ebû Leheb daha önceden prototipleri hazırlanmış ve bu hazırlanan prototiplere uygun bir tarihî kimlik değillerdir. Zaten mesajların geliş kronolojisine ve kullanılan “vasıfsal öteki” sayılabilecek kavramlara bakıldığında bu tezimizi destekleyecek pek çok örnek vardır. Hz. Peygamber’in de yana yakıla umduğu aslında “Ömerlerin” her ikisinin de Müslümanlığı değil miydi? Madem ikisi de olmayacak, hiç olmazda biri ile idare etme beklentisi değil miydi Hz. Peygamber’in umudu? Veya şayet ontolojik öteki olsaydı Tâiflilere yaptıkları kötülöklere rağmen “içlerinden inananlar çıkacağından” dua etmesi ne ile izah edilebilir?

Tezimizi biraz daha açacak olursak, meselâ, antik Yunan’da birey ve toplum insan varlığını daha hayata adım atmadan önce üçlü bir kategoriye sokarak okuyordu: Vatandaşlar, yabancılar ve köleler. Varlık kategorisi bu şekilde başlayan birey, bilgi-değer-kurtuluş ve pratiklerini de ona göre ayarlamak durumundaydı. Dolayısıyla, Son Vahiy’de ontolojik öteki olduğu için sıfatlar ve ötekiler var değil; aksine yapılan fiillere göre “vasıfsal öteki” inşa ediliyor demektir. Bu sıfatlara bağlı olarak bahsedilen adaleti “örtün” ve “öteleyenler”e vasfî olarak “kâfir” denilmektedir. Zulmünü “ötelemek” isteyenlerin, hakkı Hak ile “irtibatlandırılan (sıla)” Kur’ân’ın mesajını “örtmeye” çalışmaları da çoğu kez bu yüzden dir aslında.

Kurucu özne ve birey olarak insan ise Son Vahiy’e göre üstünlük ve yücelik de vasıfladır. Yani ölçünün *takvâ* olduğu İslâm’da hiçbir zümre, grup, millet, vs. “seçilmiş” veya “Tanrı’nın Halkı” kabul edilemez. Dolayısıyla “seçilmişlik” fantazisine göre kurgulanan panteonlar hiyerarşisi, İslâm’da ve onun kurumlarında yer alamaz. Üstünlüğü İslâm vahiy isimlere de atfetmez; nitekim Hz. Peygamber’e Yaradan şu söylemesini emreder:

(Ehl-i kitap:) “Yahudiler yahut Hıristiyanlar hariç hiç kimse cennete giremeyecek”, dediler. Bu onların kuruntusudur. Sen de onlara: “Eğer sahidenden doğru söylüyorsanız delilinizi getirin”, de!²¹

Eğer öyleyse, yani kurtuluş teolojisi isimlerde değilse, Müslüman ismi de buna dâhil olmak üzere, ayet temel kriteri şöyle ortaya koyar:

²¹ el-Bakara /2: 111[DV].

Bilâkis, kim *muhsin* olarak yüzünü Allah'a döndürürse (Allah'a hakkıyla kulluk ederse) onun ecri Rabbi katındadır. Öyleleri için ne bir korku vardır, ne de üzüntü çekerler.²²

Veya:

İyilik yaparak kendisini Allah'a teslim edip, hakka yönelen İbrahim'in dine uyandan, din bakımından daha iyi kim olabilir? Allah İbrahim'i dost edinmişti.²³

Önceden verilen nimetleri garanti altına almak da kimsenin güç ve kuvveti dâhilinde değildir. Yani tarihte Vahiy uğruna yapılan kazanımlardan dolayı ilâhî iradeyi ipoteklemek imkânsızdır; şayet bu iddia ediliyorsa her nimetin bir bedeli olduğundan bir delil gerekir mevzu bahis seçilmişlik ve dolayısıyla kurtulmuşluk iddiasına; nitekim:

De ki, "Eğer Ahiret yurdu Allah katında **başkalarına değil** de yalnız size mahsus ise ve eğer doğru sözlü iseniz, ölümü dilesenize!"²⁴

Mutlak adaletin temini yolunda Son Vahiy'in tarihteki insana yüklediği misyonu da üç kısımda özetlemek mümkündür:

1. Zulmetmemek (güç ve otoriteye sahip olduğunda): Son Vahiy, mensuplarından adeta şunu ister: Kendini dışındakileri yani diğerlerini veya "vasıfsal ötekileri" varlık bakımından aşağı görmeyin; zira gün gelir dışladığınız kişi veya grup İslâm'ın en yüce temsilcisi olur da mahcup olursunuz". Çünkü İslâm insanı ne günah kirlerinin bataklığında görür, ne de bireye fiilsiz ve zahmetsiz Ahiret yurdunda kurtuluşu vaat eder. Öz itibarıyla (*fitrat*) iyi ve güzel olan insanın hangi tür tahavvüllere maruz kalacağı önceden kestirilemez; dolayısıyla bu noktada da Son Vahiy'in evrensel karakteri öne çıkar. Yani kimseyi ontik kategorilerle baştan mahkûm ederek, değişim ve dönüşüm imkân ve fırsatlarını ortadan kaldırmaz. Ve bundan da öte, ilâhî irade gerçekten insandan oldukça fazla ümitli; gün gelir kendi çarkını çevirir de güzel ve iyiye meyletmeye başlar. Kur'ân'ın fenomenler dünyasından inşa etmek istediği varlık, bilgi, kurtuluş beklentisi, değer manzumesi ve tecrübeler bireyin her şeyden önce diğerlerine veya vasıfsal ötekilere zulmetmemeyi emreder. Nitekim:

Dinde zorlama yoktur; Artık hak ile batıl iyice ayrılmıştır. Tağutu (saptırıcıları) inkâr edip Allah'a inanan kimse, kopmak bilmeyen sağlam bir kulpa sarılmıştır. Allah işitendir, bilendir.²⁵

Ve:

Sizin dininiz size, benim dinim banadır.²⁶

²² el-Bakara /2: 112 [DV].

²³ en-Nisâ /4: 125 [DI].

²⁴ el-Bakara /2: 94 [DI].

²⁵ el-Bakara /2: 256 [DI].

²⁶ el-Kâfirûn/109: 6 [DV].

Öyle ki bu prensip, tüm sosyal ilişkileri ve toplumlar ve kültürler arası ilişkileri de tayin eder. Örnek olarak:

Ey inananlar! Bir topluluk bir diğerini alaya almasın, belki de onlar kendilerinden daha iyidirler. Kadınlar da başka kadınları alaya almasınlar, belki onlar kendilerinden daha iyidirler. Kendi kendinizi ayıplamayın; birbirinizi kötü lakaplarla çağırmayın; inandıktan sonra yoldan çıkmış olmak ne kötü bir addır. Tövbe etmeyenler, işte onlar zalimlerdir.²⁷

2. Zulmedilmemek (kendine): Bu ikinci durum da İslâm'ın birey ve topluma verdiği değerlerin bir ifadesi olarak karşımıza çıkar. Aynı şekilde bu misyon da insanların yaratılış itibarıyla kardeş, hak ve hürriyetlerde eşit yapıyı ve anlayışı öngören bir duruma karşılık gelir. Diğerlerinin açık ve/veya gizli tüm ötekileştirme hedeflerini ve mahiyetlerini önceden fark edip bunlara mani olma, şayet ötekileştirme süreçleri devam ediyorsa tüm varlığıyla buna direnme mecburiyetini öngörür. İşte bu prensip tarih boyunca Müslüman toplumların manda ve köleliğe mahkum edilemeyeceğinin en dikkate değer halidir. Örneğin bizzat kendi tarihimizi -Sütçü İmam'ı, Çanakkale'yi, Ahmet Hulusi Efendi'yi, vb.- bu çerçeveden de değerlendirebiliriz. Bunun da yol ve yordamı yine Son Vahiy'in "solmaz, eskimez" hakikatlerinde ifade edilir. Örnek olarak:

Ey İnananlar! Kendilerine sizden önce kitap verilenlerden, *dininizi alaya ve eğlenceye alanları ve inkârcıları dost olarak benimsemeyin*. İnanıyorsanız Allah'tan sakının.²⁸

3. Zulmettirmemek (diğerlerine). Reel tarih göz önüne alındığında adaletin çiğnenip, zulmün hâkim olduğu pek çok zaman dilimleri vardır. Şu da ayrıca bir hakikattir ki, İslâm bulunduğu zaman ve mekânda kendi prensiplerinin hâkim olmasını ister, kendi mensuplarını buna zorlar (maddî ve manevî mülakatlar da vaat ederek) ve bunun için meşru tüm yolların denenmesini de gerekli kılar. Yani diğer herhangi tarihi bir din gibi kendi varlığı, meşruiyeti, açılımı ve devamı için bir güç-otorite-iktidar eklemlenen bir din durumunda değil; aksine güç-iktidar-otoriteyi kendisine rapteden bir epistemolojiye ve kurtuluş projesine sahiptir. Bugünkü dille ifade edilecek olursa plüralist, katılımcı, hukukun üstünlüğünü (nitekim Yahudilikte ve İslâm'da *dîn* kelimesi hukuk kelimesinin karşılığı olarak kullanılır) önceler; ama bu önceleyiş kendi hâkimiyetinin olduğu bir ortamı da şart kılar. Kendisini tehdit eden rakip bir din veya ideolojik durumu İslâm'ın hazmetmesi oldukça zor görünüyor; birçok ayet ve sahih hadisler incelendiğinde bunu açıkça görmek mümkündür. Ama bu birinci ve ikinci kısımda ifade edilen zulmetmemek ve zulmedilmemek ilkeleriyle çatışmaz. Aslında tarihteki politik-ekonomik-askerî düşüş ve yükselişlere baktığımızda gücün ve otoritenin zirveleş-

²⁷ el-Hucurât/49:11[DI].

²⁸ el-Mâide /5:57[DI].

tiği hemen her politik ve askerî yapı tekillîğe doğru ve dünya hâkimiyetini kendi başına gerçekleştirmeye doğru bir süreç içine girer. Bu durum bugün de böyle; nitekim aslında Soğuk Savaş olarak iddia edilen çatışma ve ihtilâflar serisi de bir başka anlam katmanında epistemik olarak ve ideolojik bagajlar olarak birbirini tamamlayan iki unsurun dünyayı kendi saflarında konumlandırmak ve dolayısıyla bağımlı kılmak üzere “çatışma oyunu” oynamaları olarak görülebilir. Çağımızdaki Modern Dünya Sistemi'nin kurgusu da aslında bundan çok farklı değildir.

Dolayısıyla İslâm da kendi hâkimiyetini zorlayan sınırlar hususunda oldukça hassas görünüyor ve bu süreçte “vasıfsal ötekiler” tarih sahnesinde sıklıkla ifade edilmeye başlanır. Yani din ve manâ hudutlarının flulaştırılmasına ve kayganlaşmasına giden yolları Kur'ân kapamak ister. Örnek:

Kitap verilmiş olanlardan; Allah'a da, Ahiret gününe de inanmayan, Allah ve peygamberinin haram kıldığını haram saymayan ve hak din edinmeyenlerle - boyun eğip kendi elleriyle cizye verinceye kadar savaşın.

Ve bu prensibin daha evrensel olan formu şu şekilde hükümleşir:

Size ne oluyor da: “Rabbimiz! Bizi halkı zalim olan bu şehirden çıkar, katından bize bir sahip çıkan gönder, katından bize bir yardımcı lütfet” diyen zavalı çocuklar, erkekler ve kadınlar uğruna ve Allah yolunda savaşmıyorsunuz?²⁹

Bu ve benzeri ayetlerde açıkça görüleceği gibi Son Vahiy'in ana hedefi, insan idealini ve potansiyellerini gerçekleştirmesine imkân veren tüm vasat ve vasıtaları âmâde kılmaktır. Bunun için de bu durumun önündeki engellerin kaldırılmasını sağlayacak bir kavramsal bütünün istihdam edilmesi gerekir ki bu da her şeyden önce *adalet* prensibidir. Bu durum aynı zamanda Kur'ân'da neden yüz altmıştan fazla yerde zulüm kelimesinin vurgulandığını açıklar. İslâm; hem zulmetmeyi yasakladığı gibi veya tezimizin çerçevesi olan “ötekileştirme” ve “ötelemeyi” çirkin gördüğü gibi başkalarının ötelenme ve ötekileştirmeleri karşısında da Müslüman birey ve toplumun sorumlu olduğunu değişik ayetlerde açıkça ifade eder. Bundan da öte, *adeta kendi kendini yabancılaştırma, öteleme ve ötekileştirmeye* de ciddi bir tavır alış vardır Son Vahiy'de. Diğer bir ifade ile ne ötele ve ötekileştir, ne ötelen ve ötekileştirilen ol ve ne de göz göre göre öteleme ve ötekileştirmelere imkân ver.

Son tahlilde, “yaratılıştaki kardeşliği” varlık tasavvurunun, bilgi dağarcığının, kurtuluş idealinin, değerler manzumesinin ve nihayet tecrübeler bütünüünün ana eksenine haline getiren Son Vahiy, bunu da temin edecek iki güvenlik mekanizması devreye sokar: tevhid ve adalet. Aslında tevhid prensibini, ilâhî plândaki bir hedef olmaktan çok, beşerî plândaki “halifeleşme” sürecini temin vasıtası olarak değerlendirilebilir. Tevhid'in tüketildiği bir halette, insanları tek bir hedef ve hür bireyler olarak tutmak imkânsızlaşır; zira kültürlerin kurguladığı her tanrısal kült hiyero-

²⁹ en-Nisâ /4:75 [DI].

fanisi parçalı, bölük ve kopuk bireyler ve toplumlar inşa etmeyi (açık veya gizli) hedefler ve buna zemin hazırlar. Vahyin çağlar boyunca insana öğrettiği ve ondan olmasını istediği ana proje bahsedilen üçlü prensiptir. Ötekileştirmeden, ötekileştirilmeden ve başkalarının ötekileştirilmesi karşısında tepkisiz kalmadan ilâhî plânı devam ettirmedi. Kur'ân'daki diğer tüm ayetler bu üçlü parametre etrafında okunduğunda "ölüm ve savaştan" bahseden ayetlerin nedenliğini çözmekte zorlanılmayacağı kanaatindeyiz. Kısaca vahiyler silsilesinin son halkası Kur'ân, her şeyden önce varlığın, uygun bir epistemolojiyle okunmasını, bu bilgi manzumesine uygun bir kurtuluş idealini, Ahiret telâkkîsiyle formlanan değerler sistemini ve bunların hepsinin pratiğe döküldüğü tecrübe ve faaliyetler bütünüyle okunmasını şart koşar görünüyor.

Kısaca tezimizi tekrar edecek olursak, tarihi öznenin bizzat kendisini, başkalarını ve diğerlerini ötelemekten ve ötekileştirmeden bu dünyadaki varlığını sürdürmesi, vahyin öngördüğü insanlar ve toplumlar arasındaki karşılıklı ilişki, danış olma, güzelliklerin yaratılmasında vazgeçilmez bir şart olarak kendini ortaya koyar. Bugünün terminolojisiyle ifade edecek olursak, kültürler ve medeniyetler arası diyalogun, karşılıklı danış olma ve beraber inşa idealinde -ki bu husus *te'âruf* olarak adlandırılır- başlangıç noktası da tüm vahiy silsilesinde gizli olan; ama Son Vahiy'de açıkça ortaya serilen "yaratılış kardeşliğinin" çağdaş teolojinin eksenini olması gerektiği ortada. Bu prensibin devamlılığı da kimsenin kimseyi ötelememesine ve ötekileştirmemesine bağlı görünüyor. İdeal tarzda ifade edilen bu prensibin önündeki tüm ötekileştirme pratik ve tavırları da "vasıfsal öteki"nin devreye sokulması suretiyle -ama ontolojik özü zedelemekten- sağlanabildiği tarihî örnekleriyle ortadadır. Yani reel dünya burada ifade edilen tarzda elbette güllük ve gülistanlık değil; ama en azından insanlığın tüm diabolik/şeytanî unsurların kendisi üzerine fatura edilmediği bir varlık anlayışına sahip Vahiy'e sahip olması ve danışlığını ve kaynaşmasını bu çerçeveden hükümleştiren bir Kitap ile muhatap olması ayrıca bir farklılık olsa gerek.

IV. SONSÖZ VE TEKLİFLER

İnsanlık tarihinin başlangıcından, Son Resûl'e kadar olan "i"slâm (tevhide teslîmle inşa edilen *müsâleme* ve kozmos [adalet esaslı]) çizgisinin ana postulatını, cihanşümûl sevgi ve kardeşlik (*halkê uhuvvet*) oluşturur. Bu çizginin varlık algısında, bilgi kodlamalarında, kurtuluş ideallerinde, değer normlarında ve pratiklerinde ontolojik bir ötekileştirme mevcut olmadığı gibi; aksine tüm öteleme ve ötekileştirme pratiklerine karşı ve bunları sürekli üreten kültürelere rağmen, İslâm kendi varlık şiirini vahiyler silsilesindeki imgelerle yoğurarak okur. Dolayısıyla, İslâm'da ontolojik olarak alt-üst varlık dilimlemesi olmadığı gibi ontik/varlık hiyerarşisi de yoktur. Bu da, "islâm"da sanılanın aksine olması ve oluşturulması gereken bir "ontolojik öteki"nin olmadığı temel prensibini doğrular. Öte yandan reel tarihin hiç de ilâhî plândaki *fitriat* istikametinde açılmadığı da açık ve net bir gerçeklik olarak önümüzde durmakta. Dolayısıyla, vahiyler halkasının Son Halkası şekillendirmek istediği yatay varlık çizgisini, *te'âruf* eksenli bilgi-irfan-hikmet potasını, iki âlemi de kucaklayan kurtuluş idealini, yaratılanı Yaradan'dan ötürü benimseyen değer kodlarını ve yapıcı ve yaratıcı amel/pratik açılımlarını işte bu *fitriat* ekseninde kurmayı hedefler. Son Vahiy, insanlık *fitriat*ının tarihte potansiyel dürümlerinden açılışına imkân vermeyen tüm ötekileştiricilerin *yapıkları* da "vasıfsal ötekiler"/küffâr, münafıklar, fâsıklar, zâlimler, vb. olarak reel tarihte de oturtmayı gaye edinir. Bu vasıfsal olana bile, belki de vahyin inşa etmek istediği varlık ve bilgi kodlarına zarar vermemesi için tarihte dondurulup prototipler gibi sürekli üretilip medeniyet ve kültür pazarına sürülmesini engelleyecek tarzda sahiplenilir: Kim bilir belki bir gün Tâifliler de Medineliler gibi *ensârlaşır* diye...

Önceki vahiylerin metodolojisini ve teleolojisini kültürlerin örttüklerini baştan kurarak yeniden harmanlayan Son Vahiy, tüm insanların ontik açıdan eşit, yaratılıştaki "kardeş", ve farklılıkların "ortak iletişim ve var kılma" (*te'âruf*)nın vasıta ve fırsatları olduğunu "muştular" (=İncil'in "okunması" [*Zebûr-Tevrat-Kur'ân*]). Gerçi bu muştulu Mesaj, *müsâleme* ve kozmosu, kültürlerin hengamesinde nefret ve fitne (kaos) ile tahrip edenlerin kullandığı "öteleme ve ötekileştirme" teknolojileriyle sıklıkla insanlık hafızasından silinir. Bu hafızadan silme olayına asırlarca sahihliği üzerinden mensuplarını bir arada tutan vahiy kitapları da nasibini alır. İşte bu olayda da Son Vahiy'in bizzat kendisi "ötekileştirme"ye direnerek ayrı bir hususiyet arz eder. Ötekileşen vahiy, yani kültürlerle asıl özünü yitiren ilâhî mesaj. Varlığı paramparça ederek maddî olanın üzerinden tüm değer ve hakları konumlandırmaya çalışan kültür eksenli pratikler politik-ekonomik yapılanmalarda hemen her zaman "ontolojik ötekilere" muhtaçtırlar. Etnik, dinî ve/veya fizikî bir takım kimlik "kıstaslar"ından hareketle ötekileştirme imkânı yaratılır ve bunlar üzerinden küllî kalıplar ve semboller hizmete çağrılarak asıl güç-iktidar-hegemonya ilişkileri tahkim edilir. Nitekim nasıl ki, dünkü "Güneş tanrıları" güç ve otoritelerini İsrailoğullarını köleleştirerek elde ettiler ve bunu da kendilerini tanılatırarak (*küllî tavır*) yaptılarsa, bugünkü "merkez"in "çevre"de aradığı teröristler de aynı

şekilde “merkez”in hegemonyasını tahkim ettiği gibi doğabilecek ve hegemonyayı tehdit edebilecek her doğan “İsrailoğlu”nu “kâhinlerin verdiği haberler doğrultusunda” “ön-alıcı darbelerle” tüketmeyi sağlar. İşte Son Vahiy, diriltici ve yeniden tüm insanlığı “yaratılış kardeşliği”nde bir araya getirici varlık tasavvurunu ve bilgi manzumesi tepe-taklak olmuş varlık piramidini ötelemeyen ve ötekileştirmeden yerli yerine oturtmayı hedefler.

İslâm’ın soy kütüğü, şayet *müsâleme* yani karşılıklı güven ve sevgi ise bunun Son Vahiy’deki karşılığı olan *te’âruf* prensibi gereği, her toplum, kültür ve medeniyetin karşılıklı iletişim (*mutual communication*), danış olma, beraberce nice insanlık ideallerine harç koyma ve yeni ortak insanlık projelerine katkıda bulunabilmesi demektir. Bunun için de öyle görünüyor ki, 21. yüzyılda bir teolojiye ihtiyaç var: Bu teoloji *Te’âruf teolojisi* olmalı. Bu teoloji ile farklılıkları varlık âlemindeki renkli vitraylar gibi görüp; hatta farklılıkları bizzat tarihi aktörün itibar vesilesi olarak konumlandırıp, tüm insanlığa kültlerin ısrarla ötelediği ve ötekileştirdiği grup, zümre, kültür, medeniyet veya dine arka çıkarak zulmettirmemeyi ve zulmedilmemeyi vazgeçilemez bir paradigma olarak temellendirmeli. Veya bütün bunlar bu teoloji ile şöyle de okunabilir:

Sevmedi kibr ehlini Hakk ey kişi

Şeyh ola andan dilenciler bişi.

...

Çün kanâ’at meskenet er menzili

Bil ki yirmez er olan hiç bir dili

Türk ü Rûm ü Kürd ü Hind Zeng ü ‘Arab

Her dilün bil ma’nisin sakla edeb³⁰

³⁰ Şeyh Eşref b. Ahmed, *Fütüvvet-Nâme*, haz. O. Bilgin (İstanbul: Yıldızlar Matbaası, 1992), 21.

İSLÂM DÜŞÜNÇESİNDE BİR ZİHNİYET DÖNÜŞÜMÜ (ORYANTALİZM VE OKSİDANTALİZM BAĞLAMINDA BEY- TÜ'L-HİKME)

İsmail TAŞ[♦]

ÖZET

"İslâm Düşüncesinde Bir Zihniyet Dönüşümü (Oryantalizm ve Oksidantalizm Bağlamında Beytül-Hikme) adlı bu makalede, Beytül-Hikme'nin Abbasiler döneminde Bağdat'ta yabancı kültürlerle ait eserlerle ilgilenen bir tercüme evi ve kütüphane olarak ortaya çıkması ve İslâm düşüncesinde entelektüel bir birikimin oluşmasında oynadığı rol ile İslâm dünyasında meydana getirmiş olduğu zihniyet dönüşümü, oryantalizm ve oksidantalizm ile ilişkilendirilerek ele alınmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Beytül-Hikme, tercüme, Me'mun, Yunan, Batı Medeniyeti, kütüphane

A MENTALITY TRANSFORMATION IN THE ISLAMIC THOUGHT (The House of Wisdom in the Context of Orientalism and Occidentalism)

The House of Wisdom (Bayt al-Hikma) was a library and translation institute in Abbasid-era Baghdad. It is considered to have been a major intellectual center of the Islamic Golden Age. Under the sponsorship of caliph al-Ma'mun (reigned 813 - 833), it seems that the House of Wisdom took on new functions related to mathematics and astrology. The focus also shifted from Persian to Greek science. The Muslims were greatly interested in Greek culture and science, collecting and translating many ancient Greek works in the fields of philosophy.

Bayt al-Hikmah reached the peak under Al-Ma'mun reign, and it became the gathering place for scientists and scholars, and particularly for a group of translators who would be responsible for the translation of the entire canon of Greek scientific and philosophical works into Arabic.

Al-Ma'mun was responsible for a large scale translation project of as many ancient works as could be found. Greek manuscripts were obtained through treaties. By the end of the century, the major works of the Greeks had been translated. In addition, they learned the mathematics of the Babylonians and the Hindus. Through these efforts, the foundations for Islamic scholarship for the following centuries were established.

Key words: House of Wisdom (Bayt al-Hikma), translation, Ma'mun, Islamic thinker, Library

[♦] Doç. Dr., Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Bir düşüncenin, felsefenin, medeniyetin ve kültürün oluşmasında farklı etkenlerden ve kaynaklardan bahsetmek mümkündür. Dahası bunların zenginlik ve renkliliği de beslenmiş oldukları kaynakların farklılığı ile değerlendirilir. Bu bağlamda bir Mısır medeniyeti ve düşüncesinden, Roma medeniyeti ve Yunan medeniyetinden ve hatta bunları etkileyen farklı medeniyet unsurlarından ve keyfiyetlerinden bahsetmek mümkündür. Bunlardan bir kısmı uzunca bir süreyi gerektiren farklı halkların çeşitli yollardan birbirini tanımaları vasıtasıyla gerçekleşirken, bir kısmı fatih halkların hâkimiyeti neticesinde, hâkim olanlarla mahkûm olanların karşılıklı olarak birbirini etkilemeleri sonucu meydana gelmiştir. Bu anlamda Eski Mısır Uygarlığı'nın Yunan'a, Yunan'ın Latin'e ve İslâm'a, bunların ise Rönesans'la başlayan süreçte Avrupa uygarlığına katıldıklarını görüyoruz. Şüphesiz ki bu katılım esasında ötekinde yok olmak değil, aksine onunla yeniden var olmaktır. Dolayısıyla var oluşunu sürdürmek isteyen her uygarlık kendini zenginleştirici çeşitli iletişim kanalları bulmak zorundadır. Zenginleşmenin bir yolu komşularıyla gerçekleştirdiği değiş-tokuş ise diğer bir yolu da bu süreçlerde yaşadığı şoklardır.¹

Bunların dışında farklı bir yol daha vardır ki, İslâm düşüncesi ve medeniyetinin oluşması bakımından önemlidir. Bu yol bilinçli ve şuurlu bir şekilde tercüme vasıtasıyla farklı bir medeniyetin ürünü olan kazanımların edinilmeye çalışılmasıdır. Ülken'in ifadesiyle bütün esaslı uyanış hareketleri her şeyden önce birer büyük tercüme hareketleri ile başlamışlardır. Eski Yunan uyanışı Anadolu, Fenike, Mısır tercüme hareketleriyle, İslâm uyanışı Yunan, Hint tercüme hareketleriyle, Garp uyanışı İslâm (Türk, Arap, Acem), Yahudi, Yunan tercüme hareketleriyle mümkün olmuştur. 18. asırda başlayan Cermen uyanışı bütün eski kaynaklara Latin ve Anglosakson dünyasının yeni mahsullerini de katmış ve aydınlanma ile hazırlanan bu zengin tercüme faaliyeti yaratıcı Alman kültürünü doğurmuştur. Eski Yunanlar, Uygurlar, İslâm milletleri, Rönesans milletleri, Alman romantizmi eğer yeni bir şey yarattılar ve medeniyetin sürekli açılışına katıldılarsa; bu ancak onlara hazırlık olarak yaptıkları çok zengin tercüme faaliyetlerinden ve bu yabancı tesirlerin aşısıyla karşılaşan derin ve içten gelme aksülamellerden ileri gelmiştir.² Bu nedenle tarihsel tecrübeler, düşüncelerin birbirini etkilemesinde tercümenin önemli bir vasıta olduğunu göstermektedir. Nitekim Yunan medeniyetinin ürünü olan felsefi düşüncenin Müslümanlar tarafından tercüme vasıtasıyla edinilmeye çalışılması ve bu düşüncenin maddi ve manevî kültür üzerinde meydana getirdiği etkiler bu konuda güzel bir örnektir.

Daha sonra değineceğimiz gibi, Felsefe, İslâm düşüncesine tamamen dışarıdan özel gayret ve teşviklerle sokulan bir unsur olarak görünmektedir. Ancak

¹ Bkz. Fernand Braudel, *Uygarlıkların Grameri*, Çev. M. Ali Kılıçbay, İmge, İstanbul, 2001, S. 40-67.

² Bkz. H. Z. Ülken, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, Ülken Y., 1997, S. 15-16.

burada Yunan felsefesi ile tanışmadan önce İslâm düşüncesi yoktur şeklinde bir anlayışın da doğru olmadığı kanaatindeyiz. Bu bakımdan İslâm düşüncesinin ortaya çıkışı ve gelişmesini iyi değerlendirmek gerekmektedir.

İslâm Düşüncesi vahiy ürünü olan Kuran ve Peygamber'in sözleri olarak bilinen hadislerin dışında, Müslümanların kendilerinin de katkılarıyla, ilişkiye girilen yabancı kültür birikimlerinden de istifade edilerek sistemli bir düşünce niteliğini kazanmıştır. Dahası bazı müsteşriklerce, Fıkıh usulü ve özellikle kıyasın bile henüz Yunan felsefesi ile Müslümanların tanışmasından önce Yahudi ve Hıristiyanların tesiri ile oluştuğu söz konusu edilmektedir.³

Ancak çağdaş İslâm Düşüncesi araştırmacılarının çoğuna göre, Müslümanlar kendi medeni yaşamlarının ilk dönemlerinden itibaren bilgi talebinde adım adım ilerlemişlerdir. İslâm'ın başlangıç döneminde onlar Kuran ve Sünnet ilimleriyle meşgul olmuşlar ve bu konulardaki araştırmalarında derinleşerek fikhî hükümlere ulaşmışlar ve hasımlara karşı savunma maksatlı dini kaziyeler elde etmişler, bunun neticesinde de Fıkıh ve Kelam ilmi doğmuştur. Müslümanların dini hükümler ve inanç problemlerinde derinleşmeleri neticesinde de Fıkıh Usulü İlmi ortaya çıkmış ve onlar bunların tamamında olgunluk ve yetkinlik seviyesine ulaşmışlardır. Dolayısıyla Müslümanların ulaştığı oldukları bu seviyeyi tamamen dış kaynaklı olarak nitelendirmek mümkün görünmemektedir.

Müslümanlardan bir kısmı yaşamlarının bu evresinde Yunan felsefesini talep etmişler, eserlerini tercüme etmişler, araştırmaya yönelmişler ve Yunan felsefesinin problemleri ve araştırmalarına yönelerek felsefe ve din arasını uzlaştırma çabasına girişmişlerdir.⁴ Bu nedenle birçok disiplini etkilemesiyle birlikte İslâm düşüncesini sadece, önemli ölçüde Yunan felsefesinin etkisiyle ortaya çıkan İslâm felsefesi ve filozoflarından ibaret olarak görmemek gerekmektedir. Bununla birlikte İslâm felsefesini İslâm düşüncesini oluşturan ana unsurlardan birisi olarak değerlendirmek daha isabetlidir.

İslâm'ın ilk dönemlerinde Müslümanlar, dil ve şer'i hükümlerin dışında tıp ilminden başka bilimsel hiçbir faaliyetle ilgilenmiyordu. İnsanların tamamının tıba gereksinim duymaları nedeniyle halk nazarında tıp ilmine karşı olumsuz bir tavır da yoktu. Bu tavrı doğal bir gereksinimin sonucu olarak görmek mümkün olmakla birlikte, özellikle Peygamberden nakledilen "Ey Allah'ın kulları tedavi olun çünkü Allah yaşlılık haricinde devası olmayan hiçbir hastalığı yaratmamıştır." şeklindeki bir tavsiyenin de etkisinden bahsetmek mümkündür.⁵ Ancak İslâm toplumları ilerleyen zaman içerisinde toplum ve devlet hayatını kurumsal hale getirmek için ihtiyaç duyulan her bilgi alanı ve kurumunu kendi hayatlarına

³ Bkz. Muhammed Ali Ebu Reyyan, *Tarihu'l Fikri'l-Felsefiyye fi'l-İslam*, Daru'n-Nehdati'l-Arabiyye, 1976, S. 19-20

⁴ Muhammed Ali Ebu Reyyan, *age.*, S. 21.

⁵ Bkz. Ebu Kasım İbn Said el-Endelüsi, *Tabakatü'l-Ümem*, Beyrut 1912, S. 47.

dâhil etmişlerdir. Bu kurumlardan birisi, sistemli bir düşünme geleneğinin yerleşmesi adına Beytül-Hikme'dir.

Abbasîler döneminde Beytül-Hikme (Hikmet Evi) çevresinde ortaya çıkan değişim ve dönüşüm ile birlikte Kuran ve Sünnetin dışında farklı referansların devreye girmesi başlangıçtan itibaren devam eden bir sürecin neticesidir. Bu nedenle Abbasîlerle birlikte ortaya çıkan köklü değişimden önce Emevîler dönemindeki bilimsel duruma da işaret etmek gerekir. Bu konuda teferruata girmeden kısaca şunu ifade edebiliriz: Emevîler dönemi genel olarak inanç ve düşünce bağlamında İslâm dünyasının kendi iç problemlerini tartışarak gelecekte bir takım İslâm düşüncesi ekollerinin farklı terkiplerle birlikte zenginleşerek ortaya çıkacağı başlangıç zemininin ilk dönemlerini içine almaktadır. Nitekim siyasi ve itikadi ekollerin tamamı bu döneme yapmış oldukları atıflarla kendi meşruiyetlerini ifade etmeye çalışmışlardır. Ancak şunu ifade etmek gerekir ki, bu ekollerin kendi düşüncelerini ifade etme tarzı olan Kalam ve diyalektiğin dayandığı felsefi hareket hicri birinci yüzyılın sonunda ortaya çıkmaya başlamıştır.⁶

Müslümanların bilimle uğraşmalarının ilk basamaklarına da yine Emevîler döneminde rastlanmaktadır. Bu dönemde özellikle Müslümanların tıpla meşgul olduklarını görmekteyiz. Halid b. Yezid'in (Ö. 704) Kimya ile ilgili olan araştırmaları ve etkinlikleri kaynaklarda özellikle öne çıkarılmaktadır.⁷

İslâm Dünyasında asıl köklü dönüşüm Abbasîler döneminde gerçekleşmiştir. Bu dönemdeki dönüşüm ve değişim Emevîlerde olduğu gibi sadece farklı dini ve milli unsurları içine alarak siyasi hâkimiyetin genişletilmesi değil, imparatorluğun muhtevastındaki bu farklı etnik, dini ve milli unsurların paralelinde toplumsal, dini, fikri ve düşünsel referansların da farklılaşmasını kapsıyordu.

Abbasîlerdeki bu dönüşüm, daha başlangıçlarda görülmektedir. Abbasîlerin ikinci halifesi Mansur'un (754–775) Sasanî imparatorluğunun ideolojisini kullandığı ve yine büyük devlet adamlarını onlardan seçtiği malumdur. Çünkü Farslar siyaset kültüründe doyma noktasına gelmişlerdi. Onların İslâm'a boyun eğmeleri ve bağlanmaları sebebiyle Mansur'un hilâfeti ve Abbasî ailesi için samimî bir şekilde çalışacaklardı. Mansur'un halefleri de bu konuda onunla ittifak ettiler. Bunun delili halifelerin saray hayatında ve Abbasî yönetimindeki Fars nüfuzunun kuvvetli olmasıdır. Bermekîler ve Nevbaht ailesi gibi... Bu durum, Me'mun'un veziri ve dostu olan el-Fadl İbn Sehl'in, 818'de suikastla öldürülmesine kadar hakim bir şekilde devam etmiştir.⁸

⁶ Bkz. Halil Davud Zarou, *el-Hayatü'l-İlmiye fi's-Şam*, Beyrut 1971, S. 209–210.

⁷ Bkz. İbn Said el-Endelüsî, *age.*, S. 47-48; İbn Ebi Usaybia, *Uyunü'l-Enbâ' fi Tabakâti'l-Enbâ'*, Beyrut, 1965, S. 161, 171, 175, 176, 177, 179.

⁸ Dimitri Outas, "el-Fikrül-Yunani ve's-Sekafetül-Arabiyye", Çev. Nicola Ziyade, Beyrut, 1998, *Ircica 44175*, S. 106-107.

Abbasî devletinin Fars desteği ile kurulmasının, yeni devletin nezdinde Farşlıların ayrıcalıklı bir yere sahip olmasında büyük bir tesiri söz konusudur. Bu durum onları halifelere yaklaştırdı ve onların yardımlarına mazhar kıldı. Doğrusu bu, İslâm ümmetinin oluşumuna götüren yeni bir gelişme idi. Bu sayede Araplar, Emevîler döneminin aksine acemlerle irtibat kurdu ve onların kültürlerinden etkilendiler. Böylece Abbasîler döneminde ecnebi kültürlerin Arapçaya aktarılması için güçlü bir hareket ortaya çıktı. Harun Reşid ve Me'mun dönemlerinde bu hareket çevresinde İslâm aydınlanma asrı olarak temayüz eden hür düşünce akımları doğdu.⁹

Abbasîler döneminde özellikle halifeler çevresinde bilimsel hizmetlerinden istifade edilen bilim adamları dikkate alındığında, Abbasîlerin sadece Farşlara değil, çok farklı dini inanç ve kültürlere sahip olan bilim adamlarına kapılarını açtıkları görülmektedir. Nitekim *Tabakatü'l-Ümem'*de bulunan şu ifade bu hususta oldukça dikkat çekicidir: "... Abbasî devletinde Yunan mı Rum mu yoksa komşu ümmetlerden mi olduğu bilinmeyen Hıristiyan ve Sabiilerden oluşan bilginler gurubu vardı."¹⁰ Abbasîlerin hizmetinde bulunan bu bilim adamlarından pratik anlamda tıp sahasında istifade edilmekle kalmayıp, aynı zamanda farklı kültürlerle ait bilimsel birikimlerin elçiliklerini yapmalarına imkân tanınmıştır. Bu bağlamda Abbasîler döneminde meydana gelen etnik ve kültürel kozmopolit ortamın şark ve garp kültürünü birleştirdiği ifade edilebilir.¹¹ Nitekim Abbasîlerin ilk dönemine ait şu bilim adamlarından bahsetmek mümkündür:

Buhtîşu': Süryanice bir isim olup, "Abdülmesih" anlamına gelmektedir.¹² Bu isim bu dönemde birçok bilginine verilen bir isimdir. Bu bakımdan burada bahsedilen bilginin kim olduğu ve gerçek adının ne olduğunu bilmiyoruz. Burada önemli olan bu kimsenin yabancı bir din ve kültüre mensup olmasıdır. O, Hıristiyan bir tıp bilgini olarak görünmektedir. Ebu'l-Abbas ve Ebu Cafer el-Mansur döneminde halifelerin sağlık hizmetlerinde bulunmuş olup, tıp sahasında eserleri olduğu bilinmektedir.

Yuhanna bin Maseveyh: Cündişapur'da (M. 777)'de doğdu, Bağdat'ta yetişti. İbn Nedim, Kifti, İbn Ebi Usaybia ve İbn Cülcül gibi tabakat yazarları onun birçok eserini sayıp dökmektedir.¹³ İslâmî dönemde ilk mütercimlerden olduğu ifade edilir. Tıp alanında Harun Reşid ve Me'mun'un hizmetinde bulunmuş ve bu görevinde Mütevekkil dönemine kadar devam etmiştir. Harun Reşid

⁹ Bkz. Muhammed Ali Ebu Reyyan, *age.* S. 61.

¹⁰ İbn Saîd el-Endelüsî, *age.*, S. 36.

¹¹ Bkz. Remziye Mahmud el-Atrakçı, "Beytü'l-Hikme el-Bağdadî ve Eseruhu fi'l-Hareketi'l-İlmiyye", *el-Muarrıkh er-Risale*, C. 14(1980), ss. (317-355), S. 333.

¹² İbn Ebi Usaybia, *age.*, S. 186.

¹³ Bkz. Behcet Kamil Abdüllatif "Yuhanna b. Maseveyh Evvelü Reis li Beyti'l-Hikme el-Bağdadî ve Râid min Ruvvâdi İlmi't-Teşrih ve't-Tıb fi'l-Hilafeti'l-Abbasiyye", *Beytü'l-Hikmeti'l-Abbasiyye Arakati'l-Mazi ve Ru'yetü'l-Hâdir*, 2001, II, ss. 7-35.

onu kadim eserlerin tercümesine memur etmiştir. Zikredilen eserleri dikkate alındığında onun daha çok tıp ile meşgul olduğu anlaşılmaktadır.¹⁴

Huneyn b. İshak: Yuhanna b. Maseveyh'in öğrencisidir. Yunanca ve Arapça bilmektedir. Kendisinden önce tercüme edilen tıp kitaplarını vuzuha kavuşturmuştur. Mantık ve tıp sahasında eserleri, İshak ve Davut adında iki oğlu vardır. İshak tercüme ve riyazî ilimlerde, Davud ise tabiplikte babasını takip etmişlerdir.¹⁵

Ebu'l Hasan Sabit b. Kurra el Harrani: Sabii dinine mensuptur. İlimlerde geniş bilgi sahibi, felsefede uzmandır. Mantık, Matematik, Hendese ve İlm-i Nücumda dair eserleri vardır. Kindi ve Kusta b. Luka ile çağdaştır. Kendi dönemlerinde ilim ve felsefe sahasında bu üç kimse İslâm dünyasında meşhurdur.

Me'mun döneminde Sabit b. Kurra'nın Bağdat'ta yürüttüğü güneş gözlemleri vardır. Sabit, bu gözlemleri güneş yılı hakkındaki görüşlerini açıkladığı bir kitapta toplamıştır. Sabit'in, Sinan b. Sabit (Ö. 942) adında bir oğlu vardır. O da matematik, hendese ve tıp alanında alimdir. Sinan'ın da tıp sahasında uzman olan Sabit (Ö. 976) adında bir oğlu vardır.¹⁶ Sabit b. Kurra'nın tercüme faaliyetlerindeki rolü ise *Keşfü'z-Zunun*'da mübalağalı olarak şu şekilde ifade edilmiştir: "Sabit b. Kurra'nın tercümeleri olmasaydı Yunanca bilen olmadığından dolayı hiç kimse hikmete dair kitaplardan yararlanamazdı. Nitekim onun çevirmediği her kitap öylece kaldı ve hiç kimse onlardan faydalanamadı."¹⁷

Abbasiler iktidara geldiğinde edebi ve beşeri bilimlerin işlenmesine bir dönüş vardı. Bu yeniden canlanmanın baş mimarı II. Abbasî halifesi Mansur idi. O başkent Bağdat'ta yeni başkent için müesseseler kurdu. Halifenin şekillendirici dönemi boyunca, Hindistan'dan matematik ve astronomi ile ilgili metinler geldi.¹⁸

Reşid'den sonra 813'de iktidara gelen Me'mun aklı başında bir yönetici idi. O, tavrını, ilk önce Yunan ve İskenderiye filozoflarınca kullanılan metotlar üzerine dayanan inançların rasyonel delillerle desteklenmesi gerektiğini savunan Mutezilenin akılcılığından yana koydu. Sonra Mutezile daha çok Grek ve İskenderiye eserlerinden tercüme gereksinimini ortaya çıkardı. Bu nedenle Me'mun, Bağdat'ta çoğu Hıristiyan olan mütercimlerin toplandığı Beytül-Hikme'yi kurdu. Çoğunlukla eserlerin el yazmaları yoktu. Onlar Me'mun tarafından Bizans'tan getirildi.¹⁹

Bu hususta Me'mun kendisinden önceki bir geleneği devam ettirmiştir. Nitekim Mansur ve Harun Reşid'in de dışardan eserler getirttiğini ve hatta Harun

¹⁴ İbn Saîd el-Endelûsî, *age*. S. 36.

¹⁵ İbn Saîd el-Endelûsî, *age*. S. 37.

¹⁶ İbn Saîd el-Endelûsî, *age*. S. 37.

¹⁷ Süleyman Çelebi, *Keşfü'z-Zunun*, II/1594

¹⁸ Ronan, Colin A., "The Earliest Science in Arabia", *The Cambridge World's Science* 1984, S. 204-205.

¹⁹ Bkz. Ronan, "the Earliest Science in Arabia", S. 204-205.

Reşid'in merkeze gönderilen kitapları cizye/vergi olarak kabul ettiğine dair rivayetler söz konusudur.²⁰ Harun Reşid'in kadim eserlere karşı olan bu tavrı kişisel bir kitap tutkunluğu olarak görülebilir ancak yine de farklı kültürlerle karşı gelişen bir dünya görüşünün önemli bir yansıması olarak değerlendirilmesi gerekmektedir.

Abbasîlerin hilâfeti ele geçirmelerine paralel olarak önemli bir ilim ve kültür merkezi olarak yıldızı parlayan Bağdat, Abbasî aristokrasisini ve siyasetini oluşturan farklı etnik, dini ve kültürel mozaïği, belki de en güzel bir şekilde Beytül-Hikme'de mevcut olan farklı dil ve kültürlerle ait bilimsel birikimin çeşitliliğinde göstermektedir. Bu dönemde Bağdat, oldukça kozmopolit bir görüntü sergilemekte olup, her dinden ve milletten hekimlerin ve bilginlerin kabesi durumundadır.²¹

İslâm düşüncesinde bilim ve felsefenin yükselişini tartışan kaynaklar, bu rasyonel bilimlerin Grek, Süryani, Hint ve Pehlevi kaynaklarından doğrudan yapılan tercümelerin bir neticesi olarak girdiğini ittifakla kabul ederler. Hatta İbn Nedim'in *Fihrist*'inden İbn Haldun'un *Mukaddime*'sine kadar aynı kaynaklar bu tercümelerin çoğunlukla yabancılar tarafından gerçekleştirildiğini kabul etmektedir.²² Bu nedenle Yunan felsefesinin aktarılmasında farklı dillerin devreye girmesi doğaldır. Yunan Felsefesinin Arapçaya aktarılmasında ara dil oldukça önemlidir. Yunan Felsefesi ve İslâm Felsefesi arasında ara dil konumunda olan en önemli dil Süryanicedir. Çünkü Süryanice, Grek külliyyatının Arapçadan önceki taşıyıcısıdır. Ancak Grek geleneğinin aktarılması hakkında Süryaniceyi değerlendirmek oldukça zordur. Çünkü Arap mütercimler tarafından kullanılırken ikinci Arapça kaynaklar tarafından ifade edilen Süryanice bilimsel kaynakların çoğu kayıptır ve bu nedenle bir mukayese ve tam olarak bir araştırma yapmak da söz konusu değildir. Süryanice yazma metinler Aristocu mantık eserleriyle ilgili birkaç risalenin ötesine geçmez ve neredeyse Galenci ve Hipokratik tıbbi metinlerden hiçbir şey kalmamıştır. Bu nedenle Süryanicenin 9. yüzyılda vasıta bir dil olduğunu kanıtlamak bazı atıflar dışında oldukça zordur.²³

İşte Abbasîler döneminde kadim eserlerin aktarıldığı ve işlendiği bir merkezden bahsedilmektedir. İslâm dünyasındaki zihniyet dönüşümünün resmi ve kurumsal ifadesi olarak değerlendirebileceğimiz bu merkezin adı kaynaklarda genellikle Beytül-Hikme olarak belirtilmektedir. Bu nedenle Beytül-Hikme'nin İslâm düşüncesinin oluşması bakımından çok iyi değerlendirilmesi gerekmektedir. Çünkü burada yapılan ilk tercüme her ne kadar tıp eserleri ile ilgili olarak pra-

²⁰ Bkz. Hadar Ahmed Atallah, *Beytül-Hikme fi Asri'l-Abbasîyyîn*, Daru'l Fikril Arabi, Kahire, S. 30.

²¹ Bkz. el-Atrakçı, *agm.*, S. 317.

²² Bkz. George Saliba, "Translation and Translators, Islamic", *Dictionary of the Middle Ages* (Joseph R. Strayer), Vol. XII SS. (127-133)

²³ George Saliba, *agm.*, S. 129.

tik bir ihtiyacı karşılama amacıyla yapılmış görünse de daha sonraki aşamalarda bu tercüme kendi ana vatanının manevî kültürünü, diğer bir ifade ile felsefeyi de İslâm dünyasına taşımıştır. Bu tercümelemlerden sonra İslâm dünyasında farklı kaynaklara atıflar yapılmaya başlanmıştır. Kısacası, şayet bir hastalıktan bahsediliyorsa bunun halledilmesi gereken yerin tıp ilmi olduğu, doğru düşünmeden bahsediliyorsa bunun kıstasının mantık olduğu vb. ifade edilmeye başlanmış, artık her problemin çözülmesi gereken yerin dini düşünce olmadığı kendini hissettirmeye başlamıştır. Hatta İslâm dünyası kaynağı Tanrı olan dinin yanında bir de kaynağı akıl ve beşer olan felsefe ile tanışmış ve belki de bundan sonraki İslâm düşüncesinin oluşmasında, dini düşüncenin karşısında bünyesine önemli bir diyalektik unsur katmıştır.

Bu nedenle Abbasîler, kadim ilimleri araştırmak ve tercüme etmek için ilim evleri ve Beytü'l-Hikme'yi kurmuşlardır. Bağdat'ın bu dönemde oldukça kozmopolit bir görüntü sergilediğini, her dinden ve milletten hekimlerin ve bilginlerin yöneldiği ilim merkezlerinden biri haline geldiğini yukarıda ifade etmiştik.²⁴ Bazı araştırmacılar Bağdat'ın bu renkliliğine denk düşen bazı nitelendirmeleri Beytü'l-Hikme için de yapmaktadırlar. Buna göre Beytü'l-Hikme', Bağdat'ta kurulan ilk yüksek öğretim evidir. Buna ilâve olarak bir de tercüme evi ve Beytü'l-Hikme'ye bağlı bulunan rasathane vardır. Bazı kaynaklarda Beytü'l-Hikme'nin bu şekildeki farklı fonksiyonlarından hareketle, mübalağalı yorumlar yapılarak bu müessesenin bir üniversite ya da en kadim fakültelerden birisi olarak görülmesi gerektiğine vurgu yapılmaktadır.²⁵

Bazı kaynaklarda Betül-Hikme'yi Bağdat'ta Harun Reşid'in kurduğu ifade edilir. Ancak Beytü'l-Hikme'nin Bağdat'ta ne zaman ve nerede kurulduğunu tespit etmek mümkün değildir. Halife sarayının haremine dahil olması muhtemeldir. Ancak halkın rahatlıkla girip çıkmaları için halifelerin saraylarından uzak bir mekânda olmaları da mümkündür. Aynı şekilde Beytü'l-Hikme'nin müstemilatı hakkında da kaynaklar ayrıntılı bilgi vermemektedir. Bununla birlikte Beytü'l-Hikme'nin ilmi meclisler için salonlar, idaresinde çalışanlar ve kitapları koruyan bekçiler için odalar ve mütercimler için bölümler içeren bir yapıda olması gerektiğini tasavvur ediyoruz. Huneyn b. İshak'ın tercüme ve bununla ilgili işlerde yardımcıları ile birlikte Beytü'l-Hikme'de çalışması, tercüme sanatının öğretimi için orada bir medrese veya medreseye benzer bir yapılaşmanın bulunduğunu düşünmemize olanak sağlamaktadır. Nitekim İbn Ebi Useybia ve diğer tarihçilerin bildirdiğine göre bazı mütercimler de aynı şekilde Beytü'l-Hikme'de çalışmaktaydılar ve bunların çoğu Fars kökenliydi.²⁶

²⁴ Bkz. el-Atrakçı, *agm.*, S. 317.

²⁵ Bkz. el-Atrakçı, *agm.*, S. 318.

²⁶ Kemal es-Samerrai, *Muhtasar Tarihi Tıbbi'l-Arabî*, Bağdad, 1984, C.I., S. 350. (İbn Nedim, S. 255, 268, 276) dan naklen; *Kamûsü'l-İslamî*, Kahire, 1963, C. I, S. 403-404.

Me'mun döneminde Beytü'l-Hikme'nin gelişmesi zirveye ulaştı. Çünkü bu dönemde yabancı dillerden Arapçaya ilimlerin nakledilmesi için tercüme hareketi çiçeklendi. İbn Ebi Useybia'nın bildirdiğine göre, Harun Reşid Müslümanların Rum memleketlerine girmesiyle birlikte Ankara, Amuriye ve diğer Rum memleketlerinde mevcut olan kadim eserler nedeniyle "Hızânetü'l-Hikme: Felsefe Kütüphanesi"ne Yuhanna ibn Maseveyh'i görevlendirmiştir.²⁷

Beytü'l-Hikme ve Hızânetü'l-Hikme birbirinin yerine kullanılmaktadır. Bu durum Beytü'l-Hikme'nin başlangıçta sadece bir kütüphane olarak ortaya çıktığına işaret etmektedir.²⁸

Beytü'l-Hikme'den valilerin ve halifelerin kurmuş olduğu özel "ilim evleri" (darü'l-ilm) kastedilir. Beytü'l-Hikme içinde mütercimler, ciltçilere ve istinsahçılara ek olarak öğretmenlerin ve âlimlerin bulunduğu esas itibarıyla bir kütüphanedir. Buranın ilk kurucusu Mansur el Abbasî'dir, ancak Me'mun döneminde Beytü'l-Hikme özel bir nitelik kazanmıştır. Me'mun Huneyn b. İshak'ı Yunan kitaplarından mümkün olan hepsini tercüme etmekle görevlendirmiştir.²⁹ Me'mun döneminde Beytü'l-Hikme'nin işlevselliği arttığından ve daha fazla faaliyet gösterdiğinden dolayı orada çalışanların sayısında da artış olduğunu ifade edebiliriz.³⁰ Hatta Me'mun döneminde Beytü'l-Hikme'nin inceleme ve araştırma yapmak isteyen bütün bilim adamlarına kapılarını açtığı da söylenebilir.³¹ Bu yönüyle Beytü'l-Hikme'nin dönemi itibarıyla, tıpkı İngiltere'deki "kraliyet derneğinin" (Royal Society, 1660) 17. yüzyılda modern bilim ve dünya görüşünün oluşumundaki rolüne benzer bir rol oynadığını söyleyebiliriz.³²

Bir başka tespite göre Beytü'l-Hikme', şüphesiz eski Cundişapur akademisini taklit ederek Halife Me'mun'un Bağdat'ta kurmuş olduğu bir müessesedir. Onun esas aktivitesi, geleneğe göre halife tarafından gönderilen bir heyet tarafından Rum ülkesinden getirilen Grek orijinli felsefi ve bilimsel eserlerin tercümesi idi. Onun yöneticisi Sehl b. Harun, yardımcısı da Said b. Harun idi. Beytü'l-Hikme önemli tercüme üyelerini barındırmaktaydı. Benu'l Münecim hem müstensihlerin ve hem de ciltçilerin en meşhurları idi.³³

Aslında, bu şekilde kurulan ve sıklıkla "Hızânetü'l Hikme" şeklinde adlandırılan kütüphanenin daha önceden Yunanca eserleri tercüme ettirmeye başlayan Harun Reşit ve Bermekiler döneminde mevcut olduğu ortaya çıkmaktadır. Nitekim Harun Reşid Amuriye ve Ankara'yı aldıktan sonra, orada bulunan yazılı eser-

²⁷ "Beytü'l Hikme", *Mevsuatü'l-Hadarati'l-İslamiyye*, 1426/5, S.200, ss. 513-515.

²⁸ Bkz. Françoise Micheau, "The Scientific Institutions in the Medieval Near East", *Encyclopedia of the History of Arabic Science*, Vol. III, London, 1996, ss. (985-1007), S. 986.

²⁹ Mahmud Hamdi Zakzuk, "Beytü'l-Hikme", *el-Mevsuatü'l-İslamiyye el-Âmme*, Kahire, 2001, s. 308.

³⁰ Bkz. Refik Cucati, "Beytü'l-Hikme", *el-Mevsuatü'l-İslamiyye*, Dimeşk, 2002, C. 5, S. 678-679

³¹ Bkz. el Atrakçi, *agm.*, S. 338.

³² Bkz. Steven Shapin, *Bilimsel Devrim*, Çev. Ayşegül Yurdaçalış, İzdüşümü Y., İst. 2000.

³³ D. Sourdel, "Bayt al Hikma", *EI*, I.C. E. J. Brill, Leiden, 1960, S. 1141.

lerin korunmasını emrederek oradaki kıymetli eserlerin tespit edilmesi için bazı alim ve mütercimleri görevlendirmiştir. Reşid bu eserleri Yuhanna bin Maseveyh'in sorumluluğuna bıraktı ve tercüme işinde ona yardımcıları tayin etti. Reşid yine Bermekilerin teşviki ile Hintçeden Farsçaya veya Arapçaya eserler tercüme ettirdi. Yazılı kaynakların ve tercüme edilen eserlerin bir araya gelmesiyle birlikte Harun Reşid bu külliyyatın belirli bir mekanda korunması gerektiğini düşündü ve bu mekana "Hızânetü'l Hikme" adı verildi. İşte Harun Reşid zamanında bir kütüphaneye verilen bu isim Me'mun döneminde "Beytü'l-Hikme" şekline aldı.³⁴ Me'mun sadece İslâm düşüncesi ve kültürünü daha etkin hale getirmek için bu harekete yeni bir ivme kazandırmış olabilir.³⁵ Kısaca Me'mun bu müessesenin kurucusu olmasa da, Beytü'l-Hikme'deki bilimsel aktivitelere hız kazandırmış ve halifenin istifade etmesi için kurulmuş olan kütüphane bilginlere açık hale gelmiş ve geniş bir entelektüel hareket tarzının ifadesi olmuştur.³⁶

Nitekim Harun Reşid'den sonra Halife olan Me'mun'un, Kıbrıs'la ilgili antlaşma yaptıktan sonra Kıbrıs'taki idarecinin Me'mun'u da oldukça memnun eden felsefe ile ilgili bir kütüphaneyi Me'mun'a göndermesi üzerine buradaki eserlerle ilgilenmesi için Sehl ibn Harun'u kâtip olarak tayin etmesi³⁷ Hızânetü'l-Hikme veya Beytü'l-Hikme'nin bir kütüphane fonksiyonu icra ettiğini göstermektedir.

İbn Nedim'in şu ifadesi de Beytü'l-Hikme'nin ilk dönemlerde "Hızânetü'l-Hikme: felsefe kütüphanesi" şeklinde adlandırıldığını göstermektedir: "Me'mun'un Rum melikinden istediği İstanbul'dan Hızânetü'l-Hikme'ye gelen üç mecmua, Eflatun, Aristoteles, Hipokrat, Galen Öklid, Batlamyus vb. içermektedir."³⁸

Beytü'l-Hikme'nin kuruluş tarihi hakkında kesin bir şey söylemek mümkün değilse de, Abbasîlerin iktidarı ele geçirmesi ile birlikte, özellikle Halife Mansur'la (752-774) birlikte başlayan dışa açılma ve kadim eserlere düşkünlük, her ne kadar Halife Mehdi döneminde kesintiye uğramışsa da, Harun Reşid (786-808) ve Me'mun döneminde tutkuyla devam etmiştir.³⁹ Dolayısıyla Beytü'l-Hikme'nin çekirdek itibarıyla halife Mansur döneminde kurulduğunu ve içerik bakımından da Harun Reşid ve Me'mun döneminde olgunluğa ulaştığını kabul edebiliriz. Ancak Me'mun dönemi ve onun Beytü'l-Hikme'ye katkılarını özellikle diğerlerinden ayrı bir şekilde ele almak ve değerlendirmek gerekmektedir. Çünkü Me'munla

³⁴ Refik Cucati, *agm.*, C. 5, S. 678-679

³⁵ D. Sourdel, *agm.*, S. 1141.

³⁶ Françoise Micheau, "The Scientific Institutions in the Medieval Near East", *Encyclopedia of the History of Arabic Science*, Vol. III, London, 1996, ss. (985-1007), S. 986.

³⁷ Bkz. "Beytü'l Hikme", *Mevsuatü'l-Hadarati'l-İslamiyye*, 1426/5, S.200, ss. 513-515.

³⁸ "Beytü'l Hikme", *Mevsuatü'l-Hadarati'l-İslamiyye*, ss. 513-515.

³⁹ Bkz. Hadar Ahmed Atallah, *age.*, S. 29-30.

birlikte Beytü'l-Hikme', halifelerin ve emirlerin cömertliğine bağlı kalmaktan kurtarılmış, orada çalışanlara belli bir maaş bağlanarak kurumsallaşmıştır.⁴⁰

Beytü'l-Hikme'deki tercüme dönemleri üç grupta toplanabilir:

Birinci dönem, Mansur'dan Harun Reşid'in iktidarına kadar olan devirdir (H. 136–198). Bu dönemde, Farsça ve Hintçe çevirilerin yoğunluğu dikkat çekmektedir. Ancak çeviri kalitesi zayıf olan bu dönemin en usta mütercimleri şunlardır: Yahya b. Batrik, Curcis b. Cebrail (Ö. H. 148), Abdullah b. Mukaffa (Ö. H. 143), Yuhanna b. Mâseveyh, Selâm el-Ebreş, Bâsit b. Metrân, Salih b. Behk, Menke el-Hindî, Dehn el-Hindî ve İbrahim el-Fezârî.

İkinci dönem, Me'mun'dan hicri 3. asrın sonuna (H. 198–300) kadar olan dönem, hemen her alanda tercümenin çiçeklendiği ve bilimsel gelişmenin arttığı bir dönem olarak kabul edilmektedir. Dönemin en önemli mütercimleri şunlardır: Huneyn b. İshak, Yahya b. Batrik, Haccac b. Matar, Kusta b. Luka, Abdulmesih b. Nai'ma el-Hımsi, İshak b. Huneyn, Sâbit b. Kurra ve Hubeş b. A'sam.

Üçüncü dönem, H. 300-350'li yılları kapsamakta olup önemli mütercimleri şunlardır: Metta b. Yunus (Ö. 300/920), Sinan b. Sâbit (Ö. 360/974), Yahya b. Adî (Ö. 364/974), Ebu Osman ed Dımaşki, Ebû Ali b. Zur'a (Ö. 368/378), Hilâl b. Hilâl el-Hımsi ve İsa b. Sahrencet.⁴¹

Beytü'l-Hikme'de sürdürülen tercüme faaliyetleri neticesinde, dokuzuncu asrın girmesiyle birlikte Yunan eserlerinin büyük bir bölümü Arapçaya çevrilmiş oldu.⁴² Burada şunu da unutmamak gerekir ki, Riyaziyat ve felsefeyle meşgul olan Babillilerin ve Hintlilerin tercüme edilen eserleri de birkaç asır devam edecek İslâmi bir ilmi müessesenin zuhuruna zemin hazırlamıştır. Kısacası İslâm Düşüncesi bu dönemde bütün medeniyet havzalarını içinde barındıran daha büyük bir havza rolü oynamıştır. Bu nedenle İslâm dünyasında belki de nüvesi Beytü'l-Hikme ya da Hızânetü'l-Hikme olan bir kütüphane etrafında cereyan eden bu farklı girişimi, sadece felsefe eserlerine bir yöneliş olarak görmemek gerekmektedir. Felsefe sadece İslâm dünyasındaki bu yönelişten payına düşeni almış ve daha sonraki spekülâtif ve dini düşüncede etkin ve önemli rol oynamış ve dolayısıyla daha sürekli olmuştur denebilir.

Ancak "bu kadar farklı dillerden tercüme yapıldığını kaynaklar haber vermesine rağmen, neden Yunan felsefesi ve ona yapılan atıflar daha dikkat çekici ve açık bir şekilde baskın görünmektedir?" şeklinde bir soru sormak mümkündür. Bunu ancak Yunan felsefesi ve diğer kültürel kaynaklara ait düşünceler arasındaki

⁴⁰ Bkz. Hadar Ahmed Atallah, *age.*, S. 203.

⁴¹ Bkz. İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, S. 504-507, 586-593; İbn Ebî Useybia, *age.*, S. 246-255, 257-275; Cemâluddîn Ebu'l-Hasan Ali b. Yusuf el-Kiftî, *Ahbârul-Ulema bi Ahbârî'l-Hükemâ*, Kahire, 1326, S. 173-178; Zahîrüddîn el-Beyhakî, *Tarihü Hukemâi'l-İslâm*, Dımeşk, 1946, S. 16-18, 20; Muhammed Ali Ebu Reyyan, *age.*, S. 98-104.

⁴² Hangi eserlerin Yunancadan Arapçaya aktarıldığı hakkında geniş bilgi için bakınız: H. Z. Ülken, *age.*; Bekir Karlığa, *İslam Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkileri*, Litera y., İst. 2004.

cazibe farkı olarak değerlendirmek gerekmektedir. Diğer dillerden yapılan tercüme-leri de unutmamak kaydıyla, Yunancadan yapılan veya Yunan felsefesine ulaşmak amacıyla farklı dillerden yapılan tercümelerin özellikle takip edilmesi ve onların büyük üstatlarının İslâm filozoflarınca da üstat kabul edilmeleri, Yunan düşüncesinin diğer düşüncelere göre rasyonel bakımdan daha üstün ve cazip karşılandığını göstermektedir. Nihayet, diğer alanlarda yapılan tercümelerin Yunan eserlerinden yapılan tercüme kadar İslâm dünyasında itibar görmediğini rahatlıkla ifade edebiliriz. Bu durum en azından bugün elimizde mevcut olan İslâm felsefesi ile ilgili eserlerde Yunan kaynaklarına ve filozoflarına yapılan atıflar bakımından doğrudur.

Elbette bu durumda doğu ve batı bilim ve felsefe birikimini elde etmeyi amaçlayan ve farklı kültür kaynaklarına kapılarını açan İslâm dünyasındaki uygun ortam ve zeminin de göz ardı edilmemesi gerekmektedir. Bu manada felsefi mayanın neden İslâm dünyasında tuttuğu sorununu araştırmak hem siyasi ve kültürel hem de dini düşünce bakımından gerçekten ilginç olmalıdır.

Bilindiği gibi M.S. 529'da imparator Justinianus Atinada'daki felsefe okulunun kapatılmasını emretmiştir. Ancak Yunan felsefesi bu tarihten çok önce doğuda yayılma imkânı bulmuştur.⁴⁸ İlmi ve felsefi düşüncelere savaş açan Bizanslıların aksine, İslâm, Müslümanlara marifeti (bilgiyi) aramayı, hayatın anlamını ve düşünmeyi emretmiş, İslâm prensiplerine bağlı kalarak ilmi teşvik etmiş ve alimlere saygı duyulmasını sağlamıştır. Bu güzel emirler ve ilkeler, Beytü'l-Hikme'nin merkezini oluşturduğu ilmi hamlenin başlamasına imkân hazırlamıştır. Halife Me'mun, Rum imparatoruna mektup yazarak, ondan, Müslüman âlimlerin Yunan kültür mirasına ait eserlerden dilediklerini seçip almaları konusunda, yardımcı olmasını istemiştir. Başta bu isteği reddeden Rum İmparatoru sonradan bu isteği kabul etmiştir. Halifelerin Romalılarla ve başkalarıyla yaptıkları anlaşmalarda buna benzer istekler çok olmuştur. Halife Memun âlimlere cömertçe davranmış ve bazen tercüme edilen kitabın ağırlığı kadar altın vermiştir. Bu durum, Yunanca ve Farsçadan tercüme edilen kitapların diğer kitaplardan kat kat fazla miktarda bulunmasına neden olmuştur.

İslâm dünyasında gelişen felsefe hareketi belirli dönemlerde resmi bir tavırın yansımaları ve teşviki olarak görünmektedir. Ancak bu her zaman böyle olmamıştır. Nitekim Mutezili düşünceye yakın olan Mansur, Harun Reşit, Me'mun, Mu'tasım ve Vasık döneminde felsefe eserlerinin tercümesi desteklenirken, Mütevekkil döneminde felsefe aynı doğrultuda bir destek görmemiştir. Aksine Mütevekkil, Grek felsefesinin yayılmasını özellikle engellemeye çalışmıştır. Fakat tarihsel gelişmeler bize göstermiştir ki, Mütevekkil'in bu olumsuz tavrı, felsefenin İslâm dünyasında yeşerip gelişmesine engel olamamıştır. Bu nedenle İslâm dün-

⁴⁸ Bkz. Etienne Gilson, *Ortaçağda Felsefe*, Çev. Ayşe Meral, Kabalcı Y., 2007, S. 341.

yasında felsefenin ne gelişmesi ne de gözden düşmesi, bütünüyle resmi destek veya engellere bağlanmalıdır. Her iki durumun da külli olarak İslâm dünyasındaki sosyal, siyasal, bilimsel ve dini düşüncede ortaya çıkan zihniyet değişimleriyle ilişkili olarak değerlendirilmesi gerekir.

Nitekim Abbasilerin ilk dönemlerinden itibaren bu zihniyet dönüşümünü hem tebaada hem de resmi ideolojide görmek mümkündür. Beytü'l-Hikme'yi daha da geliştirerek ortaçağın adeta bir ilimler akademisi hüviyetine kavuşturan Me'mun, 830'da Bizanslılarla girmiş olduğu savaştan dönerken oralardan toplatmış olduğu kitapları Bağdat'a getirmiş ve ayrıca kütüphaneyi zenginleştirmek için önemli bir ödenek de ayırmıştır. Bundan başka o, Beytü'l-Hikme'nin müdürü Selm ile İbnü'l Batrik, Haccac b. Matar ve Yuhanna b. Maseveyh'ten oluşan bir heyeti Bizans'a göndererek, bu heyetin kütüphanelerden seçeceği kitapların kendisine gönderilmesini imparatorun rica etmiştir. Nitekim büyük paralar karşılığında Bizans'tan kitaplar getirtme işi sadece halifenin bu davranışı ile sınırlı değildir. Benu Musa gibi bir takım zengin ve şöhretli ailelerin de kitap elde etmek için aynı yolu denedikleri ve halifenin harcamalarına denk düşecek masraflar yaptıkları bilinmektedir.⁴⁴

ME'MUN'UN RÜYASI VE İSLÂM DÜŞÜNCESİNİN VİZYONU

Cabiri'nin yorumuna göre özellikle Me'mun döneminde yapılan tercüme faaliyeti, sadece kültürel değişimin gerektirdiği tarafsız "masum" bir hal değildi. Aksine Abbasilerin zıt güçlere karşı kurduğu genel stratejinin önemli bir bölümüydü. Bu karşıt güçlerin başında sosyal ve siyasi atağı iflas ettikten sonra ideolojik hamleye karar veren Fars aristokrasisi bulunmaktadır.

Emevî devletine isyanda Ehl-i Beyt'e bağlılık (teşeyyu') hareketine yaslanan İran aristokrasisi, o zamanki Arap İslâm toplumunda otoritenin temelde ideolojiye dayandığını fark etmişti. İdeoloji, yani İslâm dini bu otoritenin var olmasındaki temel unsurdu. İslâm kabile çatışmalarını hafifletiyor, sınıfsal kavgaların önüne geçiyor ya da fetihler yoluyla dışa yönlendiriyordu. Bu yüzdendir ki Fars aristokrasisi kavgayı Arap devletinin güç merkezinde, bizzat ideolojik sahada yoğunlaştırmaya karar verdi. Silahı "gnostik" düşünceye dayalı dini ve kültürel mirasıdır. Gnostik düşünce, *bilginin akıldan başka bir kaynağının olduğuna iman etmek demektir*. Bu da irfan ya da resullerin son bulmasıyla bitmeyen ilahi ilham olarak bilinir. Bu aslında akla ve nakle hiçbir imkân tanımayan bir nevi "kesil-memiş vahiy"dir.

İşte, Mani, Mazdek ve Zerdüş'te temeline dayalı dini ve kültürel birikimini kullanan Fars aristokrasisi, geniş boyutlu ideolojik hücumunu böyle başlattı. Amaç Arap dininde şüphe yaratmak, bu dini yıkmak, Arap otoritesini ve devletini

⁴⁴ Bkz. M. M. Abdülmelik el-Ani, "Ebna Musa ve İlmü'l Hiyal", *Beytü'l-Hikmeti'l-Abbasiyye Arakatü'l-Mazi ve Ru'yetül-Hadır II*, ss. (70-89); Mahmut Kaya, "Beytü'l-Hikme'", *DİA*, VI, 88-90.

ele geçirmekti. Abbasî devleti bu hücumlara karşı koyarken Mutezileyi destekledi. Bir yandan Mutezile mezhebi öne çıkarılırken, diğer yandan Fars'ın geleneksel rakibi olan Rum'un bilim ve felsefe kitapları çevriliyordu. İster gerçek isterse uydurma olsun Me'mun'un rüyası⁴⁵ sıradan bir rüya değildi.⁴⁶

Cabiri'nin, felsefe eserlerini tercüme hareketini yorumlarken Me'mun'un rüyasından hareketle İran düşüncesi üzerinde ve bilhassa gnostik düşünceler hakkında kullanmış olduğu ifadeler gerçekten ciddi bir şekilde dikkatle tekrar gözden geçirilmesi gerekmektedir. Şayet gerçekten Me'mun'un Felsefe hamlesini Cabiri'nin ifade etmiş olduğu gibi ciddi anlamda güçlü olan İran kültürüne karşı bir denge unsuru olarak kullanmak amacıyla gerçekleştirmek istediği şekilde anlarsak birkaç bakımdan sorun ortaya çıkmaktadır. Bunlardan bir tanesi, İslâm dünyasına gelen felsefenin karakteristiği meselesidir. İslâm dünyasına gelen felsefe motamot bir Yunan felsefesini mi ihtiva etmekteydi⁴⁷ yoksa milattan sonraki yıllarda Roma ve Mısır kültürü, Yahudilik ve Hıristiyanlık gibi farklı din ve kültürlerle farklı terkipler oluşturmuş, sadece İslâm felsefesinin değil, belki de bütün orta çağ felsefesinin gündemini belirleyen felsefe ve din uzlaştırmasını deneyen ve gnostik düşünceleri de doğal olarak içinde barındıran bir karakter mi sergiliyordu? İslâm felsefesinin böyle bir karakteristiğe sahip olduğunu söyleyebilmek için yapılan tercümelere ve özellikle Aristoteles'e ait olduğu zannedilen ve gerçekte Yeni Eflatuncu düşüncelere sahip olan ve İslâm filozoflarının birçoğunu da ciddi bir şekilde etkilemiş olan apokrif eserlere bakmak yeterli olacaktır.⁴⁸ Aynı şekilde bu felsefe Farabi'nin tespit etmiş olduğu güzergâhla İskenderiye'den Antakya'ya Antakya'dan Harran'a ve oradan da Bağdat medresesine bu karakterde geçmiş görünmektedir.⁴⁹

Nitekim onların bu durumları, Cabiri'nin de eserlerinde ısrarla işaret ettiği gibi, Aristoteles'i iyi anlamadıkları gerekçesiyle İbn Rüşd tarafından eleştirilecektir. O halde Me'mun'un İran düşüncesine karşı hangi felsefeyi yanına almak istediğini sormak gerekmektedir. Cabiri'nin bu düşüncelerini onun tasavvuf bilgi felsefesine karşı takınmış olduğu tavırda aramak gerekmektedir. Örneğin Cabiri

⁴⁵ Klasik İslam kaynakları Grekçeden Arapçaya tercüme faaliyetinin başlamasında Halife Me'mun'un gördüğü bir rüyadan söz ederler. Buna göre Halife Me'mun, beyaz tenli, kızıl sakallı bir kişinin kendi tahtında oturduğunu görür ve onun karşısında saygı ile durarak kendisine bazı sorular sorar. Me'mun'un rüyasında gördüğü bu kişi Aristoteles'tir. İbnü'n Nedim'e göre Grekçeden çevirilerin başlatılmasının nedenlerinden birisi olan bu rüya üzerine Bizans'tan Grek filozoflarının eserleri getirilir. Bu rüyasında Me'mun Aristoteles'e iyinin ne olduğunu sorar. Aristoteles'ten ilk önce akla uygun olanın, daha sonra şeriatça helal kılınanın ve daha sonra da çoğunluğa uygun olanın iyi olduğu yanıtını alır. Bkz. İbn Nedim, *age.*, S. 339-340.

⁴⁶ M. A. el Cabiri, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, Çev. Said Aykut, Kitabevi Y., İst. 2000, S. 41.

⁴⁷ Bkz. Fahrettin Olguner, *Türk İslam Düşüncesi Üzerine*, Ötüken Y., ss. 132-145.

⁴⁸ Ebrukles, "el Hayru'l-Mahd", *el-Eflatüniyye el-Muhdese inde'l-Arab*, A. Bedevi, Vekaletü'l Matbuat, Kuveyt 1977, ss. 1-33; *Kitabu Esaluciya el-Mensub ila Aristotalis*, Fr. Dieterici, Leipzig 1882.

⁴⁹ Bkz. Farabi, Uyun, Beyrut, 1965, S.,604-5; Kamiran Fani, "Camia Baz ve Camia Beste", *Neğ-i Daniş*, vol. II/1, Tahrân, 1360, S. 18-29.

bir ifadesinde şöyle demektedir: Maşrıkiler (doğulular) Harran akademisinden etkilenen Belhi (öl. 321 h), Amiri (öl. 381 h) ve İbn Sina gibi İslâm filozoflarıdır. Mağribiler (batılılar) ise Ebu Bişr Matta, Yahya b. 'Adî ve Sicistani gibi Meşşai ve Süryani kökenli filozoflardır. Cabiri'ye göre Maşrıkilerin felsefi düşüncelerinin temelinde Harran akademisinde yetişmiş, ezoterik bilimlerde uzmanlaşmış ve gök cisimlerinin tanrılığını iddia eden Sabiiler, Pers ulusçuluğu ve Uzakdoğu'nun mistik inançları vardır.⁵⁰

Me'mun'un Yunan felsefesine olan düşkünlüğünü ima eden rüyasını değerlendirmek gerekirse, Cabiri'nin ifade ettiği gibi, doğrudur, Me'mun kendisine, daha doğrusu kendi sahip olduğu Mutezilenin din yorumuna destek veren rasyonal bir dayanak aramakta idi. Nitekim rüyada geçen "iyilik" ve "kötülük"le ilgili sorun mutezilenin görüşünü destekler mahiyette ortaya konmaktadır. Bundan başka şunu da ifade etmek gerekir ki, bazı kaynaklarda Me'mun'un Yunan felsefesini tercüme ettirmesine neden olarak gösterilen rüyasını da doğru değerlendirmek gerekmektedir. Kanaatimizce *Me'mun'un rüyası, Yunan felsefesinin çevrilmesine bir etken değil, Yunan felsefesinin etkisinde görülen bir rüya olmalıdır. Diğer bir ifade ile Me'mun'un bu rüyayı görmesi için Yunan felsefesinin en azından kısmen aktarılmış olması gerekmektedir ki, Me'mun rüyasında Aristoteles'i konuşursun.*

Burada Me'mun'un rüyası hakkında asıl dikkat çekmemiz gereken husus, 'iyilik'in ne olduğuna dair soruşturmasında Me'mun'un akli birinci sıraya, şeriati da ikinci sıraya yerleştirmesinden ve bu şekilde Mutezili düşünceye uygun bir sonuç elde etmesinden öte, bu hususta kimi referans ve hakem kullanmış olduğudur. Bu hususta Me'mun'un rüyasında bilirkışı Aristoteles'tir, yani İslâm dışı bir otoritedir. Bu durum Me'mun'un ulaşmış olduğu sonuçtan daha önemlidir. Yukarıda işaret etmiş olduğumuz gibi, Me'mun'un bu rüyası İbn Nedim'in tespitinin aksine, tercüme hareketinin nedeni değil, bir neticesi ya da en azından tercüme hareketinin etkisiyle olmalıdır.⁵¹ Nitekim tercüme hareketlerinin tarihsel geçmişine bakmak, Me'mun'dan önce Mansur döneminde en azından mantık sahasında Aristoteles'in, İbnü'l Mukaffa'nın Organon'dan yapmış olduğu tercümelemleri aracılığıyla tanındığını gösterecektir.⁵² Diğer bir ifade ile bu rüya ile birlikte zihinlerde dar anlamda akıl, geniş anlamda ise felsefe meşru bir yer edinmiştir. Bu nedenle Me'mun'un rüyasına İslâm dünyasındaki zihniyet değişiminin bir yansıması olarak bakmak gerekmektedir.

Me'mun'un tercüme ettirmiş olduğu eserlerin çoğunun ilahiyat, ahlâk ve nefis hakkında olduğunu görmekteyiz.⁵³ Ancak Me'mun dönemindeki çeviri hareketlerinin sadece yukarıda söz konusu edilen alanlarla sınırlı olmadığını da ifade

⁵⁰ el Cabiri, *age.*, S. 165–167.

⁵¹ Krş. İbn Nedim, *age.*, S. 340.

⁵² bkz. İbn Said, *age.*, S. 49.

⁵³ Bkz. Abdülhalim Mahmud Ebu Reyyan, *age.*, S. 281–282.

etmek gerekmektedir.⁵⁴ Yine ilâve etmek gerekir ki, bazı konularda Mutezile gibi düşünmediklerinden dolayı Me'mun ve yönetimi tarafından meydana getirilen "mihne" hareketlerinin hiç de İran düşüncesinde mevcut olan unsurlardan dolayı gerçekleşmediğini ve hatta daha çok selefi düşünceye sahip olanlara karşı bir tavır olarak ortaya çıktığını ifade edebiliriz.⁵⁵ Bundan dolayı Me'mun'un Felsefeye yönelmesini ve eserleri tercüme ettirmesini, düşüncesinde akli esas alan Mutezile mezhebine destek vermek şeklinde anlamak daha gerçekçi ve anlamlı görünmektedir. Ancak Me'mun'un Felsefe eserlerini toplatması ve tercüme ettirmesi olayını her ne kadar Mutezile'ye destek maksatlı yapılan bir eylem olarak yorumlamak mümkün görünse de, en azından Me'mun'un başlatmış olduğu bu çığırın neticeleri bakımından bunun eksik olduğunu ifade etmemiz gerekmektedir. Nitekim tercüme faaliyetleri neticesinde gelişen felsefi yöntem ve tarzın hiç de kelamcılarının takip etmiş olduğu yönteme denk düşmediğini ve hatta kelamcılarının cedel yöntemini kullandıklarından dolayı felsefeciler tarafından tahkir edildiğini ifade edebiliriz.⁵⁶

Bu konuda çok farklı konulara dikkat çekmek mümkündür. Örnek olarak şu sorular sorulabilir: Beytü'l-Hikme'de yapılan çalışmalar belli bir plân dâhilinde midir? Orada çalışanlar gerçekten belli mesleklerde uzman kimseler midir? Ve yine Beytü'l-Hikme sadece bir tercüme merkezi olmayıp, müstensihlerin, ciltçilerin çalıştığı ve hatta çoğaltılan eserlerin Bağdat'ın dışına buradan gittiği doğrultusundaki rivayetler ve daha doğru bir ifade ile yorumlar,⁵⁷ Beytü'l-Hikme'nin gerçekliğine ne kadar işaret etmektedir? Bununla birlikte Mevcut rivayet ve bilgilerden hareketle bu soruların cevabını vermek o kadar mümkün görünmemektedir. Bizim amacımız burada bu sorulara cevap aramaktan ziyade, bir zihniyet dönüşümü olarak Beytü'l-Hikme'nin ne ifade ettiğini soruşturmaktır. Ve Beytü'l-Hikme'nin 8.ve 10. yüzyıllar arasında yüklenmiş olduğu misyon bugün Batı düşüncesi karşısındaki İslâm düşüncesi için ne ifade etmektedir? Bu bakımdan ilk önce Beytü'l-Hikme hakkında netice olarak şu değerlendirmeyi yapabiliriz:

Grek düşüncesi İslâm dünyasında entelektüel bir faaliyet olarak algılanıp değerlendirilmiştir. Bu düşüncenin özellikle bilimsel ve entelektüel boyutu sürekli ön plânda tutulmuştur. Dini cephesi ise pagan kökenli olduğu ve ilahi menşeden kaynaklanmadığı için hiç önemsenmemiştir. Nitekim Yunan Mitolojisi, Thegonisi ve Trajedileri Müslümanların hiç ilgisini çekmemiştir.⁵⁸

İlk eserlerini Bağdat'ta vermeye başlayarak oradan diğer memleketlere yayılan İslâmi fikir faaliyetlerinin nasıl doğduğunu anlamak için bu şehirde karşıla-

⁵⁴ Bkz. İbn Saîd el-Endelüsî, *age.*, S. 50-51.

⁵⁵ Bkz. Talat Koçyiğit, *Hadisçiler ve Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar*, TDV., Ankara 1989, S. 192-206.

⁵⁶ Bkz. İsmail Taş, *Ebu Süleyman es-Sicistani ve Felsefesi*, Kömen, Konya 2006, S. 180-185.

⁵⁷ Bkz. el Atrakçı, *agm.*, S.329-330.

⁵⁸ Karlığa, *age.*, S. 234.

şan ve çarpışan muhtelif tesirleri gözden geçirmek lazımdır. 10. ve 11. asırlar içerisinde Razi, Farabi ve İbn Sina'yı yetiştiren bu fikir canlılığı, farklı kaynaklardan gelen tesirlerin birbiriyle karşılaşp kaynaştığı sıralarda doğmuştur. İslâm medeniyetinin felsefe ve müspet bilimler sahasında kazandığı zenginlik, araştırma ve bulma kudreti, tefekkür hürriyeti bunun sayesinde mümkün olmuştur. Onun kuvveti bu zıt tesirleri yoğurarak yeni bir terkip çıkarmasında idi.

Bir yönden bizzat Kuran etrafındaki kelami tefekkürle başlayan bir din felsefesi, diğer taraftan İran yoluyla gelen Hint tesirleri ve nihayet Süryani mütercimler sayesinde gerçekleşen Yunan tesirlerinin çarpışmasından İslâm tefekkürünün kendine mahsus olan hüviyet ve manası meydana çıkmaya başlamıştır.⁵⁹ Müslümanlar ecnebi kültürlerin naklinden oldukça istifade ettiler. Tercüme hareketi neticesinde çok farklı alanlarda yeni bir fikri hareket ortaya çıktı. Yunan mantığının etkisiyle nahiv, sarf ve belağat ilkeleri ortaya kondu. Aynı şekilde Fıkıh Usulü ve Kelam İlmi de Mantıktan oldukça yararlandı. Örneğin büyük edebiyatçılardan kabul edilen Cahiz, Yunan mantığından en çok müteessir olan kimseledendir. Yabancı kültürlerin tesiri özellikle Kelam ilminde ve daha sonra da İslâm Felsefesinde açık bir şekilde görülmektedir.⁶⁰

Bağdat'ta başlayan ilim hareketi birçok kuvvetli merkezlere dağıldı. Bu yayılışı iki kutupta toplamak mümkündür:

1. Çin Türkistan'ından Anadolu ve Mısır'a kadar uzanan Türk medreseleri
2. Mısır'dan Sicilya ve Mağrip vasıtasıyla Endülüs'e kadar uzanan Arap-Berberi medreseleri⁶¹

Bütün bunlara rağmen, Mansur'dan Me'mun'a kadar devam eden bir süreçte farklı isimlerle adı geçen Beytü'l-Hikme'nin her şeyden önce saray etrafında gerçekleşen bir etkinlik olduğunu hatırdan uzak tutmamak gerekmektedir. Dolayısıyla bazı halifelerin başlangıçta belki bilimsel, belki siyasi ve belki de teolojik bir takım tecessüs ve meraklarıyla başlatmış oldukları yabancı kültürlerle münasebetleri neticesinde biriken kadim eserlerle ilgili bir kütüphane olarak ortaya çıkan Beytü'l-Hikme'nin, bazı kaynaklarda her ne kadar abartılı bir şekilde enstitü, külliye, medrese, akademi, üniversite⁶² olduğu ve hatta İslâm coğrafyasının farklı yerlerine kadim düşüncelerin transfer edildiği bir düzenli merkez olduğu imalarına katılmak mümkün görünmüyorsa da, belli bir plân ve program içerisinde saray ve saray etrafındaki hizmetlerden doğan ve belki de birçok bireysel ve sosyal bir takım nedenlerle saray etrafında gerçekleşen bir zihniyet dönüşümünün mihrakı ve somut bir göstergesi olmakla birlikte, bir plân ve programa bağlı

⁵⁹ Ülken, *age.*, S. 88.

⁶⁰ Abdulhalim Mahmud Ebu Reyyan, *age.*, S. 111-112.

⁶¹ Ülken, *age.*, 167-168.

⁶² Bkz. Ahmed Emin, *Duha'l-İslam*, Daru'l Maarif, Kahire 1936, C. 2, S.64.; Hadar Ahmed Atallah, *age.*, S. 29-30.

içerdiği göz önüne alındığında,⁶⁴ Beytül-Hikme'nin daha evrensel ve özgür bir ortamda seküler ilimlerin tahsil edilmesine imkân sağlamasóbakımından da İslâm dünyasındaki önemi daha iyi anlaşılacaktır.

ORYANTALİZM VE OKSİDANTALİZM BAĞLAMINDA BEYTÜL-HİKME

Oryantalizm ve Oksidantalizm bağlamında Beytül-Hikme'yi değerlendirmeden önce bu kavramların ne ifade ettikleri üzerine birkaç şey söylemek gerekmektedir. Zira bu kavramlar çoğu zaman aldatıcı ve bazen da yanıltıcı olabilmektedir. Bu nedenle bizden hangi anlamda kullanıldıklarını ifade etmek açısından önemlidir.

Oryantalizmin ve oksidantalizmin hangi anlamlara geldiğini araştırmak ve belki de bunlardan bizim hangilerini tercih etmemiz gerektiğini tespit etmek önemli olabilirdi⁶⁵ ancak burada bunu hemen belirtmeliyiz ki, bizim bu değildir. Bu nedenle ister siyasi, ister bilimsel hatta ideolojik olsun, oryantalezmden “doğu”nun bilgi ve araştırma alanı olarak görülmesini; oksidantalizmden de “batı”nın bilgi ve araştırma alanı haline getirilmesini kastetmekteyiz. Bu açıdan bakıldığında bunların iki farklı kültürün ele alınmasından doğan kavramlar olduğunu ifade edebiliriz. Burada neden “kuzey” ve “güney” değil de “batı” ve “doğu” kelimelerinin seçildiği sorulabilir. Nitekim burada yeni kâtalardan olan Amerika kıtasına bağlı bir kavramla araştırma ve tartışma söz konusu olsaydı pekâlâ “kuzey” ve “güney” de Amerika kıtasındaki bir takım olayları nitelendirmek bakımından doğadaki bir takım

Ancak yukarıda ifade etmiş olduğumuz gibi, bu kavramların kim tarafından hangi anlamda kullanıldıkları bizi ikinci dereceden ilgilendirmektedir. Bizim burada dikkat çekmek istediğimiz husus şudur: Dünya tarihinde birbirinden çok farklı medeniyet ve kültürlerden söz etmek ve bunların nasıl birbirlerini etkilediklerinden bahsetmek mümkündür. Bunun en güzel örneğini İslâm Düşüncesi vermekte ve belki de İslâm Düşüncesi, “batı-doğu” ayrımı gerçekleşmeden önce bugünkü doğu-batı medeniyeti arasında her iki eğilimi de tarihin belirli bir döneminde kendisinde barındıran ortak bir zemini ifade etmektedir.

Batı Medeniyeti önündeki tutumumuzu belirlerken dünümüzü, özellikle İslâm medeniyetinin Beytü'l-Hikme çevresinde gelişen zihniyet dönüşümü olarak ifade ettiğimiz farklı medeniyetlerle girdiği etkileşimi tekrar tekrar göz önüne getirmeliyiz... Düşüncelerin, kültürlerin ve her türlü insan ürünlerinin karşılıklı değişimi kaçınılmaz ve vazgeçilmezdir. İnsanın bilgi hükümlerinde olduğu gibi değer hükümlerinde de yakın ve uzak çevrenin tesirinde kalması doğaldır.⁶⁶ Bu nedenle bu tür karşılaşmalarda entelektüel bir takım tecessüsler dışında gereksiz bir takım korkulara kapılmanın faydalı olmadığı kanaatindeyiz. Çünkü geçmiş bir takım tecrübelerimiz bunu göstermektedir. Bu hususta burada hemen işaret edeceğimiz ve konumuzla yakın ilgisi bulunan iki örnekten bahsetmek mümkündür. *Bunlardan birincisi* yukarıda ele almış olduğumuz problem olup, İslâm dünyasının Hint, Pers vb. düşüncelere kapılarını açtığı ve Yunan felsefesiyle karşılaştığında göstermiş olduğu tepkidir. Bu tepki oldukça olumlu bir tepki olup, İslâm dünyası yabancı olan bu unsurları bir takım tepkilere rağmen⁶⁷ içselleştirerek yeni bir terkiplle İslâm medeniyeti potasına almış görünmektedir. *İkincisi* ise yine Hıristiyan dünyadan gelen bir takım tepkilere rağmen İslâm Felsefesinin Endülüs aracılığıyla tekrar batıya yani Hıristiyan dünyaya tesir etmesi ve batıda Rönesans hareketini hazırlamasıdır.⁶⁸

Burada dikkat çekmemiz gereken nokta her iki değişim sürecinde de bir takım tedirginlikler yaşanmasına rağmen hiçbir taraf ne kendi dinini değiştirmiş ne de kendi benliğini yitirmiştir. Başka bir deyişle Beytü'l-Hikme çevresinde gerçekleşen ve hemen bütün İslâm dünyasında yaygınlık kazanan felsefi düşünce ile birlikte, Müslümanların kendi dinlerini başka bir dinle değiştirmedikleri gibi Batı dünyası da İslâm felsefesinden etkilenmekle birlikte kendi dinlerini İslâm'la değiştirmediler. Bunun aksine olan gelişmelerden bahsetmek; birinci süreçte İslâm dünyasının, ikinci süreçte ise Batı dünyasının kazançlı çıktığını söylemek de mümkündür.

⁶⁶ Fahrettin Olguner, *agm.* ss. 20-25.

⁶⁷ Mantık ve Dil çerçevesinde gelişen ve fakat oldukça ideolojik bir takım unsurlar da içeren tartışmalar için bakınız: İsmail Taş, *age.*, S. 53-81.

⁶⁸ İslâm Düşüncesinin Batı Düşüncesini etkilemesi ve bu husustaki tepkiler için bkz. Bekir Karlığa, *age.*

Bugün söz konusu etmiş olduğumuz bu sorunlar belki de İslâm dünyasının doğal bir parçası olarak görünen ülkemiz için daha büyük bir problem olarak karşımızda durmaktadır. 1839 Tanzimat Fermanıyla birlikte resmi olarak yükselen batılı değerleri şöyle veya böyle benimsemeye devam etmekteyiz. Olguner'in ifadesiyle, "Bugün Türk Milleti, İslâm Medeniyeti içinden gelmekte ve batı medeniyeti önünde bulunmaktadır. Bu anlamda "doğrunun, iyinin, güzelin tek ölçütü batıdır; batılının hükmüdür" diyenler bulunduğu gibi, "...batıya açılan bütün pencereler kapatılsın..." diyenler de mevcut bulunmaktadır. Bu görüşlerin halen çarpışmakta olduğu, zaman zaman bunlardan birinin ya da ötekinin (daha çok birincinin) ülke idaresinde baskın rol oynadığı da bir vakıadır. Bunları tehlike olarak görmemek gerekir. Aksine bunlar, yavaş ve fakat emin adımlarla ilerleyen bir ülkede meselelerin çeşitli yönlerinin görülmesini sağlayacak sağlıklı mücadeleler olarak değerlendirilmelidir. Zira alternatifsiz akımlar devamlı ışık vermez."⁶⁹

Batı araştırmaları ya da Oksidentalist araştırmalar söz konusu edilirken oldukça dikkatli, tutarlı ve gerçekçi olmamız gerektiğini düşünüyoruz. Diğer bir ifade ile *Batı araştırmalarını tutarlı bir şekilde gerekçelendirmemiz gerekmektedir*. Batı araştırmaları hangi gereksinimin bir ürünü olarak düşünülmektedir? Bu tür araştırmaların zihniyet olarak oryantalizmle nasıl bir ilişkisi vardır, olmalı mıdır? "Batı araştırmalarını başlatmamız gerekir", demekle batı araştırmalarını başlatmış olur muyuz? Batı araştırmaları hakkında sıhhatli bir fikir yürütmenin ya da İslâm düşüncesi ve Batı araştırmaları arasında sıhhatli bir bağ kurmanın yolu bu soruları nasıl cevaplandıracağımıza bağlı görünmektedir.

Yukarıda ifade etmiş olduğumuz "gerekçelendirme" sorununun tekrar altını çizmek istiyoruz. Yani batı araştırmalarının gerekçeleri nelerdir? Örneğin *batı araştırmalarından* maksat, bazı antropologların yerliler hakkındaki meraklarını gidermek ve anlamak amacıyla yapmış oldukları antropolojik bir araştırma mıdır?⁷⁰ Zannediyoruz, batı araştırmalarından bahseden hiçbir kimse böyle bir araştırmayı kastetmemektedir. Örneğin, doğulu bir araştırmacı tarafından herhangi bir batı ülkesine ait bir köyün ya da köyle ilgili bir problemin antropolojik bakımdan araştırma konusu yapıldığına veya Londra'da ya da Paris'te şehir antropolojisi çalışıldığına şahit olmamaktayız. Bunu batı ülkelerinde büyük ümitlerle doktora yapmaya gönderilen akademisyenlerin almış olduğu tezler de gösterebilir. Bu konuyu araştırmanın ilginç neticeler vereceğine inanıyoruz. Kesin vakıf olmakla birlikte, daha çok durumun tersine gelişmekte olduğunu ve doğuya ait antropolojik malzemelerin öğrenciler aracılığıyla batı ülkelerine taşındığını zannediyoruz. Batılı araştırmalarda gerekçe bu olmadığına göre, acaba, Karlığa'nın ifadelerinden anladığımız, "batı"ya karşı bir alternatif olma hedef ve ihtiyacından

⁶⁹ Fahrettin Olguner, "Türk Düşüncesinin Dünü Yarını" *Türk Yurdu Türk Düşünce Hayatı* özel sayısı, Nisan 1991, ss. (20-25).

⁷⁰ Bkz. Bronislaw Malinovski, *İlkel Toplum*, Çev. Hüseyin Portakal, Öteki Y. 1998.

mı kaynaklanmaktadır? Karlığa bu düşüncesini şu şekilde ifade etmektedir: “Bilgi çağına adım atmak üzere olduğumuz şu günlerde, sahip bulunduğu entelektüel değerler açısından bugün yeryüzüne egemen olan batı uygarlığına karşı potansiyel olarak alternatif oluşturabilecek tek uygarlık olan ve iki milyara yaklaşan nüfusu ile yeryüzünün ikinci büyük gücü haline gelen İslâm dünyasının, bu konuda araştırmalar yapacak uzmanlar yetiştirmesi ve özel donanımlı kurumlar tesis etmesi zorunludur. Nasıl Batı’da kurulup geliştirilmiş olan bir Doğu araştırmaları disiplini (Oryantalizm) bulunmakta ise, İslâm Dünyası’nda da bir Batı araştırmaları disiplininin (Occidentalisme) kurulmasına büyük ihtiyaç vardır. Bu disiplinin kurulması; bir yandan düşünce sistemimizin Avrupa merkezli (Eurocentrist) dünya görüşünün bağımlılığından kurtulup, kendi eksenini etrafında yoğunlaşmasına imkân sağlayacak ve dolayısıyla bütün varlık alanlarını kapsayan âlemşümül, külli ve çoğulcu anlayışın yayılmasına zemin hazırlayacaktır.”⁷¹

Doğrusu bu düşüncelere bütün samimiyetimizle katılmakla birlikte, bunun sıhhatli bir kafa yapısına sahip olan bir doğulu için ancak bir ideal olabileceğini fakat “batı araştırmaları” için birinci dereceden bir gerekçe olamayacağını düşünmekteyiz. Çünkü yukarıdaki düşünceler batı medeniyetinde yükselen değerleri anlamak, hazmetmek ve içselleştirmekten öte, İslâm dünyasının batı medeniyetinin alternatifini üretebileceği tezine dayanmaktadır. Nitekim Karlığa bu düşüncelerimizi destekler bir şekilde oksidentalizmle ilgili araştırmaların gerekçelerini şu şekilde ifade etmektedir: “...Diğer taraftan bu çalışmalar; Batı merkezli dünya görüşünün ortaya çıkardığı ve Batı tarihi, düşüncesi, medeniyeti ve kültürü için geçerli olan “Ortaçağ”, “Rönesans”, “Hümanizm”, “Reform”, “Modernite”, “Aydınlanma”, “Laisizm” vb. kavramların şematik biçimde bütün dünyaya teşmil edilmesini de önleyebilir. Çünkü her kültür kendi tarihsel ve kültürel bütünlüğü içinde kendi modelini yeniden oluşturup ortaya koymaktadır. Dolayısıyla Batı dünyası için karanlık çağ olan dönemin, İslâm dünyası için klasik çağ olarak değerlendirilmesi mümkün olabileceği gibi, batı dünyası için modern olarak adlandırılan dönemin İslâm dünyası için hiç de modern olmadığı düşünülebilir. Buna bağlı olarak iki asırdır yiyip içmemizden gezip dolaşmamıza; giyim-kuşamımızdan toplumsal davranışımıza; yaşama biçimimizden evlerimizin iç düzenine, kentsel mimarimize ve kendi bakışımızdan başkalarına bakışımıza kadar her alanda etkinliğini göstermenin ötesinde adeta bizi tehdit edencesine baskı altında tutan Batıcılık (Occidentalisme, Westernization) anlayışının da tutarsızlığı ve yanlışlığı ortaya çıkar.”⁷²

Batı araştırmaları yapmanın gerekçelendirilmesinin, batı merkezli dünya görüşünün ortaya çıkardığı ve Batı tarihi, düşüncesi, medeniyeti ve kültürü için geçerli olan “Ortaçağ”, “Rönesans”, “Hümanizm”, “Reform”, “Modernite”, “Ay-

⁷¹ Karlığa, *age.*, S. 33.

⁷² Karlığa, *age.*, S. 34.

dınlanma”, “Laisizm” vb. kavramların genele teşmil edilemeyeceğini ve Batıcıların bir takım dikte etmiş olduğu düşüncelerinin yanlışlığını ortaya koymak olarak belirlenmesi, böyle bir zahmetin altına girmeyi tereddütlü hale getirmektedir. Hâlbuki yukarıda Avrupa merkezli olarak sıraladığımız kavramlara yine Avrupa merkezli yükselen bir değer olan “demokrasi” “insan hakları” “özgürlük”, “köleliğin yasaklanması”, “eşitlik”, “sosyal devlet” vb. kazanımları ilâve etmiş olsaydık tavrımız yine aynı olur muydu? Zaten yukarıda Avrupa merkezli yükselen değerler olarak zikredilen Rönesans, Hümanizm, Reform, Modernite, Aydınlanma vb. aynı zamanda “doğu” ve “batı” ayrımının gerçek kıstasları değil midir? Acaba Karlığa’nın haklı olarak ifade etmiş olduğu gibi bunlar hakkında, “tüm insanlığın ortak malı olan bilimin, düşüncenin, doğu-batı, kuzey-güney gibi sözde ayrımlarla parçalanmasına imkân vermemeli, aksine bu kavramların evrenselliğini, sürekliliğini ve bütünlüğünü koruyucu bir yaklaşım esas alınmalıdır.”⁷³, şeklinde mi değerlendirilmemiz gerekmektedir?

Bu nedenle Ülken’in şu düşüncelerine katılmamak mümkün değildir: “Tekniği batıdan alalım, fakat ahlâkımızda hukukumuzda şarklı kalalım diyemeyiz. Hatta tekniği, ilmi milletlerarası fikir piyasasından alalım, fakat sanatımız, felsefemiz milli olsun hiç diyemeyiz. Böyle bir milletlerarası piyasa yoktur. Ancak çağdaş ve birleşik faaliyetleri olan bir milletler seviyesi vardır. O seviyeye ulaşmak için sanatta da hukukta da ahlâkta da felsefe ve ilimde de yaratıcı olmak gerekir. Bu değerlerde yaratıcı olmayan bir milletin milletler arası piyasadan sanat örneklerini, hukuk şekillerini, felsefe eserlerini almasından hiçbir sonuç çıkamaz. Hele bunların son yemişi olan tekniği ve teknik ürünlerini almasından hiçbir sonuç çıkamaz. Çünkü onları var kılan, o üstün kültürün yaratıcılığını ve üreticiliğini sağlayan, dünya görüşü ve zihniyettir. Toptan bir dünya görüşü seviyesine varmadıkça, bu zihniyeti almadıkça, çağdaş kültüre girmek mümkün değildir.”⁷⁴

Bu bakımdan batı medeniyetine olumlu veya olumsuz bir takım değerler yüklemeyen batı medeniyetinden ne kadar haberdar olduğumuzu sorgulamamız gerekmektedir. İki yüzyıldır bir şekilde meşgul olduğumuz batı medeniyetini realitelere uygun, objektif ve samimî bir şekilde araştırdık mı; ya da araştırmayı amaçlasak bunun imkânı nedir? Böyle bir süreç tamamlanmadan batı kültürü ve medeniyeti hakkında ulaşacağımız yargılar ne kadar doğru olacaktır. Örneğin bugün 8. yüzyıldan itibaren başlayan tercüme hareketleriyle Beytü’l-Hikme çevresinde gelişmeye başlayan felsefe tecrübesi yanında Yunan felsefesi üzerine İslâm düşüncesinin söyleyeceği pek çok şeye sahip olduğunu ve bu yönüyle de batı düşüncesini etkilediğini söyleyebiliriz. Ancak bugün durum biraz daha farklı ve kompleks görünmektedir. Medeniyetin sürekli açılmasında karşılıklı tesirler kompleksi büyüdükçe tercüme işinin de o nispette ağırlaştığını ve güçleştiğini

⁷³ Karlığa, *age.*, S. 34.

⁷⁴ H. Z. Ülken, *age.*, S. 23.

söyleyebiliriz. Bu nedenle hem İslâm dünyasında çeviri yapanların hem de Garp Rönesans'ını açanların omuzlarındaki yükün bugün bizim taşımamız gereken yükten hafif olduğu tespitinde bulunabiliriz. O halde Ülken'in ifadesiyle onlar yalnız Yunanı İslâm devri vasıtasıyla tanımaya mecbur idiler. Biz ise hem onları, hem de onlardan sonra gelenleri tanımaya mecburuz. Dolayısıyla bütün bu zahmetli yolları terk ederek sadece son devrin kemale ermiş eserlerini tercüme etmekle mesele hiçbir zaman hallolmayacaktır.⁷⁵

Dolayısıyla Batıya ciddi ve külli bir yöneliş gerekmektedir. Bunu yapmak için tarihi tecrübeler mevcuttur. Bunun yolu da ne oryantalist maksatlara ve söylemlere, ne de batıların kendi dışındakilere layık görmüş olduğu statülere takılmayı zorunlu kılmaktır. Herhalde bunun yolu, Me'mun'un 9. yüzyılda görmüş olduğu rüyayı, 21.yüzyılın eşiğinde tekrar görmekten geçmektedir.

⁷⁵ Bkz. Ülken, *age.*, S.17-18.

KUR'ÂN'DA DOĞU-BATI VE AYDINLANMANIN KAYNAĞI

Ahmet KÜÇÜK*

ÖZET

Bu çalışmada coğrafi anlamda doğu-batı sözcüklerinin Kur'ân'daki karşılığının ne olduğu, ne anlama geldiği ve ne kadar öneme sahip olduğu? gibi sorulara cevap aranmıştır. Aydınlık ve karanlıkla sembolize edilen bu iki kelimenin onlarla olan ilişkisi ortaya konulmaya çalışılmış, gerçek aydınlığın kaynağına işaret edilmiştir.

Mekkî ayetlerde sık sık geçen Allah doğu ve batının Rabbidir gibi bu ve buna benzer ifadelerle kastedilenin ne olduğu yorumlanmıştır. Medenî ayetlerde içerisinde gerek doğu ve batı Allah'ındır şeklinde gerekse benzer şekillerde ifadelerin geçtiği ayetler anlaşılmasına çalışılmıştır. Bu ayetlerin kible ile olan ilişkisi tespit edilmiştir.

Anahtar kelimeler: Kuran, Doğru, Batı, aydınlık, nur, karanlık, kible.

EAST AND WEST AND ILLUMINATION IN THE QUR'AN

In this study, we tried to answer questions about words of "east and west" as a geographical concept "what are their responses in the Quran, what are the meaning of these two concepts and their importance. Concepts are east and west are symbolized with luminousness and darkness. It is tried to find relations between east- west and luminousness- darkness.

In this study, it is explicated the aim of some Mekkî verses of the Quran, like "Allah lord of east and west". And it is tried to understand some Medenî verses of the Quran, like "east and west are for Allah." And also it is assigned the relation between "qibla" and these verses.

Key words: Quran, East, West, luminousness, Qibla.

Doğru ve batı kavramlarının tanımları *durulan yer ve bakış açısına göre değişkenlik arz etmekte*, bu nedenle ilgili sözcükleri nihaî ve kesin bir ifadeyle anlamlandırmak oldukça zor gözükmemektedir. Onların sadece *coğrafi bir yön olduğu* şeklindeki yüzeysel yaklaşımlar doğru ve batıyı ne kadar tanımlamaktadır? Değer eksenli, kültürel bir yaklaşımın coğrafyayla bir ilişkisi var mıdır, varsa bu *ilişkinin biçim ve niteliğinin ne olduğu*, bu bağlamda doğru ile ilişkilendirilen aydınlık ya da aydın-

* Dr., Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Ana Bilim Dalı.

lanmanın ne olduğu, ne ile sağlanabildiği gibi hususlar irdelenmek durumundadır. Ancak bu çalışmadaki amaç, Kur'ân'ın doğu ve batı sözcüklerine *ne tür anlamlar* yüklediği ve bu anlamlara dayalı olarak ortaya çıkan doğu-batı algısının *ne olduğu* ve *ne kadar öneme sahip olduğu*, doğu-batıyı değer eksenli algılama biçiminde belirleyici unsurun nelerden oluştuğu gibi hususları tartışmaktır.

Yukarıdaki soruların cevapları üzerinde yoğunlaşmadan önce zikredilen kavramların sözlüklerde nasıl tanımlandığının incelenmesi gerekmektedir.

Şe ri ka-şe ra ka / ش ر ق fiili Arapça sözlüklerde *mekân*, *güneş* ve *şey/eşya* ile birlikte kullanılmakta, *karışmak/bulanmak* ve *rengin kızılılaşması* gibi anlamları karşılamakta, *ortaya çıkmak*, *doğmak*, *aydınlanmak* ve *açılmak* gibi manalara delalet etmektedir.¹ Bu yüzden güneşin doğup dünyayı aydınlatması olayı bu sözcükle ifade edilmekte, güneşin doğduğu mekân, taraf,² vakit³ anlamında *maşrik* kelimesi kullanılıp, yaz ve kış olmak üzere *iki maşrik/maşrikân*'dan,⁴ güneşin her bir gün için doğuşunu ifade bağlamında kelimenin çoğul formu olan *çokça doğuş mekânı/doğular* anlamında *maşârik*'ten bahsedilmektedir.⁵ Ayrıca *şe ri-ra ka* fiili girmiş olduğu kalıp ve bâbların özelliğine ve birlikte kullanıldığı eşyaya göre zikredilen *asıl anlam*⁶ çerçevesinde kalmak kaydıyla yeni manalar kazanmaktadır.⁷

Ğa ra (ri-ru) be غ ر ب fiili de sözlüklerde *uzaklaşmak*, *bilinmemek*, *keskinleşmek*, *kenar*, *üst sınır* gibi asıl anlamlar taşımakla birlikte, girmiş olduğu kalıp ve bâbların özelliğine ve birlikte kullanıldığı eşyaya göre yeni anlamlar kazanmaktadır.⁸ Bazı sözlüklerde bu bağlamda kazanılan 34 anlamın olduğu ifade edilmektedir.⁹ Güneşin netliğinin, açıklığının kayboluşunu,¹⁰ onun yeryüzünden uzaklaşmasını ifade anlamında tekil formuyla *ğarb* sözcüğü, çoğul formuyla da *ğurûb* kelimesi kullanılmaktadır.¹¹ Vatanından uzaklaşmak anlamındaki *ğurbet* de aynı

¹ İbn Fâris, Ebu Hüseyin, *Mu'cemü Mekâyisi'l-Luğa*, Beyrut, 1418/h-1998/m, s. 556; Cemâlüddin Muhammed İbn Manzur, *Lisânu'l-Arap*, Beyrut, tsz, X, 173; Komisyon, *el-Mu'cemü'l-Vasît*, İstanbul, tsz, I, 470.

² Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbü'l-Luğa*, Kahire, 1964, VIII, 317; Seyyid Muhammed Murtadâ ez-Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, , Mısır, 1306, VI, 392; Ferit Develioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, Ankara, 1995, s. 585.

³ Ragıp el-İsfahânî, *el-Müfredât Fî Ğaribi'l-Kurân*, Beyrut, 1422/h-2001/m, s. 262.

⁴ İbn Fâris, s. 556; İsfahânî, s. 262; Muhammed ibn Ebî Bekir ibn Abdulkadir er-Razî, *Muhtâru's-Sihah*, Kahire, 2000, s. 190-191.

⁵ İsfahânî, , s. 262; Zebîdî, VI, 392.

⁶ *Asıl, esas anlam*: Kelimenin toplum tarafından sürekli aynı kelime ve mana olarak bilindiği değişmeyen anlamıdır. Bkz: Toshihiko Izutsu, *Kur'ân'da Allah ve İnsan*, Çev: Süleyman Ateş, İstanbul, tsz, s. 31.

⁷ Bablara ve birlikte kullanıldığı eşyaya göre kazanılan bu manalar için bkz: İbn Fâris, s. 556; Ezherî, *Tehzîbü'l-Luğa*, VIII, 317-321; İbn Manzur, X, 174-179; Komisyon, *Mu'cemü'l-Vasît*, I, 470.

⁸ Geniş bilgi için bkz: İbn Fâris, s. 814-815; İsfahânî, , s. 360-361; İbn Manzur, I, 639-648; Zebîdî, I, 404-412; er-Razî, *Muhtâru's-Sihah*, s. 257.

⁹ Zebîdî, I, 407.

¹⁰ İsfahânî, , s. 360; Komisyon, *Mu'cemü'l-Vasît*, II, 647.

¹¹ İbn Fâris, s. 814.

fiil kökündendir.¹² Maşrık sözcüğünde olduğu gibi güneşin battığı, kaybolduğu yeri tarif amacıyla *mağrip* kelimesi kullanılmakta, yaz ve kış mevsimlerinde güneşin battığı iki yer anlamında *mağribeyn/mağribân* lafızları, güneşin her bir gün için batış yerini ifade etmeyi de *mağârip ve ğurûb* formları karşılamaktadır.¹³

Görüldüğü gibi doğu/şark kelimesi doğmak, ortaya çıkmak ve aydınlanmak gibi esas anlamlar etrafında, kullanıldığı bâb, kalıp ve eşyaya göre zenginlik kazanan bir manada doğuşu ve aydınlığı sembolize etmektedir. Batı/ğarb sözcüğü de uzaklaşmak, kaybolmak gibi asıl anlamlar çerçevesinde mana zenginliği kazanarak bir yönüyle yok oluşun, kayboluşun ve karanlığın sembolü olarak algılanmaktadır.

Kur'ân'da doğu/şark sözcüğü yedi yerde müfred/tekil,¹⁴ iki yerde tesniye/ikili¹⁵ ve üç yerde cemî'/çoğul şekliyle¹⁶ olmak üzere toplam on iki yerde geçmektedir. Batı/ğarb kelimesi ise, dokuz yerde müfred/tekil,¹⁷ bir yerde tesniye/ikili¹⁸ ve iki yerde cemî'/çoğul¹⁹ formuyla olmak üzere toplam on iki ayette yer almaktadır. Genellikle bir arada ve aynı ayetlerde zikredilen sözcükler bahsedilen yer ve ayetlerin dışında değişik fiil ve isim kalıplarıyla da kullanılmaktadır.²⁰

Doğu-batı sözcüklerinin içerisinde yer aldığı ve Mekke'de nazil olduğu rivayet edilen²¹ "O, doğunun da batının da Rabbidir..."²² şeklindeki ayetlerde; güneşin doğu ve batısının Mâliki,²³ parlayan ve sönen her şeyin,²⁴ güneşi doğurup batırmanın, doğu ve batıyı tayin edip onları değiştirenin, bütün bu cisimleri hareket ettirerek kainatı/evreni idare edenin, hepsi üzerinde hüküm sürenin, onların Rabb, Sahip ve Mâlikinin Allah olduğuna vurgu yapılmakta,²⁵ O'nun dışındaki varlıklara

¹² İbn Fâris, s. 814; Komisyon, *Mu'cemü'l-Vasîti*, II, 647.

¹³ Zebidî, I, 404.

¹⁴ Bakara, 2/115, 142, 177, 258; Nûr, 24/35; Şu'arâ, 26/28; Müzemmil, 73/9.

¹⁵ Zuhurf, 43/38; Rahmân, 55/17.

¹⁶ A'râf, 7/137; Sâffât, 37/5; Ma'âric, 70/40.

¹⁷ Bakara, 2/115, 142, 177, 258; Kehf, 18/86; Nûr, 24/35; Şu'arâ, 26/28; Kasas, 28/44; Müzemmil, 73/9.

¹⁸ Rahmân, 55/17.

¹⁹ A'râf, 7/137; Ma'âric, 70/40.

²⁰ Zümer, 39/69; Meryem, 19/16; Kehf, 18/17; Tâhâ, 20/130 vb.

²¹ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsîr Usûlü*, Ankara, 1979, s. 79-82; Bedrettin Çetiner, *Fâtiha'dan Nâs'a Esbâb-ı Nüzûl*, İstanbul, 2002, II, 674.

²² Müzemmil, 73/9; Şu'arâ, 26/28.

²³ Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-Beyân Fi Te'vîli'l-Kur'ân*, Beyrut, 1421/h-2001/m., XIX, 83; Ebu'l-Fida İsmail İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm*, İstanbul, 1985, IV, 466, Ahmed Mustafa El-Merağî, *Tefsîrü'l-Merağî*, Beyrut, 1418/h-1998/m., X, 236; Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, İstanbul, 1982, VIII, 5431.

²⁴ Yazır, VIII, 5431.

²⁵ İbn Kesîr, III, 345; Merağî, VII, 46; Muhammed Ali Sabûnî, *Safvetü't-Tefsîr*, Mekke, tsz., III, 467; II, 377;

Yazır, V, 3624. Ayrıca geniş bilgi için bkz: Ebu'l-A'lâ Mevdudî, *Tefhîmü'l-Kur'ân*, Çev. M. Han Kayani, Y.Karaca, N. Şişman, İ. Bosnalı, A. Ünal, H. Aktaş, İstanbul, 1996, IV, 19.

kulluk yapılmaması gerektiği ifade edilmekte,²⁶ Allah'ın rubûbiyeti ve uluhiyeti hususundaki tevhide dikkat çekilmektedir.²⁷

Aynı şekilde cumhura göre Mekke'de nazil olduğu ifade edilen,²⁸ "O iki doğunun ve iki batının Rabbidir..."²⁹ şeklindeki ayetle güneşin yaz ve kış aylarında doğuş ve batış yerlerindeki, gün dönümündeki farklılığının,³⁰ güneşin ve ayın belli bir hesap üzere³¹ ve onlara tayin edilen bir yörüngede hareket ettiklerinin, doğup batmalarının kastedildiği bildirilmektedir.³² Buna ilâveten uzaydaki bütün yörünge sahibi gezegenlerin seyir ve düzenlerini sağlayanın, Rabbinin Allah olduğu ifade edilmekte,³³ iki doğu ve iki batının Allah'ın ayeti olduğu ve onları insan ve cinlere lütuf olarak verdiği zikredilmektedir.³⁴ Bununla birlikte güneşin dünyanın bir yarı küresinde doğarken diğer yarı küresinde battığı dikkate alındığında yer-yüzünün iki doğusunun ve iki batısının olduğu ortaya çıkmaktadır.³⁵ Buradan hareketle doğu denilen tarafın aynı zamanda diğer yarım kürede batı olacağı, batının da buna mukabil doğu olabileceği,³⁶ bu açıdan bakıldığında da doğu ve batının sabit olmayıp değişken olduğu anlaşılmaktadır.

Ayrıca yine Mekke'de nazil olan³⁷ "doğuların ve batıların Rabbi..."³⁸ şeklindeki ifadelerle de güneşin yıl içerisinde her bir gün için doğuş ve batış yön ve yörüngesinin değişkenliğinin kastedildiği ifade edilmekte,³⁹ onun iki gün bile aynı/tek bir yerden doğup batmadığı zikredilmektedir.⁴⁰ Bu sebeple doğu batı tek olmadığı gibi,⁴¹ sadece güneş için değil arz ve semavâtta doğup batan yıldız vb. gezegenlerin her biri için doğusundan ortaya çıkıp, batısında kaybolacakları kendilerine ait doğu ve batıların tayin edildiği,⁴² bundan dolayı da yukarıdaki ayetler-

²⁶ Taberî, XXIX, 159.

²⁷ Mahmud b.Ömer Carullah ez-Zemahşerî, *el-Keşşaf, an Hakaiki't-Tenzil*, Beyrut, 1986, IV, 640. Ayrıca *Rububiyyet ve Uluhiyet Tevhidi* hk. Geniş bilgi için bkz: M. Said Şimşek, *Kur'an'ın Ana Konuları*, İstanbul, 2005, s. 55-63.

²⁸ Cerrahoğlu, s. 79-82; Cerrahoğlu Rahmân sûresinin Medine'de nazil olduğunu belirtmiş ise de Çetiner, cumhura göre bu sûrenin Mekke'de nazil olduğunu aktarmaktadır. Bkz: Çetiner, II, 843; II, 782.

²⁹ Rahmân, 55/17; Zührûf, 43/38.

³⁰ Taberî, XXVII, 148, XXV, 88-89; İbn Kesîr, IV, 138, 291; Zemahşerî, IV, 252, Merağî, IX, 382; Mevdudî, VI, 75.

³¹ Rahmân, 55/5.

³² Sabûnî, III, 295; Yazır, VII, 4670.

³³ Sabûnî, III, 295; Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı*, Çev. C. Koytak-A. Ertürk, İstanbul, 1999, III, 1097; Seyyid Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'an*, Çev. M. E. Saraç-İ. H. Şengüler-B. Karlığa, İstanbul, tsz., XIV, 221.

³⁴ Kutub, XIV, 221.

³⁵ Mevdudî, VI, 75.

³⁶ Yazır, VII, 4671.

³⁷ Ebu'l-Hasan Ali İbn Ahmed el-Vâhidî, *Esbâbü'n-Nüzûl*, Kahire, 1411/h-1991, s. 380-381; Cerrahoğlu, s. 81-82; Çetiner, II, 752, II, 906.

³⁸ Sâffât, 37/5; Ma'âric, 70/40.

³⁹ Taberî, XXIX, 103-104; XXIII, 43; Zemahşerî, IV, 34.

⁴⁰ Zemahşerî, IV, 34.

⁴¹ Mevdudî, VI, 476.

⁴² İbn Kesîr, IV, 451.

de birçok doğular ve batılardan bahsedildiği anlaşılmaktadır. Ayrıca doğular batılar sözcükleriyle güneş, ay vb. açık ve fizikî anlamda aydınlık saçan varlıkların doğuş ve batış noktalarına dikkat çekilirken akıl, şuur ve idrak gibi manevî ve derûnî anlamdaki aydınlığın/nurun doğuş ve batış noktalarına da işaret edildiği belirtilmektedir.⁴³

Yukarıda zikredilen ayetlerin dışında, içerisinde *doğu-batı* sözcüklerinin yer aldığı bir kısım ayetlerde bu sözcüklerle coğrafi *yön, bölge, taraf*,⁴⁴ *mesafe*,⁴⁵ *güneşin doğduğu-battığı yer*⁴⁶ ve *zaman*⁴⁷ kastedilmektedir. Ayrıca bazı ayetlerde güneşin doğuş ve batış anından önceki zaman diliminin önemine işaret edilerek o anlarda *hamd* ve *tesbih* edilmesi emredilmektedir.⁴⁸

Görüldüğü gibi genelde Mekki ayetlerde zikredilen, Allah'ın *doğu ve batının, iki doğu ve iki batının, doğuların ve batıların Rabbi* olduğu şeklindeki ifadeler tabii olarak Mekki sûre ve ayetlerin karakteristik özelliğini⁴⁹ yansıtmaktadır. Bu sebeple zikredilen ayetlerde doğu-batı sözcükleri öne çıkarılmamakta, söz konusu ayetlerde dikkat çekilen nokta onların Allah'ın evrendeki afâkî ayetlerinden olduğu gerçeği aklın ve akıl sahiplerinin idrakine sunulmaktadır.⁵⁰ Bu, arz ve semavâtı, doğular ve batıları ve onların içerisinde işlediği bu düzeni yaratanın, hatasız bir şekilde yürütenin ve mutlak sahibinin Allah olduğu vurgulanarak onun rubûbiyet ve ulûhiyetinin kabullenilmesine apaçık bir çağrıdır. Zaten sabit olmayıp değişkenliğinden dolayı çok sayıda doğular ve batıların mevcudiyeti noktasal bir coğrafi bölgeyi öne çıkarmayı da imkânsız kılmaktadır. Bununla birlikte doğu-batı sözcükleri yön, mesafe, güneşin doğuş-batış yer ve zamanı gibi hususları tarif etmek, tanımlamak için kullanılmıştır. Ancak kelime ve kavramların anlamları insanın yaşadığı şartlar ve sahip olduğu idrake göre belirlendiği, yani insanın zaviyesinden bakılarak anlam kazandığı⁵¹ dikkate alınsa bile herhangi bir yerin sırf doğu veya batı olduğu için bir değer ve anlam ifade etmesi veya etmemesi söz konusu olmamalıdır. Onu anlamlı kılan daha farklı sebep ve argümanlar olmak durumundadır.

Yukarıda da ifade edildiği gibi doğunun aydınlığı, batının ise karanlığı sembolize etmesi bir takım sebep ve gerekçelere dayalıdır. Zikredilen sözcüklere olumlu veya olumsuz değer kazandıran da onlara yüklenen bu sembolik ve ma-

⁴³ Yazır, VII, 4671.

⁴⁴ A'râf, 7/137; Meryem, 19/16; Nur, 25/35; Bakara, 2/258.

⁴⁵ Zuhruf, 43/38.

⁴⁶ Kehf, 18/86.

⁴⁷ Kehf, 18/17.

⁴⁸ Tâhâ, 20/130; Kâf, 50/39.

⁴⁹ Mekki sûre ve ayetlerin özellikleri hk. Geniş bilgi için bkz: Subhi Es-Salih, *Kur'ân İlimleri*, Çev. M. Said Şimşek, Konya, tsz, s. 146-147; Cerrahoğlu, s. 60-61; Mehmet Sofuoğlu, *Tefsîre Giriş*, İstanbul, 1981, s. 82-84.

⁵⁰ Sofuoğlu, s. 82.

⁵¹ Lutfullah Cebeci, *Kur'ân'da Şer Problemi*, Ankara, 1985, s. 83.

nevî anlamlardır. Bu bağlamda Kur'ân aydınlanmanın *Allah'ın nuruyla* gerçekleşeceğini ifade ederken *aydınlatma* fiilinin karşılığı olarak *şe ri-(ra) ka* kökünden *eş ra ka* fiil kalıbını da kullanması⁵² dikkat çekicidir. Söz konusu ayette gerek bağlam, gerekse anlam itibarıyla *kıyamet gününde, mahşer yeri* olduğu anlaşılan⁵³ yeri aydınlatan şey, ayetteki "...*nûri rabbihâ/oranın rabbinin nuru*"dur. Burada geçen "*nûr*" ifadesiyle kastedilen *Allah'ın kulları arasında hak ve adaletinin gerçekleşmesi, tecelli etmesidir*.⁵⁴ Allah dünya ve ahiretin, yeryüzünün ve mahşer yerinin rabbi olduğuna, hak ve adaletin tecellisi insanın var olduğu bütün yer ve zamanlarda değer ifade ettiğine göre gerçek aydınlık ile bu değerlerin varlığı arasında ciddi bir ilişki söz konusudur; çünkü hak ve adalet hem Allah'ın isimlerindedir, yani onun nurudur, hem de herhangi bir yer için *adaletten daha uzun ömürlü ve daha değerli hiçbir şey yoktur*. Nitekim *beldeler filanın cevr ve zulmü ile karardı denildiği gibi âdil bir yönetici için her taraf/âfak adaletinle aydınlandı* ifadeleri kullanılır.⁵⁵ Dolayısıyla en genel anlamıyla *bir şeyi layık olduğu yere oturtmak, davranış ve hükümde doğru olmak*,⁵⁶ *hakkı gözetmek ve yerine getirmek*⁵⁷ gibi anlamlarda kullanılan *adalet* ile aydınlanma arasında, buna mukabil zulüm ile karanlık arasında değer merkezli bir ilişki ortaya çıkmaktadır; zira zulüm aydınlığın yani adaletin kayboluşu veya batışıyla zuhûr etmekte, onun doğuşu ya da var oluşuyla da batmakta, yok olmaktadır. Yani adalet ve zulüm birinin batışıyla diğerinin doğuşunun gerçekleştiği veya bunun aksinin vuku bulduğu bir arada bulunamayan iki farklı değerdir. Bu bağlamda aydınlanmanın araçlarından olan akıl, bilgi ve idrakin *âdil/objektif olarak* kullanılması arasındaki münasebet dikkatlere sunulmaktadır.

Bütün bunlarla birlikte yukarıda zikredilen ayette geçen *rabbinin nuru* ifadesiyle Allah'ın *mahşer yerini aydınlatmak için yaratacağı parlak bir nurun* kastedildiği de zikredilmektedir.⁵⁸ Ayrıca Kur'ân'da "*nur*" sözcüğünün farklı bağlamlarda değişik varlıklara ya izafe edildiği⁵⁹ ya da onlarla birlikte anıldığı görülmekte,⁶⁰ karanlığın ve aydınlığın yaratıcısının Allah olduğu bildirilmekte⁶¹ ve O'na ait olan

⁵² Zümer, 39/69. Ayet bütünüyle şu şekildedir: "Yer(mahşer yeri), Rabbinin nûru ile aydınlanır, kitap konular, peygamberler ve şahitler getirilir ve aralarında hakkaniyetle hüküm verilir. Onlara asla zulmedilmez."

⁵³ Taberî, XXIV, 39; İbn Kesir, IV, 70; Merağî, VIII, 284; Yazır, VI, 4138; Sabûnî, III, 88.

⁵⁴ Taberî, XXIV, 39; İbn Kesir, IV, 70; Zemahşerî, IV, 145; Merağî, VIII, 284; Yazır, VI, 4138; Sabûnî, III, 88.

⁵⁵ Zemahşerî, IV, 145.

⁵⁶ Mustafa Çağırıcı, "Adalet", *DİA*. İstanbul, 1988, I, 341.

⁵⁷ Meydan Larousse, *Adalet*, İstanbul, 1990, I, 70.

⁵⁸ Yazır, VI, 4138.

⁵⁹ Yunus, 10/5; Bakara, 2/17; Hadid, 57/13 vb.

⁶⁰ Nisâ, 4/174; Mâide, 5/15; Nuh, 71/16 vb.

⁶¹ En'âm, 6/1. Ayette geçen karanlık ve aydınlığın yaratılışının *ha la ka/خلق* fiili ile değil de *ca 'a le/جعل* fiili ile ifade edilişi anlamı değiştirmemektedir. Çünkü *ca 'a la* fiili ayetin başında geçen *ha la ka* fiili ile ittisale/onunla aynı anlamda kullanılmaya ve onun devamına delalet etmektedir. Geniş bilgi için bkz: Taberî, VII, 168-169; Yazır, III, 1866-1867.

bir nurun varlığından bahsedilmektedir.⁶² Nur sözcüğünün bu muhtelif kullanım ve bağlamlardaki anlamları da tabii olarak farklılık arz etmektedir. Özetle nur kelimesi muhtelif bağlam ve kullanımlara göre; *İslâm Dini, iman, hidayet, güneşin, gündüzün ve ayın aydınlığı, Tevrat'taki helal, haram, hüküm ve öğütler, Kur'ân/Furkan, Kur'ân'daki helal-haram, emir ve nehiyeler, kıyamet günü Müminlere verilecek aydınlık* gibi manalarla karşılanmaktadır.⁶³ Çalışmamızın konu ve hacmi dikkate alındığında "nur" sözcüğünün Kur'ân'daki bütün kullanımlarını burada tartışmak mümkün değildir. Ancak asıl aydınlanma ile Allah'ın nuru arasındaki ilişkiyi belirlemek açısından *Allah'ın nuru* ve *Allah nurdur* gibi *Allah'a izafe edilen nur* ifadelerinin geçtiği ilgili ayetler üzerinde kısaca durmak gerekmektedir.

Allah'ın nuru ifadesinin yer aldığı ayetlerden⁶⁴ bir kısmında onunla kastedilenin *Allah'ın yarattıkları için ışık ve aydınlık kılıp, Resulü ile gönderdiği kendi dini*,⁶⁵ *Hak Din İslâm*'dir.⁶⁶ Ancak ayetlerin devamında inkârcılar istemese de Allah'ın nuru olan bu dinin dünyanın doğularına ve batılarına yayılacağı ifade edilmektedir.⁶⁷ Kısaca *Allah'ın nuru* ve *O'nun nuru* şeklindeki ifadelerle kastedilenin *Vahiy, Kur'ân ve İslâm dini* olduğu belirginleşmektedir.

Bunların dışında Allah'a izafe edilen ve "...Rabbinden bir nur..."⁶⁸ şeklinde geçen ifadeden anlaşılan da; *kalbin hakkın nuruyla aydınlanması sonucu kişinin üzerinde bulunduğu yakîn, basiret ve hidayettir*⁶⁹. İdrak, basiret ve hidayet sahibi olanların yani *Allah'ın nuru* üzere olanların İlahî çağrıya kulak verebileceği ifade edilmektedir. Nitekim başka bir ayette bu husus; *"Ölü iken dirilttiğimiz ve kendisine insanlar arasında yürüyebileceği bir nur verdiğimiz kimse, karanlıklar içinde kalıp ondan hiç çıkamayacak durumdaki kimse gibi olur mu?..."*⁷⁰ Aynı şekilde yukarıdaki son ayette geçen *kendisine verdiğimiz yürüyebileceği bir nur* şeklindeki ifadeden de *basiret, dalaleten sonraki hidayet*⁷¹ *Kur'ân*,⁷² *Allah'ın vahdaniyeti* ve *O'nun dini* kastedilmekte, bütün bunların insanlar arasında *aydınlığında yürünülen ışık ve hayat* olarak

⁶² Tevbe, 9/39; Nur, 24/25; Saff, 61/8 vb. Bkz: Muhammed Fuâd Abdülbakî, *El-Mu'cemü'l-Müfrehes li El-fâzî'l-Kur'ânî'l-Kerîm*, İstanbul, 1990, s. 725.

⁶³ Bu farklı kullanım ve anlamlar hk. geniş bilgi için bkz: Mukatıl b. Süleyman, *El-Vucûh ve'n-Nazâir*, İstanbul, 1993, s. 162-164; Yahya b. Sallâm, *Et-Tesârif*, Tunus, 1980, s. 209-210; Abdurrahman İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-A'yuni'n-Nevâzir Fî'İlmi'l-Vucûhi Ve'n-Nezâir*, Tunus, 1979, s. 599-601; İsfahanî, s. 510.

⁶⁴ Tevbe, 9/32; Nur, 24/35; Saff, 61/8 vb.

⁶⁵ Taberî, X, 132-133; Benzer ifadeler için bkz: İbn Kesîr, II, 362-363; Zemahşerî, II, 265; Merağî, IV, 85; Yazır, IV, 2516-2517; Sabûnî, I, 532.

⁶⁶ Taberî, XXVIII, 100; İbn Kesîr, IV, 385; Zemahşerî, IV, 525; Merağî, X, 72; Yazır, VII, 4936.

⁶⁷ Sabûnî, III, 373.

⁶⁸ Zümer, 39/22. Ayetin tamamı şu şekildedir: "Allah kimin gönlünü İslâm'a açmışsa o, Rabbinden bir nûr üzerinde değil midir? Allah'ı anmak hususunda kalpleri katılaştırmış olanlara yazıklar olsun! İşte bunlar apaçık bir sapıklık içindedirler."

⁶⁹ Taberî, XXIII, 244; Sabûnî, III, 76-77. Benzer ifadeler için bkz: Merağî, VIII, 255.

⁷⁰ En'âm, 6/122.

⁷¹ Zemahşerî, II, 92.

⁷² İbn Kesîr, II, 178.

nitelendiği bildirilmekte, ayetin devamındaki karanlık ifadesiyle de küfür ve cehaletin karanlığından bahsedildiği zikredilmektedir.⁷³

Buraya kadar verilenlerden Kur'ân'da geçen ve yukarıda bir kısmını incelediğimiz Allah'ın nuru, Rabbinden bir nur, kendisine verdiğimiz yürüyebileceği bir nur gibi ifadelerde Allah'a izafe edilen nur ile Vahiy, Kur'ân, İslâm dini, Adalet, Allah'ın vahdaniyeti/tevhit, yakîn, basiret ve hidayet gibi kavramların kastedildiği görülmektedir. Dolayısıyla gerçek anlamda aydınlanma ile bunlar arasındaki ilişki açık bir şekilde ortaya konulmaktadır. Bu sebeple Allah'a izafe edilen nur ile kastedilenlerin Allah'ın insanlara lütuf olarak verdiği aydınlanmanın vasıta ve sebepleri olduğu anlaşılabilir ve aydınlanmanın Allah'ın nuruyla gerçekleştiği tespit edilmektedir. Zikredilen bu vasıta ve sebeplerin bir kısmı Aydınlık ve aydınlanma ile sembolize edilen şark/doğu ve onun fiil formu olan *aş ra ka* fiil formuyla kullanılması güneşin ve ayın dünyayı aydınlatmasından hareketle bu vasıtalarla aydınlananların da benzer veya daha nitelikli bir aydınlanmayı yaşayacaklarına işaret etmektedir. Ondan uzak kalanların ise aynı şekilde zulümât/karanlıkla sembolize edilen ğarbla/batıyla karşılaşacaklarını ifade içindir. Nitekim "Ne a'mâ ile görenin ne de aydınlıkla karanlığın müsavi olmadığını" bildiren ayetler⁷⁴ de bu doğrultudadır. Dolayısıyla dünyadaki coğrafi ve varlıksal anlamda doğu batıyla aydınlık olgusunun ne olduğunu idrak eden insanlık bu aydınlıkların da kaynağı olan değer eksenli ve vasıfsal aydınlanmanın kaynağına, Allah'ın nuruna çağırılmaktadır.

Ayrıca etrafında geniş tartışmaların sürdüğü Nur sûresi 35. ayette geçen "...Allah nurdur..." şeklindeki ifadeyle kastedilenin ne olduğu hususuna da özetle değinilmesi gerekmektedir. Zikredilen ayet mealen şöyledir: "*Allah, göklerin ve yerin nûrudur. O'nun nûrunun temsili, içinde lamba bulunan bir kandillik gibidir. O lamba kristal bir fanus içindedir; o fanus da sanki inciye benzer bir yıldız gibidir ki, doğuya da, batıya da nisbet edilemeyen mübarek bir ağaçtan, yani zeytinden (çıkan yağdan) tutuşturulur. Onun yağı, neredeyse, kendisine ateş değmese dahi ışık verir. (Bu) nûr üstüne nûrdur. Allah dilediği kimseyi nûruna eriştirir. Allah insanlara (işte böyle) temsiller getirir. Allah her şeyi bilir.*"

Ayette geçen Allah nurdur ifadesine arz ve semavât ehlini hidayete erdiren, hidayet nurudur, arz ve semavâtta işleri yöneten, düzenleyendir, arz ve semavâtın aydınlığıdır, Allah'ın kendisine ait nurudur şeklinde birbirine yakın anlamlar verilmiş,⁷⁵ ayetin devamındaki onun nuru ifadesi de müminin nuru, göğsünde iman ve Kur'ân'ın bulunduğu müminin nuru, müminin kalbindeki hidayet, kalplerdeki Kur'ân, Allah'ın Peygamberine ve kullarına indirdiği

⁷³ Taberî, VIII, 28; . İbn Kesîr, II, 178.

⁷⁴ Ra'd, 13/16; Fâtır, 35/19-20.

⁷⁵ Taberî, XVIII, 161-162; İbn Kesîr, III, 300-301; Zemahşerî, III, 240-241; Sabûnî, III, 373.

Kur'ân'ın nuru⁷⁶ gibi manalarla karşılanmıştır. Bazı kaynaklarda nurun göz ve idrak,⁷⁷ basar(göz) ve basiret⁷⁸ şeklinde her birinin nur olduğu ve iki kısımdan oluştuğu ifade edilmiş, bununla birlikte göz/basar da aklî idrak diye nitelenen basirette olmayan bir takım eksikliklerin bulunduğu zikredilmiş, nur ile fizikî manada maddî ışık/ziya arasındaki farka işaret edilerek⁷⁹ bunları birbirinden ayıran özellikler ayrıntılı bir şekilde belirtilmiştir.⁸⁰ Ancak Gazâlî gibi bir kısım düşünürlerin ayette geçen Allah nurdur ifadesini nihaî olarak varlığın nur olduğu, yokluğun ise zulmet/karanlık olduğu ve zulmetin bu nurla aydınlanmasından hareketle mutlak nurun Allah olduğu, Allah'ın dışındaki varlıklara nur denilişinin mecaz ifade ettiği şeklindeki görüşleri⁸¹ müfessirler tarafından eleştirilmiştir.⁸²

Aslında *Allah nurdur* ifadesinin geçtiği söz konusu ayet kendisinden bir önceki ayet ve zikredilen lafzın devamındaki *O'nun nûru bir kandil misalidir* şeklindeki ibareyle birlikte düşünülmelidir.⁸³ Böyle düşünüldüğünde Allah'ın hidayet kaynağı olan bu hak Kitabı açıklayarak arz ve semavâtı onunla aydınlatması, içerisinde lamba bulunan bir kandilin aydınlatmasına benzetilmektedir.⁸⁴ Ayrıca aradaki *Allah arzın ve semavâtın nurudur* şeklindeki cümlenin mu'tariza/ara cümlesi olduğu ve önceki ayette geçen *Andolsun ki biz size apaçık âyetleri indirdik* şeklindeki cümleyi açıklamak için kullanıldığı da anlaşılmaktadır.⁸⁵ Nitekim hemen sonra gelen gerek *onun nuru kandil misalidir*, gerekse *Allah dilediğini nuruna erdirtir* şeklindeki ifadeler de bunu te'kid etmektedir.⁸⁶ Görüldüğü gibi tabiatında aydınlık saçmak olan bütün gezegenlerin aynı zamanda doğuları ve batıları da vardır. Buradan hareketle Allah insanlığı batışı, karanlığı, mağribi olmayan, gerçek ve ebedî aydınlığın kaynağı olan kendi nuruna çağırılmaktadır.

⁷⁶ Taberî, XVIII, 162-164; Fahrüddin er-Râzî, *et-Tefsîrü'l-Kebîr (Mefâtihu'l-Ğayb)*, Mısır, tsz., XXIII, 224.

⁷⁷ Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî, *Mecmû'atü Resâil, Mişkâtü'l-Envâr*, Beyrut, 1414/h-1994/m., s. 4-5.

⁷⁸ Râzî, *Tefsîrü'l-Kebîr*, XXIII, 225.

⁷⁹ Işık ile nur arasındaki fark için bkz: Bakara, 2/17.

⁸⁰ Bu eksiklik, fark ve ayrıntılar hk. geniş bilgi için bkz: Gazâlî, s. 5-8. Gazâlî bunları yedi maddede ortaya koymuştur. Râzî ise Gazâlî'nin ortaya koyduğu eksiklik ve farklara bir takım ilaveler de yaparak onları toplam yirmi maddede serdetmiştir. Râzî, XXII, 225-228. Ayrıca bkz: Yazır, V, 3515-3516.

⁸¹ Gazâlî, *Mişkâtü'l-Envâr*, s. 11.

⁸² Yazır, V, 3521. Yazır burada Gazâlî'nin izafî/göreceli'nin karşılığı olan hakikat ile mecaz'ın karşılığı olan hakikatı karıştırdığını ifade etmektedir.

⁸³ Söz konusu ayet bir öncesiyle birlikte düşünüldüğünde şunları ifade etmektedir: "Ey insanlar andolsun ki biz size hakkı batıldan açık bir şekilde ayırt eden âyetler indirdik, onlarla sizi hidayete erdirdik, size dininizin bilgilerini açıkladık çünkü ben arz ve semavât ehlini hidayete erdirenim." Bkz: Taberî, XVIII, 162.

⁸⁴ Taberî, XVIII, 162-163.

⁸⁵ Muhammed Tahir b. Aşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Tunus, tsz., IX, 231.

⁸⁶ İbn Aşûr, IX, 234-235.

Bunlara ilâveten *Allah nurdur* ifadesiyle Allah'ın nurun bizzat kendisi olmayıp nurun yaratıcısı, aydınlığın fâili/münevviri olduğu belirginleşmektedir.⁸⁷ Ayete gerek anlam bütünlüğü, gerek dil kurallarına uygunluğu, gerekse nurun yaratılan bir varlık olduğu açısından bakıldığında Allah'ın aydınlığın fâili, kaynağı, yaratıcısı olduğu görülmektedir. *Allah nurdur* ifadenin nurun/aydınlığın *güç ve büyüklüğünü* anlatmak için mübalağa amacıyla kullanıldığı⁸⁸ ve keyfiyeti bizce bilinmese de zatı itibariyle *aydınlık*, başkaları için *aydınlatici* özelliklere sahip olduğu da anlaşılmaktadır.⁸⁹ Bu sebeple ayette geçen nur zahirine izafe edilmediği gibi arz ve semavâta da hamledilmemektedir.⁹⁰ Ayetteki *onun nuru* ifadesiyle mişkât/kandil'e benzetilen ve hem sahibi Allah olan nurun, hem de varlık nurunun, peygamberlik nurunun hidayet nurunun, iman nurunun şaşırtıcı vasıfları anlatılmaktadır.⁹¹ Bu aynı zamanda sahibi Allah olan nurun zikredilen nurların kaynağı olduğunun da anlaşıldığı bir temsildir. Ancak sahibi Allah olan *nur* onlardan daha kapsamlıdır.⁹² Aslında bu temsil, Kur'ân'ın müşahede alanımızın dışında kalan bazı olguları müşahede edebildiklerimizle örneklendirerek onları tasvir ettiği, kullandığı sembolik bir anlatımdır.⁹³ Sonuçta bu temsil ve anlatımdan da anlaşıldığına göre *Allah'ın nuru* aydınlığın ve aydınlanmanın kaynağıdır, yani aydınlık ve aydınlanma arz ve semavâta o nurdan dağılarak yayılmaktadır.

Bütün bunlardan sonra doğu-batı coğrafi bir bölge, yön veya insanların kendilerini ait hissettikleri bir yer olarak tabii olanın dışında olumlu veya olumsuz bir değer ifade etmediği, bu anlamdaki doğu-batı karşısında Kur'ân'nın nötr durduğu anlaşılmaktadır. Belki de coğrafi bir yön bağlamında kuzey ve güneyin de zikredilmeyip sadece doğu ve batının dile getirilişi, aydınlık ve karanlığı doğuran ve batıran şartlara ve vasata dikkatleri yönlendirmek içindir. Bu da onların aydınlığa/nura veya karanlığa/zulmete kaynaklık ettikleri sürece olumlu veya olumsuz anlam kazandıklarını ortaya çıkarmaktadır. İnsanoğlunun anlam dünyasından yola çıkılarak aydınlık ve karanlığın varlığı ya da yokluğunun ne olduğundan, ay, güneş vb. gezegenlerin aydınlatmalarından veya kararmalarından ve onların doğup battıkları yerden bahsedilmesi, hem asıl aydınlanmanın ya da aydınlanamamanın durumunu anlatmak, hem de nurun/aydınlanmanın kaynağına dikkat çekmek amacıyla takip edilen sembolik, temsili bir anlatımdır. Nitekim *Allah nurdur* ifadesinin geçtiği ayet üzerinde bu kadar yoğunlaşmanın gerekçesi de doğuya ve batıya nispet edilemeyen, kendisine *aydınlığı tetikleyen bir unsur olarak*

⁸⁷ Taberî, XVIII, 161-162; İsfahânî, s. 510; Zemahşerî, III, 240-241; Râzî, *Tefsîrü'l-Kebîr*, XXIII, 223; Yazır, V, 3516-3517; İbn Aşûr, IX, 233; Sabûnî, III, 373.

⁸⁸ İsfahânî, s. 510.

⁸⁹ İzzet Derveze, *Et-Tefsîrü'l-Hadîs*, Çev: Mustafa Altunkaya, İstanbul, 1997, VI, 352.

⁹⁰ Zemahşerî, III, 241; krş: Yazır, V, 3521-3522.

⁹¹ Zemahşerî, III, 241; krş: Yazır, V, 3521-3522; krş: Nadim Macit, *Kur'ân'ın İnsan Biçimci Dili*, İstanbul, 1996, s. 88-89.

⁹² İbn Aşûr, IX, 233.

⁹³ Bilgi için bkz: Macit, s. 89-90.

ateşin değmemesi halinde bile ışık vermeye devam eden mübarek bir ağaçla bir anlamda aydınlanmanın/nurun kaynağı arasında bir ilişki ve benzerliğin oluşudur. Ayetin devamındaki *Allah insanlara (işte böyle) temsiller getirir* şeklindeki ifade de buna işaret etmektedir.

Adeta bir temsiller manzumesi olarak karşımıza çıkan yukarıdaki ayetin devamında da Allah'ın nuru olarak nitelenen *doğuya da, batıya da nisbet edilemeyen mübarek bir ağaçtan, zeytin ağacından çıkan yağdan tutuşturulur* şeklindeki ifadelerde geçen zeytin ağacının ve ondan süzülen yağın neyi temsil ettiği hususunda tefsirlerde birbirine yakın anlamlar verildiği gibi, birbirinden farklı görüşler de serdedilmiştir.⁹⁴ Aslında *O'nun nurunun misali...* ifadesiyle başlayarak verilen bu temsillerde temel amaç, *Allah göklerin ve yerin nurudur* lafzından doğabilecek bir yanlış anlamayı gidermek,⁹⁵ mesellerin bizzat kendisine takılıp kalmak yerine onların arka plânındaki hakikati idrak etmektir.⁹⁶ Bu sağlandıktan sonra ağacın ne olduğu, nerede olabileceğine dair görüşlerin her biri birbirine yakın oranda doğruluk ihtimali taşımaktadır. Doğuda ve batıda olmayan bu ağacı yeryüzüne, dünyaya izafe eden veya Yahudilik ve Hıristiyanlık gibi bir inanç sistemine hamleden görüşlerdeki ana vurgu; coğrafi anlamda dünyanın *ortasına, merkezine* olduğu gibi, inançta da aşırılıklardan uzak *vasata/dengeye* yapılmaktadır.⁹⁷ Bu bağlamda zikredilen görüşlerden biri; ayetteki *doğuda ve batıda olmayan ağaçla* kastedilenin *Yahudi ve Hıristiyanlar gibi doğu veya batıya yönelmeyip Kâbe'ye yönelerek namaz kılan Hz. İbrahim olduğu* şeklindeki görüştür.⁹⁸

Hz. İbrahim doğuyla anılan Yahudilerle, batıya hamledilen Hıristiyanların, aynı zamanda müşriklerin de kendilerini biyolojik ve manevî anlamda nispet ettikleri bir peygamberdir. Nitekim *millete ebikum İbrahim/babanız İbrahim'in dini*⁹⁹ şeklindeki ayette yer alan *babanız* ifadesi de buna işaret etmektedir. Bu ifade söz konusu ayetlerin indiği süreçlerde onların muhatabı durumunda olan bu üç kesim/kitle arasındaki *ortak tarih birliğine* de vurgu yapmaktadır. Bununla birlikte *imam*,¹⁰⁰ *tek bir ümmet*,¹⁰¹ *hanîf*,¹⁰² ve *ülü'l-azm*¹⁰³ gibi özelliklere sahip olan İbrahim (a.) Yahudi ve Hıristiyan olmadığı gibi¹⁰⁴ müşriklerden de değildi.¹⁰⁵ Bütün bunlar-

⁹⁴ Bu görüşler hk. geniş bilgi için bkz: Taberî, XVIII, 169-171; İbn Kesîr, III, 301-302; Razî, XXIII, 236-237.

⁹⁵ Mevdûdî, III, 548.

⁹⁶ Yazır, V, 3523.

⁹⁷ Taberî, XVIII, 169-171; İbn Kesîr, III, 302; Razî, XXIII, 236-237; Yazır, V, 3522.

⁹⁸ Razî, XXIII, 237.

⁹⁹ Hac, 22/78.

¹⁰⁰ Bakara, 2/124.

¹⁰¹ Nahl, 16/120.

¹⁰² En'âm, 161 vb.

¹⁰³ Ahkâf, 46/35.

¹⁰⁴ Âl-i İmrân, 3/67.

¹⁰⁵ En'âm, 161; Hac, 22/26.

dan nihaî olarak *işte kendinizi nispet ettiğiniz İbrahim'in üzerinde bulunduğu şey gerçek aydınlanmayı/Allah'ın nurunu ifade eden İslâm'dı.*¹⁰⁶ Şimdi ise *Onun dinine tabi olan*¹⁰⁷ Muhammed (a.) *da sizleri yeni bir formatla ve yeniden aydınlanmaya/Allah'ın nuruna yani İslâm'a çağırılmaktadır* şeklinde bir anlam çıkarmak mümkündür.

Kendinizi nispet ettiğiniz doğu da batı da bu nurun sahibi ve kaynağı olan Allah'ındır ve Allah içindir.¹⁰⁸ Önce de ifade edildiği gibi Mekki ayetlerde doğu ve batının, doğuların ve batıların *Rabbi* olduğuna vurgu yapılarak Allah'ın rubûbiyeti öne çıkarılmaktadır. Ağırıklı olarak Bakara suresinde, yani Medenî ayetlerde ifade edilen bu durum bir taraftan Medenî ayetlerin karakteristik özelliğini yansıtırken,¹⁰⁹ diğer taraftan da ibadette/namazda kible olarak dönülecek yönün tespiti hususunda yoğunlaşmakta ve Allah'ın ulûhiyet ve hâkimiyetine dikkat çekilmektedir. Nitekim inen bu ayetlerin muhataplarının kendilerini nispet ettikleri Hz İbrahim de temelde insanları Allah'ın rubûbiyeti ve ulûhiyetine çağırın peygamberler zincirindeki en önemli halkalardan biridir.

İçerisinde *doğu da batı da Allah'ındır* ifadesinin geçtiği Bakara 115. ayet kendisinden önceki ayetle birlikte düşünülerek anlaşılmaya çalışılmalıdır.¹¹⁰ Söz konusu ayet¹¹¹ Müşrik Rumlarla Hıristiyan Rumların birlikte Beytü'l-Makdis/Kudüs'ü yakıp yıktıkları, bu olay karşısında Yahudilerin tahribatı önleme ve Kudüs'ü savunmada gerekeni yapmadıkları, bu yüzden Yahudilerin de fiili işleyenlerle aynı kategoride değerlendirildikleri döneme atıfta bulunmakta ve ayetin indiği süreçte de bu tahribat ve zulmü işleyen Yahudi, Hıristiyan ve özellikle Peygamber(a.) ve ashabının Hudeybiye'de Mescid-i Haram'a girişini engelleyen Mekke müşriklerini muhatap aldığı gibi, her dönemde bu çirkin eylemi işleyenler hakkında nazil olduğu ifade edilmektedir.¹¹² Bir ayetin nüzulüne birden çok sebep ve olay söz konusu olabildiğinden,¹¹³ nüzul sebepleri arasında başka olaylar da zikredilmektedir.¹¹⁴ Ancak yukarıda bahsi geçen sebebin ayetin muhtevasıyla daha uygun olduğu görülmektedir; çünkü ayetteki ana tema, *mescitlere girişin engellenip oralarda Allah'ın adının anılmasına mani olmak ve oraları tahribe yönelmek gibi eylemlerin en büyük zulüm olduğudur*. Hemen sonra gelen ayet ise ibadet etmek isteyip de maruz kaldıkları bu zulüm sebebiyle onu gerçekleştiremeyenlere teselli

¹⁰⁶ Hac, 22/78.

¹⁰⁷ Nahl, 16/123.

¹⁰⁸ Bakara, 2/115, 142, 177.

¹⁰⁹ Bkz: Subhi Salih, *Kur'an İlimleri*, s. 147-148; Cerrahoğlu, s. 61-62; Sofuoğlu, s. 84.

¹¹⁰ Bu iki ayetin birbiriyle ilişkilendirilerek tefsiri hk. bkz: Taberî, I, 582.

¹¹¹ Ayet anlam olarak şu şekildedir: "Allah'ın mescidlerinde O'nun adının anılmasına engel olan ve onların harap olmasına çalışandan daha zalim kim vardır! Aslında bunların oralara ancak korkarak girmeleri gerekir. (Başka türlü girmeye hakları yoktur.) Bunlar için dünyada rezillik, ahirette de büyük azap vardır." (Bakara, 2/114.)

¹¹² Geniş bilgi için bkz: Vahidî, s. 39; İbn Kesîr, I, 161-162; Yazır, I, 472-475; Çetiner, I, 43.

¹¹³ Bkz: Cerrahoğlu, s. 119-120.

¹¹⁴ Bkz: Vahidî, s. 39; Celalettin Abdurrahman b. Ebî Bekir es-Süyûtî, *Esbâbü'n-Nüzûl*, Kahire, tsz, s. 15; İbn Kesîr, I, 161-162; Zemahşerî, I, 179; Çetiner, I, 42-43.

Kur'ân'da Doğu-Batı ve Ay

veya yöne şekilsel ve mekanik olarak, anlam ve değerini idrak etmeksizin bağlılıkla elde edilemeyeceğini açıklamaya yöneliktir. Nitekim Peygamber (a.)'in yeni kibleye yönelişinden hoşlanmayanlara hitaben¹²⁷ gelen ayette de bu duruma işaret edilmektedir. *"İnsanlardan bir kısım beyinsizler: Yönelmekte oldukları kiblelerinden onları çeviren nedir? diyecekler. De ki: doğu da batı da Allah'ındır. O dilediğini doğru yola iletir."*¹²⁸ Coğrafi anlamda da dünyanın uçlarında olmayıp ortasına denk gelen ve Ümmü'l-Kurâ/şehirlerin Merkezi¹²⁹ diye nitelenen Kâbe/Mekke yani Makam-ı İbrahim yeni inşa edilen ve bu tür saplantı ve aşırılıklardan uzak vasat, âdil, ideal ve hayırlı bir ümmetin kiblesi olmuştur. Bu kiblenin yeryüzünde insanlar için inşa edilen ilk *mabed*¹³⁰ oluşu da bu *anlamalı yönelişi* zenginleştirmektedir. Bu nedenle yukarıdaki ayetten hemen sonra gelen ayet,¹³¹ adeta yeni oluşan ümmetin bu vasıflarıyla onlara kible olarak tayin edilen *Mescid-i Haram*'ın coğrafi, tarihsel ve kültürel özellikleri arasındaki ilişkiye dikkat çekmektedir. Ayet kible tahvilinin aynı zamanda değer eksenli bu özelliklerle Allah'ın nurunu dikkate alarak ona tabi olanlarla değişik nedenlerden dolayı coğrafi bir yöne tabi olmayı erdem kabul edip ona saplanıp kalan ve böylece hidayetin karşısında dalaleti tercih edenleri ayırt etmek için olduğunu da ifade etmektedir. Kible tahvilinin bir anlamda insanları sınamak amacıyla ciddi bir *ayrıştırıcı* olduğu da anlaşılmaktadır.¹³²

Yukarıda sözü edilen iki ayetin birbiriyle olan rabitasını ayette geçen *Kezâlik/işte böylece* sözcüğünden de anlamak mümkündür. İkinci ayet bir anlamda muhatap kitlenin kendilerini nispet ettikleri ataları İbrahim'in dinini terk ederek imtihanı kaybettikleri gibi onun mirasına ortak olma hakkını da yitirmişlerdir.¹³³ Onların bu nispet ve iddialarında samimî olmadıkları açığa çıkmıştır. Bu yüzden kiblenin tahvili ile insanlığın önderliği ve İbrahim'in mirasının el değiştirdiği ilân edilmektedir. Artık ayette özellikleri sıralanan bu yeni Peygamber'in ve onun inşa ettiği ümmetin/toplumun bu iki önemli kurumun yegane varisleri olduğunun tescil edildiği anlaşılmaktadır.¹³⁴

Nitekim Yahudilerin batıya, Kudüs'e, Hıristiyanları ise doğu'ya yöneldiklerinden hareketle Ehl-i Kitab'a hitaben¹³⁵ gelen başka bir ayette de erdemini/iyiliğinin

¹²⁷ Bunların Yahudi, Müşrik ve münafıklar olduğu ifade edilmektedir. Bkz: İbn Kesîr, I, 194; Yazır, I, 522-523.

¹²⁸ Bakara, 2/142.

¹²⁹ En'âm, 6/92; Şûrâ, 42/7.

¹³⁰ Âl-i İmrân, 3/96-97.

¹³¹ "İşte böylece sizin insanlığa şahitler olmanız, Resûl'ün de size şahit olması için sizi mutedil bir ümmet kıldık. Senin yöneldiğin yeri (Kâbe'yi) biz ancak Peygamber'e uyanı, ökçeleri üzerinde geri dönenen ayırdetmemiz için kible yaptık. Bu, Allah'ın hidayet verdiği kimselerden başkasına elbette ağır gelir. Allah sizin imanınızı asla zayıf edecek değildir. Zira Allah insanlara karşı şefkatli ve merhametlidir." (Bakara, 2/143.)

¹³² Zemahşerî, I, 200.

¹³³ Kutub, I, 267.

¹³⁴ Mevdûdî, I, 122.

¹³⁵ Zemahşerî, I, 217.

yüzleri *doğu ve batı tarafına çevirmek olmadığı*, asıl erdemin inanılması gerekenlere inandıktan sonra olumlu manada toplumsal yansımaları olan infak, zekât, namaz gibi bir takım amelleri sırf Allah'ı razı etmek amacıyla işlemek ve her dönem ve şartta evrensel değer olarak nitelenen ahitlere bağlılık, sabır, yardımlaşma, dürüstlük gibi vasıfları taşımak olduğu ifade edilmektedir.¹³⁶

Cörüldüğü gibi ayette ibadetlerin dış formlarına verilen önemin anlamsız olduğunu tespit için *yüzünü doğuya veya batıya çevirmenin gerçek iyilik olmadığına* işaret edilmektedir.¹³⁷ Bu sadece kible tahvilinden rahatsız olanlara hitap etmediği gibi bütün insanlığı muhatap almaktadır. Yani asıl gaye, insanların yüzlerini doğu ve batıya, Kudüs'e veya Kâbe'ye çevirmeleri değil, ibadetlerdeki şekil ve hareketlerin kalpte *duygu ve şuuru*, hayatta da *sağlam bir karakter ve duruşu* tahakkuk ettirmesidir.¹³⁸ Ayet bunu sağlamayan dinî formalite ve ritüellerin veya dindarlık gösterisinin gerçek iyilik olmadığını, Allah katında anlam ve değer ifade etmediğini ortaya koymaktadır.¹³⁹ Kısaca bu evrensel çağrının gerçek hedefi, *araz ve biçim* değil, imanda dosdoğru oluş, amelde samimiyet, Allah'a ve insanlara karşı sorumlulukları yerine getirmek, bu bağlamda ahde vefa göstermek, zorluklara karşı sabretmek/direnmek, can ve mal hususunda özverili davranmak gibi vasıfları edinmektir.¹⁴⁰ Kur'an'ın bu çağrısının kalıcılığı, ölümsüzlüğü ve evrenselliği de bu *değerleri* esas almasından kaynaklanmaktadır.¹⁴¹

Özet olarak içerisinde doğu-batı sözcüklerinin geçtiği Mekki ayetlerde asıl vurgu iman/tevhit, sosyal yapı ve ahlâkî değerlerdedir. Medeni ayetlerde de bu değerlere ibadet ve davranışlar yoluyla dürüst ve samimî bir şekilde tutunarak Allah'ın ulûhiyet ve hâkimiyetini içselleştirmek öne çıkarılmaktadır. Bu açıdan Mekke döneminde *Allah doğu ve batının Rabbidir* şekliyle Medine döneminde de *doğu ve batı Allah'ındır* formuyla gelen ayetler arasında tam bir uyum ve birbirini tamamlayan, kemali yansıtan bir tevhit söz konusudur.¹⁴² Doğu ve batı coğrafi bir yön, yer ve mekân olarak bir takım tabii özelliklere sahip olmakla birlikte varlıksal olarak anlam ve değer ifade etmemekte, ancak aydınlık ve karanlığa yataklık yapmak gibi bir takım tarihsel ve kültürel önem ve sıfatlara binaen onlara olumlu veya olumsuz vasıfsal değer izafe edilmektedir.¹⁴³ Kur'an Yön, yer, zaman ve mekân'da olduğu gibi insan ve toplumların etnik ve kültürel geçmişleri karşısında da nötr ve objektif olduğunu ifade etmektedir.¹⁴⁴ Bu, Kur'an'ın genel üslubu-

¹³⁶ Bakara, 2/177.

¹³⁷ Mevdûdî, I, 140.

¹³⁸ Kutub, I, 330.

¹³⁹ Mevdûdî, I, 140.

¹⁴⁰ Derveze, V, 165.

¹⁴¹ Derveze, V, 165.

¹⁴² Derveze, V, 165.

¹⁴³ Geniş bilgi için bkz: Ali Akpınar, *Kur'an Coğrafyası*, Ankara, 2002, s. 95-120.

¹⁴⁴ Ahmet Küçük, *Kur'an'da Toplumsal Sınanma*, İstanbul, 2007, s. 147.

dur. Dolayısıyla varlıkların, eşyanın varlıksal mevcudiyetinden ziyade vasıfsal mevcudiyeti anlam, değer ve önem ifade etmektedir. Bu bağlamda doğu ve batıya yönelmeyi anlamlı kılan bu yönelişin temelindeki amaç, samimiyet ve niteliktir. İyilik de salt vasıfsız bir yöneliş değil, anlamlı ve nitelikli bir yönelişi karşılamaktadır. Bu gaye, samimiyet ve anlamlı yöneliş üzere olanlar gerçek aydınlığın kaynağı olan Allah'ın nuruyla aydınlanabilir ve aydınlatabilirler.

SONUÇ

Doğu-batı kavramlarının içerisinde geçtiği bütün Mekki ayetlerde Allah'ın bu yön ve yerlerin olduğu gibi bütün evrenin yaratıcısı, sevk ve idare edicisi, kolaylayıp gözeticisi yani Rabbi ve Mâlikî olduğuna vurgu yapılarak insanoğlu şirk koşmaksızın Allah'a kulluğa çağırılmaktadır. İçerisinde aynı ifadelerin geçtiği Medenî ayetlerde ise, hüküm ve hâkimiyetin, tasarruf hak ve yetkisinin, emrin kısaca ulûhiyetin bütün unsurlarıyla birlikte Allah'a ait olduğu zikredilmektedir.¹⁴⁵ Bununla birlikte içerisinde *doğu da batı da Allah'ındır* ifadesinin yer aldığı Medenî ayetlerde yeni inşa edilen toplumun yöneleceği kiblenin tayini ve bu husustaki tartışmalar bağlamında geçtiği gözlenmektedir. Ancak esas olanın herhangi bir kibleye salt yönelişin olmadığı ifade edilerek işlenen amellerde samimiyetin önemine vurgu yapıp formel ve mekanik tarzda yapılan amellerin değer ve anlam ifade etmediği, iyiliğin bu çerçevede inanmak, yaşamak ve evrensel bir takım değer, erdem ve vasıflara sahip olmak olduğu anlaşılmaktadır.

Ayrıca gerçek aydınlatmanın/nurun Allah'a ait olduğu ifade edilerek tabiatında aydınlatmak olan hem maddî, hem de vahiy, kitap, din, peygamber ve hidayet gibi manevî bütün vasıtaların aydınlatma özelliğini bu nurdan sağladığı ortaya çıkmaktadır. Allah'ın nuruyla/hidayetle aydınlanabilmenin yolu da saplantı ve ön yargılardan uzak gerçekten hakikat arayışı içerisinde olan samimî, vasat/adil ve dengeli bir duruş üzere olmaktan geçtiği anlaşılmaktadır. Bu hal üzere değer ve anlam arayışı içerisinde olan birey ve toplumların coğrafi anlamda doğuya ya da batıya yönelişi veya doğulu ve batılı oluşu arasında bir fark yoktur. Kendisinden anlam ve değer bir anlamda aydınlığın yükseldiği her yön ve yer bu bağlamda insanoğlunun yönelmesi gereken bir *kibledir*.

¹⁴⁵ İbn Kesîr, I, 195.

COĞRAFYA-FELSEFE İLİŞKİSİNE BİR GİRİŞ: GEOFELSEFE

Hüseyin PALA^{□*}

ÖZET

Bu çalışma, coğrafya-felsefe ilişkisini, Batı düşüncesi çerçevesinde kalarak tarihsel-mitolojik kökenleri, nasıl bir düşünsel terkibe ulaştığı ve pratik neticelerinin ne olduğu sorularına yanıt arayacak şekilde ele alacak ve coğrafya felsefe ilişkisinin zaman içinde 'geofelsefe' adlı yeni bir disiplini nasıl ortaya çıkardığını göstermeye çalışacaktır.

Anahtar kelimeler: Jeografi, Jeoloji, Felsefe, Jeofelsefe

GEOPHILOSOPHY: AN INTRODUCTION TO RELATIONSHIP BETWEEN GEOGRAPHY AND PHILOSOPHY

This article tries to explain the relationship between geography and philosophy by seeking for its historical-mythological roots, describing the intellectual synthesis reached, reporting its practical results and how its developed and named as "geophilosophy" staying in the aspects of Western Knowledge.

Key words: Geography, Geology, Philosophy, Geophilosophy

Tanrılar tarafından yaratılan ilk tür 'altın tür'dür. Bunlar tanrılara benzer bir şekilde işsiz güçsüz ve endişesiz bir şekilde varbulunan varlıklardır. Ölümsüz olan ikinci tür 'gümüş'ten yaratılmıştır. Baba Zeus'un yarattığı üçüncü tür olan insan ise topraktan yaratılmıştır.¹ Yunan mitolojisinin bu sınıflandırması, toprak ve onun üzerinde inşa edilenler üzerine düşünmenin nasıl başladığına dair -en azından Batı Dünyası çerçevesinde- ipuçlarını da vermektedir. Üçüncü türün topraktan yaratılması ve toprak üzerinde yaşamaya mecbur edilmesi, üzerinde bulunduğu 'yer'i tanımaya zorlanması anlamına gelebileceği gibi, yer üzerine her insanî girişimi belirli bir çerçevede anlamlı kılacak ön-bilgileri veya anlam çerçevelerini elde tutma zorunluluğunu da öne çıkarır. Bu ön-bilgi de üçüncü tür olan

* Dr., Gaziosmanpaşa Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü, palahueseyin@yahoo.de

¹ Gustav Schwab, *Die Schönsten Sagen des klassischen Altertums*, Droemersche Verlagsanstalt Th.Knaur nach F., München-Zürich 1961, s.13.

insanın ilk örneklerini ve dolayısıyla da düşünmedeki hareket noktalarını daha üst türlere bakarak belirlemesi anlamına gelecektir. Yer üzerinde hareket etmek, bir noktayı orijin olarak belirleyip, bu noktaya göre doğrular ve eğriler çizmek anlamına geldiğinden, geometrik şekiller, yer hakkındaki düşünmelerin tarihinde önemli denilebilecek bir rol oynarlar. Bu da, yerküre hakkında düşünme hususunda primordial bir tarafı bulunan çizimlerin vazgeçilemezliğini gösterir.

İnsanoğlu çizimler (haritalar) aracılığıyla yerküreyi düşünsel bir nesne haline getirmenin yanında, onun sunduğu imkânları kullanarak dönüme/dönüştürme eylemine de hayatîyet kazandırmıştır. Nitekim ilk haritalar, “değişik türden kaya ya da minerallerin -genelde iktisadi önem taşıyan metal cevherleri, kömür ve kireç taşının- yalnızca yerlerinin işlendiği topografya haritalarıdır.”² Haritalar çağına gelene dek insan düşüncesi şu çok önemli ayrımı ortaya koymuş ve bundan haritalama eylemi de nasibini almıştır: Muhatap olduğumuz düşünsel nesnenin dışarıdan görünüşü ile fiziksel gerçekliği birbirinden farklı şeylerdir.³ Sokrates öncesi filozofların da bu ayrım üzere düşünerek dünyanın görünüşünün ötesine geçip bir cevher arayışına gittikleri söylenebilir. Felsefenin temelini atan İyonyalı düşünürler, adeta insanlık tarihinin atacağı adımların seyrini de baştan belirlemiştir desek bu pek de yanlış olmayacaktır. Görünüş ve gerçeklik arasındaki ayrım, modern çağa gelinceye kadar yerküre hakkındaki düşünmelere de ister istemez damgasını vurmuştur.

Dünyanın görünüşünün tarihi ilk evrelerinde fiziksel gerçekliği kendi başına ele almaya imkân verebilecek düşünsel-eleştirel bir atmosfere uygun görünmemektedir. D.J. Boorstin bu hususta şu tespiti yapar: “Yerkürenin biçimini, anakaraları, okyanusları saptama çabalarının önündeki en büyük engel bilgisizlik değil, bilgi inancı olmuştur.”⁴ Burada ‘bilgi inancı’ terkibi, varsayılan ve varlıkları tartışılmayan şeylere olan inancı ifade etmektedir. Bugün de varlıklarını devam ettiren efsanelerin çoğu dünya-üstü varlık alanlarını betimleme işini merkeze koymak suretiyle tebarüz etmişlerdir. Deyim yerindeyse efsaneler ve mistik söylemler dünya-üstünün topografyasını ortaya koyma iddiasındadırlar. Efsanelerin kullana geldiği dil dünya hakkında değildir. Diğer bir deyişle efsaneler, yerküre hakkında semboller aracılığıyla yapılmış bir açıklama olmaları nedeniyle, başlangıçta, anlamlandırma bakımından fiziki dünyayı da yedeklerine almışlardır.⁵ Yeryüzü şekilleri her ne kadar türlü güçlükleri ortaya çıkararak korku, endişe ve

² David Oldroyd, *İnsan Düşüncesinde Yerküre*, Çev. Ülkün Tansel, Türkiye Bilimsel Araştırma Kurumu Yayınları, Ankara, 2004, s.8.

³ Bkz. Martin Heidegger, *Nedir Bu Felsefe*, Çev. Dürrin Tunç, Logos Yayınları, İstanbul, 1990, s.3.

⁴ Daniel J. Boorstin, *Keşifler ve Buluşlar*, Çev. Fatoş Dilber, Türkiye İş Bankası Yayınları, Ankara, 1994, s.88.

⁵ Bkz. Erman Gören, “Antikçağ Bilgelğinde Ruh ve Öte Dünya”, *Doğu Batı Dergisi*, Sayı: 40, ss.127-133.

umutsuzluğa sebep olmuş ise de neticede mit üreticileri bu kaygı kaynaklarını 'yüce' bir aktörle ilişkilendirmekte gecikmemişlerdir.

Coğrafyanın öte dünya topografyası olmaktan çıkarak yeryüzüne inişini takip edebilmemizi sağlayan anahtar terim 'simetri'dir. Simetri gerçi, yerküreyi 'öte bir dünya'nın izdüşümü olarak görmek bakımından efsanelerin söyleminde de vardır; ama yer üzerinde yaşayıp düşünen bir varlığın önünde görünür anlamlı yapılar kurma ameliyesinin de en önemli aracıdır. Simetrinin oynadığı rolü tabiatıyla 'geometri'den bağımsız düşünemeyiz. Nesnelerin yerini belirlerken geometrinin zorunlu bir şekilde, onların 'görüldükleri gibi' olmaları kuralına uyduğu, diğer bir deyişle nesnelere nasıl görünüyorsa öylece yerlerini tespit edip hesapladığı söylenebilir. Bu açıdan bakıldığında, nesnelerin çizimler aracılığıyla geometrik bir şekilde konumlandırılması ancak temsili bir durum olarak anlaşılabilir. Nesnelerin gerçekte nasıl oldukları veya onların hakiki görünüşlerinin temsile konu olup olamayacağı ayrı bir tartışma konusu olabilir. Coğrafya bu bakımdan, birbiriyle uyumlu çizgilerin anlamlı bir yapıya kavuşturulması çabasının bir verimidir denilebilir. Burada simetrinin zorunlu olmasını değil de belki 'anlamlı' yapılar ortaya koymanın vazgeçilemezliğini tartışmak daha isabetli bir yaklaşımdır. R. Barthes klasiklerin 'anlatmak, insanın kafasındaki tabloyu göstermesinden başka bir şey değildir.' şeklindeki ünlü cümlesini geometri-sanat ilişkisine uyarlayarak şunları söyler: "Sahne, resim, çekim, oyulup çıkarılmış üçgen: Tiyatroyu, resmi, sinemayı, edebiyatı, müzik dışında kalan ve dioptric sanatlar (ışığın kırılması ile ilgili sanatlar) diyebileceğimiz sanatları anlamamızı sağlayacak olan *koşul* budur işte."⁶ Oyulup çıkarılmış üçgen, simetrinin ve mekânla kurduğumuz bağlantının izahını yapmamızı kolaylaştırabilir. 'Anlatma'nın vazgeçilemezliğine vurgu yapmaktan sarfınazar edemeyeceğimize göre, insanın mekânla kurduğu ilişkinin geometrik nesnelere aracılığıyla coğrafyanın temelini oluşturduğunu söylemekte bir beis yoktur.

Ahret topografyası döneminden sonra insanoğlunun yerküre üzerine düşünürken kullandığı en temel geometrik nesnenin elips (elipsoid) olduğu kabul edilir. Eski mitik söylemin dünya(lar) hakkında konuşurken kullanmış olduğu temel enstrümanlar ekseriyetle bir 'döngü' merkezinde kullanıldığından, eşdeyişle geliş ve gidişe odaklı bir insan hikâyesi tasvir edildiğinden, bu anlatım biçimine en uygun geometrik nesne zamanla yumurta biçiminden yuvarlaklığa doğru evrilen 'çember/daire'dir. Eski anlatım biçimince daire, sonsuzluğu temsil eden bir sembolik yüzük olarak tasvir edilir.⁷ Sembolik yüzük yerküre hakkında konuşurken

⁶ Roland Barthes, Diderot Brecht Eisenstein, *Sinema Yazıları ve Brecht Sanat İlişkileri Üzerine Yazılar*, Çev. Bertan Onaran-Yurdanur Salman, Görsel Yayınlar, İstanbul, 1977, s.209.

⁷ Bugün siyasi-dini ve coğrafi bir ayrımı ifade eden ve daire/çember'in akrabası olan Hilal'in Maniheizm'e kadar geri giden bir tarihinin olduğu ve Cumhuriyet Dönemi Roma'sında temiz ruhların bir sembolü olarak sanatörlerin ayakkabılarına takılmasıyla ilgili olarak bkz. D.J. Boorstin, *Keşifler ve Buluşlar*, s.89.

de işe yaramış, daire veya kürenin en kusursuz cisim olduğu kabulünden hareketle, dünyanın da küre şeklinde olduğu sonucuna varılmıştır. Bu düşünce M.Ö. 5. Yüzyıl'da Yunanlı düşünürler tarafından ortaya atılmıştır. Pisagorcular, Platon ve Aristoteles bu düşünceyi geliştirmeye çalışırken şu gerekçe hepsinde ortak payda olmuştur: Küre kusursuz bir geometrik nesne olduğundan, dünyanın bu küre dışında başka bir şeye benzemesi düşünülemez.⁸ Bunun yanında, Platon'un metaforik yaklaşımına dair tartışmalar mythos-logos ayrımı etrafında yapılmıştır ve burada dikkat edilmesi gereken husus logos'un bizim bilim kategorimize denk düşen bir tarafının olmamasıdır. Buna göre de göre fiziksel dünyanın incelenmesi, yalnızca geçici tanımlara dayandığı ve sırf olasılığın konusu olduğu için esas olarak kesinlik alanının dışında yer alır.⁹ Bu teorik ve tarihsel bilgilerden sonra geofelsefenin sözlük ve teknik tanımlarına ve günümüzde nasıl bir çalışmaya konu olduğuna değinebiliriz.

Bir genelleme yapmak gerekirse geofelsefe, felsefe ve coğrafya bilimleri (veya yerbilimleri)nin ilişkilerinin incelenmesi anlamına gelir. Bu terkinin dünyanın veya karasal olayların davranışını gösterdiği söylenebilir. Geofelsefeden nihayetinde, felsefi çalışmalarda yer alan ve dünyanın ve karasal olayların davranışını gösterdiği düşünülen metaforik gösterimler kastedilecekse, böyle bir kabul, kültür tarihinin koşulları çerçevesinde metinler ve teorilerin içerdiklerinde zaten merkezî bir şekilde yer alır.¹⁰ Bu kabulü esas aldığımızda da geofelsefenin ne anlama geldiğini tam olarak ortaya koymuş olmayız.

Yerbilim kavramının sınırlanması 18. Yüzyıl'ın sonlarına doğru- Lorenz Oken örneğiyle- "Geognostik" (veya "Geognosis")in eşanlamlısı olan "Geogenesis" ve nihayetinde "Geologie" şeklinde olmuştur. Geosophie terimi bugün çoğunlukla ezoterik doğa öğretilerinde (ekseriya 'Geomantik' veya Feng Shui'nin Geomanti olarak bilinen öğelerinin tanziminde) kullanılır. Geosophie, Theodor Fechner tarafından sorunsallaştırılarak, Jakob Bachofen tarafından tarihsel olarak meşruiyet kazandırılmış ve Birinci Dünya Savaşı'nda aniden Ludwig Klages tarafından dünyanın 'ana' bir düşünce akımı olarak popülerize edilmiş bir kavramdır.

Geofelsefe'deki 'geo' ön eki, alışılmadık bir şekilde felsefeyle daha önce kurulmuş olan uyumlu ilgilere karşın uyumsuz bir rol oynar ve daha ziyade coğrafya terimi ile tarihin -daha doğrusu tabakalandırılmış jeolojinin- akrabasıdır. Coğ-

⁸ D.J. Boorstin, *Keşifler ve Buluşlar*, s.96, Ayrıca bkz. Wilhelm Capelle, *Sokratesten Önce Felsefe I*, Çev. Oğuz Özügül, Kabcacı Yayınevi, İstanbul, 1994, ss.68-70 ve80; Wilhelm Capelle, *Sokratesten Önce Felsefe II*, s.165; Walther Kranz, *Antik Felsefe*, Çev. Suat Y. Baydur, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1995, ss.11-19; Andre Bonnard, *Antik Yunan Uygarlığı II*, Çev. Kerem Kurtgözü, Evrensel Basım Yayımları, İstanbul, 2004, ss.71-98; Hüsamettin Erdem, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Hü-Er yayınları, Konya, 2000, ss.72-76.

⁹ Peter Kingsley, *Antik Felsefe Gizem ve Büyü*, Çev. Kenan Kalyon, Kabcacı Yayınevi, İstanbul, 2002, s.89.

¹⁰ Stephan Günzel, "Geophilosophie", <http://www.information-philosophie.de/geophilosophie.html>, s.1.

rafya, Kant'ın felsefeye bir pozisyon belirlemek için, 'Şeylerle Kaplanmış Uzay Biliminin Fizikî Coğrafyası Hakkında Dersler'inden beri felsefenin pozisyonunu tam olarak belirleme işini düzenlemekle uğraşır. Coğrafyanın önemi ve felsefe kavramının genişliği, felsefi coğrafya teriminin ortaya koyduğu adresle birlikte Almanya'da 18. Yüzyıl'ın sonlarında ve 19. Yüzyıl'ın başlarında hem Johann Reinhold Forster, Alexander von Humboldt hem de Hegelciler ve Ritter'in öğrencisi Ernst Kapp aracılığıyla bilimlerin kapsamlı bir taslağı haline gelmiştir. 19.Yüzyıl'ın sonlarında ve 20.Yüzyıl'ın başlarındaki dünya görüşü fonksiyonuna kadar, düşünülmüş ulusal bölgeler, daha doğrusu bölge bilgisi olarak da anlaşılmalıdır. Buna karşın bugün felsefî coğrafyanın yansıtıcı rolü artmakta ve Wittgenstein ve Ryle'ye göre mantıksal bir dosyalama düşüncesiyle ilgili gözükmemektedir.

Alman ve Fransız coğrafyasının ilk çıkışları arasındaki fark, basmakalıp bir şekilde geofelsefenin çıkışını da karakterize eder. Carl Ritter ve Friedrich Ratzel'e göre geofelsefe, coğrafya bağlamında geodeterministik bir hazırlık ve Vidal de La Blache'ye göre de geoolasılıklı bir hazırlık anlamındadır. Bu ayrımın nedeni ilgili bilimin maksadının siyasî bağlamında görülebilir: Sömürge döneminde Fransa, sahipsiz bölgeleri ele geçirip hükmederken bu bölgeleri düzenleme işinde ve bu bölgelerdeki yer değişimlerinin kayıt altına alınması hususunda bir erken görüş kazanmak ister. Almanlar ise geç kalmış bir ulus olarak 'kan ve toprak' efsanelerine ulaşırlar. Bununla ilgili öncü düşünceler Montesquieu ve Herder'de bulunur. Bu her iki düşünür de Hipokrates'in o zamanki iklim koşulları aracılığıyla kültürel farklılıkları ortaya koyma araştırmasına geri dönerler. Montesquieu iklimin etkilerini ve insanın buna karşı geliştirdiği tepkiler hakkında yasa koyucunun özgürlüğünü ortaya koymaya çalışırken;¹¹ Herder, kültürel çeşitliliğin yer-bağımlılığına vurgu yapar.¹² Bu her iki düşüncenin Modern Avrupa Düşüncesi'ndeki yansımaları ise şöyledir: Rudolf Kjellen ve Karl Haushofer'in "Jeopolitik"e fiilî yakınlığı ve aynı şekilde geohukukî düşünceleri zamansal bakımdan bunlara denk düşen Carl Schmitt ve savaş sonu yıllarına kadar benzer surette reddedilmiş olan iklim coğrafyası etnolojisi olarak ortaya çıkan ve coğrafi koşulların ve insanî hareketlerin deterministik davranışlarını mükemmelce tanımlayan Willy Helpach bu iki görüşe örnek olarak verilebilir.¹³

¹¹ Montesquieu, *Kanunların Ruhu Üzerine I*, Çev. Fehmi Baldaş, MEB Yayınları, Ankara, 1963, ss.415-416; Ayrıca bk. Stephan Günzel, "Geographie der Aufklärung, (Klimapolitik von Montequieu zu Kant)", *Aufklärung&Kritik* 2/2004, s.66.

¹² Macit Gökberk, *Kant İle Herder'in Tarih Anlayışları*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1997, s.137; Ayrıca bkz. Stephan Günzel, "Geographie Bei Herder und Nietzsche, Eine Geophilosophische Detailstudie", In: *Jenaer Geographische Manuskripte*, 23, ss.24-44, http://www.geophilosophie.de/Texte/Guenzel_HerderNietzsche.pdf

¹³ Stephan Günzel, "Geophilosophie", s.2.

Geofelsefî bakış açısı Hegel'in ruh dünyası¹⁴ ve felsefenin oluşumu teorilerinde anahtar bir pozisyon kazanır. Buna göre bilim ve demokrasinin vatanı Yunanistan'dır. Hegel'e göre tarih, Doğu ve Küçük Asya'nın kültürel gelişiminin sürekliliği demektir ve aynı zamanda bu, eski Yunanistan ve Avrupa'nın merkezine (ve muhtemelen Kuzey Amerika'ya da) uzanan coğrafya temelli bir seyirin altını çizmektedir. Fakat bu gayeli seyir, ilerlemenin basamaklarını aynı zamanda özgürlüğe de götürür ki, bu da gerekli olan bir şeydir. Hegel'in coğrafyayı tarihin altına yerleştiren vahim konumlandırması, uzun sürece yayılarak genişlik ve genellik kazanan tarih biliminin en temelde duran deterministik resminin gizlenmesine neden olmuştur. Bu öyle bir şeydir ki, 19. Yüzyıl'ın sonlarında coğrafya, bazen özgürleşmeyi aramanın bedelini jeopolitiğe doğru evrilerek ödemiştir.

Hegel'in deterministik geofelsefesine 1991'den önce Gilles Deleuze ve Felix Guattari Fransız sosyal tarihçi Fernand Braudel'in felsefî düşünce ve delillendirmenin tarihsel bir ortamabağımlılığının olduğu düşüncesine dayanarak karşı bir cephe oluşturur.¹⁵ Fakat bu, düşüncenin özgürlük teşebbüsü ve serbest bir ticaret temelinde kanaatleri açıklamanın rastlantısal bir buluşması şeklinde ortaya çıkar. Hakikate sadakat veya dostluk olarak felsefe, ancak karşılıklı rekabetin olduğu yerde mümkündür. Hegel karşıtı geofelsefenin öncüleri olarak 1874 tarihli "Unzeitgemaessen Betrachtungen" adlı eserinde öne sürdüğü tarihsel bilimlerin koşulsuz bir şekilde şimdiki zamana bağımlı olduğu ve onu ne yükseltip ne de düşürmek gerektiği, aksine yalnızca şimdiki zamanla ilgili kalarak eleştirci olduğunu söyleyen Friedrich Nietzsche ve Deleuze&Guattari zikredilebilir. Coğrafyanın bilim olarak altını çizen husus burada öne çıkar: Eşzamanlılık zamansal aykırılıktan önce gelir. Nietzsche'nin bu tehlikeli kategorisi, bu noktada, eleştirinin kendisini "tarih-dışı"nın sarılmış/kuşatılmış atmosferi olarak tarih yazımından faydalandırır.¹⁶ Nietzsche böylece hangi türdense, amaçların da "hayat"ın emrinde olduğunu söylemiş olur. Jeopolitikte ulusal bir talep de tamamıyla 'eleştirel' olabilir ve yeni sınırlar belirleme taleplerine göre ve Hegel'in tarihin merkezî Avrupa'ya doğru gerginleşmesi tezine göre 'kendi nesnesine' hizmet edebilir.

¹⁴ Bkz. Joachim Schulte, "Weltseele", *In Wittgenstein Studies*, 2/94, 10-2-94; hrsg. von K.-O. Apel, F. Börncke, N. Garver, P. Hacker, R. Haller, G. Meggle, K. Puhl, Th. Rentsch, A. Roser, J.G.F. Rothhaupt, J. Schulte, U. Steinvorth, P. Stekeler-Weithofer, W. Vossenkuhl.

¹⁵ Gilles Deleuze ve Felix Guattari'nin geofelsefe anlayışları için bkz. G.Deleuze-Felix Guattari, *Felsefe Nedir*, Çev. Turhan Ilgaz, YKY Yayınları, İstanbul, 1993; Philip Goodchild, *Deleuze&Guattari, Arzu Politikasına Giriş*, Çev. Rahmi G. Ögdül, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2005; Claire Colebrook, *Gilles Deleuze*, Çev. Cem Soydemir, Bağımsız Kitaplar, Ankara, 2004; Felix Guattari, *Üç Ekoloji*, Çev. Ali Akay, Bağlam Yayınları, İstanbul, 2000; Gilles Deleuze Felix Guattari, *Kapitalizm ve Şizofreni I Göçebiliği İncelemesi: Savaş Makinası*, Çev. Ali Akay, Bağlam Yayınları, İstanbul, 1990; Gilles Deleuze Felix Guattari, *Kapitalizm ve Şizofreni II Kapma Aygıtı*, Çev. Ali Akay, Bağlam Yayınları, İstanbul, 1993.

¹⁶ Stephan Günzel, "Nietzsche und das Denken der Gemaessigten Zone im Abendland", www.uni-tuebingen.de/uni/f07/download/guenzel.PDF, ss.4-6.

Eleştirel Coğrafya'nın (veya eleştirel jeopolitiğin) iddiasının bir tarafı da anglo-sakson yönünü gösterir. Bugün mekânsal dönüşüm olarak adlandırılan şey, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra antropo veya sosyal coğrafya çerçevesinde ortaya çıkar ve gelişir. Daha sonra yardımcı bir kriter olarak eleştirel ve eleştirel olmayan geofelsefe arasındaki ayırımı kullanılmak suretiyle tebarüz eder. Her coğrafya ve aynı zamanda her felsefe belirli bir mekân kavrayışı demektir ve bununla da kendi ifadelerinin statüsüne bağlı kalarak bilinçaltına bağlı işlem(e)ler yapar. Bunun yanında esas fark, ontolojik ve formel mekân konseptleri arasındaki farktır. Mekân bir cevher olarak görünür ve mekânsal işaretler de sabit bir şekilde gözlemlenebilir. Bu ise artık şu anlama gelir: Nesnelere fizikî coğrafyası politik sınır çekme işlemi olarak anlaşılır. Mekân, orta Kant döneminde olduğu gibi çıplak bir form olarak düşünülür ve bu Cassirer'in ortaya koymuş olduğu gibi her kültür ve çağa göre değişir. Böylece mekân analizi denilen şey de eleştirel bir bilim olarak geçerlilik kazanır. Mekân bilimi, Almanya'da coğrafyacı Alfred Hettner tarafından adı konulan bir bilim olmuştur. Mekân bilimi tıpkı Spengler gibi, mekânı, faustvarî bir eylem ortamı olarak kavrar ve bundan dolayı özcü bir mekân kavrayışı gelecek nokta-i nazarından desteklenmiştir.¹⁷

Alman İdealizminden beri felsefede – Newtoncu mekân kavramının reddedişinde- yalnızca mekânın ontolojize edilmesi güç kazanmamış, aksine bununla birlikte coğrafi mutlaklaştırma ve determinizm geçerli olmuştur. Heidegger'in görüşüne göre en etkili örnek, 'tarihsel zemin olarak vatan'dır ve bu da kusursuz bir örnek olarak felsefe yapmanın iddialı bir temelidir. Alman taşrası büyük şehirlere karşı yalnızca ideal düşünce mekânı olarak gösterilmez, aksine bu, Yunan dilinin düşünce mekânı olarak alman dilinin metafizikî yükselişi anlamına da gelir. Özsel mekân yapımının arka plânında Heidegger'in etkisiyle oluşan 'yersellik'le ilgili yeni Aristocu görüşlere tepki olarak şu görüşler ortaya çıkar: Otto Friedrich Bollnows'un mimarî çalışmalarında takip ettiği çizgi, Peter Sloterdijk'in adres merkezli küre projesi ve Gernot Böhmes'in atmosfer estetiğinin doğa felsefiyle ilgili kavramlarını konu alan çalışmaları.¹⁸

Geofelsefenin en eski dilsel kullanımlarından birine de Heidegger'in çağdaşı olan Eugen Diesel'de rastlanır. 1929'a geri dönerek Alman topraklarındaki otomobil yolculuklarına bakarsak, Eugen Diesel'in babasının yaptığı girişimler bir bilimi müjdelere ki, bu da farklı bölgesel ve mental enstantenelerin ortak bir bakışta birleştirilmesi anlamında ulusal bir birliğe hizmet etmiştir. Diesel'in 'Alman Değişimi' risalesinde Almanya'nın mümkün coğrafyasının taslağı çıkarılır ki, bu, fiziksel ve metafiziksel koşulların aynı tarzda nazarı dikkate alınmak istendiği bir

¹⁷ Stephan Günzel, "Geophilosophie", s.3.

¹⁸ Stephan Günzel, age, s.4.

risaledir. Heidegger'in bu zor durumdan çıkması, özelleştirilmiş mekânla, öncelenmiş toplumsal-politik niteliklerin olumlu bir ilişkisinde ortaya çıkar ve yalnızca buna dayanarak ortaya çıkabilen topografik sistemde gösterilebilir. Onun doğa felsefesinin başlangıcından beri felsefe, elementlere, topraklara ve kozmolojik koordinatlara itiraz etmiştir. Kant'ın tüm felsefesi coğrafi metaforlarla doludur. Kant'ta böyle yerler çoğunlukla suçlamaya pek mahal bırakmayan ek(lenti)lere ulaşır: Saf Aklın Kritiği'nin başında göçebeler (sözgelimi Prusya'daki çingeneler) ve şüpheciler (mesela Hume bağlantıları) arasındaki düşünsel bağlantı yalnızca bir örnektir. "Saf anlayış ilkesi"nin, yani gerçeğin bir başka sınırlaması da 'fırtınalı okyanus'un arkasında keşfedilmiş olan "görünümlerin merkezi" yani yeni dünyadır. Kant'ın bir başkasını reddetmesi anlayışına dayanan bilgi, akılla kurulmuş ahlâkı beyan eder. Bu, felsefede resim kullanımının uygun rolü hususunda temelde bir aydınlığı işin içine katmaz ve çoğunlukla telkin edici bir karakteri vardır. Bu açıdan Nietzsche eleştirel geofelsefenin kurucusu olarak görülür. Bu türden alegorik yazılar, 'tropik insan'ın ahlâkî olarak itibar kaybetmesi veya monoteistik resimlerin üstünlüğüne bir saldırı anlamına gelir ve Avrupa felsefesinin belirli kültür coğrafyasına yönelik tercihlerine vurgu yapar. Bu saldırı her şeyden önce de Platoncu Heliosentrizme yöneliktir.¹⁹

İtalya'da Luisa Bonetti 1997'de Nietzsche, Heidegger ve Ernst Jünger'in 'taşra felsefesi' hakkında konuşmuş ve bu münasebetle taşra varidatının sembol yazı olarak temelde bulunduğunu ve bunun öncelikle estetik doğa olduğunu söylemiştir. Bu noktada Rus filozof Valerij A. Podoroga'nın 1993'deki "Taşranın Metafiziği" adlı çalışması zikredilmelidir. İlgili yazarın yazılarında, taşra varidatı konusunda tarihsel temelin göz önünde bulundurulması gerektiği saptaması da yapılmaktadır. Aynı zamanda filozof da olan Venedik'in eski belediye başkanı Massimo Cacciari 1994 tarihli 'Avrupa'nın geofelsefesi' hakkındaki denemesinde bu kavramı kullanır. Cacciari, Nietzsche'yle birlikte Avrupa'nın soykütüğünün antik dünyadan çıktığını göstermek için bu çalışmayı yapar. Nietzsche hakkında ilk kez 1981'de Rudolf Berlinger "Nietzsche'nin Felsefi Coğrafyası" adlı kitabıyla konuşur ve bu kitapta Ernst Bertram'ın (1918) ve Theodor Lessing'in (1925) her şeyden önce ruhsal-şiişsel taşrayla ilgili yazıları ve bunun yanında Vico'nun "poetik coğrafya" fikrinin benimsendiği görüşler bu kitapta yer alır. Fizikî coğrafyanın her bir temsili olarak harita, subjektif veya kültürel yapıbozum amili demektir ve esasen poetik coğrafya da buna dayanır. Nihayet çok dikkatli bir felsefi çalışmanın ürünü olan Atlas von Elmar Holenstein'in(2004) öz düşüncesi açıkça yansı-

¹⁹ Stephan Günzel, "Geographie der Aufklärung, (Klimapolitik von Montequieu zu Kant)", *Aufklärung&Kritik* 2/2004, s.69.

tılmamış, fizikî coğrafyaya takılıp kalan ve yine ‘felsefenin haritası’nın da eksik olduğu ve filozofların coğrafi lokalizasyonunu ortaya koyan bir kitabı vardır.²⁰

Geofelsefenin aktüelliği iki türlüdür: Bir kere felsefe için, kendi konseptinin oluşum koşullarının coğrafi, teknik veya genel olarak kültürel-sanatsal olduğu fikri daha fazla kabul edilemez. Günümüzde felsefenin kendisini klasik babalık veya danışmanlık fonksiyonuna indirgemiş olması, onun yalnızca evrensel bir bilim olarak kalması anlamına gelmemektedir. Aksine o, kurucu ve aynı zamanda plânlayıcı kültürel birikimini günümüzdeki bilginin yeniden değerlendireciliğine katılarak kaybetmiştir. Coğrafya ise, felsefenin bir tür bilinçdışı olarak onun ciddiyetinin bir mihenk taşı anlamına gelir olmuştur.

Bir diğer husus da kültür ve insan bilimlerinin ilgilerinin felsefenin birikimini büyütmesidir. Çok yakın bir geçmişte mekân sosyolojisi ve sosyal coğrafyanın mekânsallığın felsefi kavranışına dair farklı yaklaşımlar geliştiren ilgileri bu durumu güçlendirmiştir. Martina Löw ve coğrafyacı Berno Werlen’in çalışmaları bunu ortaya koyabilecek niteliktedir.²¹

SONUÇ

Yerküre’nin tarihindeki ilk düşünsel girişimler fiziksel gerçekliği, dünya-üstü varlık alanlarını merkeze alarak açıklamaya çalışmışlardır. Bu tür açıklamalar mitik-dinsel açıklamalardır. Mitik açıklamalar, fiziksel gerçeklikleri ve olayları genellikle bir ‘yüce’ye dayandırarak açıklama eğilimdedirler. Bu eğilimin ortaya koyduğu açıklamalar daha çok bir tür ‘ahiret topografyası’ ortaya koymuştur.

Yerküre üzerine ilk bilimsel denebilecek görüşler M.Ö. 5.Yüzyıl’da Yunanlı düşünürler tarafından ortaya atılmıştır. Pisagorcular, Platon ve Aristoteles’in kusursuz bir nesne olarak kabul ettiği küre, zorunlu olarak dünyanın da şekli olarak düşünülmüştür. Bu görüş, geometrik bir nesneyi dünya ile ilişkilendirirken, yerbilim ve giderek coğrafya ile felsefe arasında kurulmuş bir ilgiyi de imler. Geometrik bir nesne ile ilişkilendirilebilen dünya, çizgiler aracılığıyla modellenmesi yapılabilen ‘yeni’ bir şey olarak karşımıza çıkar. Bu yeni durumu, ‘haritalar çağı’ ve onu takip eden coğrafi keşifler üzerinden okumak imkân dâhilindedir.

Felsefe önceleri yer ile ilgilenirken, haritalar çağından sonra bu ilgi coğrafyaya kaymıştır. Coğrafya Kant’ın düşüncesinde felsefenin pozisyonunu belirleme işiyle uğraşırken Montesquieu ve Herder kültürel farklılıkları iklim ve yer bağımlılığı ile açıklamaya uğraşırlar. Yerbilim ve coğrafyanın felsefe ile ilişkilendirilerek bir ‘geofelsefe’nin ortaya konulması ise Hegel’in coğrafya temelli ‘ruh dünyası’ teorisinin F. Nietzsche tarafından reddedilmesi ile mümkün olmuştur. Bu bakımdan ‘geofelsefe’nin isim babasının Nietzsche olduğu söylenebilir. Nietzsche ile

²⁰ Stephan Günzel, “Geophilosophie”, s.5.

²¹ Stephan Günzel, “Geophilosophie”, agy.

birlikte Hegel'in deterministik geofelsefe anlayışına karşı çıkan diğer filozoflar ise Deleuze ve Guattari'dir. Nietzsche eleştirel geofelsefenin kurucusu sayılırken, Deleuze ve Guattari de bu anlayışın sürdürücüsü olarak anılırlar. Eleştirel geofelsefe, felsefede kullanılan coğrafi metaforların (mesela Kant) Plâtoncu Heliosentrizmini ortadan kaldırmaya yönelir. Bugün artık felsefenin bir dalı olmaya doğru giden geofelsefenin Avrupa Düşüncesindeki temsilcileri olarak şu düşünürler zikredilebilir: Luisa Bonetti, Valerij A. Podoroga, Massimo Cacciari, Rudolf Berlinger, Atlas von Elmar Holenstein, Martina Löw ve Berno Werlen.

St. THOMAS AQUINAS ve İSLÂM

Muhammet TARAKCI*

ÖZET

St. Thomas Aquinas, hem *Summa Contra Gentiles (Kâfirlere Karşı)* hem de *Reasons for the Faith Against Muslim Objections* adlı eserinde Hıristiyanlığı savunmaya ve aklileştirmeye çalışır. Her iki eserin de öncelikle İslâm'a ve Müslümanlara karşı yazıldığı kabul edilir. Bu makale, ilk olarak, Aquinas'ın İslâm'ı bilip bilmediğini tartışmakta; ardından da, söz konusu iki eser bağlamında, Aquinas'ın apolojisini ve bu apolojinin Müslümanlara karşı yazılan/yazılacak Hıristiyan apolojiler için bir model olup olmayacağını sorgulamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Aquinas, İslâm, Hıristiyanlık, Apoloji, Dinler Tarihi.

THOMAS AQUINAS AND ISLAM

St. Thomas Aquinas tried to defend and rationalize Christianity in both of his books; *Summa Contra Gentiles* and *Reasons for the Faith against Muslim Objections*. Both books are considered to have been written against Islam and the Muslims. This article, firstly, discusses whether or not St. Thomas Aquinas really knew Islam. It also questions if St. Thomas' apology could be a model for Christian apologies against the Muslims.

Key Words: Aquinas, Islam, Christianity, Apology, Apologetics, History of Religions.

GİRİŞ

Havariler döneminden itibaren Hıristiyanlar kendi dinlerini savunmak ve yeni inananlar elde etmek amacıyla eserler kaleme almışlardır. Bu eserler, genel olarak, polemik ve apolojetik olmak üzere iki kısımda değerlendirilebilir. Polemik eserler, daha ziyade, karşıt din ve akımların görüşlerini çürütmeyi hedef alırken, apolojiler Hıristiyanlığı açıklamayı ve aklileştirmeyi öncelemektedir. Bu açıdan bakıldığında, apolojilerin, Hıristiyanlık hakkında birinci elden bilgi vermesi nedeniyle, daha açıklayıcı; polemiklerin ise cedelci bir tutum içinde olduğu söylenebilir.

* Dr., Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. mtarakci@uludag.edu.tr

Hıristiyan yazarların ilk dönemlerde Yahudilere ve kâfirlere karşı Hıristiyanlığı savunmak için apolojiler yazdıkları görülür. *Klasik apoloji* diye adlandırılan bu dönemin zirve ismi olarak Origen (ö. 254ç) gösterilir. Ortaçağ'da Yahudilerin ve kâfirlerin yanı sıra Müslümanlara karşı da apolojiler yazılmıştır. Bu dönemin önemli isimleri, Doğu'da Yahya ed-Dımeşkî (ö. 754ç)¹ ve Abdulmesih el-Kindî (ö. 850ç); Batı'da ise Thomas Aquinas'tır (ö. 1274). Daha sonraki yüzyıllarda Hıristiyan apolojiler, Protestanlığa, pozitivizme, evrim teorisine ve din karşıtı akımlara karşı da Hıristiyanlığı savunma görevi üstlenmişlerdir.²

Papa VI. Innocent'in (ö. 1362), "Onun öğretisi *Kutsal Kitap* dışındaki bütün öğretilerden daha üstündür"³ diyerek düşüncelerini övdüğü St. Thomas Aquinas, *Summa Contra Gentiles (Kâfirlere Karşı)* adlı eseriyle apoloji tarihinde önemli bir yere sahip olmuştur. Onun, *Summa Contra Gentiles*'i, Dominiken Tarikatı'nın başkanlığını da yapmış olan Raymond of Penafort'un (ö. 1275) talebine bir cevap olarak kaleme aldığı yönünde eski bir rivayet vardır. Buna göre, Raymond, misyonerlerin, Müslümanların Hıristiyanlaştırılması için gerekli olan aklî silahlarla donatılması için genç meslektaşı Thomas Aquinas'tan bir eser yazmasını istemiştir.⁴ Bu rivayetin doğruluğu son zamanlarda yapılan bazı araştırmalarda sorgulanmakta ve *Summa Contra Gentiles*'in gerçekten İslâm'a ve Müslümanlara karşı yazılmış bir kitap olup olmadığı yönünde tartışmalar yapılagelmektedir. Biz bu tartışmalara daha önceki bir yazımızda⁵ değindiğimiz için, burada sadece içeriği itibarıyla *Summa Contra Gentiles*'in İslâm'dan çok, bazı Müslüman filozofların birtakım görüşlerine karşı yazılmış bir kitap hüviyeti taşıdığını belirtmekle yetineceğiz.

Aquinas, Antakya'da görev yapan Dominiken tarikatına mensup bir kantorum⁶ mektubuna cevap olarak kaleme aldığı *Reasons for the Faith against Muslim Objections (and one Objection of the Greeks and Armenians)* adlı, küçük bir risaleyi andıran eserinde teslis, inkarnasyon, İsa'nın çarmıha gerilmesi (kurtuluş) ve özgür irade (kader) konularını ele almaktadır. Eserden anlaşılabilirdiği kadarıyla, Antakyalı kantor, Aquinas'a yazdığı mektupta yukarıda belirtilen konularda Müslü-

¹ Yahya ed-Dımeşkî'nin İslâm hakkındaki görüşleri için bkz. Sahas, Daniel, *John of Damascus on Islam: the Heresy of the Ishmaelites*, Leiden 1972; a.m.f., "John of Damascus on Islam, Revisited", *Abr-Nahrain*, 23 (1984-1985), s. 104-118; Taşpınar, İsmail, "Doğu'nun Son Kilise Babası Yuhanna ed-Dımeşkî (649-749) ve İslâm", *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 21 (2001/2), s. 23-54.

² Bkz. Dulles, Avery, *A History of Apologetics*, Oregon 1999; Tarakçı, Muhammet, "Hıristiyan Düşüncesinde Apoloji ve St. Thomas Aquinas", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 14, sayı: 2, Bursa 2005, s. 136-138.

³ Kennedy, D. J., "Thomas Aquinas, St.", *Catholic Encyclopedia*, (Online Edition), <http://www.newadvent.org/cathen/14663b.htm> (08.08.2005).

⁴ Hood, John Y., *The Essential Aquinas, Writings on Philosophy, Religion, and Society*, London 2002, s. XII; Torrell, Jean-Pierre, *Saint Thomas Aquinas (Volume: 1 The Person and His Work)*, Washington D.C., 1996, s. 105; Dulles, Avery, *A History of Apologetics*, Oregon 1999, s. 87.

⁵ Bkz. Tarakçı, Muhammet, "Hıristiyan Düşüncesinde Apoloji ve St. Thomas Aquinas", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 14, sayı: 2, Bursa 2005, s. 143-146.

⁶ Kantör: Kilisede ilahi söyleyen veya kilise korosunu yöneten kişi.

manların görüşlerini açıklamış ve Müslümanların bu konularda Hıristiyanlarla alay ettiklerini belirterek, Hıristiyanlığı savunma konusunda Aquinas'tan yardım istemiştir. Kantora verdiği cevapta Aquinas, Hıristiyan inanç esaslarının insan aklını aştığını ve bu nedenle hiçbir Hıristiyanın inanç esaslarını akılla kanıtlamaya çalışmaması gerektiğini ifade eder. Ona göre inanç kanıtlanamaz; sadece savunulabilir. Dolayısıyla aklın yapabileceği, yalnızca Katolik inancının yanlış olmadığını göstermektedir.⁷ Bu eseri *Summa Contra Gentiles*'ten ayıran en önemli özellik, teslis, inkarnasyon ve kurtuluş gibi Hıristiyan dininin temel dogmalarını akılla savunmaya çalışması ve Kutsal Kitap cümlelerine çok az yer vermesidir.⁸ Hâlbuki aynı konular *Summa Contra Gentiles*'te daha çok Kutsal Kitap cümlelerine atıfta bulunularak açıklanmaya çalışılır.

AQUINAS'IN İSLÂM BİLGİSİ

Aquinas'ın, İslâm'ı bir "mezhep"; Muhammed'i ise şehvî vaatlerle insanları yoldan çıkaran bir kişi olarak gördüğü bilinmektedir. Ona göre Muhammed, kendisini destekleyecek hiçbir mucize gerçekleştirmediği gibi önceki kitaplarda onun geleceğine ilişkin herhangi bir haber de yer almaz. Aquinas, ayrıca, İslâm'ı sadece aptalların inandığı, şiddet ve şehvetten ibaret bir öğreti olarak değerlendirir:

"(Muhammed) bedenini bizi sürüklemeye çalıştığı şehvî zevklere dayalı vaatlerle insanları yoldan çıkarmıştır. Onun öğretisi, vaatlerine uygun kuralları içermekteydi; şehvî arzuları dizginleyecek hiçbir engel koymamıştı. Tahmin edilebileceği gibi, şehvete düşkün insanlar kendisine itaat etti. Doktrininin gerçekliği ile ilgili olarak (Muhammed'in) getirdiği deliller, sadece çok düşük bir algılayışa sahip insanların anlayabilecekleri şeylerdir. Nitekim öğrettiği gerçekler pek çok masal ve büyük hatalarla doluydu. Olağanüstü bir tarzda gerçekleşmiş ve ilâhî ilham aldığını ispat edecek hiçbir mucize gösterememiştir... Bilakis, Muhammed, ordularının gücü ile gönderildiğini söylemiştir (ki bu, eşkıya ve zorba hükümdarlarda da eksik olmayan bir özelliktir). Dahası, akıllı insanlar, yani ilâhî ve insanî şeyler hakkında bilgi sahibi olan kişiler, başlangıcından itibaren kendisine inanmamıştır. Ona inananlar ilâhî şeyler hakkında tamamen bilgisiz vahşi insanlar ve bedevilerdir. (Muhammed) bu cahil ve vahşi insanlarla şiddet uygulayarak insanları kendisine bağlamıştır. Önceki peygamberlerin ilâhî beyanları da kendisinden hiç bahsetmemektedir. Tam tersine (Muhammed), Eski ve Yeni

⁷ Aquinas, Thomas, "Reasons for the Faith against Muslim Objections (and One Objection of the Greeks and Armenians) to the Cantor Of Antioch", (trans. Joseph Kenny), *Islamochristiana*, 22 (1996), s. 33.

⁸ Aquinas'ın bu eseri ve kanturun Aquinas'a yönettiği soruların arka planı hakkında geniş bilgi için bkz. Reynolds, Gabriel, "Saint Thomas' Islamic Challenge: Reflections on the Antiochene Questions", *Islam and Christian-Muslim Relations*, 12/2 (2001), s. 161-189; Ellul, Joseph, O.P., "Thomas Aquinas and Muslim-Christian Dialogue An Appraisal of *De Rationibus Fidei*", *Angelicum*, 80 (2003), s. 177-200.

Ahit'teki ifadelerin neredeyse tamamını almış ve kendisine mal etmiştir; onun şeriatını inceleyen herkes bu gerçeği görebilir. Yalanının ortaya çıkmaması için kendisine inananların Eski ve Yeni Ahit'i okumalarını yasaklaması onun adına zekice bir karardır. Bundan dolayı, onun sözlerine iman eden kişilerin aptalca bir inanca sahip oldukları ortadadır.⁹

Müslümanlara karşı Hıristiyanlığı savunmak amacıyla kaleme aldığı beş ciltlik *Summa Contra Gentiles*'te Aquinas'ın, İslâm hakkında verdiği bilgi yukarıdaki paragraftaki önyargılı ifadelerden ibarettir. Yine Müslümanlara karşı yazdığı *Reason for the Faith against Muslim Objections ...* adlı eserinde de, Hıristiyanların, Mesih'in, yaşayan Tanrı'nın Oğlu olduğuna inandıklarını açıklayan Aquinas, bu inanç sebebiyle kendilerini eleştiren Müslümanları aptallıkla suçlar. Ona göre, Müslümanlar, zihnî ve manevî şeyleri değil, bedensel şeyleri düşünmeye eğilimlidirler ve bu eğilimleri nedeniyle, Mesih'in Tanrı'nın Oğlu olması gibi manevî şeyleri anlamaları mümkün değildir.¹⁰

Bu değerlendirmeler, Aquinas'ın İslâm'ı gerçekten bilmediği; Ortaçağ'da Batı'da oluşmuş İslâm algısını ve imajını olduğu gibi kabul ettiği izlenimi vermektedir. Nitekim Aquinas da Müslümanları da içine dâhil ettiği kâfirler (gentiles) hakkında çok fazla bilgi sahibi olmadığını ifade etmektedir.¹¹ Buna karşın, onun İslâm'ı çok iyi bildiği de zaman zaman iddia edilmektedir. Bu iddiayı savunanlara göre her ne kadar Aquinas doğrudan Kur'ân ve hadise herhangi bir atıfta bulunmasa da İslâm dini hakkında verdiği bilgilerden Kur'ân'ı ve bazı İslâmî öğretileri bildiği sonucu çıkarılabilir. Söz gelimi Aquinas'ın, "Önceki peygamberlerin ilâhî beyanları da kendisinden hiç bahsetmemektedir" şeklindeki iddiasından hareketle, onun tebşîrât ile ilgili İslâmî öğretilerden haberdar olduğu öne sürülmektedir. Aquinas'ın, poligami ve inananların cennette maddî zevklerle ödüllendirileceğine ilişkin İslâmî öğretileri de bildiği düşünülmektedir.¹² Müslümanların iddialarına cevap olarak yazdığı *Reasons for the Faith against Muslim Objections* adlı eserinin girişinde, kendisinden yardım isteyen Antakyalı kanturun yazdıklarını şöyle özetler:

Sarazenler ... "Mesih Tanrı Oğludur" dediğimiz için bizimle alay etmekte; üç tanrıyı kastetmediğimiz halde, Tanrı'da üç şahıs olduğunu kabul ettiğimiz için deli olduğumuzu düşünmektedirler. "Tanrı Oğlu olan Mesih, insanlığın kurtuluşu için çarşıya gerilmiştir" dediğimiz için de bizimle alay etmektedirler; çünkü "Tanrı'nın her şeye gücü yetiyorsa, Oğlu'nun sıkıntı çekmesine fırsat vermeden de insanları kurtarabilirdi ya da insanları hiç günah işleyemeyecek bir şekilde yaratabilirdi" demektedirler. Onlar, Hıristiyanların "(evharistiya âyininde) sunak-

⁹ Aquinas, Thomas, *Summa Contra Gentiles* (Bundan sonra SCG şeklinde kısaltılacaktır), (İngilizce'ye çeviri: A. C. Pegis, J. F. Anderson, V. J. Bourke, C. J. O'neil), London 1975, I/6:4.

¹⁰ Aquinas, *Reasons ...*, s. 33.

¹¹ SCG, I/1:2.

¹² Bkz. SCG, IV/83:14.

taki Tanrı'yı yeriz" şeklindeki iddialarını da onların (Hıristiyanların) aleyhine kullanmaktadırlar: Mesih bir dağ kadar büyük olsaydı bile, şimdiye kadar bitmesi gerekirdi... Sizin beyanınıza göre ... hem Sarazenler hem de diğer uluslar Tanrı'nın ön-bilgisinin veya kararının insan eylemleri üzerine bir zorunluluk yüklediğine inanmakta ve "Tanrı buyurmadıkça insan ölemez ve günah işleyemez. Herkesin sonu alınaya yazılıdır" demektedirler.¹³

Son iki cümleye dayanarak, Aquinas'ın, İslâm'da kader ve takdir anlayışları hakkında bilgi sahibi olduğu iddia edilmektedir.¹⁴

Öyle görünüyor ki, Aquinas'ın İslâm'ı bildiğine ilişkin iddialar ve deliller doğrudan Aquinas'ın yazdıklarına değil, onun eserlerinden çıkarılan birtakım yorumlara dayanmaktadır. Yukarıdaki alıntıdan hareketle Aquinas'ın İslâm bilgisini ölçmek yanıltıcı olabilir; zira yazarımız burada bir mektuba cevap vermekte ve kendisine gelen mektupta yazan bilgileri tekrar etmektedir. Aynı alıntıya dayanarak onun İslâm hakkında en temel bazı bilgileri bile bilmediği; sadece mektupta yazılanlarla sınırlı bilgilere vâkıf olduğu da öne sürülebilir. Aquinas'ın poligami ve cennetle ilgili İslâmî öğretilerin farkında olduğu iddiası doğru olmakla birlikte, bu iki konudaki bilginin doğrudan İslâmî kaynaklardan mı, yoksa o dönemde Batı dünyasında oluşan İslâm imajından mı elde edildiği açık değildir. Dahası, haçlı seferlerinden sonra Batı'da pek çok insanın, İslâm'ın poligami ve cennet konularına yaklaşımı hakkında bilgi sahibi olduğunu düşünmek de mümkündür.

Aquinas'ın İslâm'ı bildiğini savunanlardan biri olan James Waltz, *Summa Contra Gentiles*'te Hz. Muhammed ile ilgili olarak söylenen "Önceki peygamberlerin ilâhî beyanları da kendisinden hiç bahsetmemektedir" şeklindeki cümleye atıfta bulunur ve bu cümleye dayanarak Aquinas'ın tebşîrât ile ilgili İslâmî öğretiyi bildiğini savunur. Ancak aynı cümleden hareketle, tebşîrâtla ilgili iki Kur'ân âyetini¹⁵ bilmediği yorumunu yapmak da mümkün görünmektedir. Zira *Summa Contra Gentiles*'te Aquinas, yöntem olarak, öncelikle muarızların görüşlerini vermektedir; hâlbuki yukarıdaki cümlede ne söz konusu iki âyete ne de Müslümanların iddialarına yer verilmiştir.

Kısaca ifade edilecek olursa, Aquinas; Kur'ân, hadis, İslâm tarihi, kelâm veya fıkıhtan herhangi bir alıntı yapmamıştır. Onun bu tutumuna bakılarak iki farklı yorum yapılabilir: O, ya İslâm'ı bir din olarak dikkate değer bulmamış ve bilgisizlikten kaynaklanan bir duyarsızlık tavrı göstermiştir¹⁶ -ki *Avrupa ve İslâm* adlı eserinde Hişam Cuayyıt Batılı insanın bu tutumunu şöyle özetler: *Batı dün-*

¹³ Aquinas, *Reasons...*, s. 2.

¹⁴ Geniş bilgi için bkz. Waltz, James, "Muhammad and the Muslims in St. Thomas Aquinas", *The Muslim World*, 66/2 (1976), s. 88-92.

¹⁵ A'râf, 7/157; Saf, 61/6.

¹⁶ Daniel, Norman, *The Arabs and Mediaeval Europe*, London 1986, s. 283.

yanın üzerinde durmakta ve aşağıya bakmaktadır¹⁷ ya da Aquinas, İslâm'ı istediği kadar ve istediği şekilde görmüş; bulmak istediği şeyi aramıştır. Zaten haclı seferlerinin yapıldığı bir ortamda, dindar bir yazarın öncelikli hedefi, rakip dini doğru bir şekilde öğrenmek değil, başarılı bir şekilde yıpratmak olacaktır.¹⁸ Nitekim tarih boyunca insanların, dinleri konusunda kıskanç bir tavır sergiledikleri de doğrudur:

İnsan ne kadar zeki olursa olsun, bir ülkenin geleneklerini ve ekonomisini gözlemlemekle fazilet ve ayıplarıyla bir dinî sistemi içten, sempatik bir yaklaşım ve anlayışla gözlemlemek arasında derin bir uçurum vardır.¹⁹

Hangi değerlendirme kabul edilirse edilsin, Aquinas'ın İslâm hakkında kaynaklara dayanan gerçek bilgilere sahip olmadığı ortaya çıkmaktadır. Onun, 1143 yılında Latince'ye çevrilen²⁰ Kur'ân'ı okuduğuna dair herhangi bir delil yoktur. Açıkçası, Norman Daniel'in de ifade ettiği gibi,²¹ Aquinas'ın İslâm ile ilgili bilgileri, bu dinin, "şiddet" ve "şehvet"ten ibaret olduğu bilgisiyle/önyargısıyla sınırlıdır. Öyle görünüyor ki Aquinas'ın İslâm bilgisi kaynaklara değil, Batı'da hâkim olan çarpık İslâm imajına dayanmaktadır. Argümanlarını yanlış bir İslâm imajı üzerine kuran Aquinas'ın veya onüçüncü asrın diğer Hıristiyan yazarlarının Hıristiyanlığı savunan eserleri Müslümanlar üzerinde etkili olmamıştır. Bu dönemin apoloji ve polemikleri tartışmalarda Müslümanları susturmak için işe yaramış olabilir; ancak hiçbir zaman Müslümanların kalplerine girip onları Hıristiyanlaştıracak bir etki yapmamıştır.²²

AQUINAS'IN APOLOJİSİ VE İSLÂM

Felsefe ile din arasındaki ilişkiler, Hıristiyan ve İslâm düşüncesinde farklı bir gelişim seyri geçirmiştir. Hıristiyan düşüncesinde felsefe, özellikle Augustine ve Aquinas gibi Ortaçağ düşünürlerinin elinde, daima dine hizmet edecek şekilde kullanılmış ve takdir görmüştür. İslâm dünyasında ise felsefe özellikle İbn Sînâ ve İbn Rüşd gibi filozofların bazı görüşleri esas alınarak dışlanmış ve bu filozoflar tekfir edilmişlerdir. Konumuzla ilgili olması bakımından şöyle bir değerlendirmede bulunulabilir: Augustine ve Aquinas gibi Hıristiyan düşünürlerin görüşleri çürütüldüğünde, bu aynı zamanda, büyük ölçüde Hıristiyanlığın çürütülmesi anlamına gelir. Halbuki İbn Sînâ ve İbn Rüşd gibi Müslüman filozofların görüşleri çürütüldüğünde İslâm çürütülmüş olmaz; belki bilakis İslâm teolojisi teyid edilmiş olur. Aquinas'ın bu ayırımın farkında olup olmadığını bilemiyoruz. Dolayısıyla o, *Summa Contra Gentiles*'i yazarken İslâm'ı hedef almış ve İslâm'ı çürütmek

¹⁷ Cuayyıt, Hişam, *Avrupa ve İslâm*, (Çev. Kemal Kahraman, v.dğr.), İstanbul 1995, s. 43.

¹⁸ Southern, Richard W., *Orta Çağ Avrupasında İslam Algısı*, (Çev. Ahmet Aydoğan), İstanbul 2000, s. 50.

¹⁹ Cuayyıt, s. 38.

²⁰ Kalın, İbrahim, "Batı'daki İslâm Algısının Tarihine Giriş", *Divân*, sayı: 15, İstanbul 2003/2, s. 8.

²¹ Daniel, Norman, *Islam and the West, the Making of an Image*, Oxford 1993, s. 169. Ayrıca bkz. Tolan, *Saracens: Islam in the Medieval Imagination*, New York 2002, s. 243.

²² Daniel, *The Arabs and Mediaeval Europe*, s. 249-250.

için kendi döneminde Hıristiyan dünyasını sarmalayan İbn Sînâ ve İbn Rüşd'ün görüşlerini çürütmenin yeterli olacağını düşünmüş olabilir.

Aquinas, Hıristiyan öğretilerini akılla açıklanabilenler ve akılla açıklanamayanlar şeklinde ikili bir tasnife tabi tutar. Ona göre Tanrı'nın varlığı, birliği, cüz'iyâtı bilmesi, âlemi yaratması ve idare etmesi akılla anlaşılabilir hususlardır. Buna karşın teslis, inkarnasyon, sakramentler ve uhrevî meseleler (eskatoloji) aklın sınırlarını aşar. Bu konularda yegâne bilgi kaynağı vahiydir. Diğer bir deyişle, burada aklın yapabileceği tek şey, vahyi doğru bir biçimde anlamaktır. Böyle bir ayırım, Tevrat ve İncil'in otoritesini kabul etmeyen Müslümanlara karşı Hıristiyanlığı ikna edici bir şekilde savunmayı mümkün kılacaktır:

“(Muhammedîler ve paganlar) herhangi bir Kutsal Kitap'ın otoritesini kabul etme konusunda bizimle aynı görüşü paylaşmıyorlar... Muhammedîler ve paganlar ne Eski Ahit'i ne de Yeni Ahit'i kabul ederler. Bu sebeple, herkesin kabul etmeye mecbur olduğu akla müracaat etmeliyiz.”²³

Aquinas, *Summa Contra Gentiles*'te Hıristiyan öğretilerini mümkün olduğunca akli veriler ve argümanlarla açıklamaya çalışmakta ve akılla açıklanamayacağını düşündüğü birkaç mesele dışında da bunu başarmaktadır. Bu durumda, *Summa Contra Gentiles*'in Hıristiyan olmayanlara karşı, özellikle de Müslümanlar gibi Hıristiyan Kutsal Kitap külliyatını kabul etmeyenlere karşı Hıristiyanlık'ı savunmak ve yüceltmek için yazıldığı ortaya çıkmaktadır. Bu noktada, *Summa Contra Gentiles* adlı eserin bir apoloji modeli olarak İslâm'a karşı kullanılıp kullanılmayacağı sorgulanabilir. Başka bir deyişle, Aquinas'ın bu eserde savunduğu düşünceler ve takip ettiği yöntem, Hıristiyanlığı savunmaya ve Hıristiyanlığın İslâm'dan üstün olduğunu göstermeye elverişli ve yeterli midir?

Öncelikle ele alınması gereken, Aquinas'ın akılla açıklamaya çalıştığı konulardır. Daha önce de değindiğimiz gibi Tanrı'nın varlığı, birliği, cüz'iyâtı bilmesi, âlemi yoktan yaratması ve idare etmesi gibi konular, Aquinas'ın eserinde akılla açıklanmakta ve mevcut haliyle beş cilt olan *Summa Contra Gentiles*'in ilk dört cildini kapsamaktadır. Burada, örnek oluşturması açısından, Tanrı'nın cüz'iyâtı bilmesi ve âlemin ezeliği meseleleri hem Aquinas'ın hem de İbn Sînâ, Gazzâlî ve İbn Rüşd gibi Müslüman düşünürlerin yaklaşımıyla sunulacak ve böylece bir karşılaştırma yapma imkânı elde edilecektir.

İbn Sînâ Tanrı'nın tikelleri bilemeyeceğini iddia eder. Ona göre Allah'ın tikelleri düşündüğünü söylemek, O'nun değiştiğini söylemek demektir. Değişim bir harekettir. Halbuki Tanrı mükemmeldir. O'nun mükemmel olması hareketsiz olmasına, hareketsiz olması değişmemesine, değişmemesi de tikelleri bilmemesine bağlıdır. Bu, Tanrı'nın tikeller konusunda hiçbir bilgisinin olmadığı anlamına gelmez. O, tikelleri, tümellerin bir parçası olması nedeniyle bilir.²⁴

²³ SCG, I/2:3.

²⁴ Bkz. Altıntaş, Hayrani, *İbn Sina Metafiziği*, Ankara 1985, s. 68-69; Kutluer, İlhan, *İbn Sina Ontolojisi Zorunlu Varlık*, İstanbul 2002, s. 150-164.

Gazzâlî, İbn Sînâ'nın bu görüşünü eleştirir ve tikeller bilgisinin Tanrı'da herhangi bir değişiklik meydana getirmeyeceğini savunur. Ona göre, Tanrı her şeyi önceden tam olarak bilir. Filozofların, "bilgi bilende değişikliğe neden olur" şeklindeki yaklaşımını kabul etmeyen Gazzâlî, bilgi edinme sürecinde bilenin değil, bilinenin değişikliğe uğradığını iddia eder.²⁵

Gazzâlî gibi Aquinas da İbn Sînâ'yı eleştirerek Tanrı'nın tikelleri bildiğini ispat etmeye çalışır. Aquinas'a göre varlığın nedeni olan Tanrı, bütün mükemmelliklere sahiptir. Tanrı'nın tikelleri bilemeyeceğini söylemek, Tanrı'nın bilgisinin mükemmel olmadığı anlamına geleceği için mümkün değildir.²⁶

Aquinas, Tanrı'nın tikelleri bilmesini, O'nun, varlıkların nedeni olmasıyla da açıklar:

"Etki, nedeni göz önünde bulundurularak, var olmadan önce de bilinebilir. Söz gelimi, gökbilimci göksel hareketlerin düzenlerini düşünmek suretiyle, gelecekteki bir güneş tutulmasını önceden bilir... Tanrı da bütün diğer şeylerin nedeni olan kendisini bilmek suretiyle diğer şeyleri kendisinin eseri olarak bilir. O halde, hiçbir şey Tanrı'yı, var olmayan şeyleri bilmekten alıkoymaz."²⁷

Görüldüğü gibi Aquinas bu konuda İbn Sînâ'yı eleştirmekte ve Gazzâlî ile aynı sonuca ulaşmaktadır. Dolayısıyla Aquinas'ın konuyla ilgili görüşleriyle İslâm teolojisinin uzlaştığı iddia edilebilir. Bu durum sadece Tanrı'nın tikeller bilgisiyyle sınırlı değildir. Âlemin ezeliyeti konusunda da Aquinas'ın görüşleriyle kelâm düşüncesinin büyük ölçüde uzlaştığı görülmektedir. Aquinas bir yandan âlemin yoktan yaratıldığını savunurken bir yandan da âlemin ezeliyeti konusunda felsefe ile din arasında bir uzlaşma zemini bulmaya çalışır. Ona göre ne "Âlem ezeldir" iddiası, ne de "Âlem ezeli değildir" iddiası kanıtlanabilir. O, her iki iddiayı da eleştirdikten sonra, âlemin ezeli olarak yaratılmış olabileceğini dile getirir. Bu görüşlerinde İbn Rüşd'ün ezeli yaratma teorisinin izlerini görmek mümkündür.²⁸ Kısaca söylenecek olursa, ezeli yaratma konusundaki temkinli yaklaşımı bir kenara bırakılırsa, Aquinas'ın yaratmayla ilgili görüşleri İslâm ilahiyatı açısından sorun teşkil etmemektedir.

Aquinas'ın akılla açıklamaya çalıştığı diğer konularda da (Tanrı'nın sıfatları, akılların birliği düşüncesinin reddi, ruhun ölümsüzlüğü, ruhun ezeli olmaması, Tanrı'nın âlemi yönetmesi, kader, günah çeşitleri vb.) İslâm ilahiyatını uzlaştırmak mümkündür. Burada sadece, ezeli yaratma ve kurtuluşa ereceklerin ezelden belirlenmesi gibi birkaç husus problemlili görünmektedir. Ancak bu sorunlar, Aquinas'ın görüşleriyle İslâm ilahiyatı arasındaki ortak noktaları göz ardı etmeyi gerektirecek boyutta değildir.²⁹

²⁵ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, (thk. Süleyman Dünya), Kâhire, t.y., s. 213.

²⁶ SCG, I/65:5.

²⁷ SCG, I/66:6. Geniş bilgi için bkz. Tarakçı, Muhammet, *St. Thomas Aquinas*, İstanbul 2006, s. 49-59.

²⁸ Geniş bilgi için bkz. Tarakçı, *St. Thomas Aquinas*, s. 68-86.

²⁹ Joseph Kenny, *Summa Contra Gentiles*'in ilk üç kitabı (Tanrı, yaratma ve Tanrı'nın âlemi yönetmesi) ile İslâm ilahiyatının birbiriyle örtüşüğünü ayrıntılı bir biçimde göstermiştir. Bkz. Kenny, Joseph,

Summa Contra Gentiles'te ele alınan ikinci grup konular (teslis, inkarnasyon, sakramentler ve uhrevî meseleler), yukarıda da belirtildiği gibi, akılla açıklanamaz. Aquinas, bu konuları vahyin verilerini esas alarak açıklamaya çalışır ve sürekli olarak Eski ve Yeni Ahit'e atıfta bulunur. Müslümanlar ne Eski Ahit'in ne de Yeni Ahit'in otoritesini kabul etmediklerine göre, Aquinas'ın burada yaptığı açıklamaların, Müslümanlar açısından ikna edici ve anlamlı olması söz konusu değildir.

Aquinas'ın diğer eseri *Reasons for Faith against Muslim Objections* ise teslis, inkarnasyon, kurtuluş gibi *Summa Contra Gentiles*'te Eski ve Yeni Ahit cümlelerine atıfta açıklanan konuları farklı bir yöntemle ele almakta ve bu konuların akla aykırı olmadığını savunmaya çalışmaktadır. Başka bir deyişle, Hıristiyanlığın en önemli dogmaları olan teslis, inkarnasyon ve kurtuluş gibi konular insan aklı ile savunulmaktadır. Bununla birlikte Aquinas, bu konuların akılla açıklanamayacağını da kabul etmektedir.³⁰ O halde, *Reasons for Faith ...* adlı eserin, Müslümanlara karşı yazılan bir apoloji/polemik olarak bir model olması mümkün görünmemektedir; zira Aquinas'ın akılla savunmaya ve aklileştirmeye çalıştığı teslis, inkarnasyon ve çarmıh gibi konuları Kur'an'ın öğretileriyle uzlaştırmak mümkün değildir. Aquinas, bu konuları aklileştirmede ne kadar başarılı olursa olsun, yaptığı teşebbüsün Müslümanların zihin ve gönül dünyasında karşılık bulması, yani Müslümanların Kur'an'ı bırakıp Aquinas'ın düşüncelerini kabullenmesi beklenemez.

SONUÇ

Aquinas, Hıristiyan olmayanlara karşı Hıristiyanlığı savunmak için kaleme aldığı *Summa Contra Gentiles* adlı eserde, incelediği konuları akılla açıklanabilenler ve akılla açıklanamayanlar şeklinde ikiye ayırır. Onun bu tasnifinde akılla açıklanabilen konuları, aslında, Hıristiyan teolojisi kadar İslâm kelâmı da kabul edip benimsemiştir. Dolayısıyla, *Summa Contra Gentiles*'in ilk dört cildini oluşturan kısmın, Müslümanlara (hatta Yahudilere) karşı Hıristiyanlığı savunma ve üstün gösterme niteliğine sahip olduğu söylenemez. Aquinas'ın tasnifinde ikinci gruba giren ve aklın sınırlarını aştığı için ancak vahyin verilerine müracaat edilerek açıklanabilen konular ise Hıristiyanlığın en temel özellikleri olan teslis, inkarnasyon ve sakramentlerdir. Aquinas bu konuları açıklamak için sürekli Eski ve Yeni Ahit'e atıfta bulunduğu ve Müslümanların bu kitapları bir otorite olarak kabul etmediği düşünülürse, *Summa Contra Gentiles*'in "kurtuluş" başlıklı son kitabı da Müslümanlar açısından ikna edici bir nitelik taşımaz. Hatta teslis, inkarnasyon ve sakramentler gibi Hıristiyanlığın en önemli dogmalarının aklın sınırlarını aştığını

→

Christian-Islamic Preambles of Faith: An Exercise in Philosophy of Religion or Kalâm for Our Day: Modeled after Thomas Aquinas, Summa Contra Gentiles, Books I-III, Council for Research in Values and Philosophy, 1999 (<http://www.crvp.org/book/Series02/IIA-10/contents.htm>). Alfred Gullaume ise, St. Thomas Aquinas ile Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristânî arasındaki ortak noktaları tespit etmiştir: Bkz. Gullaume, Alfred, "Christian and Muslim Theology as Represented by al-Shahrast n and St. Thomas Aquinas", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 13/3 (1950), s. 551-580.

³⁰ Aquinas, *Reasons...*, s. 33.

açıklaması nedeniyle, *Summa Contra Gentiles*'in, Müslümanların zihninde olumsuz bir Hıristiyanlık imajı yarattığı/yaratacağı bile iddia edilebilir.

Kendisinin de itiraf ettiği gibi, Aquinas, İslâm hakkında çok az bilgiye sahiptir. Buna karşın İbn Sînâ, Gazzâlî ve İbn Rüşd gibi Müslüman düşünürlerin görüşlerini bilmektedir. Bu nedenle, yazdığı eser -belki niyeti böyle olmasa da- İslâm'a karşı değil, özellikle İbn Sînâ ve İbn Rüşd'ün bazı görüşlerine karşı yazılmış bir kitap niteliği kazanmaktadır. *Summa Contra Gentiles*, yazılma amacını gerçekleştirme, yani Müslümanları Hıristiyanlaştırma noktasında başarısız bir eser olarak değerlendirilebilir. Zira ele aldığı konular ve akli argümanlarla açıklamaya çalıştığı konular, zaten İslâm ilahiyatında benimsenen konulardır. Ayrıca kendisinin de kabul ettiği gibi İslâm hakkındaki bilgisinin sınırlı olması da Aquinas'ın, Müslümanlara karşı bir apoloji yazma amacını gerçekleştirmesine engel olmuştur.³¹ Gabriel Reynolds'un sonuç olarak ifade ettiği gibi, "St. Thomas Aquinas'ın ... önünde duran görev, belki de onun düşündüğünden daha büyüktü."³²

Bununla birlikte Aquinas'ın İslâm'ı bilmemesi ve *Summa Contra Gentiles*'in İslâm'a ya da Müslümanlara karşı yazılan bir kitap niteliği taşıması, onun Hıristiyan dogmalarını açıklama çabasını gölgelemez. *Summa Contra Gentiles* apoloji tarihinin en sistemli ve en kapsamlı eserleri arasındaki yerini yine de korumaktadır. Nitekim Papa VI. Innocent (ö. 1362), "Onun öğretisi, Kutsal Kitap dışındaki bütün diğer doktrinlerden daha üstündür"³³ diyerek, Aquinas'ın Hıristiyan teolojisindeki yerini ve önemini açıkça ifade etmiştir.

Gerek İbn Sina gibi Müslüman filozoflara yönelttiği eleştiriler, gerekse Hıristiyan teolojisi içinde sahip olduğu önemli mevki nedeniyle Aquinas'ın, İslâm dünyasında İbn Sina veya İbn Rüşd ile değil, Gazzâlî ile karşılaştırılması daha doğru görünmektedir. Nitekim felsefe ve din ilişkilerinin kırılma noktalarını oluşturan Tanrı'nın tikelleri (cüz'iyâtı) bilmesi, âlemin yaratılması gibi konularda Aquinas ve Gazzâlî'nin görüşleri büyük ölçüde örtüşmektedir.

³¹ Bkz. Gullaume, s. 551-552, 579-580.

³² Reynolds, s. 180.

³³ Kennedy, D.J., "Thomas Aquinas, St.", *Catholic Encyclopedia*, (Online Edition), <http://www.newadvent.org/cathen/14663b.htm> (08.08.2005).

SEYYİD KUTUB'UN BATI'YI OKUMA BİÇİMİ

Murat KAYACAN*

ÖZET

İslâm dünyasına Batı'dan gelen ciddi bir tehdit söz konusudur. Çünkü Batı dünyası; modernizm, askerî güç ve kapitalist kültürü vb. unsurlarla İslâm dünyasına hükmetmeye çalışmaktadır. Bu çaba Müslümanların tepkisini çekmektedir ve Batı'daki İslâm karşıtı geleneğin anlaşılması söz konusu olmaksızın, İslâm dünyasındaki Batı'ya yönelik eleştirileri ve tutumları anlamak kolay olmayacaktır. Bu çalışmada, önce konuyu anlamamızda anahtar kavram olan cahiliyeyi ve Seyyid Kutub'un bu kavrama yaklaşımını ele alacağız. Ardından da onun Batı düşünce sistemine bakışını ve Batı'ya karşı alınması gereken tavrın ona göre ne olduğunu ortaya koymaya çalışacağız.

Anahtar kelimeler: Cahiliye, din, sekülerizm, emperyalizm, oksidentalizm, kapitalizm, faiz.

SAYYID QUTB'S WAY OF READING THE WEST

The Western threat to the Muslim World is serious because the West tries to dominate the world via modernism, military force, its own commerce-oriented culture, etc. The ill-will generated by this senseless onslaught confronts with the reaction of Muslims. The responses provoked by that visceral reaction cannot be understood without fully considering the West's image in the eye of Muslims. It is in this context that Sayyid Qutb's reading of the West –it can be seen as an occidental effort- should be regarded. In this study, we will present the key concept of jahiliyyah (state of ignorance of the guidance from God) and his approach to it. Then, we will examine his viewpoint on the Western thought system and his advice for Muslims to offer a plausible response to it.

Keywords: Jahiliyyah, religion, secularism, imperialism, occidentalism, capitalism, interest.

İslâm dünyasına Batı'dan gelen ciddi bir tehdit söz konusudur; çünkü Batı dünyasının ekonomik ve politik çıkarlarının İslâm dünyasında kuvvetli bir zemini vardır. Modernizmle birlikte bu tür çıkarlar İslâm ülkelerinde hem sosyal hayatı hem de dine bakışı etkilediği için, önemli problemler ortaya çıkmıştır. Bu nedenle birtakım Müslüman düşünürler ülkelerini koruma içgüdüsüyle kültürel ve siyasi

* Tefsir Doktoru, öğretmen.

olarak Batı karşıtı bir tavır belirlemişlerdir. Batı'daki İslâm karşıtı geleneğin anlaşılması söz konusu olmaksızın, İslâm dünyasındaki Batı'ya yönelik eleştirileri ve tutumları anlamak kolay olmayacaktır. Bu bağlamda çağdaş İslâm dünyasının önemli bir düşünürü, aynı zamanda vahiy ile hayat arasında mevcut olan kuvvetli bağı ön plâna çıkaran bir müfessir olarak Seyyid Kutub'un Batı hakkında söyledikleri ve onun sözlerinin İslâm dünyasındaki etkileri önem kazanmaktadır.

Kutub, 1906 yılında Mısır'lı, dindar bir ailenin çocuğu olarak dünyaya geldi. Orta ve lise öğrenimini Ezher'de tamamladıktan sonra Kahire Üniversitesi'nin Darul Ulum fakültesine girdi ve aynı fakültede öğretim görevlisi olarak tayin oldu. 1948-1950 yılları arasında ABD'de bulundu ve bu dönem boyunca Amerikan hayat tarzını ve toplumunu, oradaki ırkçılığı tenkit etti. Kutub, Mısır'a döndüğünde, Müslüman Kardeşler örgütüne katıldı. Teşkilatın gazete ve dergilerinde fikirlerini aktarma imkânı buldu. 1954'te Cemal Abdünnasır'a düzenlenen suikastle ilişkilendirildi ve yargılama sonucu on yıl ağır hapis cezası aldı. İşte iki önemli eseri *Fî Zilâli'l-Kur'an* ve *Yoldaki İşaretler* bu döneme aittir. 1964'te serbest bırakıldıktan sonra, bu kez de devlete karşı bir darbe girişimine katıldığı iddiasıyla yargılandı ve 1966'da idam edildi.

Bu çalışmamız boyunca "Batı'yı okuma konusunda Seyyid Kutub'un Kur'anî referansları nelerdir? Batı'da dinin konumunu ve İslâm dünyasına etkilerini nasıl değerlendirmektedir? Batı'nın ahlâka, bilime ve ekonomiye bakış açısını o nasıl ele almaktadır? Ona göre, Batı kültüründe etkili olan Hıristiyanlık mı yoksa eski Roma kültürü müdür? Ona Batı okumaları için imkân sağlayan ortam ne olmuştur? Batı ve Doğu ayrımlarını kabul etmekte midir? Kendisini ve Müslümanları Batı karşısında nasıl konumlandırmaktadır? Batı hakkındaki değerlendirmeleri tutarlı mıdır? Oryantalistlerin Doğu değerlendirmelerindeki zaafı Batı'yı anlamaya ve anlamlandırmaya çalışan Kutub da taşımakta mıdır? Batı hakkındaki değerlendirmeleri oksidentalizm¹ literatürüne bir katkı olarak görülebilir mi?" şeklindeki sorulara cevap arayacağız.

A. CAHİLİYE KAVRAMI VE BATI CAHİLİYESİ

1. Cahiliye kelimesinin kavramsal çerçevesi

Bilmenin zıddı olan (جهل) ce-hi-le fiilinden türetilmiş bir kelime olarak *cahiliye* (Firuzâbâdî, 882), İslâm'dan uzak fetret dönemi (İbnu Manzur, XI: 229), insanın Allah'a gereği gibi kulluktan uzaklaşması, O'nun vahiy yoluyla gönderdiği hükümlerine değil kendi arzularına tâbi olması veya vahye rağmen ortaya konmuş olan beşerî emir ve yasaklara, siyasî sistem ve düşüncelere inanmasıdır. Kur'an'da: "Onlar hâlâ Cahiliye devri hükmünü mü istiyorlar? Gerçeği bilen bir millet için Allah'tan daha iyi hüküm veren kim var?" (Maide, 5: 50) denilerek bu duruma

¹ "Batı araştırmaları" anlamına gelen bu kavram ile ilgili olarak bkz. Carrier, James G., *Occidentalism Images of the West, Oxford, 1995*; Bruma, Ian ve Margalit, Avishai, *Occidentalism The West In The Eyes Of Its Enemies, The Penguen Press, New York, 2004*.

işaret edilmektedir. Cahiliye Arapları bir yandan Allah'a inanırken bir yandan da putlara tapar ve onların Allah katında kendilerine şefaatçi olacaklarına inanırlar ve "Onlara ancak bizi daha çok Allah'a yaklaştırsınlar diye ibadet ediyoruz" (Zümer, 39: 3) derlerdi. Cahiliye Arapları içinde cariyelerini zorla fuhuşa sürükleyenler olduğu gibi (Nur, 24: 33) dul kalan kadınlarla, ölenin varislerinden birinin mehir vermeksizin evlendiği de görülürdü (Nisa, 4: 19). Yine kız çocuklarını diri diri toprağa gömmek de (Zuhruf, 43: 17) cahiliyede bulunan münker adetlerdendi. Yiyeceklerin bir kısmını erkeklere helal kabul ederken, kadınlara haram kılıyorlardı (Enam, 6: 139). Ekin ve hayvanlarını Allah için ve putlar için olmak üzere ikiye ayırırlardı. Taksimlerini de Allah'a ortak koştuklarının lehine olacak şekilde yaparlardı (Enam, 6: 136). Onlara göre hakikatin ölçüsü vahiy değil, atalarıydı (Maide, 5: 104). Yine cahiliyede tefecilik ve faiz ticaretten ayrı düşünüleliyordu (Bakara, 2: 275). Cahiliye kavramının lafız olarak geçtiği ayetlerin dördünün de Medenî oluşundan hareketle, bu kavramın Mekke'de yaşanan bir gerçeklik olduğunu ancak henüz kavramlaşmadığını söyleyebiliriz.

Yaygın kanaat, cahiliyenin İslâm'ın gelişiyle aydınlandığı bir "bilgisizlik çağı" olduğudur. Ancak İzutsu, Goldziher'den sonra oryantalistlerin cehlin ilmin zıddı olmadığı görüşünde birleştiklerini ileri sürer ve ayetlerden, cahiliye şüirlerinden örnekler vererek cehlin zıddının *hilm* olduğunu ifade eder. Ona göre hilm; zayıflık değil ruhun aktif ve olumlu bir gücüdür ve insanı şaşkına çevirecek olan ihtiras ve öfkesine yenik düşmemesi şeklindeki üstün bir akıl gücüne işaret eder (İzutsu, 192, 195). Cahiliye dönemi Arapları Allah'ı hakıyla bilmedikleri, O'na şüpheden uzak ve şirksiz iman etmedikleri, bireysel ve toplumsal hayat itibariyle bilgiden, nizamdan, sulh ve sükûndan uzak oldukları, güçlü ve asil sayılanları daima haklı kabul ettikleri ve adaletten yoksun bir hayat yaşadıkları için bu döneme cahiliye denilmiştir (Fayda, VII: 17). Hz. Peygamber (s) döneminde Habeşistan'a göç eden sahabilerin sözcüsü Ca'fer b. Ebû Tâlib'in Necaşî'ye hitabı, o dönemde cahiliye kavramının nasıl anlaşıldığının ipuçlarını vermektedir: "Ey hükümdar! Bizler cahiliye zihniyetine sahip bir kavim idik. Putlara tapar, ölü hayvan eti yer, fuhuş yapardık. Akrabalık bağlarına riayet etmez, komşularımıza kötülük ederdik, güçlü olanlarımız zayıfları ezerdi" (İbnu'l-Esîr, II: 81).

Kur'an-ı Kerim ve nuzul ortamı bilgisi çerçevesinde kısaca vermeye çalıştığımız cahiliye kavramı Bir Kur'an müfessiri olan Seyyid Kutub'un (1903-1966) düşünce sistemi² içinde Batı'yı değerlendirmede kullandığı anahtar kavramdır.³

² Hasan Hanefi, Kutub düşüncesini "edebî, sosyal, felsefî ve siyasi" olmak üzere dört safhaya ayırırken (Ebu Rebi, 220; Altun, 80), Muhammed Ebu-Rebi İhvan öncesi ve sonrası (Ebu Rebi, 156-157), Hasan Kamil Yılmaz da, "cahiliye devresi ve olgunluk devresi" olmak üzere ikiye ayırır. Muhammed Berekat; "(1) özel anlamı ile İslâmî yönelişten önceki aşama, (2) İslâm'a genel olarak yöneliş aşaması, (3) sınırları belli İslâmî yöneliş aşaması" şeklinde üçlü bir ayırım yapmıştır. Yasin Aktay'ın vurguladığı gibi genç-olgun Kutub ayırımına gidenler de olmuştur. Bu eksende yapılan tartışmalar sol paradigma içinde yapılan "genç-olgun Marks tartışmalarını epeyce andırır niteliktedir (Altun, 80).

Ona göre, İslâmî olanın dışındaki düzenlerin tümü cahiliyedir. Bir düzen ilâhî vahye dayandığı zaman İslâmî bir nitelik kazanır. Tersine bir durum söz konusu ise o zaman o sistemde cahiliye hâkim demektir. Kutub, bu yaklaşımını tüm sistemlere şamil kılar. Cahiliye, insanın insana kulluk ettiği, sistemin Allah'ın izin vermediği konularda kanunlar koyduğu bir yapıdır. Söz konusu bu kanun koyma (teşrî), ne şekilde olursa olsun insanın insanı kul edinmesidir (Kutub, 1997: 178). Bu kulluk itikatta, ibadet şekillerinde ve yasalarda kendini gösterir. Günümüz cahiliyesinde de durum farklı değildir. İnsanlar yerleri ve gökleri yaratan bir ilaha inanmaktadır; ama O'nun hâkimiyeti söz konusu olduğunda devreye başka herhangi bir varlığın girmesine müsaade edilmektedir.

İslâm, geleneksel ve modern⁴ bütün cahiliye düşüncelerine kökten muhaliftir. Bu düşüncelerle görünüşte kalan ve bazı noktalarda ortak yönler olabilir. Ne var ki İslâm, insanlığın tanıdığı sistemlerden bambaşkadır (Kutub, 1997: 177). Şüphesiz ki bugün bütün dünya, hayata yön veren prensiplerin ortaya çıktığı temel kaynak bakımından bir cahiliye dönemi yaşamaktadır. Öyle ki, şu korkunç maddi imkânlar ve üstün maddi gelişmeler onun kötülüğünden hiçbir şey eksiltmemektedir (Kutub, 1997: 12). Kutub'a göre, insanlar bir araya gelip, fikir, yöntem, ilke ve değerlerini birlikte kararlaştırırsalar bile bu onları cahiliyeden uzaklaştırmaz. Zira bu şekilde de insanların arzuları ve mükemmellikten uzak yapıları bu sisteme şekil verecektir. Belki de toplumda gerçekleşmesi neredeyse imkânsız olan bu icma insanları mutlu kılacaktır; ama bu mutlulukları onların doğru yolda oldukları anlamına gelmeyecektir.

Kutub'un, büyük oranda Mevdudi (Türkmen, 41-43) ve Muhammed Esed'den etkilenerek kavramsal çerçevesini oluşturduğu cahiliye algısı (Turan, 31), meseleyi siyah-beyaz ele alır görünmektedir. Bu durumda amelleriyle kâfir olan ve günahkâr olan iki cahiliye düzeni düşünmek zorundayız. Aksi takdirde mesele işin içinden çıkılmaz bir hal alır. Günahkâr ve müşrik ayrımı anlamsızlaşır. Belki de vurgulamak istediğimiz bu ayrımı şöyle izah edebiliriz: Kumar oynayan bir topluluk gördüğümüzde "bu cahiliye topluluğudur" dersek, bu söz ile onların kâfir olduklarını kastetmiş olmayız. Çünkü burada yapılan iş küfür değil,

→

³ Bu kavram Kur'an'da lafız olarak dört yerde geçmektedir bkz. Âlu İmran, 3: 154; Maide, 5: 50; Ahzab, 33: 33; Fetih, 48: 26. Bu konuda yapılmış çalışmalar için bkz. Aktaş, Faruk, *Kur'an'da Cehalet Kavramı*, Ekin Yay., İst., 2000; Altuntaş, Ramazan, *Bütün Yönleriyle Cahiliye*, Ribat Yay., Konya, 1996; İzutsu, Toshihiko, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, (Çev: Süleyman Ateş), Yeni Ufuklar Neşr., İst., ts.; el-Behiy, Muhammed, *İnanç ve Amelde Kur'anî Kavramlar*, (Çev: Ali Turgut), 2. bs., Yöneliş Yay., İst., 1988; Fayda, Mustafa, "Câhiliye", *İslam Ansiklopedisi*, TDV Yay., İst., 1993; Kayacan, Murat, "Cahiliyenin Dünü Bugünü", *Haksöz derg.*, S. 62, İst., 1996. Kutub'un cesurca ortaya koyduğu "cahiliye teşhisi" onu darağacıyla karşı karşıya getiren ilk adım olmuştur (Ebu Rebi, 277).

⁴ Her ne kadar Kutub, modernizme eleştiriler getirirse de -onunla İslâm öncesi cahiliye arasında İslâm'a uzaklıkları açısından fark koymadığı için- onu salt anti modern bir entelektüel olarak tanımlamak kolay olmasa gerek (Euben, 3). Modern olana gelenek açısından felsefî anlamda geliştirilen muhalefet çabalarına örnek olarak bkz. Guénon, René, *Modern Dünyanın Bunalımı*, (Çev: Nabi Avcı), Yeryüzü Yay., İst., 1979.

günahtır. Vahye aykırı yasalar koyan ve onları vahiyden üstün tutan bir toplulukla karşılaştığımızda onları “cahiliye toplumu” olarak tanımladığımızda aslında onların kâfir olduklarını söylemek istemiş oluruz.

İslâm, iki çeşit kültürün varlığını kabul eder: İslâmi düşünce temellerine dayalı İslâm kültürü ve çeşitli metotlara dayanmakla birlikte netice itibarıyla bir tek temele; değer ölçülerinde Allah'a dayanmayan, beşer düşüncesini daha üstün tutan cahiliye kültürü (Kutub, 1997: 154-155). Eğer Kutub'un iki kültür arasındaki farkı “temellere” indirgemesini esas alırsak İslâm kültüründe otantik olanın kültürün tamamı değil, temelleri olduğunu, bu temellerin toplumdaki yansımalarına İslâm dışı unsurların bulaşabileceğini de görmemiz gerekir. Zaten Müslümanların dönem dönem ortaya koydukları “ihya hareketlerinin” amacı da İslâm kültürü ile “temeller” arasında açılan mesafeyi kapatma çabasıdır.

2. Batı cahiliyesinin özellikleri

Kutub'a göre cahiliye toplumu bazen Allah'ın varlığını inkâr eden ve tarihi “diyalektik materyalizm” açısından yorumlayan ve buna da “bilimsel sosyalizm” adını veren bir düzen şeklinde; bazen de Allah'ı inkâr etmeksizin göklerin egemenliğini O'na bırakıp, yeryüzü egemenliğini tağutlara terk eden, insanlara havalarda, kiliselerde ve mescidlerde Allah'a ibadet etmeyi mubah görürken günlük hayatlarında Allah'ın şeriatı ile hükmetmelerini yasaklayan bir toplum şeklinde ortaya çıkmaktadır. Bu toplum, böylece Allah'ın yeryüzündeki ulûhiyetini ya inkâr etmekte ya da askıya almaktadır (Kutub, 1997: 127; Zuhuruf 84; Yusuf, 12: 84). Bu toplum Allah'ın varlığını kabul etmekle, insanların özgürce ibadet etmelerine imkân sağlasa da cahiliye toplumu olmaktan kurtulamaz.

Kutub'a göre temelinde yıkıcılık ve fesat olan günümüz cahiliyesi (Kutub, 1991a, II: 34) yeryüzünde Allah'ın hâkimiyetine tecavüz esası üzerine kuruludur (Kutub, 1997: 12). Kutub'un küçümseyici bir ifadeyle *cahiliye/neocahiliye* olarak gördüğü Batı (Tibi, 56) örneğinde olduğu gibi Ehl-i Kitap da bu tanımlamanın içine girmektedir. Onlar da Allah'ın yer ve göklerdeki hâkimiyetini kabul etmektedirler; ama Allah'ın otoritesini göz ardı eden beşerî yapıları meşru kabul etmeleri onları Ehl-i Kitap olmayan diğer insanlardan ayırmış olmaz.

Toplumlar ibadet kastı taşıyan davranışlarıyla, sapık ve tahrif edilmiş inanç ve anlayışlarından fişkırın merasim ve ayinleriyle, ayrıca düzen ve şeriatlarından dolayı da cahiliye sınıfına girer (Kutub, 1997: 110). Bu kurumların tümü, yalnız Allah'a kulluğu ilke olarak benimsemedikleri için İslâm dışıdır. Çünkü onlar hâkimiyet hakkını din adamlarına vermekte ve onlar da hevalarına uygun birtakım kurallar ortaya koymakta ve onlara tâbi olanlar da bu kuralları kabul ettikleri için Allah tarafından müşrik olarak vasıflandırılmaktadır.

Komünist⁵ ülkeler, Hindistan, Orta Afrika, Japonya ve Filipinler gibi put-perest toplumlar, geçmişte ve günümüzde Ehl-i Kitap sayılan ve İslâm toplumlarının yerine geçen, toprağını, yurdunu ve adlarını alan, hatta Müslüman olduğunu iddia eden toplumlar cahiliye toplumu kapsamına girerler (Kutub, 1997: 108-109; Sarmış, 390). Çünkü bu toplumlar önceliği maddeye ya da maneviyata/ruhçuluğa vermekte, dosdoğru bir hayatı tercih etmek yerine cahiliye hâkimiyeti altında özgürlükten uzak köleler gibi efendileri için çalışmaktadırlar.

Batı medeniyetinin ruhi iskeleti olduğu varsayılan Hıristiyanlık, İslâm'da olduğu gibi "mutlak (evrensel) ahlâk" temeli üzerinde kuruludur. Bu nedenle çağdaş Batı uygarlığının köklerini Hıristiyanlık'ta değil, Avrupa'yı doğuran (Kutub, 1991a, II: 146) eski Romalıların hayat anlayışlarında ve düzenlerinde aramak gerekir (Kutub, 2006: 332). Roma; zevk, sefahat ve aristokrasinin sembolüdür. Zühüdün ve tevazuun karşısındadır (Manzur, 133). Güç kullanmanın ve iktidarın yüceltilmesi hatta ilahlaştırılması –Birçok Roma imparatoru kendisini ilah olarak takdim etmiştir.- da Roma mirasının unsurlarıdır. İnanç konusuna gelince sıradan bir Romalı için din ya semavi addedilen mevhum güçlere sığınmak ve yıldızların insan karakteri ve kaderi üzerinde etkili olduğuna inanmak ya da gizli, hayal unsuru şer güçlere ibadete yönelmektir. Roma'nın iktidara ve dine bakışındaki bu çarpıklık ne yazık ki, onu "hidayete erdirmek isteyen" Hıristiyanlığı da etkisi altına almıştır. İşte günümüz Batı toplumlarında Hıristiyanlığın sadece bazı şekli ibadetlerde ya da törenlerde kendisini gösterebilmesinin ve sosyal hayatta bir etkinlik kazanamamasının nedeni de Hıristiyanlığı kendi din algısı doğrultusunda dönüştürüp kurumsallaştıran Roma mirasıdır.

Kutub'a göre, demokrat, faşist, komünist, emekçi, ya da düşünür her kim olursa olsun, sıradan her Avrupalı tek bir din tanır. O da, maddi ilerlemeye tapınmak, yani hayatta, hayatın kendisini gittikçe kolaylaştırmaktan başka herhangi bir hedefin bulunmadığına inanmak ve "tabiatın zulmünden kurtulmak"tır. Bu dinin tanrıları büyük fabrikalar, laboratuvarlar, dans pistleri ve elektrik santalleri;⁶ kâhinleri ise, bankerler, teknokratlar, sinema yıldızları ve sanayi patronla-

⁵ Kutub'un Batı okumalarını ele alırken onun eş değer seviyede komünizme getirdiği eleştirileri zikretmeyişimiz dünyada pek hükmü kalmamış bu ideolojiyi Kutub'un nasıl ele aldığını ayrı bir araştırma konusu olarak düşünmemizden kaynaklanmaktadır. Yoksa onun komünizmi Batı medeniyetinden ayrı düşünmesi söz konusu değildir. Çünkü ona göre komünizm de Batı medeniyeti de hayata materyalist bakış açısıyla bakmaktadır. Kutub'un komünizmi ele alış biçimi birçok eserinde görülebilir (Kutub, 1981: 19, 56, 238, 239, 241, 242, 244, 246, 247, 249, 252, 259, 300, 303, 304, 319, 3222, 323, 325, 329, 350; Kutub, 1998a: 16, 53, 70; Kutub, 1997: 8, 107, 108; Kutub, 1998c: 32, 33, 34, 35, 36, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 51, 52, 86, 87, 103, 107, 157, 158; Kutub, 1991a, I: 93, 94, 95; Kutub, 1991b, II: 174; Kutub, 1991b, V: 237; Kutub, 1995: 27-31, 34-37, 46, 78, 133, 134, 139, 144, 167-170, 173, 182; Kutub, 2006: 23, 46, 76, 82, 255, 326, 333, 363, 364). Yine onun bu ideolojiye ait yaklaşımları için bkz. Ebu Rebi, 207, 211; Sarmış, 134, 143, 75, 203-204, 292, 293, 295; Altun, 44, 45; İnayet, 1988: 278; Halidi, 42, 87.

⁶ Kutub, saydığı bu modern tanrılara ek olarak Amerika'da mal, lezzet ve şehvet tanrılarının da olduğundan bahseder (Kutub, 1998b: 35).

rıdır (Kutub, 2006: 333). Bu gibi durumlarda yapılacak tek şey vardır: İktidar elde etmek ve mutlu olmak için devamlı çalışmak. Ne var ki, bunun topluma fayda getirmesini beklemek anlamsızdır. Zira çıkarlar için mücadele vermek toplumu eninde sonunda çatışmaya götürecektir. Bu durumda kültürel hayat da maddi ilerleme üzerinde şekillenecek ve iyiliği kötülükten ayırt etme ölçüsü de o olacaktır.

Şimdiki Avrupalı, İslâm'ın ruhunu anlamaya ve insanlığın problemlerini çözmede ondan yararlanmaya hazır değildir (Kutub, 2006: 333) ve uzun zaman ve pek çok kuşak geçmeden, Batı, herhangi bir şekilde İslâm ruhunu anlayamayacaktır (Kutub, 2006: 334). Bir toplumda insanın fitrî özellikleri en üstün değer kabul edilirse, bu toplum medenî; (Kutub döneminde var olan) Doğu Bloku ülkeleri ve hâlâ dünyada etkin bir role sahip Batı ülkeleri örneğinde görüldüğü gibi, madde ön plâna çıkarsa o toplum gerici toplum veya cahiliye toplumu olarak tanımlanabilir. Kutub'un Batı cahiliyesini anlamlandırma biçimine dair bilgi verdikten sonra Batı düşünce formu ve Batılı ülkeler hakkındaki değerlendirmelerini ele alabiliriz.

B. KUTUB'UN BATI'YA BAKIŞI

Kutub'a göre Batı İslâm'a düşmandır (Kutub, 2006: 328) ve insan gerçeğine aykırı olarak şekillenmiştir (Kutub, 1998a: 50). Şümullü "sosyal adalet"i gerçekleştirmede zirve olan İslâm'a da yetişememiştir. Çünkü Batı; madde, öldürme, savaş, galibiyet ve tahakküm uygarlığıdır (Kutub, 2006: 256). Müslümanlar için asıl düşman seküler, materyalist, bireyci, Batı'dır. Amerikalıların ve Avrupalıların aralarında menfaat uyuşmazlığı olabilir; ama onların davası "İslâm ülkelerinde hangisinin hâkim olacağı"dır. Bu konuda uyuşmazlığın halledilmesi onlar açısından zor değildir.

İnsan, Avrupa'da olduğu gibi akîde düğümünü koparırsa bir başıboşluk, bir sapıklık söz konusu olur (Kutub, 1991a, I: 87). Avrupa düşüncesi, kilisenin gizli-açık baskı ve sultasından kurtulayım derken, dinin sabitelerinin olduğunu vurgulayan "sebat"⁷ düşüncesinden de uzaklaşmıştır. Bundan dolayı Avrupa düşüncesi, evrende sabit hiçbir şeyin bulunamayacağını, gerek sistemlerin, gerekse inançların bu durumdan ayrı tutulamayacağını, her türlü eşyanın değişim durumunda olduğunu ve gelişme gösterdiğini kabul etmiştir. Dahası inanç ve sistemlerin temel dayanaklarından birisini oluşturan sebat düşüncesinden kurtulmak için mücadele etmiştir (Kutub, 1991a, I: 90). Kutub, Batı düşüncesini bu davranışından dolayı kınamaz. Çünkü sayısı dörde indirilmiş, efsanelerden yakasını kurtaramamış ve şirkin lekelediği muharref bir Kitaba tâbi olan ya da olduğunu ileri süren ve arzu-

⁷ Kutub'a göre *sebat*, İslâm tasavvurunun diğer bir esasıdır. İnsanlık tarihi, "sabit bir eksende" döner ki, bu uluhiyettir. Uluhiyet, değişim ve tekümüle maruz kalmaz. Yani hayat olgusu ve onun pratiğe dayalı ortamı değiştiğinde, o değişmez (Ebu Rebi, 236).

larının peşinden giden din adamlarının kontrolündeki bir Kilise ile karşı karşıya kalmıştır.

Üzerinde durulması gereken asıl nokta, Batı düşüncesinin mutlak tekâmül düşüncesini üstün tutmak için harcadığı aşırı gayretin temel nedenlerini bulmaktır (Kutub, 1991a, I: 91; Şengüler, 126). Bu düşünce, sürekli ilerlemeyi esas almaktadır ve sabiteleri yoktur.⁸ Hegel'in "Geçmişteki her medeniyet zayıf yönleri ve hataları sebebiyle son bulmuş ve iyi yönlerini sonraki medeniyete devretmiştir" şeklindeki düşüncesi de (Mevdudi, 19) Batı'nın ilerlemeye bakışını gayet güzel ifade etmektedir. Diğer bir ifadeyle, yaşadığımız medeniyet geçmiş medeniyetlerin iyilerinin bir araya gelmiş halidir. Bu düşünce esas alındığında sözgelimi Hz. İbrahim, Hz. Musa ve Hz. Muhamed (s)'in yaşadığı devirlerin değerini en fazla o döneme hasretmek de gündeme gelir ki, risaleti "eskilerin masalları" pozisyonuna indirgeyen bu yaklaşım kabul edilemez.

Amerika'da⁹ kaldığı dönemde Kutub'da, Amerika'nın Arap karşıtı ve İsrail yanlısı olduğu kanaati oluşmuştur (Wessels, 113). O dönemde birtakım insanlar Müslümanlara cephe alır, bazı Müslümanlar da iddialara cevap verme ve savunma pozisyonuna girerken, Kutub, Batı'nın içinde yaşadığı cahiliye düzenlerine, bâtıl yaşayışlarına hücum etmeyi ve bütün hayat sistemlerini yerden yere vurmaya yeğlemiştir (Sarmış, 378). *Fî Zilâli'l-Kur'an* adlı eserinde de kadın-erkek ölçüsüz bir şekilde bir arada olmayı, zinayı, içkiyi, faizi, ırkçılığı ve bol nimete kavuşup şımarmanın kötülüğüne Amerika'yı örnek göstererek işaret etmektedir.

Kutub'un eserlerinde Batı değerlendirmeleri, ağırlıklı olarak, Batı'nın bir ürünü olan ABD hakkındaki yorumlarında görünmektedir. Kutub'a göre Amerikalı, yaratılışı gereği savaştıdır ve mücadeleyi sever (Halidî, 143; Altun, 39). Vahşi bir hayatla boğuşarak hayatta kalmayı beceren insanların çocukları olan Amerikalılar, beşerî bilimlerin merkezinde doğmuş, sadece ona inanmıştır; çünkü o tek başına yeni kıtada doğayı bakir, zapt edilemez ve inatçı olarak bulmuştur (Halidî, 73). Ayrıca Hitler zihniyetinin mezaliminden daha korkunç "Beyaz Adam" düşüncesine (Kutub, 1981: 246; Halidî, 183) sahiptir. Zira onlar (İslâm dünyasındaki

⁸ Bu bağlamda tekâmül düşüncesinin biyolojik sahada ele alınış biçimine değinmeden geçmeyelim. Charles Darwin'e göre maymunlar evrim geçirerek, orangutanlara dönüşmüş oradan da insanlığın ilk mertebesine yükselmiş ve yamyamlar ile Zenciler meydana gelmiştir. Bazı türler bu düzeyde daha üst bir seviyeye gelmiş ve Kafkas tipi insan ortaya çıkmıştır (Afgani, 13).

⁹ Kutub'un, Amerika hakkında ne düşündüğünü belki de en net bir şekilde ortaya koyduğu çalışması (امريكا التي رايها) *Gördüğüm Amerika* adlı eseridir. Bu kitabın tek nüshası el yazması olarak Muhammed Kutub'a emanet edilmiş o da Mısır'daki kontrollerden çekinerek kitabı yakmıştır (Halidî, 126). Her ne kadar Kutub; ABD'deki olumsuzlukları vurgulasa da, Mısır yönetimini eleştirmek için ABD üzerinden ABD'nin az sayıda olumlu yönünü zikreder: "Edepsiz bir gazeteci, başkan Truman'ın kızı hakkında ileri-geri şeyler yazdığında, dünyanın yarısına hükmeden bir devletin başkanı olan bu adam sözü geçen gazeteye bir mektup yazmakla yetinir. CIA'i harekete geçirip gazeteciyi öldürterek bir kuytuya bıraktırmaz." (Kutub, 1995: 30).

gücünü artıran ve Müslümanların en büyük düşmanı olan) Beyaz Adamdan¹⁰ bahsederken yarı ilahtan, "Siyah Adam"dan –Mısırlılar ve tüm Araplar gibi- bahsederken de yarım insandan bahseder gibi bir tutum takınır. Kutub'un, Amerikalıları böyle tanımlarken bu devletin kurulmasındaki tarihi süreci dikkate aldığı açıktır. Amerika'ya göç eden Avrupalılar; tehlikeyi göze alabilen, macerayı seven, çatışmacı ve köle düzeninden yana olan kişilerden oluşmaktaydı. Bunların bir kısmı da yağmacıydı. İşte bu dedelerin torunları da onların genetik mirasçısıdır. Ne var ki, Ali Şeriatî'nin deyimleriyle tarih, toplum, tabiat ve benlik zincirlerinden din ve bilim sayesinde kurtulmak mümkündür. Kutub'un günümüz Amerika'sında yaşayanların atalarının özellikleri hakkında zikrettikleri, torunlarının kaderini tayin edecek ölçüde görülmemelidir. Ayrıca, Avrupa'daki mezhep savaşlarından kaçıp yeni bir hayata başlamak amaçlı Amerika'ya göç hareketlerini de göz ardı etmemek gerekir.

Amerikan ilkeliliğinin özellikle din, sanat cinsellik ve sporda görüldüğünü söyleyen Kutub'a göre, Amerikalılar sadece eğlence ve gösteriş için dine ilgi duymaktadırlar. Kutub söz konusu ilkelliğe delalet eden örnekleri şöyle sıralar: "Kiliseler yapmak, kilise cemiyetleri kurmak, kiliselerin faaliyet ve eğlencelerini ilân (biçimleri), bu faaliyetlerde kiliseler arası yarışlar, kiliselerdeki sapık programlar, genç delikanlıları kiliselere çekebilmek için güzel genç kızları kullanma, kiliselerde kız erkek karışık müzik ve dans eğlenceleri, kilise içinde çirkin ve kötü fiillerin işlenmesi için uygun ortamı hazırlama ve bütün bunlara din adamlarının rızası ve desteği. (Kutub, 1995: 99-100; Altun, 40; Hacıdervişişoğlu, 12).¹¹ Doğrusu Kutub, en azından Baptistlere ve Metodistlere ait kiliselerin bir kısmının bu tür etkinliklerden uzak durduğunu zikretseydi, Kilise hakkında söyledikleri daha anlamlı görünebilirdi.

Kutub'un Amerika'daki sosyal hayata dair nakillerinde "genellemeci" olduğunu söyleyebiliriz. Bu tavır emperyalizmle ilişkili gördüğü oryantalistlerin ("Batı hegemonyasında oryantalizmin yeri" adlı bölümde örneklerini vereceğimiz) Doğu hakkındaki yorumlarına Batı üzerinden verilmiş bir cevap gibidir. Sözelimi ona göre Amerikalı, cinsel yaşamında, cinselliğe bakışında, onu etüdünde, iki cins arasındaki sosyal, psikolojik ilişkilerde ilkelidir. Cinsel yaşamı uçsuz bucaksız ormanlarda yaşayan ilkel toplulukların hayatından farklı değildir. Dahası o konulardaki serbestliği, evlilik dışı ilişkileri ve başıboşluğu hayvanların hayatından ayırt edilemez. (Altun, 41). Yine Amerikalılar sporu ele alışlarında, ondan hoşlanmaları ve onu desteklemelerinde, kahramanlarını sevme ve yüceltmelerinde ilkeliliğin en alt düzeyindedirler. Sporcuların çoğu vahşi, sert ve hayvanî olmadık-

¹⁰ Kutub'un, "Beyaz adam" tabirine diğerlerinden daha katı ve geri bulduğu Ruslar da dahildir (Kutub, 1981: 302; Halidî, 183).

¹¹ Kutub, birtakım kiliselerin cemaati toparlayabilmek için müzik ve dans eğlenceleri düzenlediğini sıkça zikreder (Halidî, 90, 91, 148-149).

ça beğeni kazanamaz. Sporculardan akan kandan başkası onları etkilemez. Ancak adale gücüne güvenen sporcuyla ilgilenirler. Sakin oyunculara ise asla önem vermezler (Halidî, 99, 165, 142; Altun, 41). Amerikalının zevkindeki ilkelik hiçbir şeyde giyimindeki kadar sırtmaz. Giyimlerindeki o renk kargaşası, özellikle erkek giyimlerindeki kaba modeller, gömlelerde, kravatlarda filden öküze kadar hayvan şekilleri, çıplak kadın desenleri, ağaç şekilleri, erkeklerin sırtlarında, kollarında işlenmiş yeşil renkli dövme... Kiminin koluna yılan, kiminin göğsüne çıplak kadın, kiminin sırtına ağaç ve kiminin de orman resmi işlenmiş (Halidî, 165). Söz konusu durumları zikreden Kutub, “Bütün bunlar Amerika’da, medeni ülkede, yenedünyada” diyerek istihza eder ve Mısır köylerinde bayramlarda, düğünlerde giyilen renkli elbiseleri kınayanlara bir de bu medeni Amerika’yı görmelerini tavsiye eder.

Kutub, tüm bu olumsuzlukların yanında Amerikan toplumunun bazı faziletlerine de işaret eder. Ona göre Amerikalıların bir kısmı da; halkının refahı için çalışan, üretimi seven bu amaçla tabiatı, bilimi, endüstriyi en önemlisi de aklını kullanan insanlardır. Değer alanında bir üretimi olmasa da, ABD halkı, bilim ve iş dünyasında zirvedir. Yine, Amerikalıların bale ve opera gibi ince sanatlara ilgi duymaları sevindiricidir. Çünkü Kutub’a göre bu yönde sanat sevgisi olan bir toplumda, “bütün ayıplarına rağmen” kurtuluş ümidi söz konusudur.

Kutub’un Batı düşüncesine ve ülkelerine bakışına dair genel bir bilgi verdikten sonra Batı’nın onun gözünde ön plâna çıkan yönlerini ele alalım.

1. Batı’da din-dünya ayrımının tarihi süreci

Ortaçağın sona erip reform hareketlerinin filizlenmeye başladığı dönemde (15. yüzyıl) neşv ü nema bulan Rönesans (Yeniden doğuş), aynı zaman dilimi içinde tüm Avrupa’da etkisini göstermiştir. Bu hareketin mensupları dinî düşüncenin dayandığı felsefelere eleştiriler getirince, Kilise yönetimi yerleşik düzeni ıslah edeceğine zor kullanarak bu hareketi bastırmaya çalışmıştır. Bu hareketin de etkisiyle Avrupa’da 15. ve 17. yüzyıl boyunca Almanya’dan başlayarak bütün Avrupa’yı etkisi altına alan ve dinî bir içeriğe sahip olan Reform hareketi ortaya çıkmıştır. Bu süreç Hıristiyanlığın toplumdaki etkisini yitirmesine neden olmuştur. 1789 Fransız Devrimi’nden sonra da din ve devlet ayrı ayrı özerk iki kurum olarak şekillenmiş, laiklik yavaş yavaş devletin bütün kurumlarında ve toplumda kendini kabul ettirmiş (Dursun, 86), devlet yapılarına girmiş ve çağdaş toplumların siyasî-ıdarî örgütlenmelerinde varılması gerekli bir amaç haline gelmiş ve 19. yüzyıldan itibaren laik sistemler gelişme göstermiştir.

Süreç içinde modern düşünce ve medeniyet taraftarları, dini hurafe ile eşitlemiştir. Kilise iktidarının başarısızlığı sonucu ortaya çıkan yeni hayat tarzı dini kamusal alandan sürgün ederek kişisel alana hapsedmiştir. “Dinin sosyal hayata müdahale edemeyeceği inancı” yeni medeniyetin *sine qua non*’u (olmazsa olmazı) haline dönüşmüştür. Bu bakış açısı sanat ve bilim alanındaki gelişmelere rengini vermiş ve dinin sunduğu ne varsa kuşkuyla bakılır hale gelmiştir.

Yine “Güçlü olanın haklı olduğu” şeklindeki bakış açısı Avrupalılara hazır bir kılıf sunmuş ve onlar Amerika, Avustralya ve Afrika'daki yerlileri yok ederken veya köleleştirirken (Mevdudi, 21) şüphesiz bu mantıkla hareket etmişler ve bunu tabii bir hak olarak görmüşlerdir. Batı'daki din-dünya ayrımı noktasına nasıl geldiğine dair birtakım bilgiler verdikten sonra Kutub'un bu konuya yaklaşımına bakabiliriz.

Gerek inkârcı Yahudiler ve gerekse Hz. İsa'nın memleketinde hâkim olan putperest Romalılar tarafından ona tâbi olanlar üzerinden asırlar boyu tüyler ürpertici işkencelerin sürdürüldüğünü ifade eden Kutub, bunun havarileri uzun süre saklanmak ve davetlerini başka yerlere gizlice taşımak zorunda bıraktığını söyler (Kutub, 1998a: 30). Gerçekten de bu baskı ve zulüm onların İncil'i aslına uygun bir şekilde nakletmelerine engel olmuş ve İncil, Hz. İsa'dan yaklaşık yarım asır sonra kayda geçirilebilmiştir. Bu zorlu süreç İncil'in hangi dilde yazıldığını bile tartışmalı hale getirmiştir.

Hıristiyanlığı, Roma putperestliği ve Yunan felsefî düşüncelerini de karıştırmak suretiyle Avrupa'da yayma görevini, İsa'yı şahsen görmemiş olan ve Roma putperestliğinden bu dine geçmiş olan Pavlus üstlenmiştir. İlk baskı dönemine ek olarak Pavlus'un dini anlama tarzı Avrupa'da ilk günlerinden itibaren Hıristiyanlık için ikinci bir felâket olmuştur (Kutub, 1998a: 30). Bu öyle bir felakettir ki, etkisi sadece Hıristiyanlıkla sınırlı kalmamış, tüm dünyada dinin hayatın dışına itilmesi eğilimini körüklemiştir.

Kutub, Hasan en-Nedvî'nin *Müslümanların Çöküşüyle Dünya Neler Kaybetti* adlı eserinden nakille dinin hayatın dışına itilmesi hakkında şöyle der: “Şurası kesindir ki, Avrupa'daki din adamlarının en büyük hatası, kendilerine ve temsil ettikleri dine karşı işledikleri en büyük cinayet; kutsal kitaplarına beşerî bilgileri, tarih, coğrafya ve tabii bilimler sahasında ilmin o devirde elde ettiği son bilgileri sokmuş olmalarıdır. Bunlar, o dönemde hiç kimsenin şüphe etmediği sabit hakikatlerdi. Fakat şurası unutulmamalıdır ki, bu bilgiler insanoğlunun ulaşabileceği en üst bilgiler değildir (Kutub, 1998a: 43). Çünkü beşerî bilimler donukluğu kabul etmez. Sabiteleri olan dini beşerî bilgiler üzerine tesis etmek sonuçsuz bir uğraştır. Bu çaba, iyi niyetle ortaya konmuş olsa da sonuçları itibarıyla dinin altını oyan bir yaklaşım biçimidir. Belki de bu yaklaşımın İslâm dünyasındaki izdüşümü Kur'an ayetleriyle çağdaş bilimin verilerini uzlaştırma eğilimi olarak görülebilecek “bilimsel tefsir”dir.¹²

¹² Bu tarz tefsire örnek olarak Râzî'nin Bakara, 2: 22 ayetinde geçen “Biz size yeryüzünü döşek kıldık.” ifadesini yorumlama şeklini zikretmek yerinde olacaktır. Râzî: “Yeryüzü döşek olarak vasıflandırılıyorsa bu, onun hareketsiz olduğuna işaret eder. Doğrusal olarak hareket ediyor olsa, dünya daha ağır olduğu için insan ona yetişemez, aradaki mesafe açılır. Dairesel hareket etse, sözgelimi doğruya doğru dönse, batıya doğru gitmek isteyen kimse bir türlü gidemez. Olduğu yerde sayar. Demek ki dünya hareketsizdir.” demektedir (Râzî, I: 336).

İslâm'ın geçmiş dönemlerinde hiçbir bilim adamı ya da aydın, varsayımları ya da keşifleri nedeniyle işkence görmemiştir (Serdar, 32). Tersine, Avrupalı bilimler din kitaplarına karşı kesin tavır alıp yaptıkları ilmî keşif ve buluşları açıkça ilân edince kilise içinde kıyamet kopmuş, Avrupa'nın idari dizginlerini ellerinde bulunduran din adamları derhal harekete geçip ilim adamlarını kâfirlikle itham etmişlerdir (Kutub, 1998a: 44-45). Hakikaten Ortaçağ Avrupa'sında 13. yüzyılda Papalık kurumunun emri üzere başlayan engizisyon uygulaması, yine aynı kurum tarafından 15. yüzyıl İspanyası ve 16. yüzyıl Roma'sında da sürdürülmüş; her yerde mürted avına çıkmıştır. "Evrenin sonsuzluğu"nu savunan Giordano Bruno'nun (1548-1600) Roma'da yakılması ve Kopernik sistemini savunduğu için Galileo Galilei'nin hapse atılması ve orada ölmesi (1564-1642) buna dair iki örnektir. Bu mahkemelerin cezalandırdığı insanların sayısı yüz binlerle, canlı canlı yakılanlarınkı de on binlerle ifade edilmektedir. Kutub'un Batı'da düşünce adamlarına reva görülenlere dair aktarımları Batı'daki din karşıtlığının temellerini sunma amaçlıdır. Bu öyle bir süreçtir ki, etkisi Hıristiyanlarla sınırlı kalmamış, tüm dünyayı tesiri altına almış, insanlar kendilerini din ile ilimden birini tercih etmek zorunda hissetmişlerdir.

Avrupa'da dini düşünceye karşı tavır, Hıristiyanlığa insan düşüncesinin katılmasından, İncil'in yanlış yorumlanması ve ona çeşitli eklemelerin yapılmasından ileri gelmektedir. Dikkat edecek olursak Avrupa'da din ve din düşüncesine karşı olarak çıkan akımların kaynağının insanların çıkarlarına uygun olarak kurguladıkları din olduğunu görürüz. Akılcı idealizmden tutun da deneyci pozitivizme kadar, ondan da diyalektik materyalizme kadar bütün felsefi akımlar bu sapıklıktan doğmuştur. İşte bu noktayı iyice kavradığımız zaman bugün insanlığı çepeçevre kuşatan bu sıkıntıların, aslında ilâhî düşünce kaynağına insan düşüncesinin bulaştırılmış olmasından kaynaklandığını görürüz (Kutub, 1991a, I: 66). Kutub'un böyle düşünmesinde Ortaçağ boyunca Kilisenin zulümlerinden kaçanların dine karşı tavırlarının ve söylemlerinin dolaylı olarak da olsa, 18. ve 19. yüzyıla gelindiğinde Batılı entelektüellerin bakış açılarını şekillendirmesi ve onları "Allah'ı inkâr" düşüncesine yöneltmesi etkili olmuştur. Dinden uzak durmayı yeğleyen entelektüellerden idealist olanları, bu amaçları uğruna Allah'ın bütün özelliklerini ve sıfatlarını akla yakıştırmak; materyalist olanları ise doğaya uydurmayı tercih etmişlerdir.

Reform yanlısı Batılı entelektüellere dinden bahsedildiği zaman hemen akıllarına; ilim ve hakikat uğrunda akıtılan kanlar, papazların katı ve sert davranışlarıyla, onların asılsız düşünceleri uğruna kurban edilen suçsuz insanlar geliyordu (Kutub, 1998a: 46). Kutub, Kiliseye eleştiri getiren bu kimselerle empati yapsa da onlara tamamen hak verme yoluna gitmez; çünkü onlar din ile Kilise adamlarının tavrını özdeşleştirmeden ele alabilecek idrak gücüne sahip kimseler değildir.

Avrupa'nın üzerine yürüdüğü din daha ilk adımda prensipleri birbirine karıştırılmış, sonra ilahilik özelliği, semavilik değeri ve esasları bozulmuş olan bir dindir (Kutub, 1998a: 47) ve Avrupa'da yaşanan süreç, gerçek bir dinin hakikatini ilgilendirmeyen, sırf Avrupa'ya mahsus belirli bir dinî anlayış şekliyle ilgili, Avrupa tarihinin özel bir kesimine ait kargaşalıklardan oluşur (Kutub, 1998a: 47). Ne var ki, Batı'da yaşanan bu problemler Batı'nın dünyadaki nüfuzu dikkate alındığında büyük coğrafyalarda etkili olmuştur.

Kutub, bu kargaşadan kurtuluşun reçetesini Batı'da görmez. Çünkü Avrupa'da insanlara hâkim olan peşin hükümlülük ve saplantılar tedavide rol almalarını engelleyici niteliktedir. Çünkü laiklik Batılı insanın ruhunda bir boşluğa neden olmuştur ve buna teknoloji de icatlar da çözüm olmayacaktır. Aksine insanlar Avrupa'da teknolojik aletlere sahip olma adına çocuklarını satmaya kadar varan sapkınlıklara duçar olmuşlardır. Bu faydasız din ve dünya ayrımı konusunda ülkeler ister Batı isterse Doğu Blok'una dahil olsun, fark eden bir şey yoktur.

Din ve dünya ayrımı şeklindeki uğursuz ayırım, hayatın dar ve pasif veya negatif bir sahasının yüce Allah'a; aktif, pratik ve gerçek sahalılarının da Allah'ın hükümlerine başvurulmadan kanunlarını, prensiplerini, nizamlarını, sistem, hukuk ve teşkilatlarını kendi zevklerine göre yapan diğer çeşitli rablere teslim edilmesiyle sonuçlanmıştır. Halbuki, dini vicdanî kanaatlere, ahlâkî açıdan temizlenmeye, dinî merasimlere veya hayatın kişisel hukuk denilen dar bir sahasına sıkıştırmak Kutub'a göre ilâhî nizamın tabiatına aykırı düşer (Kutub, 1998a: 27). Zaten bu insanların ruhen azap içinde olması, içine düştükleri çaresizlik, bu uğursuz ayırımın doğal bir sonucudur. Batı'da Hıristiyanlığın toplumsal hayattan uzaklaşması, kilise duvarları arasından çıkamaması Kutub'u haklı çıkarmaktadır. Batı insanı, dinine olan inancını ve ibadetleri yapma alışkanlığını kaybetmiş ve din ile dinî uygulamayı birbirinden ayrı düşünmeye başlamıştır.¹⁵

2. Batı'da ahlâk

Eski Yunan, Roma ve İran (Pers) uygarlığının yıkılmasında kadın-erkek ilişkileri alanındaki anarşinin birinci derecede rol oynayan bir faktör olduğunu söyleyen Kutub'a göre, aynı sorun Batı uygarlığını da sarsmaya başlamıştır (Kutub, 1991b, II: 428). Onun bu gözlemi Batı'da kadının iş hayatına katılmasına dayanmaktadır. Ne var ki yazarımız, bu katılımı iffet ve şeref meselesiyle ilintilendirmektedir. Birtakım mesleklerde kadının bir meta olarak görülmesi, sırf bakan olduğu için terfi etmesi söz konusu olsa da bunu tüm mesleklere şamil kılmak pek tutarlı değildir. Ancak kadınların çalışmasının, talep fazlası iş gücünü

¹⁵ Kutub'un Batı'da dinin durumuna dair aktardığı "din ile dine uygun hareket etmenin ayrı düşünülmesi", İslâm düşüncesi tarihindeki "amelin imanın cüzü olup olmadığı" tartışmasını çağrıştırmaktadır. Bu konuda yapılmış değerli bir araştırma için bkz. Sülün, Murat, *İman-Amel İlişkisi*, Ekin Yay., İst. 2000.

ortaya çıkardığı ve bu durumun patronlar tarafından suistimal edildiği de göz ardı edilmemelidir.

Modern cahiliye toplumlarında “ahlâk” kavramı bir dejenerasyona uğramıştır ve bu toplumlarda gayr-ı meşru hatta anormal cinsel ilişkiler, ahlâkî yozlaşma ve rezillik olarak değerlendirilmez. Çünkü onların gözünde ahlâk kavramı, neredeyse “devlet menfaati” sınırları aşılınca, sırf ekonomik ve siyasî ilişkilere söz konusu olduğunda gündeme gelir (Kutub, 1997: 135). Kutub’un iddiasını destekleyecek bir olay, 1963’te Christine Keeler ile İngiliz bakanlarından Lord Profumo arasında geçen rezalet sırasında yaşanmıştır. Bu hadise, İngiliz toplumunun örfünde, gayr-ı meşru bir ilişki olması açısından değil, kadının aynı zamanda Rus deniz subayı askerî ataşesi ile dost olması zaviyesinden ele alınmıştır. Bir bakanın bu genç film yıldızı ile ilişki kurması devletin sırları açısından tehlikeli olarak nitelendirilmiş ve olay bir skandal olarak görülmüştür (Sarmış, 145). Amerikan senatosunda ortaya çıkan buna benzer rezaletler, Rusya’ya kaçan İngiliz ve Amerikalı casuslarla, görevlilerin çirkin ilişkileri sırf devlet sırlarını tehlikeye attıkları için çirkin sayılmıştır. Kutub, bu tezlerinde haklıdır. Çünkü zina kadar homoseksüellik, lezbiyenlik de Batı toplumlarında ahlâkî bir sapma değil cinsel bir “tercih” olarak görülebilmekte ve sesi gür çıkan liberaller tarafından bu sapıklıkların saygı görmesi beklenmektedir. Ancak bu eğilimin Batı’da var olmasından yola çıkarak, tüm Batılıların bu konuda aynı düşündüğü şeklinde bir yargıya da varılmamalıdır.

Günümüz cahiliye toplumlarının yazarları, gazetecileri, romancıları, film yapımcıları açıkça genç kızlara ve evli kadınlara seslenmektedirler: “Serbest olarak yapılan evlilik dışı cinsel ilişkiler, ahlâkî rezalet, ahlâk suçu değildir.” Ahlâkî rezalet, genç delikanlının kız arkadaşını aldatması, yani taraflardan birinin ötekine samimî bir sevgi beslememesidir. Onlara göre ahlâkî rezalet, bir kadının kocasına karşı şehvi arzusu yatıştığı halde iffetini koruyup kocasına bağlanmasıdır. Fazilet ise, böyle bir kadının kendi vücudunu emaneten verebileceği bir erkek arkadaş aramasıdır. Nice hikâye ve romanın temel konusunu bu gibi rezaletler teşkil etmektedir. Yüzlerce gazete haberi, resim, karikatür, mizah ve güldürü yazıları bütünüyle okuyucularına bu duyguları vermek için telkinlerde bulunmaktadır (Kutub, 1997: 136). Büyük medya, neredeyse tüm dünyada bir avuç kapitalistin kontrolünde toplum mühendisliğine soyunmaktadır. Ancak halkın bu gayr-ı ahlâkî tavırlara engel olmaya çalışmaması “manevî-aslî iştirak” görülecekse, aynı suç zorba rejimlerin yönetiminde yaşayan Müslüman halklar için de söz konusudur.

3. Batı hegemonyasında oryantlizmin yeri

Avrupa ve Atlantik güçlerinin Doğu’nun kültür ve medeniyetlerini konu alan çalışmaları, adeta onların Doğu üzerinde kuvvet denemeleri gibidir. İşte bu türden ilmi çabaların oryantlizm olduğunu söyleyebiliriz (Said, 9). Oryantalizm aynı zamanda sömürgeci siyasete, askerî yayılmaya lojistik destek sağlayan (Bulaç, 20) ideolojik bir mücadele aracıdır (Bin Nebi, 175-176). Doğu hakkında eserle-

ri olan ve kendisini Doğu'nun dışında düşünen herkes oryantalisttir. Aslında oryantalist "kendinin farkında olmayı bile beceremeyen Doğulu'ya" babacan tavrıyla yardımcı olmaktadır!¹⁴ Gerçekte ise Batı'nın üstünlüğünü devam ettirme ve Doğu'ya hükmetme çabasıdır. Bu amaçla oryantalist literatürü oluşturmak için ciddi bütçeler hazırlanmıştır.

Kutub, İslâm'ı aşığılamanın Batı düşüncesinin bir parçası haline geldiğini düşünür. Modern dönemde misyonerlerden oluşan ilk oryantalistler, İslâm topraklarında faaliyet göstermişlerdir. Bu kimseler İslâm öğretileri ve tarihi üzerinden "çirkinleştirilmiş bir tablo" çizerek Avrupalıların "putperestlere" (Müslümanlara) karşı tavrılarını yönlendirmeyi hedeflemişlerdir. Kutub bu değerlendirmeyi yaparken, Avrupa'daki sekülerleşme sürecini de hesaba katmakta ve oryantalizmin üzerindeki misyonerlik etkisinin zayıfladığını ifade etmektedir. Ne var ki, bu etkinin oluşturduğu tablo sonraki dönemde İslâm üzerine çalışan oryantalistlerin bilinçaltında varlığını sürdürmektedir. Bu bakımdan oryantalistlerin İslâm'a yönelik saldırgan tutumları aldıkları mirasın bir özelliği olduğu rahatlıkla söylenebilir. Bu mirastan geriye kalanlar, aslında Haçlı savaşlarının günümüz Avrupalıların zihinlerinde bıraktıkları tortulardır.

Bu türden tortuları, 1882-1907 yılları arasında Mısır'ın tek hâkimi olan İngiliz Lord Cromer'in sözlerinde görmek mümkündür. O, Doğuluları ve Arapları "Enerji ve inisiyatif" yoksunu "saf" kişiler olarak tasvir etmekte, onları "sadakate yaltaklanmaya hazır", entrika ve kurnazlığa yetenekli, hayvanlara karşı acımasız insanlar olarak göstermektedir (Said, 62). Ona göre, Doğulu doğru dürüst yolda yürümeyi bile bilmez. Avrupalı zekâsı ise öyle değildir. Doğulular gibi dağınık kafalı olmadığı için yolların ve kaldırımların yürümek için yapıldığını derhal fark eder. Doğulular çok yalan söylerler. Durağan ve şüphecidirler. Anglo-Saksonlar ise doğru ve asil insanlardır. Doğulular; düşüncesiz, alçak ve çocuksu tavrılara sahiptir. Cromer'in bakış açısında Doğulu, yargılanan, gözlemlenen ve tanımlanan bir varlıktır. Özne olmak Batı'ya has bir özelliktir. Çünkü o, Doğu'nun aksine daima etkileyendir ve belirleyendir.

Emperyalistler, kitleleri sömürmek, idare etmek, kitlelerin karşı koyma güçlerini yok etmek için çiğnedikleri halkların şuurlarını bozacak bir programa sahiptirler. Hıristiyanlık âleminin ürettiği oryantalizm bu programın ifadesidir (Kutub, 1995: 147). Bu ilim ile uğraşanlar bilimsel ve rasyonel bir biçimde emperyalizme imkân oluşturma amacıyla çeşitli araştırma sahaları oluşturmuştur. Kutub'a göre oryantalistler yaptıkları çalışmalarda Batı'nın heybetini, buna karşılık Doğu'nun zayıflığını ve içinde bulunduğu vahim durumu ön plâna çıkarmışlardır. Amaçları zıtlıkları kurgulayarak dünyayı kompartımanlara ayırmak ve bu sayede

¹⁴ Doğulu tabirinin sömürmek amacıyla Batılılar tarafından üretildiği söylene de Celal Al-i Ahmed, Batılı tabirinin daha önce üretildiğini ileri sürer ve örnek olarak İbnu Batuta'yı verir. Ne var ki, Batuta'nın bu tabiri "coğrafi" anlamda kullanmadığını yeterince delillendirmez (Al-i Ahmed, 42).

Batılı sömürgeciliğe olanak sağlamak ve muhtelif bölgelerde savaş kıvılcımları çıkarmaktır. Şüphesiz, bu çabalarının önünde İslâm'ın ilâhî hükümlere karşıt bir şekilde oluşturulmuş yönetimlere tâbi olmayı yasaklayan özelliği, emperyalistler için önemli bir engeldir. Sömürgeciler çıkarları uğruna İslâm'a karşı bir savaş verirken işte oryantalizm de tam bu noktada görev üstlenmektedir.

4. Bilimsellik ve Batı

Batı uygarlığı elbette ki Allah'ın varlığını inkâr etmez fakat yalnızca deneysel bilimlerin sınırları içinde kalan düşüncelere önem verir (Kutub, 2006: 332). Sözelimi Amerika'da insan; bilimin beşiğinde doğmuş, sadece ona, hatta onun özel bir çeşidi olan deneyci bilime –Bu ilmin insani değerler sahasında, psikoloji ve duyu dünyasında işi yoktur.– (Halidî, 138) inanmıştır. Çünkü oraya giden Batılılar, yeni kıtada birçok zorluklarla karşılaşmış ve orada tabiatla kıyasıya bir mücadele vermek zorunda kalmıştır. Bu bağlamda en güçlü yardımcısı deneyci bilim olmuştur. Bunun sonucu olarak da Batılılar'da bilgi sınırlarına dahil edilemeyen Allah'ı, hayattan uzaklaştırma eğilimi kendini göstermektedir. Kutub'un tasvir ettiği Batı, bilimsel bilgi alanına girmeyen "gaybilik" kavramını saf dışı bırakmaya çalışmaktadır. Modern Batı insanı için söylenebilir bu ifadeler Katoliliğiyle, Protestanıyla dindar Hıristiyanları kapsamaktan uzaktır.

İslâm, Amerika'dan farklı olarak Avrupa'da daha geniş bir alanda etkisini göstermiştir. Bugüne kadar hâlâ etkisinde kaldıkları İngiltere'nin insan haklarına dair yapılan Magna Carta ilânında (Kutub, 1998b: 81), Rönesans'ta, Endülüs üniversitelerinden Avrupa'ya geçen (ama İngiliz Roger Bacon¹⁵ (1220-1292) ve Francis Bacon'un (1561-1626) sistemi olarak bilinen) "deney sistemi"nde, Martin Luther (1483-1546) ve Calvin'in (1509-1564) gerçekleştirdiği dinî ıslahat hareketinde (Reformlar), Avrupa'daki derebeylik sisteminin son bulmasında, eşitlik hareketinde, Fransız Devrimi'nde, evet, bunların hepsinde İslâm'ın rolü yadsınmaz. Kutub'un belirttiği, Batı'da köşe taşı sayılabilecek gelişmeler üzerinde İslâm medeniyetinin etkisi inkâr edilemez.

Yine "sanayi uygarlığı" da insafli Batılıların da itiraf ettiği gibi Doğu ve Endülüs üniversitelerinden Batı'ya geçmiş olan deneysel bilim yönteminin ürünüdür (Kutub, 1991a, II: 43; Kutub, 1968: 34; Kutub, 2006: 344). Deneyi sahiplenirken Batı'nın laik oluşuna ve sömürgeciliğine itiraz eden Kutub'un bu seçmeciliğinin Kur'an'daki temelleri şu ayet olabilir: "*Onlar ayakta, otururken ve yanları üzeri-*

¹⁵ İslâm düşünürlerinin ve özellikle İbnu Sina'nın üzerinde büyük etki bıraktığı R. Bacon'a (Begoviç, 295), ya da Francis Bacon'a deney metodunu ilk kullanma payesini vermek doğru değildir. Çünkü Roger Bacon sadece Müslümanların sahip olduğu bu metodu Hıristiyan Avrupa'ya taşıyan elçilerden biriydi. O sürekli olarak çağdaşlarına Arap dilini ve felsefesini öğrenmelerini çünkü onun gerçek bilgiye giden tek yol olduğunu vurguluyordu. Günümüz insanının deney metodunu kimlere borçlu olduğu konusunda yapılan tartışmalar Avrupa medeniyetinin dayandığı temellere yönelik korkunç bir yanıltma hamlesidir. Arap metodu Bacon'un asrında, geniş bir alana yayılmış, Avrupa'nın dört bir yanında herkes büyük bir hırsıyla onu öğrenme gayretine girmiştir (Kutub, 1998b: 86).

ne yatarken Allah'ı anarlar; göklerin ve yerin yaratılışı üzerinde düşünürler ve 'Rabbimiz! Sen bunu boş yere yaratmadın, Sen yücesin, bizi ateşin azabından koru.' derler (Âlu İmrân, 3: 191)."

18. yüzyıl, Avrupa felsefesi tarihinde Aydınlik Çağ olarak nitelendirilir. Bu çağın diğer yüzyıllardan ve kendisinden sonra gelenlerden ayrı bir yönü vardır. Bu devrin düşünce yapısı şöyledir:

1. Aklın değeri artmıştır. İnsanın değerini kendi eline alması konusunda bir birliğe varılmıştır. Akıl dışı her türlü fikri kölelik yıkılmış ve insanın geleceğini belirlemesi konusunda her türlü metot ve proje hazırlanmıştır.

2. Devletin, toplumun, ekonomik hayatın, kanunların ve sağlam temellere dayalı eğitim kurallarının oluşmasında aklın önemi artmıştır.

3. Toplumun çıkarlarında birleşmek ve insanlık kardeşliğinde devamlı değişen bu "akıl kültürü" temeline dayalı bir kurum oluşturma gerekliliği belirginleşmiştir (Kutub, 1991a, I: 69).

Birtakım özelliklerini belirttiğimiz düşünce yapısı aklın özelde Hıristiyanlık âlemine, genelde de bütün hayatî yönelişlere, ülkelerin siyasetlerine, kanunlara, dinlere ve insanlığa hâkimiyetini ima etmektedir. 19. yüzyıl Avrupa'sında ise ön plâna çıkan, ilahiyat ve metafizik içermeyen, sadece fizikî ya da maddî dünyanın gerçeklerine dayanan pozitivistlerin özgün bir nitelik kazanmasıdır. Bilim adına hareket eden pozitivistlerin amacı, kiliseye karşı koymak veya kilisenin savunduğu bilgilere karşı gelmekti. Bu akımın üyeleri bilim denilince de metafizik hislere ve rasyonalist idealizme karşı çıkmayı ima ediyorlardı. Bu ekol Kilisenin din anlayışına karşı çıkarken Hıristiyanlık'ta olduğu gibi ibadeti, din adamları ve kutsal kurumları olan "Büyük İnsanlık" adında yeni bir din ikame ediyordu. Onlara göre, doğaötesi olan din gerçek dışıydı ve amacı gerçekleri saptırmaktı. Dolayısıyla doğa dışı özelliklere dayanan din duygusu bir yanılgıdan ibaretti.

Batı dünyasının dine ve dinî metotlara olan karşıtlığı salt felsefî ve ideolojik değil, onun düşünce yapısının karakterinden ve bilgi metodundan da kaynaklanmaktadır (Kutub, 1991a, I: 18). Bu nedenle, İslâmî araştırmalarda Batı düşüncesinin metotlarına güvenmemek, hatta pozitif bilimleri etüt ederken de dikkatli olmak gerekir. Şartlar gereği Kutub, Müslümanların Batılı kaynaklardan pozitif bilimleri alırken, bu bilimlerin felsefî yorumlarla ilişkisinin olup olmadığını göz önünde bulundurmaları gerektiği uyarısında bulunur; çünkü ne kadar az olursa olsun, bu yorumlar İslâm pınarını zehirlemeyi amaçlamaktadır. Sözelimi felsefe, tarih, psikoloji, ahlâk, mukayeseli dinler tarihi çalışmaları, istatistiki veriler ve bunlardan elde edilen sonuçlar ve yorumlar cahiliye inanç ve düşüncesinin doğrudan etkisindedir. Kutub'un böyle düşünmesinde, onların açık veya gizli olarak metodolojik ilkelerinde, genelde dinî düşünceye özelde de İslâm düşüncesine düşmanlık beslemeleri etkili olmuştur.

5. Kapitalist ve faizci düzen

Kapitalizm, başlangıçta Avrupa'da kitleleri ezen derebeylik düzeninin pençesinden halkı kurtarmak iddiasıyla ortaya çıkmıştır; ama insanın üstün değerle-

rini çiğnemiş, ahlâkını ve vicdanını bozmuş, adaleti ayakta tutan her şeyi alt üst etmiş, devletle halk arasındaki zaruri dayanışmayı ortadan kaldırmış, sıkıntıyı alabildiğine yaymış ve huzuru silip süpürmüştür. Dolayısıyla bu sistemin de insana ve dinin ruhuna uygun olduğu söylenemez (Kutub, 1995: 10). Kutub bu makul eleştirilerinin yanında, kapitalizmi kurtarıcı bir ekonomi önermediği ve insani ilerleme adına ortaya bir şey koyamadığı, ekonomik gelişmeyi de baltaladığı, halkın çalışma ve başarıma gücünü felce uğrattığı şeklinde de tenkit eder; ancak kabul etmek gerekir ki, günümüzde daha güçlü bir ekonomik yapı da mevcut değildir. Belki de onun kapitalist düzenin başarısızlığından dem vurmasının sebebini milli gelirin belli ellerde kalması; fakat topluma yayılmamasında aramalıyız. Yoksa onun döneminde (başka açılardan Kutub'un eleştirilerinden nasibini almış) Doğu Blok'u olarak adlandırılan ülkeler bu eleştirilere daha fazla layıktır.

Batı uygarlığı, aşırı ihtikârcı, faizci, kapitalist sistemi temsil eden sıkı ferdiyetçilik programı üzerine kurulmuştur (Kutub, 1998a: 74). Herkes bilmelidir ki, uluslararası kapitalizmin Doğulu ve Batılı unsurları arasında, emperyalizmle yerli kapitalizm arasında mazlum halklar aleyhine bir anlaşma söz konusudur. Emperyalizm kapitalist tabakanın çabalarıyla, onlara gerçek yüzünü asla göstermez. Kutub'un yaşadığı dönemde nasılsa aynı şekilde günümüzde de küresel anlamda iktidar, bir zümrenin tekelindedir. Bu zümrenin yaptığı şey dünya çapında insanları, toplumları ya da devletleri borçlandırmak ve hiç emek harcamadan büyük vurgunlar yapmaktır. Bu zulüm sisteminin belki de en önemli özelliği faizsiz bir ekonomik düzeni dışlamasıdır. Ama İslâm bu düzenin taşkınlıklarıyla mücadele edecektir ve bu anlamda komünizm ile de amaç birliğine sahiptir.

Kapitalist düzenin vazgeçemediği faiz, İslâm'ın savaş açtığı bir kötülüktür ve bu harbin kılıç ve top savaşından çok başka olduğu açıktır. Örneğin bugün faizi ekonomik ve sosyal düzenin temeli kılan her toplum bu harple karşı karşıyadır (Kutub, ts.: 38). Bu harbin günümüzdeki sonuçlarına dikkatlerimizi çeken Kutub, Batılı toplumlardaki kalp ve sinir hastalıklarını, bereketin ve mutluluğun azalışını faize bağlar. Bu günah nedeniyle toplumlarda önce haksızlıklar, desise, korku ve endişe hâkim olmakta ardından da ülkeler birbirleriyle savaşa tutuşmaktadır. Bu dehşet verici savaşlar, faiz düzeninin birer sonucudur. Bu harbi körükleyenlerse uluslararası sermayeyi tekelinde bulunduran tröstlerdir. Onların ağlarına düşen şirket, toplum ve devletler kendilerini çoğu zaman kurtaramamaktadır.

Kutub, toplumların şehvet bataklığına sürüklenmesinin nedeni olarak da faiz düzenini gösterir. Faizciler, bütün insanlığın maslahatını çiğneyerek, dünya sermayesini ellerinde tutan faizci tröstlerin çıkarlarını korumak için; "Periyodik Ekonomik Kriz"ler çıkarıp tüm ekonomik sektörlerdeki üretimi yozlaştırmak suretiyle dünyanın iktisadi cereyanını da tahakkümleri altına alırlar. Bu kimseler; bankaları aracılığıyla meydan getirdikleri korkunç nüfuzla içte ve dışta devletlerin siyasetlerine müdahale etmekte, basın, bilim adamları ve sanatsal etkinlikler aracılığıyla kamuoyu oluşturarak insanları sömürmekte, insanları faiz düzeninin

hükümranlılığı altında ezmekte ve ekonominin olmazsa olmazı olarak faizi takdim etmektedirler. Yine bu kimseler Batı'nın kalkınmasının faize bağlı bulunduğunu, buna karşı çıkanların tezlerinin soyut ahlâkî ve ütöpik teorilere dayandığını, halbuki dünya ekonomisinin faiz düzenine muhtaç olduğunu ileri sürmektedirler.

Kutub, Kur'an ayetlerine uygun olarak faizin, iktisadi hayatın ihtiyaçlarından olmadığını ve faize bulaşarak İslâm'dan uzaklaşan insanlığın yolunu da şaşırıldığını ifade eder (Kutub, ts.: 10). Zira faizciler gibi "Faizsiz bir ekonomi düşünülemez" demek doğru değildir. Faizsiz çalışabilen devasa kurumların varlığı bu iddiayı geçersiz kılmaktadır. Durum, umutsuz değildir. Yeter ki Müslümanlar kendilerini uluslararası faiz tröstlerinin elinden kurtarmaya niyetlensinler, peşinden ilâhî yardım gelecektir. Ne yazık ki, faizin zorunlu olduğu şeklindeki aldatıcı düşüncenin yeryüzünün doğusunu da, batısını da etkilediği bir gerçektir. Ayrıca, günümüz yaşamının büyük oranda bu faiz kurumlarınca düzenlenmesi ve başka temeller üzerine kurulu bir düşüncenin uygulanmasının zorluğu, "faizin kaçınılmazlığı" propagandalarının gücünü artırmaktadır. Kutub'a göre bu zorluğun kaynağı imanın yokluğu, düşünmenin zayıflığı, faizcilerin dünya hükümetleri içindeki etkisi ve etkili kitle iletişim araçlarıyla oluşturdukları kuruntulardır.

20. yüzyılın bazı akılsızları nesie¹⁶ faizinin dışındakileri mubah kılmaktadır. Halbuki faizin her türlü haramdır. Cahiliyede bilinen şekliyle, modern şekli arasında hiçbir fark yoktur (Kutub, ts.: 24). Faizin yasaklanmadığı ortamlarda faizci kimseler sanayi kesimini ve tüccarları, borçlandırmakta, böylece ekonominin yönünü tayin etmektedir. Bu kimseler en üst düzeyde kâr elde etmek için kitlelerin ezilmesine, insanların fakirleşmesine ve ruhi bunalıma girmesine göz yummaktadır. Yeryüzündeki mülkiyetin büyük çoğunluğuna sahip olan birkaç bin kişinin savaşlar çıkarıp, ülkeler bölüşecek kadar güce sahip oluşu ve insan hayatını değil, ekonomik büyümeyi esas almayı sürdürmeleri Kutub'un yaklaşımını, ne yazık ki, haklı çıkarmaktadır.

6. Batı'nın ürettiği teknoloji

Kutub, ABD'nin uygarlığa hiçbir katkısı olmadığı kanaatini taşımaz. Ancak katkısını üretim, proje, zekâ ve emekle sınırlı görür ve bu katkının zevk ve hissi kapsamadığı kanaatini izhar eder (Halidî, 166-167). Bugün insanlığı kuşatan bu makine medeniyetinin, ona kolaylıklar sağladığı -her ne kadar bu kolaylıklar bazen onun beden sağlığına zarar veriyorsa da- inkâr edilemez (Kutub, 1998a: 86). Ne var ki, Batı medeniyeti çöküş sürecine girmiştir ve bu sürece neden olan unsur, maddî ilimlerin Batı insanını onlara ait olmayan ülkelere sürüklemesi ve bu medeniyetin etkisiyle bireylerin ahlâktan yoksun hale gelmesidir (Kutub, 1998a: 63). Uygar milletlerin akıllarına üç asırdan beri hükmeden bu durumdan bir çıkış yolu bulmaları kolay olmayacaktır. Kutub, Alexis Carrel gibi çözümü ilmî mede-

¹⁶ Vade nedeniyle meydana gelen artış. Sözgelimi, bin YTL'nin, üç ay sonra teslim alınacak iki bin YTL ile değişimi halinde, bu çeşit faiz söz konusu olur.

niyetin, gelişme asrından beri yürüdüğü yolundan vazgeçmesinde görür. Böylece maddenin hâkimiyeti sona erecek, aklî ve fizyolojik faaliyetler eşit olacak, ahlâkî görevlerin ve dini kuralların öğrenilmesi, matematik, fizik ve kimya kurallarının öğrenilmesi gibi zorunlu olacaktır.

Beşeri ilimlerin, diğer ilimlere nispeten geri kalmış olması -Carrel'in söylediği gibi- kendiliğinden değil, bu medeniyetin daha kuruluşu esnasında insanı değerli sayan ve onu yeryüzünde Allah'ın halifesi¹⁷ olarak gören itikadî düşüncelerden ayrılarak bu medeniyetin üzerinde kurulduğu bozuk tasavvurun tabii sonucu olarak ortaya çıkmıştır (Kutub, 1998a: 67). Kutub, bu noktada Carrel'a hak verirken insanın halifelikliğini Allah'a değil de yeryüzüne atfetmenin daha doğru olacağını ifade etseydi daha isabetli olurdu. Ne var ki, zalim iktidarları meşrulaştırmaya müsait "Allah'ın halifesi" ifadesi tabirini Pakistanlı âlim Ebu'l A'lâ Mevdûdî, gibi o da tefsiri *Fî Zilâli'l-Kur'an*'da sık sık kullanır.

Carrel'in insan güç ve yapısının teknik medeniyet karşısında tehlikede olduğu hususunu hissettiği gibi yine ABD eski Dışişleri Bakanlarından (John Foster) Dulles de (Kutub, 1998a: 67) *Savaş ve Barış*¹⁸ adlı eserinde Batı'nın yaşadığı krize dikkat çeker. Batı'ya dair eleştirilerinde her iki yazara da göndermelerde bulunan Kutub, Amerika'dan bahisle orada iman eksikliği olduğunu söyler (Kutub, 1998a: 68). Ona göre Amerika, ilerlemesine insanî değerleri dahil edememiştir ve bu durum bir topluluk için sonun başlangıcına işaret eder (Kutub, ts.: 26). Bunu söylerken de içki ve uyuşturucu batağına saplanan, ruhi depresyonlara giren Batı insanının durumunu esas almaktadır. Dünyanın maddî bakımdan en yüksek üretiminin Amerika'da olduğunu ancak iman olmadan, her şeyin yetersiz olacağını ifade eder. Politikacıların, güçleri ne kadar yüksek, bilginlerin buluşları ne kadar çok, bombaların tahrip gücü ne kadar korkunç olursa olsun, bu eksikliği gideremeyeceklerdir. Çağdaş Uygarlık insanlık için bir mutluluk sağlamaktan çok umutsuzluğa götüren maddeci bir uygarlıktır. Teknolojik ilerlemesine ve pozitif bilimlerdeki üstünlüğüne karşın insanın yapısını ve ihtiyaçlarını anlamaktan uzaktır ve evrendeki ilâhî yasalarla insanın fitratındaki yasaları göz ardı ederek Allah'ı tanımadığını göstermektedir. Teknolojik ilerleme ve bunun doğurduğu maddî refah, bu medeniyetin insanlığı sürüklediği korkunç geleceği değiştirmeye gücü yetmeyecektir.

7. Haçlılık ve Batı emperyalizmi

Avrupalıların gizli Haçlı ruhundan söz ederken, görünüme aldanmamak gerektiğini söyleyen Kutub, Batı'nın dini hürriyete saygı gösterir görünmesine ve "Avrupa, Haçlı savaşları döneminde olduğu gibi bugün Hıristiyanî taasuba sahip

¹⁷ Fiil formuyla yetkiyi başkasına devretmek anlamındaki halife (Firuzâbâdî, 727) sözcüğünün "Allah'ın halifesi" şeklinde bir kullanımı Kur'an-ı Kerim'de mevcut değildir. İnsan Allah'ın değil yeryüzünün halifesidir (Şimşek, 549-561).

¹⁸ Dulles, John Foster, *War or Peace*, Macmillan Publication, New York, 1950.

değildir. Dolayısıyla geçmişte olduğu gibi Avrupa'yı İslâm'a karşı mutaassıfça hareket etmeye iten bir neden yoktur" gibi sözlere kanmamak gerektiği uyarısında bulunur (Kutub, 2006: 320). Ona göre, Birinci Dünya Savaşı'nda Lord Allenby'nin, Beyt-i Makdis'e girerken "İşte ancak bugün Haçlı savaşları son bulmuştur" şeklindeki sözleri Avrupalıların duygularına tercüman olmuştur. Yahudilerin Amerika ve diğer ülkelerde ekonomik gücü olduğunu sananlar, İngiliz komplolarının İslâm karşıtı bir tavır yönlendirdiğini ileri sürenler; Doğu ve Batı Blok'u ülkeleri arasındaki çekişmenin temel faktör olduğunu söyleyenler, evet tüm bunlar, Batıların bilinçaltında yer eden Haçlı ruhu ile birlikte İslâm korkusu ve İslâm gücünü yok etmek isteğinden habersizdirler. Öyle ki, bu ortak duygu ve çıkar, kapitalist Amerika ile komünist Rusya'yı bir noktada birleştirmektedir. Uluslararası Siyonizmin tertipleri de göz ardı edilmemelidir.

Haçlıların neden oldukları kötülükler, İslâm dünyasına yaptıkları saldırılardan ibaret değildir. Batı'daki İslâm'ı bilmeyen topluluklara karşı Avrupalı liderlerin İslâm öğretilerini ve İslâm'ın yüce hedeflerini kötülemeleri ve Avrupalı aklının zehirlenmesi sonucunu doğurmuştur (Kutub, 2006: 321). Kutub'a göre bu liderler Avrupalıların kafasında İslâm'ın, şehvetlere hitap eden, hayvanî bir katılığa sahip, şekli birtakım farzların gereklerini düşüncesizce uygulamaktan ibaret olduğu; ama asla kalplerin arındırılması olmadığı ve olamayacağı propagandası yapmaktadır.

İspanya'da İslâmî dönem, dünyada eşi görülmemiş katılık ve vahşilikteki mücadelelerle son bulmuştur. Her ne kadar bunun arkasından ilim ve kültürün sonunun geldiği ve bunların yerine Ortaçağ cahilliği ve katılığının hâkim olduğu biliniyorduydu da Avrupa'da bu sonun arkasında sevinç çığlıkları yükselmiştir (Kutub, 2006: 321). Ne var ki, bu mutluluk fazla sürmemiş, Batı ile İslâm dünyasının ilişkilerini ifsat eden bir olay daha gerçekleşmiştir. Bu, Osmanlı Devleti'nin İstanbul'u fethidir. Avrupa için İstanbul eski Yunan ve Roma'nın bir mirasçısı ve onu Asya barbarlarına karşı koruyan bir kale idi. Artık İstanbul'un Müslümanlarca fethedilmesiyle Avrupa'nın kapıları İslâm için ardına kadar açılmıştı. Bu gelişme, İslâm'a olan düşmanlığı daha da artıran bir etken olmuştur.

Avrupa Rönesans'ı gerçekleştirirken, Arap-İslâm kaynaklarından çokça yararlandı fakat Avrupa bu iyiliğin karşılığını vermedi. İslâm'a olan kini azalmak bir yana daha da arttı. Öyle ki, Müslüman adı anıldı mı, kontrolü kaybediyorlardı (Kutub, 2006: 322). Kutub, bu tezini delillendirirken onların atasözlerindeki İslâm karşıtı ifadelerle göndermede bulunur. Batı kültürel olarak değişim geçirmiş olsa bile İslâm'a olan kininden bir şey eksilmemiştir.¹⁹ Reform hareketlerinden sonra, Avrupa'nın mezhebî ayrılıkları silahlı çatışmaya dönüşse de İslâm düşman-

¹⁹ Kutub, bu kine kayıtsız kalmaz: "Milyonlarca çocuğumuzun kalbine düşmanlarımıza karşı kin ve nefret duyguları yerleştirmeliyiz. Emperyalist beyaz adamın bütün insanlığın düşmanı olduğunu onların körpe beyinlerine yerleştirmeliyiz." (Halidî, 242).

lığı hepsinin ortak yönüydü. Bundan sonra dinî bilinç geriledi. Ancak Hıristiyanlığın düşüğe geçmesiyle, İslâm'a sempati beslemeye başlamadılar. Kutub, bu bakış açısını desteklemek için Fansız filozof ve şairi Voltaire'i (1694-1778) örnek verir. Zira o, 18. yüzyılda Hıristiyanlık ve kilise düşmanı olmasının yanında, İslâm'a ve İslâm Peygamberi'ne karşı da kin duymaktaydı. Yine de Kutub, Batılı ilim adamlarının yabancı kültürleri etüt etmelerinin onlara (İslâm'ı hariç tutarsak) belli bir ölçüde esneklik kazandırdığı kanaatindedir.

Her ulusun sömürü şeklinin farklı olması nedeniyle, düşmanlık ve saldırıganlığın şeklinin de farklı görünümlere sahip olduğunu ifade eden Kutub bunu içinde bulunan şartlara bağlar (Kutub, 2006: 325). Sözelimi, Fransa, Kuzeybatı Afrika'daki sömürgecilik hareketinde "Berberi azınlığa yardım" veya başka bir ad altında İslâm'a karşı açık bir savaş ilân etmiştir. Suriye'deki Fransız yayılmacılığının temsilcileri de, kendilerini "Haçlıların torunları" olarak takdim etmişlerdir. İngiltere'nin tarzı ise değişiktir. Onlar, İslâm'ın toplumdaki görünümünü (hatta tümüyle Doğu hayatını) canlı tutan bütün esasları küçümseyen bir propaganda zemini oluşturmak için, Mısır'daki eğitim enstitülerine gizlice sızmayı tercih etmiştir. Amaç, istedik davranışlar sergileyecek öğretmenler yetiştirip bu elemanların okullarda belirlenen amaçlar doğrultusunda bir nesil yetiştirmeleridir. Yine İngilizler özellikle de bakanlık bünyesindeki eğitim kurumlarında İslâm kültürünü akla getirecek tüm unsurları gözlerden uzak tutmaya özen göstermişlerdir. Bu yaklaşım, dine cepheden karşıtlık yapma ihtiyacı duymaz. Çünkü görev, toplumda etkili bir meslek grubuna verilmiştir. Onlar İngilizler adına gerekeni yapacaklardır. Güney Sudan'da ise buna bir ihtiyaç bile duymamıştır. Amerikan sömürgeciliği ise İslâm dünyasının her tarafında İslâm'ı bütün esaslarıyla, akîdesiyle, ahlâkıyla ve hareketliliğiyle yok edecek şart ve düzenleri yerleştirmek yolunu seçer. Bazı toplumlar sömürülmeye müsaittir (Bin Nebi, 89) ve Batı'nın yaptığı, sömüreceği toplumun hangi açıdan buna müsait olduğunu tespit edip uygulamaya geçmekten öte bir şey değildir.

Kutub, emperyalistlerin bir kısmının günümüzde sözünü ettiği dinî özgürlük söylemine karşı çıkmak için Avrupa tarihine yönelir ve Endülüs'te engizisyon mahkemelerinin Doğu'da ise Haçlı savaşlarının cinayetlerinden bahsederek söylemlerin yapmacıklığına dikkati çekmek ister (Kutub, 2006: 255). Zaman zaman dinî özgürlüklerin özellikle de Müslümanların haklarının Batılı ülkelerde ihlâl edildiği bir gerçektir. Ne var ki Batı, insan hakları ve düşünce özgürlüğü konusunda tarihteki durumuna nispetle epeyce mesafe almıştır. Batı'nın cinsel sapkınlıkları bile "insan hakları" bağlamında görmesi dikkate alındığında ölçüyü kaçırdığı bile söylenebilir.

Kutub, Doğuların Avrupa ve Amerika'nın yeryüzünün çeşitli yerlerinde uygulamaya koyduğu misyonerlik faaliyetlerinin anlamı üzerine düşünmeleri gerektiğini söyler ve sadece Katolik kilisesinin dünyanın her köşesine sızmış dört binden fazla (misyoner) ajanı olduğunu hatırlatır (Kutub, 1995: 142). Bu kitlenin

hedfi, halkı Müslüman olan ülkelerde yönetimin İslâm'ın eline geçmemesini temin etmektir. Amerikalı diplomatların birçoğunun da misyonerlerin sahip olduğu akademilerden mezun kimselerden oluşunu aktararak sömürü ile misyonerlik arasında doğrudan bir irtibat olduğunu belirtir. Gerçekten de emperyalizmin araçlarından birisi de misyonerliktir. Amaç, Müslüman halkı Hıristiyanlığa kazandırma, başarılı olunamazsa da onları sekülerleştirmektir (Hüseyin, 81). Her iki durumda da Malik b. Nebi'nin deyimiyile "sömürüye müsait olma" durumu ortaya çıkacaktır. Bu amaca hizmet etmeye en müsait kurum ise belki de eğitimidir.²⁰ Sömürgeciler ve misyonerler İslâm ülkelerinde eğitim kurumları açtıklarında hepsi de seküler kavramlar olan anayasa, demokrasi, parlamentolar, siyasî partiler, sosyalizm, milliyetçilik,²¹ vs. den oluşan siyasî fikirlerle öğrencilerini tanıştırmış, misyoner okullarında eğitim, Batı dilleriyle yapılmış ve bu sayede, Fransız ve İngiliz kültürü, sömürgelerdeki Batılılaştırılmış seçkinler arasında gözle görülebilir bir hale gelmiştir.

Görüldüğü gibi emperyalizmle haçlılığın ve misyonerliğin İslâm'a beslediği düşmanlığı birbirinden ayırmak güçtür. Çünkü bunlar, birbirinden beslenir. Birbirini temize çıkarmaya çalışır. Bağlılarının yılgınlık göstermemesi durumunda İslâm, emperyalizmle mücadele ruhunu coşturur, sömürgecilerin emellerini boşa çıkarır.

C. BATIYA KARŞI TAVİR

Müslümanlar, beşer hayatının karakterini, onun sürekli yenilenen gereksinimlerini tecrübe ile anlayarak Batı medeniyetinin seviyesine ulaşabilirler. Böylece bu medeniyetten reddedeceklerini reddeder, hayat deneyimlerinden kendi medeniyet tecrübelerine denk olan kısmını alırlar. Kutub'a göre İslâm'ın hayat düzeni, sanayi uygarlığını reddetmez.²² Çünkü bilimsel yönden modern uygarlığı kurma yönteminin temeli ve hareket noktası İslâm'ın yabancıdır. İslâm, bilimsel yönden bu uygarlığa beş yüz yıl önce kurulmasında en büyük rolü oynar-

²⁰ Bu tür kimselerin sömürgeci efendileri için ülkelerini uygun hale getirmeleri konusunda belki de en iyi imkânı eğitim sağladığına dair bkz. G. Altbach, Philip ve Kelly, Gall P., *Sömürgecilik ve Eğitim*, (Çev: İbrahim Kalın), İnsan Yay., İst., 1991.

²¹ Arap ulusçuluğunu dinden bütünüyle ayrı tutmaya çalışan ve özellikle Avrupa'daki biçimiyle dinin devletten ayrılmasının gerekliliğini vurgulayan ya da laikliği Arap siyasal sistemin temeli kılmak isteyen grubun öncüsü Ebu Haldun Sâti' el-Husrî (1880-1960)'nin (İnayet, 1991: 284) aksine Kutub, İslâm düşünce sistemini yenilemek için Batı düşünce sistemi kullanılamayacağı kanaatini taşır (Kutub, 1991a, I: 18). İslâm, cahiliye düzeninin esaslarından ve kalıntılarından sayılan milliyetçiliğe bu gözle baktığı gibi vatancılık anlayışlarına da bu açıdan bakmaktadır (Sarmış, 131). İslâm ırk ve renk ayırımı tanımadığı gibi Müslümanlar arasında bir coğrafi sınır da tanımaz (Kutub, 1981: 20; Kutub, 1998c: 115) ve vatan duygusunu insanın tabii bir hali olarak kabul eder ama yeryüzünün vazgeçilmez bir parçası olarak kabul etmez ve ettirmez. Dünyanın bir bölgesinden diğer bir bölgesinde yaşayanların adına sömürmeyi vatanseverlik olarak takdim etmez. İslâm bayrağının dalgalandığı bütün ülkeler Müslümanların ortak vatanıdır (Kutub, 1981: 21-22).

²² Reşid Rıza'ya göre de, Batı'nın bilimsel başarılarını, teknik becerilerini ve gelişmiş sanayilerini edinmenin Batılılaşma ile sonuçlanması kaçınılmaz değildir (Shahin, 57).

dığı bir eseri gözüyle bakmaktadır.²³ Bu uygarlığın yöntemiyle arasında eski bir barışıklık vardır. Çünkü İslâm'ın hayat düzeni Greklerin soyut teorik felsefesinden nefret etmekte ve onun yerine idealist realizme veya realist idealizme yönelmektedir. İslâm pratik ve insanın fitrî yapısına uygun bir dindir. Bu sebeple realizm tabiri, İslâm'ın insan hayatı için ortaya koyduğu sistemini, en iyi şekilde tanımlayabilir (Kutub, 1991a, I: 209). Kutub, Batılı bir kavram olan realizmi İslâmî hayat biçimini anlatırken tanım kolaylığı sağladığı için kullanmaktan çekinmemektedir. Bu anlamda onun Batı düşüncesini -genellikle olumsuz bir çerçevede ele aldığı açıksa da- mutlak anlamda "ötekileştirmedeği" rahatlıkla söylenebilir.

Emperyalist Batı'da Kutub'un "Haçlılar"ın torunları olarak isimlendirdiği kimseler: "Bize gelin. Dost olup birleşelim. `Dinsizlik' hareketine karşı, `din'i savunalım" demektedirler (Kutub, 1991b, III: 309). İslâm dünyasından birtakım kimseler de bu çağrılara destek vermektedir. Halbuki dostluk çağrısı yapan Batılılar her defasında Müslümanlara karşı, dinsizlerle tek saf olmaktadır. Bu tür kimselere kanmamak gerekir.²⁴ Çünkü onlar materyalist dinsizliğin geçici, İslâm'ın da kalıcı bir düşman olduğundan kuşku duymazlar. Birlikte mücadele çağrısı, politik sömürülerinin düşmanı olan dinsizlerle tutuştukları savaşta, Müslümanlardan bu çağrıya kulak verenlerin emeğinden yararlanma ve onları bir yem olarak kullanma amaçlıdır. Bu çağrıya kulak verenler, on dört asırlık gerçeği göz ardı etmemelidir. Allah'a iman ve tevekkül bunu gerektirir.

Batılıların dinsizliğe karşı birlikte mücadele çağrısına olumlu yanıt veren kimseler; sözlerinde kurnazca davranmakta ve Müslümanlara Ehlî Kitap'la iyi ilişkiler kurmayı ve yaşayış ve davranışta onlara karşı hoş görülme olmayı emreden Kur'an ayetlerini, peygamber sözlerini yazmaktadırlar. Ne var ki, aynı kimseler onlarla, dostluğu sakındıran, onların faaliyetlerine karşı uyanık olmaya davet eden hükümleri unutmaktadırlar (Kutub, 1991b, III: 309). Kutub, Müslüman olmayan kimselerle ilişkileri radikal bir biçimde kesmeyi tavsiye etmez. Ancak gayr-ı Müslimlerin Müslümanlara yönelik kötü niyetlerini göz ardı etmemeyi öğütler. Her ne kadar İslâm ile Ehl-i Kitap'ın, bazı temellerde birleşmeleri söz

²³ İslâm dünyasının Batı'yı etkilemesi salt bilim alanıyla ilgili olmayıp, ticari, kültürel ve tıbbî alanları da kapsamaktadır bkz. Kayaoğlu, İsmet, "İslâm Medeniyetinin Batı'ya Etkileri", Ank. İlah. Fak. Derg., S. 19, Ank., 1987, ss. 215-221.

²⁴ Kutub: "Avrupa emperyalizmine karşı Amerika'nın bizimle beraber olabileceğini zanneden kimseler ya ahmaktırlar ya da Ortadoğu ülkeleri üzerindeki emperyalizmin beşinci hazır kuvvet taburunda çalışan aldatılmış kimselerdir." demektedir (Halidi, 57; Hacıdervişoğlu, 11). Çünkü Amerika tercih etse bile komünizme direnen hadımlaştırılmış bir İslâm'ı tercih eder (Ebu Rebi, 210). Said Nursi; Kutub'tan farklı olarak, Avrupa emperyalizmine karşı olma bağlamında olmasa da Amerika'nın din lehinde ciddi çalışan muazzam bir devlet olduğu kanaatindedir (Nursi, 1898). Yine Amerika hakkında o şöyle der: "Salâhaddin'in, Asâ-yı Mûsâ'yı Amerikalıya vermesi münasebetiyle deriz (ki): Misyonerler ve Hıristiyan ruhanîleri, hem Nurcular, çok dikkat etmeleri elzemdir. Çünkü herhalde Şimal (Komünizmi kastediyor.) cereyanı, İslâm ve İsevî dininin hücumuna karşı kendini müdafaa etmek fikriyle, İslâm ve misyonerlerin ittifaklarını bozmaya çalışacak." (Nursi, 1744).

konusu olsa da aralarında ortak bir ilkenin varlığı söz konusu değildir. Çünkü Ehl-i Kitap, bu dine inanmalarından dolayı Müslümanlardan nefret etmektedir ve bu dinden dönmedikçe de onlardan hoşlanmayacaklardır.

Temelinde din düşmanlığı olan Batı düşünce sistemlerini İslâm'ınkiyle karıştırmak ve bir sentez meydana getirmek mümkün değildir. Ayrıca Batı düşünce sistemlerinin prensip ve metotlarını İslâmî araştırmalarımızda kullanmak bize hiçbir yarar sağlamaz. Böylesine bir sentez girişimi, cehaletten başka bir şey değildir (Kutub, 1991a, I: 102). Görüldüğü kadarıyla Kutub, İsmail Faruqi'nin tersine, "bilginin İslâmileştirilmesi"²⁵ gibi bir projeye sıcak bakmamaktadır. Bu konuda, "İslâmî eğitim sisteminin ıslahı için bir çözüm ortaya konmadıkça bu türden bir projeyi beyhude gören Fazlurrahman (Manzur, 18) ile aynlaşıyor. Bu bağlamda temelde Hıristiyan teolojisini anlamak üzere geliştirilmiş olan hermenötik ilminin Kur'an'ı anlama çabalarında imkân sağlayıp sağlamayacağı konusunda - okumalarımız sırasında açık bir beyanına rastlamasak da- bir müfessir olan Kutub'un bakış açısının olumsuz olduğunu söylememiz mümkündür.

Kutub, Batı cahiliyesinin ürettiği literatüre Müslümanların eğilebileceğini fakat amacın bütün bu alanlardaki bilgi ve düşüncelerini o eserlerden edinmek (Kutub, 1997: 152) için değil, cahiliyenin insanları nasıl saptırdığını ve bu beşeri sapıklıkları sona erdirmenin nasıl mümkün olacağını öğrenmek için olabileceği düşüncesindedir. Avrupa dehası "ilim", "kültür", "doktrin" ve "maddî üretim" alanında devasa ve zirvede bir birikim meydana getirmiştir. Ahlâk meselesini bir köşeye itmiş olması ve ahlâkı bir baş belası gibi görmesi hariç tutulursa Amerikan halkı, birçok erdeme sahiptir. Günümüzde bu birikimler, insanlığın, zirvesinde bulunduğu büyük kültür hazineleridir. İnsanlık ne bu zirveden ne de onu temsil eden değerlerden kolay kolay vazgeçmek ister. Zaten böyle bir hedef belirlemek de söz konusu olmamalıdır. Çünkü İslâm ümmeti icatlar konusunda mührünü vurup kendini kabul ettirebilecek bir güce sahip değildir. Yakın vadede de bu durumda önemli bir değişiklik beklenemez.

İslâm medeniyeti ilk zamanlarında Grek, Roma, İran, Hindistan ve Çin medeniyetleri ile temas etmiştir. Her ilişkisinde o medeniyetlerin kavramlarını ve değerlerini süzgeçten geçirip kendi temel özellikleri ve ilkeleri ile uyum sağlayanları benimsemiş kendi değer ve normlarına ters düşenleri reddetmiştir (Serdar, 43). Kutub'a göre de Batı'nın bilgi, kültür ve teknoloji alanındaki üstünlüğü karşısında yapılması gereken pek farklı değildir. Ama bunu yaparken zamanın ilim ve kültürüne hakkıyla vakıf olmak gerekir. Ancak bu sayede Müslümanlar bu ilim ve kültürden hangi unsurları alıp hangilerini bir kenara bırakacaklarını belirleyip seçme gücüne sahip olabilirler. İslâm'ın istediği seviyeye ancak beşeriyetin ve

²⁵ Faruqi, İsmail, *Islamization of Knowledge: General Principles and Workplan*, International Institute of Islamic Thought, Washington D.C., 1982.

insanlığın tabiatını ve durmadan değişen ihtiyaçlarını idrak ederek ulaşmak mümkündür. Aksi takdirde isabetli tercihlerde bulunmak mümkün olmaz.

İçinde barındırdığı olumsuzluklar açısından bu uygarlık hakkında idam kararı vermek, insanlık için en iyi çözüm olmadığı gibi, Müslümanların böyle bir yetkisi de yoktur (Kutub, 1968: 162). Çünkü bu uygarlık, tarihin bir döneminde insanlığın doğal bir ihtiyacını karşılamak için ortaya çıkmıştır ve kökleri derindedir. Bir an için bu medeniyetin yok olduğunu/edildiğini varsaysak bile böyle bir şey insanlığın yararına değildir.

Alexis Carrel'in "Her şeyin ölçüsü insan olmalıdır" şeklinde güzel bir sloganı vardır (Carrel, 29). Ne var ki, Batı uygarlığında durum tam bunun tersine işaret etmektedir (Kutub, 1968: 162; Kutub, 1981: 318). Çünkü Batılılar kendi elleriyle kurduğu bu dünyaya yabancılaşmıştır ve kendi dünyalarını düzenlemekten acizdir. Bilgileri kendi doğalarını tanımaya ve anlamaya yetecek düzeyde değildir. Batı'da fizik bilimlerinin sosyal bilimlere oranla daha çok ilerlemesi ve arada bir dengenin sağlanamaması da ayrı bir sorundur. Kutub, insanla ilgili bilimlerin daha fazlasının insanlığın faydasına olduğundan kuşku duymaz. Zira insan tanıma açısından bu bilgiye ihtiyacımız vardır. Ne var ki Kutub, Alexis Carrel'in yaklaşımlarını paylaşan Batılı entelektüellerin dediği gibi "sosyal bilimlerde daha çok ilerleme sağlandığında insanlığın kurtuluşa ereceğinden" emin değildir.

D. ÇÖZÜM NEDİR?

Barış, kardeşlik ve merhamet dini olan İslâm'a Batı'nın ihtiyacı olduğunu söyleyen Reşid Rıza gibi (Shahin, 49) Kutub da çağdaş uygarlığın mutsuzluktan kurtuluşunun, insanın fitratına uygun inanç, özlemini çektiği özgürlük, umutla beklediği adalet ve beşer onurunun hakiki kaynağı İslâm ile mümkün olacağı kanaatindedir. Bunlara ulaşıldığında, günümüz insanının belli başlı problemleri ortadan kalkacaktır. İlme düşmanlık beslemeyen Müslümanlar, insan merkezli düzeni insanlığa sunma potansiyeline sahiptir.

Batı düşünce sistemleri ve onların ürünleri, kendilerini ilk plânda bütün dinî tasavvurlara kökten düşmanlık yapma üzerinde temellendirdikleri için haliyle bu sistemler ve ürünleri, özellikle İslâmî tasavvura daha büyük bir düşmanlık besleyecektir (Kutub, 2006: 349). Çünkü bunlar çoğu kere plânlı olarak İslâm inancını ve İslâmî kavramları saptırmaya, ardından da İslâm toplumunun ayırıcı vasıflarını ortadan kaldırmaya çalışmaktadır. Bu bakımdan Müslümanların Batılı kaynaklardan öğrenmek zorunda olduğu deneysel ilimlerle ilgili çalışmalarında ihtiyatlı hareket etmeleri gerekir.

İslâm beşer hayatını yeni bir temel üzerinde tanzim etmeye gücü yeten yeterli ve yegâne hayat sistemidir (Kutub, 1998a: 82). Araç ve gereçler sürekli geliştirilse de İslâm bu gelişmeyi her zaman dikkate alır; bunları fitrat çerçevesinden muhafaza ederek, insan fitratı ve değerli özellikleri ile çarpıştırmadan, onları yok etmeden ve mahvetmeden -Alexis Carrel'in çağdaş medeniyet için dediği gibi- gelişmesini savunur ve kontrol eder (Kutub, 1998a: 85). İslâm, ne teknolojiyi ne

de endüstrinin insan hayatına sağladığı kolaylıkları ortadan kaldırır. Onun hedefi, ilk önce uygarlığın görüş ve değer ölçülerini değiştirmektir. İslâmî bir düzenden ortaya çıkan değer ölçülerinin mümin bireyin ruhuna yerleşip onu makine medeniyetinin etkilerinden arındırması söz konusu olursa, o zaman insanı inceleyen ilimler gerçek değerine kavuşmuş olacaktır. İnsanın da evrenin de yaratılışı; hareket, güzellik ve gelişme unsurlarını ihtiva etmektedir. Bundan dolayı, insan karakteri ancak onun yapısına zarar veren medeniyet nimetleriyle çatışacaktır. Çünkü diğerlerinden farklı olarak, Allah'ın hayat düzeni, tabiat ile insan fıtrati arasındaki uyumu dikkate almayı taahhüt etmektedir. İşte bu din, Batı'nın aradığı fakat bulunca da kabul etmediği kurtarıcı dindir.

Teknoloji, diplomasi, bilim ve örgütlenme gibi unsurların alınabileceği kanaatinde olmakla birlikte, "İslâm" ve "Batı" kavramlarını birbirine zıt iki fenomen olarak konumlandıran Afgani gibi (Shahin, 18) Kutub da, emperyalizmin karşısında tek alternatif gücün, sapık ve azgın Batı emperyalizmi gibi ulusları sömürmeyen ve muhaliflerini materyalist kâfir komünizm gibi yok etmeyen İslâm olduğunu düşünür. Geçmişte cahiliye barbarlığı içinde bocalayan insanlığı elinden tutup kurtardığı gibi bugün de kısır ve materyalist sistemler içinde bocalayan ve kurtuluşu arayışlarıyla birinden diğerine geçerek fasit bir dairede dönen insanlığı kurtaracak tek düzen odur. Cehalet ve yetersizliğin, hırs ve zayıflığın sınırsız ve ölçüsüz arzuların etkisi altında ortaya konan kısır sistemlerin zulmünden insanlığı Allah'ın geniş adaletine çıkaracak, cehalet yerine ilim, noksanlık yerine kemal, zayıflık yerine kuvvet, hırs ve arzular yerine hikmet temeline dayanarak kurtaracak bir düzendir. Batı'nın ve Doğu'nun feryatlarına cevap verebilecek ve kurtuluşu götürecek tek sistemdir.

SONUÇ

Kutub'un Batı okumalarına imkân sağlayan şey, Mısır Eğitim Bakanlığı'nın (aslında Mısır'dan uzaklaştırmak amacıyla) onu 2 yıl süreyle ABD'ye göndermesidir. Bu sayede Batı'yı tanıma imkânı bulmuştur. Ona göre Batı cahiliye, sömürgecilik, materyalizm, ırkçılık, cinsel sapkınlık, hem sosyalizm hem kapitalizm, laiklik, kiliseyle devletin ayrılması, bir metot ve entelektüel bir yöneliş ve kilise otoritesi karşısında uyanış ve isyandır. Bu uygarlığın kökenleri Hıristiyanlıktan ziyade, eski Romalıların hayat felsefelerine dayanır.

Kutub'un Batı okumalarının amacı, Batı'nın ahlâkî kokuşmuşluğu, insana verecek bir şeyinin olmayışı üzerine kuruludur. Yazılarında tek tip bir Batı tasviri hâkimdir. Onlarca dilin konuşulduğu, birçok din, mezhep ve kültürün bulunduğu Amerika'yı eleştirirken genellemeci bir üslup kullanıyor görünmektedir.

Kutub, -Batı'nın dışında görmese de- Doğu Blok'u tanımlamasını kabul eder. Mazlumların haklarının alınması ve zalimlerin korkması için, küresel bazda güçler arasında dengenin sağlanması veya korunması gereklidir. Bu açıdan Doğu Blok'unun varlığına ihtiyaç vardır. Bu iki Blok'un varlığı Müslümanların başarılı olabilmesi için bir önem taşısa da herhangi birinin galip gelmesi için berikini tu-

tup ötekinin mağlubiyetini temin etme cehdine girmek inananlar açısından akıl kârı değildir.

Kutub'un Batı hakkında yazdıkları, olumlu anlamıyla oksidantalist bir ça-ba olarak görülebilir. Amacı Batı'nın ne olduğunu ABD'deki gözlemlerine ve Avrupa hakkındaki okumalarına dayalı olarak ortaya koymak, İslâm'ın "alternatif bir medeniyet" olduğunu göstermek, oryantlizmin İslâm'ı nesneleştirici tavrına karşı Batı'yı tanımlama ve anlamlandırma çabasına girilerek bir tür "karşı-tanım" getirme gayreti sergilemektir. Bu bağlamda oksidantalizm literatürünün Batı'yı nesneleştirmeden de bir disiplin olarak geliştirilebileceğini; ama oryantlizmin tam zıddı şeklinde kendisini konumlandırmak ve Batılı kodlardan tamamen bağımsız hissetmek zorunda olmadığını belirtelim. Çünkü nerede başlayıp nerede bittiği net olmayan Doğu ve Batı'nın birbirlerinden etkilenmediğini/etkilenmeyeceğini söylemek doğru olmasa gerektir.

Oksidantalizmin geliştirilmesi ilim dünyasına yeni bir bakış açısı ve taze kan getirebilir ve oryantlizm kadar başarılı olabilmesi insanların, özelde (İslâm dünyası, iç ve dış sorunlarıyla boğuşurken de olsa) Müslümanların literatüre katkıda bulunma oranıyla ilişkilidir. Oksidantalist okumalar dini olmak zorunda değildir ve araştırma alanı gibi araştırmacı çeşitliliği de kaçınılmazdır. Bu konudaki literatür oluşumunun da onlarca yıl gerektirdiği aşikârdır.

Kutub'un Batı telâkkisi oksidantalizm çalışmalarına bir ön adım olarak görülebilir. Onun Kur'an'ı merkeze alarak yaptığı Batı okumaları, Batı'yı tanıma ve Batı'nın tahakkümüne son verme amaçlıdır. Bu, onun değerlendirmelerini Müslümanlar açısından önemli kılmaktadır. Kendini tanımlarken de "öteki"nden yola çıkmaz. İslâm, yeterlidir.

Devletler düşmansız yaşayamaz. Bu bağlamda SSCB'nin çöküşü ile Batı'nın düşman tanımı değişmiş yeni düşman "kızıl" olmaktan çıkmış "yeşil"e dönüşmüştür. Ne var ki, İslâm dünyası ne fikrî ne de fiilî olarak Batı için kolay lokmadır. Bu noktada Batı'nın siyasî, dinî eğilimlerini ve tarihini bilme cehdi, fiilî ve kültürel işgale karşı bir zemin oluşturabilir. Bu bağlamda Kutub'un Batı okumaları bir değer ifade etmektedir.

Müslümanlar genel itibarıyla içinde buldukları kötü durumu, ülkelerinde bulunan mevcut iktidarların da ötesinde hâkim güç olan Batı'ya özelde de ABD'ye bağlanmaktadır. Doğu, Batı gibi yekpare bir bütün olarak düşünülemediği için oksidantalizm, ideolojik bir okuma biçiminden tamamen arınmış bir ilim olarak düşünülmemelidir. Oryantalizm tüm ideolojik tavırlarına rağmen, ilmi bir disiplin olarak kabul gördüyse, hatalarıyla sevaplarıyla oksidantalizm de bağımsız bir kimlik kazanabilir.

Kutub'un tefsirinde de Batı'yı algılama tarzına dair yorumlarda bulunması, sözgelimi Amerika'dan örnekler vermesi "yorumun tarihselliği"ne dair güzel bir örnektir. Müfessirin içinde bulunduğu dönemin siyasî akımlarını, Müslümanların özgürlüklerini kısıtlayıcı yapıları bilmesi, inananların vahiy ile hayat arasında

sahih bir irtibat kurabilmeleri ve sadece Allah'a kul olarak özgür olunabileceği vurgusunun tahkimi açısından önemlidir.

KAYNAKÇA

- Afgani, Cemaleddin, *Dehriyyun'a Reddiye* (çev: Vahdettin İnce), Ekin Yay., İst., 1997.
- Al-i Ahmed, Celal,
- Aktaş, Faruk, *Kur'an'da Cehalet Kavramı*, Ekin Yay., İst., 2001.
- Altuntaş, Ramazan, *Bütün Yönleriyle Cahiliye*, Ribat Yay., Konya, 1996.
- Begoviç, Ali, *Doğu ve Batı Arasında İslâm* (çev: Salih Şaban), Nehir Yay., İst., 1993.
- Behiy, Muhammed, *İnanç ve Amelde Kur'anî Kavramlar* (çev: Ali Turgut), 2. bs., Yöneliş Yay., İst., 1988.
- Bin Nebi, Malik, *İslâm Davası* (çev: Muharrem Tan), Yöneliş Yay., İst., 1990.
- _____, *Çağdaş Temel Konular* (çev: Veysel Uysal), Bir Yay., İst., 1983.
- Bruma, Ian ve Margalit, Avishai, *Occidentalism*, The Penguin Press, New York, 2004.
- Bulaç, Ali, *İnsanın Özgürlük Arayışı*, Beyan Yay., İst., 1988.
- Carrel, Alexis, *İnsan Denen Meçhul* (çev: Ömer Durmaz), Hayat Yay., İst., 1987.
- Carrier, James G., *Occidentalism Images of the West*, Oxford, 1995.
- Calvert John, "Sayyid Qutb in America", ISIM Newsletter, S. 7, The Netherlands, 2001.
- Dulles, John Foster, *War or Peace*, Macmillan Publication, New York, 1950.
- Dursun, Davut, *Osmanlı Devletinde Siyaset ve Din*, İşaret Yay., İst., 1989.
- Ebu Rebi, İ. Muhammed, *İslâmî Hareketin Entelektüel kökenleri* (çev: M. Ali Demirci), Yöneliş Yay., İst., 1998.
- L. Euben, Roxanne, "Premodern, Antimodern or Postmodern? Islamic and Western Critiques of Modernity", *The Review of Politics*, Vol. 59, Indiana (USA), 1997.
- Faruqi, Ismail, *Islamization of Knowledge: General Principles and Workplan*, International Institute of Islamic Thought, Washington D.C., 1982.
- Firuzâbâdî, Muhammed b. Yakub, *el-Kamusu'l-Muhîr*, Daru'l-Fikr, Beyrut, 1995.
- G. Altbach, Philip ve Kelly, Gall P., *Sömürgecilik ve Eğitim* (çev: İbrahim Kalın), İnsan Yay., İst., 1991.
- Guénon, René, *Modern Dünyanın Bunalımı* (çev: Nabi Avcı), Yeryüzü Yay., İst., 1979.
- Hacıdervişoğlu, Mehmet, *Seyyid Kutub Ruhun Sevinci*, Çıra Yay., İst., 2006.
- Halidî, Salâh Abdülfettah, *Seyyid Kutub Gözüyle Amerika* (çev: Remzi Yeşilli), Hikmet Neşr., İst., 1987.
- Hüseyin, Asaf, *Batı'nın İslâm'la Kavgası* (çev: Mesut Kardeşhan), Pınar Yay., İst., 1991.
- İbnu Manzur, Ebu'l-Fazl Cemâluddîn, *Lisânu'l-Arab*, 15 c., Daru Sadr, Beyrut, ts.
- İnayet, Hamid, *Çağdaş İslâmî Siyasî Düşünce* (çev: Yusuf Ziya), 2. bs., Yöneliş Yay., İst., 1988.
- İnayet, Hamid, *Arap Siyasî Düşüncesinin Seyri* (çev: Hicabi Kurlangıç), Yöneliş Yay., İst., 1991.
- İzutsu, Toshihiko, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, Yeni Ufuklar Neşr., İst., ts.
- Kayacan, Murat, "Cahiliyenin Dünü Bugünü", *Haksöz derg.*, S. 62, İst., 1996.
- Kayaoğlu, İsmet, "İslâm Medeniyetinin Batı'ya Etkileri", *Ank. İlah. Fak. Derg.*, S. XIX, Ank., 1987.
- Kutub, Seyyid, *Din Bu*, (çev: Furkan Hocaoğlu), 4. bs., Özgün Yay., İst., 1998b.

- _____, *Fî Zilâli'l-Kur'an* (çev. Mehmet Yolcu ve diğerleri), 10 c., Dünya Yay., İst., 1991b.
- _____, *İslâm ve Faiz* (çev. Abdullah Dalar), İkbâl Yay., Ank., ts.
- _____, *İslâm ve Müşkilâtü'l-Hadara*, basım yeri belli değil, 1968.
- _____, *İslâm Toplumuna Doğru* (çev. Ahmet Pakalın), 4. bs., Ravza Yay., İst., 1998c.
- _____, *İstikbal İslâm'ındır* (çev. Nure[t]tin Demir), 8. bs., Ravza Yay., İstanbul, 1998a.
- _____, *İslâm Düşüncesi* (çev. Ç. Hamid Şükrü), 3 c., 4. bs., Dünya Yay., İst. 1991a.
- _____, *İslâm-Kapitalizm Çatışması* (çev. Y. Nuri Öztürk), 6. bs., Birleşik Yay., İst., 1995.
- _____, *İslâm'da Sosyal Adalet* (çev. M. Beşir Eryarsoy), 4. bs., Ağaç Yay., İst., 2006.
- _____, *İslâm'ın Dünya Görüşü* (çev. Ali Arslan), 5. bs., Arslan Yay., İst., 1981.
- _____, *Yoldaki İşaretler* (çev. Salih Karataş), Dünya Yay., İst., 1997.
- Manzur, Perviz, *İslâm ve Batı* (çev. Y. Ziya Cömert ve İhsan Durdu), İnsan Yay., İst., 1990.
- Mevdudi, Ebu'l A'lâ, *Gelin Bu Dünyayı Değiştirelim* (çev. Kevkeb Siddik, Nurettin Temiz), İnkılap Yay., İst., 1986.
- Nursi, Said, *Risale-i Nur Külliyyatı*, 2 c., Nesil Yay., İstanbul, 2002.
- Râzî, Fahrüddin, *et-Tefsîru'l-Kebir*, 11 c., 2. bs., Daru İhyai Turasi'l-Arab, Beyrut, 1997.
- Sarmış, İbrahim, *Bir Düşünür Olarak Seyyid Kutub*, Fecr Yay., Ank., 1992.
- Serdar, Ziyaüddin, *İslâm Medeniyetinin Geleceği* (çev. Deniz Aydın), İnsan Yay., İst., 1986.
- Shahin, Emad Eldin, *Reşid Rıza ve Batı* (çev. Erkan Saka), Ekin Yay., İst., 2000.
- Sülün, Murat, *İman-Amel İlişkisi*, Ekin Yay., İst. 2000.
- Şengüler, İ. Hakkı, *Seyyid Kutub Külliyyatı* (Derl.), Hikmet Neşr., İst., 1987.
- Şimşek, M. Sait, *Günümüz Tefsir Problemleri*, Esra Yay., Konya, 1997.
- Tibi, Bassam, *The Challenge of Fundamentalism*, University of California Press, Los Angeles, 1998.
- Turan, Sefer, "Şehid Seyyid Kutub'u Rahmetle Anıyoruz", Haksöz derg., S. 96, İstanbul, 1965.
- Türkmen, Hamza, "Kur'an Nesli ve Tarihî Perspektif", *Kur'an Neslini İnşa Sorumluluğu* (sempozyum), Özgür-der Yay., İst., 2001.
- Wessels, Anton, *Muslim and the West*, Peeters Publication, Paris, 2006.

DOĞU-BATI İKİLEMİNDE BİR OSMANLI ENTELEKTÜELİ AHMET MİTHAT EFENDİ'NİN BATI'YI TANIMA ÇABASINA BİR BAKIŞ

Murat AK*

ÖZET

Girişimci ruhu ve yazdığı çok sayıda eseriyle Ahmet Mithat Efendi Tanzimat Dönemi'nin önemli Osmanlı entelektüellerinden biridir. Avrupa seyahatiyle gözlemlediği Batı'yı maddî ve manevî zıtlıklar temelinde ele almış, maddî yönüyle etkilediği Batı'yı manevî yönden tenkit etmiştir. Kendinden önceki Batı gözlemcilerinden daha sağlıklı sosyolojik bir bakış açısı geliştirmiştir. Maddî ve manevî kültür ayrımını Osmanlı için de mümkün gören Ahmet Mithat, geleneksel değerlerine bağlı modern bir Osmanlı idealiyle motive olmuştur.

Batı'yı sosyolojik bir bakışın nesnesi haline getiren Ahmet Mithat, oksidentalizm söyleminin ilk aşamalarından biri olarak karşımıza çıkar. Eserlerinde edebî olmak yerine öğretici olmayı benimsemiştir. Râkım Efendi karakteri ile ideal bir Osmanlı tipi oluştururken, Felâton Bey karakteriyle Osmanlı'daki batılılaşmanın sorunlarına işaret etmiştir.

Anahtar kelimeler: Ahmet Mithat, Doğu-Batı, Osmanlı-Avrupa, oksidentalizm, oryantizm, maddî-manevî, Felâton Bey-Râkım Efendi, modern-geleneksel

A GLANCE AT THE ATTEMPT OF AN OTTOMAN INTELLECTUAL AHMET MİTHAT EFENDİ TO UNDERSTAND THE WEST IN THE EAST-WEST DILEMMA

With the entrepreneur spirit and a lot of works, Ahmet Mithat Efendi is one of the important Ottoman intellectuals in the Administrative Reforms Period of Ottomans. He had a trip to Europe, and he made a new approach with material and moral culture in his observation to Europe. While he admired the West by the material point, he criticized the moral values of Westerners. According to this point he built up a more reliable sociological approach than former observers of the West. Ahmet Mithat who thought the material and moral culture separation appropriate and possible for Ottomans also, had motivated with the idea of modern Ottoman Empire which also linked with traditional values.

Ahmet Mithat, while he makes the West an object of a sociological thinking, he also becomes for us one of the beginning steps for the occidental expression. In his all works he chose being a recommender like a lecturer. So, his works have more didactic characteristics than artistic. He made an ideal Ottoman

* Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. muratak57@hotmail.com

type with the character of Râkım Efendi and with the Felâton Bey he also indicated some problems of Westernization in Ottoman.

Key words: Ahmet Mithat, East-West, Ottoman-Europe, occidentalism-orientalism, material-spiritual, Felâton Bey-Râkım Efendi, modern-traditional

AHMET MİTHAT EFENDİ'YE DAİR

Yaşadığı dönemde ismi kısmen Yeni Osmanlılar'la birlikte anılan; ama fikir ayrılığından dolayı bir Yeni Osmanlı olmayan¹ Tanzimat döneminin önemli yazarlarından Ahmet Mithat (1844-1912); bazen gelenekçi bir modernist, bazen liberal muhafazakâr, bazen Cumhuriyet devrimlerini göremeden vefat etmiş bir Kemalist olarak tanımlanmışsa da o, muhafazarkârlığı baskın olmakla birlikte yazdığı çok sayıda eseriyle kendisi için mutlak bir tanımlamayı yanlış çıkartabilecek her türlü malzemeyi haizdir.² Bir Ahmet Mithat biyografisinde hakkında şöyle denilmiştir: "Ahmet Mithat ölçülü bir modernist, mâkul bir gelenekçi, atılımcı bir tüccar, gerçek bir ansiklopedist ve toplumların zamanla gelişeceklerine kuvvetle inanan bir sosyal Darwinci'dir."³ Bir diğer çalışmada Ahmet Mithat Osmanlı-İslam kültürünün manevî özünü korumak isteyen, bununla birlikte "alafrangalığı bir hayli ilerlemiş olan -o anlamda Batı ile etkileşimli, karşılıklı bir diyalog içinde olan-" bir Osmanlı aydını olarak zikredilmiştir.⁴ "O yerine göre bazen Osmanlıcı, bazen Batıcı, bazen Türkçü hatta bazen bir İslamcı görünümündedir. Aksiyonu tamamen pragmatiktir."⁵ Yine Ahmet Mithat Hıristiyan Batı karşısında bir kelamcı edasıyla İslam'ın müdâfii olarak karşımıza çıkar. Bunu Osmanlı'nın içinde bulunduğu konjonktür gereği yapmıştır. Ahmet Mithat'ın yaşadığı dönemde farklı bakış açlarına mensup insanlarla birlikte hareket etmesi, onun sınırları net, kesin ve keskin bir ideo-

¹ Ahmet Mithat'ın Yeni Osmanlılara belli bir ölçüde yaklaştığını ama Yeni Osmanlılarla hemfikir olmadığını onun şu ifadelerinden çıkarmak mümkündür: "Bağdat'a azimet için İstanbul'a gelip de beş on gün müddet-i ikametimde gördüğüm ahvâl ve zevât ve bunlardan aldığım malûmat ve Bağdat'ta bütün müddet-i ikametimde ahvâl-i mülk ü devlete dair ettiğimiz mübâhesât üzerine fikrimde daha başka mes'ud bir inkılâb hâsıl oldu. Bu inkılâb üzerine nazarımda Yeni Osmanlılık, eski Osmanlılık filan kalmadı. Hele Muhbir ve Hürriyet nüshalarının mevâdd-ı mundericeleri eski ehemmiyetlerini bütün bütün kaybettiklerinden bunları henüz arz u iştıyak etmekte bulunanlara hediye eyledim. Ben devletimi milletimi (velev ki âcizâne olsun) büsbütün bir başka nazarla görmeye başladım." Mithat, Ahmet, *Menfâ*, s. 49-50; bkz: Okay Orhan, *Batı Medeniyeti Karşısında Ahmet Mithat*, Ankara 1975, s. 9.

² Bunlardan başka Ahmet Mithat'ın hayatının belli dönemlerinde materyalist eğilimlere sahip olduğuna ve Türkçülük ideolojisine de karıştığına dair bkz: Ülken, Hilmi Ziya, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, Ülken Yayınları, II. Baskı, İstanbul 1979, s. 205, 212. Ülken, Ahmet Mithat'ın gençlik dönemlerinde materyalist eğilimlere sahip olduğunu, bu doğrultudaki bir yazısından dolayı iktidar tarafından sürüldüğünü, ileriki yaşlarında ise daha spiritüalist bir karaktere büründüğünü söyler. Bununla birlikte Ahmet Mithat 1908'de Türkçülük akımının önde gelen isimleri olan Yusuf Akçura, Mehmet Emin, Ahmet Hikmet, Âkil Muhtar'la birlikte "Türk Dergisi"ni kurmuştur.

³ Onaran, Burak, *Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası – Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi*, Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce, İletişim Yay., 2. Baskı, İstanbul 2001, Cilt 1, s. 174.

⁴ Findley, V. Carter, *Ahmet Mithat Efendi Avrupa'da*, (çev: Ayşen Anadol), Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 1999, Önsöz, s. xi.

⁵ Mithat Ahmet, *Avrupa Âdâb-ı Muâşeretini Yahut Alafranga*, (Yay. Haz: İsmail Doğan), Akçağ Yay., Ankara 2001, s. 42.

lojik tavra sahip olmadığı, aksiyonunun pragmatist ve konjonktürel olduğunun göstergesidir.⁶

Ahmet Mithat azımsanamayacak kadar çok eser vermiştir. Ortaya koyduğu eser sayısı *Ahmed Midhat Efendi Avrupa'da* isimli eserinde Carter V. Findley tarafından yüz elli kitap⁷ olarak verilmiş; bir başka çalışmada iki yüz yirmi üç eseri olduğu söylenmiş⁸, bir diğerinde ise telif ve çeviri olarak basılmış yapıtlarının sayısının iki yüz kadar olduğu dile getirilmiştir.⁹ Bu konuda en güvenilir bilgi aynı zamanda Ahmet Mithat'ın torunu da olan Dr. Aydın Uluyazman'ın verdiği sayı olsa gerektir. Uluyazman, Ahmet Mithat'ın on sekizi basılmamış toplam 226 eser vermiş olduğunu ifade eder.¹⁰ Ahmet Mithat kitap yayımlamaya 1870 tarihinden itibaren başlar. Altı yıl sonrası olan 1876 tarihine kadar Osmanlı Türkçesi'nde toplam 436 adet kitap basılmıştır.¹¹ Ahmet Mithat'ın kitap yayınlamaya başladığı tarihten altı yıl sonraya kadar Osmanlı'da yayımlanan eserlerin sayısıyla Ahmet Mithat'ın ortaya koyduğu eserlerin sayısını karşılaştırınca ilginç bir durum ortaya çıkar. Ahmet Mithat, döneminde Osmanlı matbuatının belli bir kısmını tek başına temsil eder durumdadır.¹²

⁶ Ahmet Mithat'ın tamamen Batılılaşmayı savunan pozitivist bir yazar olan Beşir Fuat'la samimi bir arkadaşlığının olması ve uzun süre *Tercümân-ı Hakikat* Gazetesinde birlikte yazmaları, Yeni Osmanlılarla isminin birlikte zikredilmesi, ardından 1908'de Türkçü isimlerle aynı safta yer alması söylediğimizi haklı çıkarır mahiyette örneklerdir. Ahmet Mithat'ın Beşir Fuat'la arkadaşlığının samimiyeti, bir pozitivist olan Beşir Fuat'ın bilek damarlarını keserek intihar etmeden önce Ahmet Mithat'a "Ey Hakîm" hitabıyla başlayan bir mektup bırakacak kadar ileri boyutlardadır. Yine Ahmet Mithat'la Beşir Fuat'ı gerçekçilik algısı bağlamında karşılaştıran bir çalışmada "Beşir Fuat, Osmanlı Edebiyatı'na bir Batılı olarak bakmaya çalışmaktadır. Ahmet Mithat Efendi'yle arasındaki en temel karşıtlık da budur. ... Ahmet Mithat'ın muhafazakâr tutumunun aksine, Beşir Fuat'ın ilerlemeye, gelişmeye inanmasıdır." şeklindeki bu ve benzeri tespitlerle bu karşıtlık ortaya koyulur. Bkz: Murat Cankara, *Ahmet Mithat ve Beşir Fuat'a Göre Gerçekçilik*, Bilkent Üniversitesi Ekonomi ve Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Edebiyatı Bölümü, Ankara 2004, s. 116.

⁷ Findley, V. Carter, *Ahmet Midhat Efendi Avrupa'da*, s. 8.

⁸ Onaran, Burak, *Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası – Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi*, s. 170.

⁹ "Ahmet Mithat", *Tanzimat'tan Bugüne Yazarlar Ansiklopedisi*, Yapı Kredi Yayınları, 1. Baskı, İstanbul 2001, Cilt 1, s. 33.

¹⁰ Uluyazman, Aydın, "Hatıralarla Ahmet Mithat Efendi", *Türk Dili Dergisi*, Ahmet Mithat Efendi Özel Bölümü, Sayı 595, s. 607. Torunu Uluyazman aslında bir sempozyum konuşması olan bu metinde Ahmet Mithat'la ilgili ilginç hatıralar nakletmektedir. Ahmet Mithat'ın iki hanımından on çocuğu olduğu, her birinin en az bir yabancı dil bildiği ve en az bir musiki aleti çaldığı, beste yaptıkları... Ahmet Mithat'ın evinin üstünü çok güzel bir tiyatro sahnesi haline getirdiği, yazdığı piyesleri çocuklarından ve komşu çocuklarından oluşan bir ekibe sahnelettiği ve gösterim yaptırdığı verilen ilginç bilgiler arasındadır.

¹¹ Findley, V. Carter, *Ahmet Midhat Efendi Avrupa'da*, s. 9.

¹² O dönemdeki sansürün yayımlanan kitap sayısına etkisi olduğu kesindir. Ahmet Mithat'ın padişah Abdülhamid yanlısı siyasi tutumu kendi durumu için bir ayrıcalık ortaya koymuş olsa gerektir. Ahmet Mithat'ın sansürden etkilenmemek için padişahı ilim ve irfanın hamisi olduğunu söyleyerek övmesi gerekmiştir. Bununla birlikte Abdülhamid döneminde sansür olmasına rağmen yayıncılığın gelişmesi ve yeni fikirlerin ortaya çıkması ilginç bir paradokstur. Findley, bu paradoksun en iyi şekilde Ahmet Mithat üzerinde tezahür ettiğini söyler. Bkz: *Ahmet Midhat Efendi Avrupa'da*, s. 12. Yine Ahmet Mithat'ın çıkardığı gazete olan *Tercümân-ı Hakikat*'in mali sıkıntısı sebebiyle Abdülhamid'ten destek talep etmesi ve bu desteği görmesi iktidarla arasındaki ilişki açısından önemli bir bilgidir. Bkz: Uluyazman, Aydın; *Hatıralarla Ahmet Mithat Efendi*, s. 609.

Ahmet Mithat'ın yazma vazifesi onu, zâtına mahsus matbaayı kurmaya kadar götürmüş ve o, kitaplarını kendine mahsus bu matbaada basmıştır. Büyük oğlu Dr. Kâmil Yazgıç babasının hâtıratından bahsederken bu matbaaya dâir şunları söyler: "Ahmet Mithat matbaacılığın temelini kendi hanesi içinde kurmuş ve litograf taşı ile işe başlamış, sonra bir kasa hurufât almış, bir eski matbaa makinesi bulmuş, kendi yazmış, kendi dizmiş, makinenin tekerleğini anam çevirmiş, formları halam kırmış, bu suretle Ahmet Mithat bu sanatta içli dışlı yetişmiştir." Dr. Yazgıç hemen ardından Ahmet Mithat'ın çıkardığı Tercümân-ı Hakikat gazetesiyle ilgili ilginç bir hatıra aktarır. "Ahmet Mithat bir gün Tercümân-ı Hakikat matbaasında çalışan arkadaşlarına kızıyor. İhtimal ki o gün fazla asabiydi. Ağzından ağır sözler çıkmış olabilir. Binaenaleyh bütün müdürler, mürettipler, makinistler grev ilân ederek matbaadan çıkıyorlar. Ahmet Mithat matbaa içinde yalnız kalınca kollarını sıvıyor. Kaleme sarılıyor. Birkaç makale yazıyor. Sonra hurufât kasesinin başına geçiyor, yazılarını diziyor. Tab' makinesini bağlıyor. Efrâd-ı ailesine çark çevirtiyor. Hülâsa ertesi sabah gazetesini kusursuz olarak çıkarmağa muvaffak oluyor. Müvezziden bir gazete alan arkadaşları hayretler içinde kalıyorlar. Bir araya toplanıp hep birlikte matbaaya geliyorlar. Patronun ellerini öperek af diliyorlar. Öfkesi yaz yağmuru gibi çabuk geçen Ahmet Mithat hepsini affediyor ve onlara mükemmel bir ziyafet çekiyor."¹³

Oğlu tarafından dile getirilen bu iki hatıranın Ahmet Mithat'ın kişiliğine, yazmaya ve yayınlamaya olan arzusuna dair fikir vereceği kanaatindeyiz. Birçok eser veren yazar için muasırları "kırk beygir gücündeki yazı makinesi"¹⁴ demişlerdir. Yine Ahmet Mithat için "hâce-i evvel"¹⁵ isimlendirilmesinde bulunulmuştur. *Hâce-i Evvel* aynı zamanda Ahmet Mithat'ın hesap, hendese, kozmografya, coğrafya, hey'et, hikmet, tarih, tarik-i maişet konularında bilgi veren ve sekiz cüzden oluşan eserinin adıdır.¹⁶ Sanat mektebi talebesi için yazmaya başladığı *Hâce-i Evvel* bir seridir ve bu serinin ilk kitabı Bağdat'ta yayımlanmıştır.¹⁷

Onun kitap yazma ve yayımlaması, okuma geleneği düşük olan bir toplumu bilgilendirme amacına matuftur. Hilmi Ziya Ülken, Ahmet Mithat'ın "Tanzimattan beri memlekete girmeye başlamış olan Batı kültürünü yaymak ve halkta okuma merakını uyandırmak amacıyla" hareket ettiğini söyler. Ülken, Ahmet Mithat'ın kendi tabirini kullanarak, onun "Acem baskısı eski masal kitaplarının hurafeleri yerine halkın kafasına aydın fikirleri yerleştirmek gayesini güdüyor" olduğunu da buna

¹³ Yazgıç, Kâmil, *Bir Jübilenin İntiba'ları: Ahmed Midhat'ı Anıyoruz*; Haz: Hakkı Tarık Us, İstanbul 1955, s. 86-87.

¹⁴ Siyavuşgil, Sabri Esat, "Ahmed Midhat Efendi", *İslam Ansiklopedisi*, Milli Eğitim Basımevi, Beşinci Baskı, İstanbul 1978, Cilt 1, s. 186.

¹⁵ Sevük İsmail Habib, *Bir Jübilenin İntiba'ları*, İstanbul 1955, s. 78.

¹⁶ Yazarın eserlerinin listeleri için bkz: Koz, M. Sabri; "Ahmet Mithat Efendi'nin Eserleri", *Kitap-lık*, YKY, Sayı: 54, 2002. Yine bkz: "Ahmet Mithat", *Tanzimat'tan Bugüne Yazarlar Ansiklopedisi*, YKY, 1. Baskı, İstanbul 2001, Cilt 1, s. 30-35.

¹⁷ Banarlı, Nihat Sami, *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi*, Cilt 2, s. 964.

çatõnayanõana tema haline getirmiştir. Bu ana tema üzerinde Ahmet Mithat “hem bütûn edebî ve fikrî eserlerinde, Doû ve Batõ medeniyetlerini mukayese ederek, sathî de olsa bir tenkit süzgecinden geçirmõio devir için dikkate değer bir sentez oluşturmaya çalõnõdu.”²³

Ülken, Türk fikir hayatõnda ilk defa Ahmet Mithat ile Batõnõn felsefe problemleri üzerinde düünõlmeye başladõnõ o döneme kadar Tanzimat düünürlerini ve Yeni Osmanlõlarõtasalanan heyin yalnõ siyasî düünceler olduunu söyler. Osmanlõ fikir adamlarõ Ahmet Mithat’a kadar Batõ ile sadece siyasetten kendilerini ilgilendirdi õ ölçüde ilgilenmektedir.²⁴ Ülken’e göre Ahmet Mithat’la birlikte bu durum belli bir ölçüde derinlik kazanmõdu. Cemil Meriç de düünçemiz için bir öncü aramak gerekirse bu öncünün Ahmet Mithat olabileceüne iaret eden ü satõlarõ kaleme aõ: “Hepimiz Mithat Efendi’nin çocuklarõ. Ümîecessüsümüz yõduõ onun çizdiõ sõõõõa amadõ Rõza Tefvik veya Hilmi Ziya, felsefeyle õa õan birer Ahmet Mithat. Hüseyin Ralõ ile Kemal Tahir, hikâyeci Ahmet Mithat’õn devamõlarõ Ahmet Rasim’den Ahmet Kemal’e, Peyami Safa’dan Burhan Felek’e kadar her gazeteci bir yõan Ahmet Mithat.”²⁵

Yirmisekiz Mehmet Çelebi’yle birlikte Osmanlõ her ne kadar Batõya açõmõsa da Batõ ile tanõklõk felsefe problemleri üzerinde düünõlecek kadar derin bir boyut kazanmayõp yüzeysel kalmõdu. Batõya açõdan Osmanlõnõn devam eden süreçte bütûn temayülleri Batõdan yana olmu õve Batõ onu savunsun ya da savunmasõn, bütûn düünce hareketlerinin seyrini belirleyen bir ölçü ola gelmiştir. Bütûn bir õkilleni õn merkezinde Doû-Batõ medeniyetinin mukayesesi yer almaktadõ.

Bu mukayeseciliõ bir nevi temsil eden Ahmet Mithat Efendi, Osmanlõ Devleti’nin resmi görevlisi olarak Stockholm’de beynelmilel Üarkiyatõlar Kongresi’ne katõmõdu. Bu kongrede dünyaca ünlü birçok oryantalist vardõ. Avrupa’ya olan bu seyahatinde Paris’te bulunarDünya Sergisi’ni de gezen Ahmet Mithat, söz konusu seyahatin ardõndan gözlemlerini anlatan seyahatnâmesAvrupa’da Bir Cevalârõ kaleme almõdu. Bu çabõnada, yazaõn bu eserdeki gözlemlerinden veTf .2754emlen veTf I Tfh

hat'ın Doğu-Batı sentezciliğinin mahiyetini ve yazarın Osmanlı Batılılaşması karşısındaki tavrını ortaya koymaya çalışacağız.

BİR DOĞU-BATI MUKAYESEÇİSİ AHMET MİTHAT'IN AV- RUPA SEYAHATI

Ahmet Mithat'ın yaşadığı Tanzimat sonrası dönem; Osmanlı'da birçok toplumsal hareketliliğin, sosyal, siyasal, kültürel değişikliklerin yaşandığı bir dönemdir. İsmail Doğan, Osmanlı'nın bu dönemde dünya siyasetindeki yeri açısından iki belirgin özelliğinden bahseder. Bunlardan ilki Osmanlı'nın uzunca bir süredir yaşadığı kötü gidiş, ikincisi ise Osmanlı'nın kötü gidişi karşısında zamanla büyüyen devasa bir gücün dünya siyasetinde sahne almaya başladığı bir süreçtir. Bu ikinci sürece damgasını vuran olgu da Batı'dır.²⁶ Batı, Batılılaşma, modernleşme, terakkî gibi Batı eksenli kavramlar, Batı'nın teknolojik ve bilimsel hızına ayak uyduramayan diğer toplumlar için buldukları sıkıntılı durumlardan kurtuluşa imkân sağlayacak bir seçenek haline gelmiştir. Diğer bir yandan Avrupa, elinde bulundurduğu maddî gücü ve siyasal ağırlığıyla "dünyayı bilişsel (cognitive) hakimiyetleri altına alıp dış 'gerçekliği' bu hakimiyetin temsililerine uydurmaya çalışma sürecini" öne çıkarmış²⁷ ve bu bilişsel hakimiyetin hegemonik sonucu olarak Batı-dışı toplumlarda 'ekonomik bağımlılık ve denetim ilişkileri' Avrupa'nın çıkarlarının lehinde kurulmuştur.²⁸ Batı, kendi dışındakileri bir "öteki" söylemi geliştirerek algılamıştır. Bu söylemin çizgisinde, "Düşünüyorum öyleyse varım" epistemik öncülünden hareket ederek kendini özne, kendi olmayan öteki'ni bir nesne olarak algılamaya başlayan Batı izleyen, diğerleri izlenenler konumundadırlar. Bu, Batı'nın sahip olduğu bilgidan kaynaklanan kibirdir.²⁹ Bu tavrın ürettiği söylem, zamanla Batı dışı toplumlarda muhaliflerini ortaya çıkarmakta da gecikmemiş ve geçen süreçle birlikte oryantalist sömürgecilik karşıtı Oksidantalist (müstağrip) bir karşı söylem meydana gelmiştir.³⁰ Bu noktada, oksidantalizmin tabiatı itibarıyla bir yenilgi durumunun ortaya çıkardığı, aşağılanma durumundan beslenen bir hareket olduğu gerçeği karşımıza çıkmaktadır.³¹ Bu anlamda oksidantalizm, maddî terakkiyât açısından hayli mesafe kat etmiş Batı'nın, Batı'yı geç de olsa fark eden toplumlar tarafından tanınmaya/tanımlanmaya çalışılması, eleştiriye tabi tutulması sürecidir. Bu ise öteki olan hakkında hüküm inşa etme girişimidir. Bu hüküm inşa etme girişiminde "ben" "öteki"ne karşı kendi pozisyonunu da değiştirecektir. Oksidantalizm, oryantizm gibi tarih içinde epistemik hâkimiyet sürecinin bir getirisi olarak ortaya çıkan bir yaklaşım olmayıp, daha ziyade sö-

²⁶ Mithat, Ahmet, *Avrupa Âdâb-ı Muâşeretü Yahut Alafranga*, (Önsöz'de), s. 31.

²⁷ Findley, V. Carter, *Ahmet Midhat Efendi Avrupa'da*, s. 1.

²⁸ Arlı, Alim, *Oryantalizm ve Oksidantalizm Tartışmaları Ekseninde Şerif Mardin*, Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyoloji Anabilim Dalı, Ankara 2003, s. 43.

²⁹ Hanefi, Hasan, "İslam ve Batı: Çatışma mı Diyalog mu?", *Cogito*, Sayı: 40, 2004, s. 269-277.

³⁰ Mithat, Ahmet, *Avrupa Âdâb-ı Muâşeretü Yahut Alafranga*, s. 32.

³¹ Buruma, Ian, "Oksidantalizmin Kökenleri", *Cogito*, Sayı: 40, 2004, s. 278-285.

mürgeci oryantalist bakışa muhalif bir duruş ve karşı söylem olarak kendini göstermiştir. Oksidantalist söylemin içinde hegemonyacı bir çıkarın olduğu söylemez. Ayrıca oksidantalizm, oryantalizm sahip olduğu akademik disiplin tarihine ve bu tarihin içinde kazanılan tecrübeye sahip değildir. Bu durum, oksidantalizmin aslında kavram olarak oryantalizmin karşıtı gibi görünse de, süreç ve mahiyet olarak fonksiyonunun oryantalizmden farklılığına işaret etmesi açısından önemlidir. Oryantalizmin tarihsel gelişimi ile oksidantalizmin tarihsel gelişim çizgisi birbirinden hayli farklıdır.³²

Yukarıda sıraladığımız sebeplerden ötürü oryantalizm gibi kurumsal bir oksidantalizmden bahsedemeyizken, Batı'yı bir incelemenin ve gözlemin nesnesi haline getirme anlamında oksidantalist girişimlerden bahsetmemiz mümkündür. Bütün eserlerini Doğu-Batı mukayesesi ekseninde kaleme alan ve Osmanlı'yı içinde bulunduğu durumdan daha iyi bir yere taşıyacak modern bir Osmanlı atmosferi oluşturmaya çalışan Ahmet Mithat Efendi, bütün eserlerinde dile getirdiği Batı'yı, 1889 tarihinde iştirak ettiği *Şarkiyatçılar Kongresi*'nde³³ bizzat görme şansı bulmuş ve aynı seyahatinde Paris'te bulunan *Dünya Sergisi*'ni (Exposition Universelle) gezerek Batı'nın öteki algısı konusunda fikir sahibi olmuştur.

Bu yolculuk Ahmet Mithat'ın daha önce kitaplardan öğrendiği Batı'yı, zihninden gerçekliğe taşıması açısından önemlidir. Findley, "*hakiki Şark*"a gidecek Avrupalılar kafalarındaki Doğu'ya ait ilk imgelerin doğru çıkmasını nasıl bekliyorlarsa, Ahmet Mithat'ın da Avrupa'ya aynı beklentiyle yaklaşarak, bu içinde istihza barındıran durumu tersine çevirdiğini söyler.³⁴ Bu anlatılan durum adeta Ahmet Mithat'ı bir oksidantalist söylemin sahibi haline getirmiştir. Zaten o, *Şarkiyatçılar Kongresi ve Dünya Sergisi*'ni anlattığı hatıratında kendisini bir "*müstagrîp*" olarak tanımlamıştır.

Ahmet Mithat'a göre o dönem için bizim Avrupa hakkında olan malûmatımız fihrist derecesinde bile değildir. Ona göre Osmanlı'nın Avrupa'yı algılayış biçimi yanlıştır. Bu tespitini şu cümlelerle ortaya koyar: "*En büyük fenâlık şunda ki, Avrupa'nın yalnız seyyiâtını görüp mazarrâtını çekmiş olan halkımız, o mütemeddin memleketin hasenâtından dahi nefret gösterir.*"³⁵

Ahmet Mithat, Avrupa'yı gerek kitapların ve gerek farklı vesilelerle görmüş olanların doğru aksettiremediklerini söyler. Avrupa'yı övenler oradaki hayatın ve

³² Bu iki kavramın mahiyeti ve farklılıklarına dair bkz. Arlı Alim; *Oryantalizm ve Oksidentalizm Tartışmaları Ekseninde Şerif Mardin*, s. 40 vd. Arlı burada, oryantalizmin akademik bir disiplin, bir düşünce üslûbu ve tüzel bir kurum olduğunu söyler. Oksidentalizm ile oryantantalizm sadece bir düşünce üslûbu olmak açısından benzeşmektedirler.

³³ Bu kongrenin nasıl gerçekleştiği ve kongrede bulunan isimler ve teknik ayrıntılar için bkz: Bâki Asiltürk, "*Ahmet Midhat Efendi Müsteşrikler Kongresinde*", Türk Dili, Ahmet Mithat Efendi Özel Bölümü, Sayı 595, s. 570-576.

³⁴ Findley, V. Carter, *Ahmet Midhat Efendi Avrupa'da*, s. 12.

³⁵ Mithat, Ahmet, *Menfâ*, s. 56.

ilişkilerin aşırı serbestliğini överken, zemmedenler de aynı sebepten ötürü zemetmişlerdir.³⁶ Batı'nın müspet tarafları bile bu yüzden görmezlikten gelinmiştir.

Benzer bir yanlış Batı'nın Doğu'yu algılayış biçiminde de söz konusudur. Bir Fransız'a Şarklı denildiği zaman bu hüküm Türkleri de Çinlileri de Japonları da kapsamaktadır.³⁷ Batı da Avrupalı olmayan ülkelere benzer algılarla yaklaşmaktadır. Oysa bu ülkelerin din, gelenek ve kültürleri birbirinden oldukça farklıdır.

Ahmet Mithat her iki taraf için de bir algı probleminin var olduğunu belirtmektedir. Bunun başlıca sebepleri sathî bilgi ve önyargıdır. Batı'nın İslam ve İslam coğrafyaları hakkındaki sathî bilgisi ve önyargısı Ahmet Mithat'ın Şarkiyatçılar kongresinde fark ettiği gerçektir. Dünyaca ünlü oryantalistlerin Osmanlı ve İslam âlemine ilişkin eksik ya da yanlış bilgileri Ahmet Mithat'ın dikkatini çeker. Avrupa seyahatinden döndükten sonra kaleme aldığı *Avrupa'da Bir Cevlân* adlı eserinde bakın bu durumla ilgili yazar neler söyler:

*"Hele bunların arayıp taradıkları şey, ilm-i kelâm ile min-cihetin tasavvuf olmak lazım geldiği hâlde, bunların zevkine vusûlden büsbütün baîd oldukları, onlara dair hangi bahis açılrsa, ilk işittikleri mebahisten imişçesine etvâr-ı müteaccibâne ile telakki eylemekte bulunmalarından anlaşılmaktadır. Binâen alâ zâlik, kendilerinin de itiraf eyledikleri veçhile ikmâl-i tedkikât için ulemay-ı İslamiyyeye pek büyük ihtiyaçları bulunup bununla beraber bu çalışkan ve müdekkik adamlara edilecek hizmetin maddî ve manevî bizim için de fevâid ve muhassenâtı inkâr olunamayacağından, bundan böyle ictimâ eyliyecek yeniden yeniye eserler telifiyle takdim kılınması cihet cihet şanimızı i'lân ve menâfîimizi ikmâl eyliyecektir."*³⁸

Ahmet Mithat Stockholm'deki kongrede İslamiyet hakkında yanlış bilinenleri düzeltmek için çaba sarf etmiştir. İlk sikkenin İslam Tarihinde nerede basıldığı, 'Emsile' denilen ve eski tedrisatta okutulan kitabın dilinin Arapça mı yoksa Türkçe mi olduğu, Ahmet Mithat Efendi'nin bu kongrede düzelterek cevaplarını verdiği iki husustur.³⁹ Yine Avrupa seyahati esnasında Paris şehrinde yer alan 'Dünya Sergisi'nde Kahire Sokağı'nı canlandıran bölüme girmiş ve bakın karşılaştığı manzarayla ilgili neler söylemiştir:

"Sergi-i umûmideki Mısır Sokağı Fransa ahlakiyyûnunu büyük büyük itirazlara mecbûr eylemiş bir yerdir. Zira sergiyi temâşâ edenlerin en mergûb müracaatgâhları burası olup sebab-i rağbet ise ne Mısır'dan sevk edilen mamûlât-ı sınaîye, ne eşekler ve eşekçiler ve ne de orada yapılmış olan Mısırkârî binaların letâfet-i mîmariyesi değil, belki yalnız hânende ve rakkâse karıların tegannî etmeleri ve göbek atmaları kaziyesinden ibaret bulunmasıdır. Bu karıların hemen kâffesi kendilerine birer Müslüman ismi

³⁶ Okay, Orhan, *Batı Medeniyeti Karşısında Ahmet Mithat*, s. 21.

³⁷ Okay Orhan, *Batı Medeniyeti Karşısında Ahmet Mithat*, s. 23.

³⁸ *Avrupa'da Bir Cevlân*, İstanbul 1307, s. 225.

³⁹ Findley, V. Carter, *Ahmet Mithat Efendi Avrupa'da*, s. 34.

takınmışlar ise de hiç birisinin İslam'dan olmadığı mertebe-i tahakkuktur. En çoğu Tunus ve Mısır'ın Yahudi karılarından ve birazı Mısır'ın Kıptiyelerindendir. Bu karıların türlü evza' ve harekâtla vücûdlarını bi't-tahrik raks etmeleri bizim buralarca dahi müstahsenâtta addolunacak şeyler olmayıp hatta Tunus'ta ve Mısır'da bile raksın bu türlüünü görmek bunlara mahsûs olan bazı hücre yerlere gitmeye vâbeste olduğu ve bu temâşânın bir nevi sefahat sayıldığı malûmdur."⁴⁰

Ahmet Mithat için Parislilerin bu yarı çıplak dansçılara saatlerce ilgi göstermesi şaşırtıcı bir durumdur. Parisliler Şarka, aslı olmayan aşırı bir erotik anlam yüklemişlerdir. Mısırı temsil eden bu dansçıların giydikleri kıyafetleri şark kadınlarının hiçbiri giymezler. Ahmet Mithat'a göre Kahire Sokağı cinsiyet konularına odaklanan bir temsili şiddet alanıdır.⁴¹ Bu yanlış algılamayla, Doğu tamamen dışlaştırılmış ve gerçekliğinden uzaklaştırılmıştır. Bu şekilde o, Batı'nın gerçek dışı Doğu algısını ortaya koyar.

Bununla birlikte Ahmet Mithat serginin Makine Sarayı bölümünde bulunan makinelerden büyüldüğünü ve bu makinelerin Osmanlı'da kullanılması halinde nelerin yapılabileceğinden bahseder. Batı'daki maddî ilerleme tahmin ettiğinden daha da fazladır.

Kendisi de bir matbaacı olan ve gördüğü matbaa makineleri için *"Burada müşahede eylediğim makineler hiçbir şeye kabul edilmeyecek mükemmeliyeti hâiz bulduklarını teslim mecburum."*⁴² diyen Ahmet Mithat, bu makineleri gördükten sonra *"Avrupa terakkiyat-ı maddiyesinin gerçekten hayret-fermây-ı ukûl-ı müdekkikîn olacak dereceyi çoktan bulmuş da geçmiş bile olduğunu"* dile getirir. Bu hükmünün de hiçbir taassuba bağlı olmadan verildiğini belirtir.⁴³

O yine elektriğin gündelik hayatta kullanılmadığı bir dönemde Avrupa'da elektrik lambalarıyla karşılaşmış, asansörü ilk defa orada görmüş, İsviçre'de girdiği saatçi dükkânlarında karşılaştığı manzara karşında hayretler içinde kalmıştır. Batı'nın manevî iklimine karşın maddî terakkiyatı onu çokça şaşırtmış, hayret ve hayranlığını gizleyememiştir. Bu şekilde Batı'nın teknik üstünlüğünü ve bu maddî üstünlüğün gündelik hayatın her safhasını kapsadığını müşahede etmiştir.

Osmanlı'daki şehir düzeni, sokaklar, temizlik, şehir içi seyahatte kullanılan nakil araçları ve alışveriş geleneği ile gördüğü Avrupa şehirlerini sürekli mukayese etmiştir. Avrupa'nın maddî terakkiyatına uygun olarak şehir düzeni farklılaşmış, daha bir intizam almıştır. Hatta asfaltın yaygın olarak kullanılmadığı o dönemde yağmurdan sonra sokakların çamur olmaması da Ahmet Mithat'ı oldukça şaşırtır: *"Avrupa'nın Paris gibi büyük ve muntazam ve devâir-i belediyesi faal olan şehirlerinde çamur denilen şey ismi var cismi yok hükmünü almıştır."* Ahmet Mithat Paris'teki

⁴⁰ *Avrupa'da Bir Cevlân*, s. 525-526.

⁴¹ Findley, V. Carter, *Ahmet Midhat Efendi Avrupa'da*, s. 42.

⁴² *Avrupa'da Bir Cevlân*, s. 682.

⁴³ *Avrupa'da Bir Cevlân*, s. 656.

dükkânların çalışma şekli ve çalışanları hakkında da şunları söyler: *"Paris'te dükkânlar hemen alelumum denilecek bir surette kadınlar elindedirler. Dükkânların birçoğunda erkek dahi bulunsa bile müşteri ile edilecek muameleyi umûmiyet üzere kadınlara havale etmişlerdir."*⁴⁴ Bu dükkânlarda çalışan kadınlardan bazıları güzellikleri ve nazik tavırlarıyla Ahmet Mithat'ı adeta cezbeder: *"Hele kadınlardan bazıları o kadar taze, o kadar güzel, o derecelerde süslü, o mertebelerde naziktirler ki, böyle bir kadının dükkâncı edilmiş olmasına insanın acımağı gelir. Adeta en muteber bir kadın huzurunda bulunuluyor imiş gibi terbiyeli ve nazik davranmak mecburiyeti kalpte hasıl olur."* Kadınların idare ettiği bu dükkânları tasvir ederken yine şunları söyler: *"Dükkânların ne kadar temiz ve süslü olduklarını tafsile hacet var mıdır? Bir bakkal dükkâni için, bizdeki eczâhâneler kadar temiz ve muntazam ve müzeyyendir, dersem mübâлага-i sırfaya hamlolunmamalıdır."* Ahmet Mithat buradan devam ederek İstanbul mağazalarıyla orada gördüğü mağazaları da hemen kıyaslar: *"Hele şapka, elbise ve tuhafçılığa müteallik eşya fûruht olunan dükkânlar, nümûnelerini Beyoğlu'nda, Galata'da gördüğümüz en muntazam mağazalara da tamamiyle kıyas kabul edemez. Temizlik ve intizam ciheti, daha mükemmel olduktan fazla, istihdam olunan memurlar bizim Galata ve Beyoğlu'nun Rum'dan, Ermeni'den bozma Frenklerine benzemezler."*⁴⁵

Ancak Ahmet Mithat ile Avrupa seyahatinde tanıştığı ve aslında bir Rus hanımı olan fakat kendisini bir Türk ismiyle tanıtan Madam Gülnar arasında geçen diyalogdan onun Avrupa'nın yalnızca maddî terakkiyatına hayran olduğunu anlıyoruz. Buna ise gördüğü makineler sebep olur. Madam Gülnar'a cevap verirken Ahmet Mithat *"Avrupa'da beni gerçekten meftun ve mütehayyir eyleyen şey terakkiyat-ı maddiyeden ibâret olup bunun da asıl hayran olmağa şâyan olan ciheti makinelerden ibârettir."*⁴⁶ demiştir. Ahmet Mithat bu şekilde manevî iklimini sevmediği Batı'ya maddî terakkiyatıyla hayranlık duymuş ve Batı'yı değerlendirirken sürekli maddî ve manevî karşıtlıklar üzerinden bir bakış geliştirmiştir.

Nitekim Ahmet Mithat'a göre Şark ahlâkında ihanetle vasıflandırılacak münâsebetler Avrupa'da centilmenlik telakkî edilmektedir.⁴⁷ O, kendi merakı ve arkadaşlarının davetiyle gittiği açık hava gazinosu tarzında bir yerden bahsederken de şunları söyler:

*"Yedi-sekiz yüz kadar erbâb-ı temâşânın kısm-ı a'zâmını karılar teşkil ediyorlardı ki, bir gazeteden kopardıkları kâğıtları fındık cesâmetinde hap gibi buruşturup sağdaki soldaki, öndeki, arkadaki erkeklere fırlatmak nevinden soğuk arsızlıkları bâzi kimseleri kahaahalarla güldürebiliyordu."*⁴⁸ Seyircilerin böyle olduğu ortamda Ahmet Mithat hanendelerin de rezilane tavırlar içinde şarkı söylediklerini ve bu

⁴⁴ *Avrupa'da Bir Cevlân* s. 521.

⁴⁵ *Avrupa'da Bir Cevlân*, s. 521.

⁴⁶ *Avrupa'da Bir Cevlân*, s. 657.

⁴⁷ Okay, Orhan, *Batı Medeniyeti Karşısında Ahmet Mithat*, s. 112.

⁴⁸ *Avrupa'da Bir Cevlân*, s. 581.

ortama bir sürü para vererek vaktini buralarda geçiren Parislilerin halinin içler acısı olduğunu söyler.⁴⁹ O tarihte Batı'da doğan çocuklarının üçte birinin gayr-ı meşrû olduğu bilgisini öğrenen Ahmet Mithat adetâ bir şaşkınlık yaşar.⁵⁰ Bu fuhşiyât tabîî ki aile bağlarını koparan sebeplerin başındadır ve Ahmet Mithat bu durumu şöyle dile getirir:

"Mesken denilen şey insanın tek başına yapayalnız ikameti için olursa, onun mahbesten pek az farkı olur. Meskendeki bahtiyarlık evlâd ü iyâl ile hâsıldır. Hâlbuki Paris'te vukubulan tevellüdât-ı yevmiyenin tamam yüzde otuz üçü evlâd-ı gayr-i meşrûadan olduğunu her pazartesi günü devâir-i belediyeden gazetelere tebliğ olunan tevellüdât ve vefeyât ve ahvâl-i umûmiye-i sıhhiye istatistikleri mevki-i sübûta koymaktadırlar. Bundan istidlâl ile diyelim ki, işte içinde bahtiyarlık aradığımız memleketin bir sülüs nüfusu vâlidîyet ve mevlûdiyet bahtiyarlığından mahrum biçâregândır."⁵¹

Ahmet Mithat Batı'nın tedenniyât-ı mâneviyesinden bahseder. Ona göre Osmanlı çalışarak Batı'nın yakaladığı terakkiyât-ı maddiyeyi yakalayabilir; ama Batı asla kaybettiği ahlaki tekrar elde etme bahtiyarlığına sahip değildir. Avrupa'ya sadece maddî terakkiyâtı ile gıpta etmemiz gerektiği gerçeğinin bizim bahtiyarlığımız olduğunu dile getirir. Bununla birlikte Batı da kendi içinde beğenileri ve yaşayış tarzı yekpâre bir bütün değildir. O, Kuzey Avrupa ülkelerinin Batı'nın mânevî tedenniyâtına ayak uydurmadıklarını, bütün bir Batı'nın da aynı istikâmette olmadığını dile getirir.⁵² Meselâ bakın, Ahmet Mithat İsveçlilerden nasıl bahseder:

"İctimâ ihtitâmdan sonra ikâmetgâhımıza geldiğimizde, İsveç kibârından o zamana kadar maârifte peydâ eylemiş olduğumuz bir hayli zevât vedâya geldiklerinden, akşama kadar bunlar ile imrâr-ı evkât eyledik. Bu halk Avrupa'nın ulûm ve sanâyice terakkiyâtına iştirâk eylemiş ise de ahlakça tedenniyâtına iştirâk etmediklerinden, hüsn-i ahlâk-ı kadîmelerini pek güzel muhafaza eylemişlerdir. Vâkıa ağırlıkları sükûtilikleri bir dereceye kadar İngilizlere benzer ise de İngilizlerde görülen ruûnet-i meşhûra bunlarda bulunmak şöyle dursun bil'aks nezâkette son dereceye varırlar. Kalpleri temiz ve sâfi olduğundan dostluğa pek çabuk kuvvet verirler. Hele dostluktaki hâlisîyetleri fevkalâdedir. Kadınlarında erkeklerinde ismet u iffete söz olmayıp Avrupa'nın sair taraflarında görülen rezâilden masunedirler."⁵³

Ahmet Mithat'ın gözlemlerini aktarırken dikkati çeken önemli bir nokta da onun bu gözlemlerde sosyolojik bir bakış geliştirmiş olmasıdır. Gözlemlerini değerlendirirken genellemeci bir tutum içinde olmayan Ahmet Mithat, seyahatnamesinde, gözlem ve değerlendirmelerinde tarafsız olacağını dile getirmiştir. O,

⁴⁹ Avrupa'da Bir Cevlân, s. 582.

⁵⁰ Mithat, Ahmet, Avrupa Âdâb-ı Muâşeretî Yahut Alafranga, Mukaddime s. 61.

⁵¹ Avrupa'da Bir Cevlân, s. 766-777.

⁵² Avrupa'da Bir Cevlân, s. 225.

⁵³ Avrupa'da Bir Cevlân, s. 225.

gözlemlerini anlatırken birçok kere bir bilim adamı tavrıyla karşımıza çıkar. Maddî terakkiyatına hayran olduğu Avrupa'ya manevî açıdan oldukça sert eleştiriler getirmiş, Avrupa maddî terakkiyatının büyüğü, Ahmet Mithat'ı eleştirellikten alı koymamıştır. Bu şekilde de Batı'yı maddî ve mânevî olarak ikili bir ayrıma tabî tutması mümkün olmuştur.

Ahmet Mithat bütün bir gezinin ardından Osmanlı'yı ve gezdiği yerleri maddî ve manevî açıdan gayet soğukkanlı bir şekilde karşılaştıran, gördüklerinin ve düşündüklerinin özeti ve hasılası niteliğinde şu sözleri söyler: "(...) Her şeyi yeniden yapmak mecburiyetindeyiz. Cümlemiz el birliği ile pek çok seneler çalışır isek ancak biz dahî o esere iktifâya başlamış sayılabiliriz. Avrupa'yı geçebilmek muvaffakiyetini evladımız değil ahfâdımız için düşünür isek belki de yine isti'câl etmiş sayılabiliriz. Zîrâ muvaffakiyât-ı mezkûrenin mevkûf-ı aleyhi olan milyonları bulmak muhal olmamakla beraber, mesâyi-i mütemâdiye ile imrârı lazım gelen senelerin adedi her halde şâyân-ı ehemmiyet bir miktara varacaktır. Ammâ terakkiyât-ı mâneviyesine gelince (...) Bizim için Avrupa'nın terakkiyatı manevîyesini arzu eylemek, medeniyet-i kadîmemizin ve diyânet-i islâmiyemizin bizde peydâ eylediği mânevîyatı fedâ demek olacağından, buna vicdanımız bir veçhile rıza gösteremez. Zira Avrupa'nın manevîyatı ekseriyet üzere esas-ı ma'yûbeye mübteni olduğundan, onlar memduhiyetçe bizim mânevîyatımıza kıyas bile kabul edemez."⁵⁴

Bu sosyolojik bakış, Avrupa maddî terakkiyatının kısa sürede elde edilemeyecek kadar ileri düzeyde olduğu gerçeğini idrak etmiştir. Bu değil Ahmet Mithat neslinin, kararlı ve istikrarlı bir gidişatla ahfâdın bile görmekte zorlanacağı bir ilerlemedir. Bununla birlikte Avrupa'nın manevî ahlakını arzu etmek İslam ahlakını feda etmek anlamına gelmektedir. Bizim sahip olduğumuz manevî değerler de kıyas kabul edilemeyecek düzeyde ilerdedir.

Ahmet Mithat bu seyahatinde, Batı'yı sosyolojik bir gözlemin nesnesi haline getirmiştir. Bu açıdan o, kendinden öncekilerden daha derin ve eleştirel bir bakış geliştirerek çok sonraları dillendirilecek olan oksidantalist söylemin ilk aşamalarından birini ortaya koymuş olmaktadır.

Ahmet Mithat'ın Avrupa seyahatnamesi gözlemlerini bu şekilde dile getirdikten sonra, *Felâton Bey ve Râkım Efendi*'de onun Osmanlı Batılılaşması sürecinde nasıl bir tip telkin ettiğini, Doğu-Batı ikilemini nasıl aşmaya çalıştığını tespit etmeye çalışacağız.

BİR SENTEZ KARAKTER: RÂKİM EFENDİ VE BİR ALAFRANGA ZÜPPE: FELÂTON BEY

19. yüzyılda Batılılaşma hareketine paralel olarak Batı'da gelişen edebî türler olan hikâyeye ve roman yeni türler olarak edebiyatımıza girmiştir. Bu edebî türler Batı düşüncesini tanıma ve onu yansıtmaya vesilesi de olmuşlardır. Birçok edebî

⁵⁴ *Avrupa'da Bir Cevlân*, s. 1005.

eserin çevirisi yapılmış, Batı'daki edebî akımlar ve edebî eserler taklit edilerek Türk Edebiyatı yeniden biçimlendirilmeye başlanmıştır. Batı'daki edebî ve siyasî her türlü fikir akımlarını taklit, kültürler arası alışverişi ve etkileşimi artırmış ve medeniyetler mukayesesine sebep olmuştur. Bu dönemin edebî eserleri estetik mükemmeliyete ulaşmadan ziyade bir fikir arayışının ürünleri olarak ortaya çıkmışlardır. Ahmet Mithat da bu doğrultuda yazdığı eserlerinde sanatı değil öğreticiliği önemsemiştir. Sanat yönü ağır basan eser vermemesinin sebebini de toplumun edebiyattan anlamadığını, yüzde doksan dokuzu koyu bilgisizlik içinde olan bir memlekette edebî eser vermenin, aç bir insana meyve ikram etmek kadar yersiz bir davranış olacağını söyleyerek izah eder.⁵⁵ O, bu anlamda pragmatist bir romancıdır. Bundan olsa gerek, birinci sınıf sanatçı ve romancı olamamıştır. Bununla birlikte onun bu pragmatist tavrı kendi kişiliğiyle ilgili olmayıp ülkenin içinde bulunduğu durumla alakalıdır.⁵⁶

Ahmet Mithat'a ait *Felâatun Bey ve Râkım Efendi* romanı anlata geldiğimiz ortamın ilk örneklerindedir.

Felâatun Bey ve Râkım Efendi, Ahmet Mithat'ın otuzlu yaşlarında kaleme aldığı bir roman olup onun şöhrete ulaşmış eserlerinden biridir.⁵⁷ Roman boyunca Ahmet Mithat *alafiranga* yaşayışa sahip Felâatun Bey'le, *alaturka* bir hayat tarzı sürdüren Râkım Efendi üzerinden farklı iki yaşayış biçimi arasında mukayeseler yapmaktadır.

Romanın baş karakteri Râkım Efendi'dir. Râkım, kendisine babasından küçük bir evden başka bir şey kalmayan, Felâatun'a nispetle fakir denebilecek bir ailenin oğlu olarak karşımıza çıkar. Felâatun ise zengin bir babanın mirasyedi ve elinden iş gelmeyen züppe oğludur. Râkım ve Felâatun dışındaki kahramanlar romanın tâlî karakterleridir.

BİR SENTEZ KARAKTER: RÂKİM EFENDİ

Romanımızın baş kahramanı Râkım kendi gayreti, annesi ve Arap dadısının teşvikiyle hadis, tefsir ve fıkıh gözden geçirmiştir. Mantık ilmini çok iyi bir şekilde tahsil etmiş; edebiyatta Farsça'dan ve Arapça'dan beyitler ezberlemiş, Fransızcasını geliştirmiş ve kimya, hukuk, coğrafya gibi alanlarda kendisini yetiştirmiştir. "*Hele okuduğu Fransız romanlarının, tiyatro nâmelerinin ve eş'ar ve edebiyâtının nihâyeti yok gibidir.*"⁵⁸

Ahmet Mithat, baş kahraman olan Râkım'ı böyle ortaya koyarak romana başlar. Onun yapmak istediği şey daha romanın başlarında Râkım karakteri hakkında bilgi verirken kendini belli eder. Râkım; bir yandan temel İslam ilimlerini

⁵⁵ Kudret Cevdet, *Ahmet Mithat*, Türk Dili Kurumu Yay. Ankara 1962, s. 17.

⁵⁶ Okay Orhan, *Batı Medeniyeti Karşısında Ahmet Mithat*, s. 29-30.

⁵⁷ Felâatun Bey ve Râkım Efendi'nin basım yılı 1875'tir.

⁵⁸ Ahmet Mithat, *Felâatun Bey ve Râkım Efendi*, Akçağ Yay., Ankara 2000, s. 15.

hâiz, Arapça ve Farsça'dan beyitler ezberleyecek kadar Doğu'ludur, bir yandan da sayısız Fransızca roman, tiyatro ve şiir metni okuyacak kadar Batı'lı bir karakterdir.

Ahmet Mithat'ın Batı karşısında idealize ettiği sentez karakter budur. Ahmet Mithat Batılılaşma ve alaturka geleneği devam ettirme anlamında mutedil yaklaşımli bir karakter ortaya koymuştur. Bu mutedil, yani alaturka ama gerektiği zaman Batı'lı tavır alabilen karakter Ahmet Mithat'ın bir baba edasıyla okuyucuya telkin ettiği eklektik⁵⁹ bir tiptir. Böyle bir telkinin Ahmet Mithat'ta düşünsel bir temeli vardır. O, Batı'yı maddî ve manevî olarak ikili bir ayrıma tabi tutar. Batı'nın maddî ilerlemesi ile manevî durumu birbirinden ayrıştırılabilir. Öteki olan Batı'yı bu ayrıma tabi tutması ona kendi kendini algımlarken de bu ayrımı düşünebileceği imkanını vermektedir. Böylece Ahmet Mithat Efendi manevî olanı koruyarak "modern bir Osmanlı kültürü" oluşturulabileceği manevî bir atmosferi düşünür.⁶⁰ O, bu anlamda batı medeniyetini bir rejim davası haline getiren Tanzimat yazarlarının, Batı'yı bir örf ve adetler sistemi olarak benimseme taraftarı olanların ve hatta Beşir Fuad gibi pozitif ve materyalist görenlerin de dışında yeni bir insan tipidir. Bu yeni insan tipi muhafazakâr sentezci bir tiptir. Râkım karakteri de Ahmet Mithat Efendi'nin sunduğu *doğru Batılılaşmanın simgesi*⁶¹ ve bu ideal tipin romandaki örneğidir.

Annesi ve babasını erken yaşta kaybeden Râkım Efendi daha sonra evin hizmetçisi Fedayi hanımla yaşamayı sürdürür. Fedayi hanım yaşlanınca Râkım Efendi evin hizmetlerine yardım etsin diye para vererek bir köle olan Canan'ı alır. Aralarında kan bağı bulunmayan bu karakterler Râkım Efendi'nin ailesidir. Râkım'ın evi, Ahmet Mithat'ın oluşturduğu, alaturka olmakla birlikte modern bir Osmanlı ailesidir. Bir taraftan alaturka, diğer taraftan evin hizmetlerini görmek üzere alınmış hizmetçi/cariye olan Canan'a bir gayrimüslim Fransız tarafından piyano dersi verdirilecek kadar modern ve Batılı bir ailedir. Realitede bize durumu çelişkili gibi gözükken bu aile, romanda kendi içinde gayet uyumlu bir aile olarak gösterilmektedir. Ahmet Mithat'ın roman üzerinden yola çıkarak o dönem Osmanlı toplumu için salık verdiği aile tipi de bu olsa gerektir. Ahmet Mithat bize, Batılılaşmanın istenilen istikametini göstermektedir. Râkım Efendi, evin hizmetçisi olarak aldığı Canan'ı eğitir ve daha sonra azat eder. Onunla evlenir ve Canan

⁵⁹ Eklektizm; Tanzimat dönemindeki birçok düşünürün karakteridir. Bu durum edebi eserlere de yansımıştır. Tanzimat aydınındaki eklektizme dair bkz: Çelik, Hüseyin; "Tanzimat Aydınlarının Eklektizmi", *Türkiye Günlüğü*, Sayı: 34, Mayıs-Haziran 1995. Bu makalede Münif Paşa, Ali Suavi, Hoca Tahsin Efendi, Ahmet Mithat Efendi, Beşir Fuat ve Mizancı Murat Bey isimleri Tanzimat dönemi eklektizminin önde gelen düşünürleri olarak zikredilmiştir.

⁶⁰ Findley, V. Carter, *Ahmet Mithat Efendi Avrupa'da*, s. 14.

⁶¹ Alver Köksal, "Züppelik Anlatısı ve Toplum: Türk Romanında Züppe Tipi", *Selçuk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Edebiyat Dergisi*, Sayı 16, 2006, s. 168.

evin hanımı olur. Buradan yola çıkarak, Ahmet Mithat için kadının eğitiminin önemli olduğunu söyleyebiliriz. Bu eğitime okuma-yazma, şiir söyleme, piyano çalma bile girer ama Ahmet Mithat bu eğitim sonunda kadına çalışma hayatı için belli bir yön çizmez. Ahmet Mithat kendi hayatında da hiçbir kızını mektebe göndermemiştir. Kızların erkeklerle bir arada okumasına da muarız olmuştur. Bununla birlikte kızlarının hepsini kendi okutmuştur. Bütün ailesinde mûsikîşinaslık olup, çocuklarının hepsi en az bir yabancı dil bilmektedirler.⁶² Bununla birlikte edebiyatımızın ilk kadın romancısı olan Fatma Âliye'nin yetişmesinde önemli bir katkısı olan Ahmet Mithat, Fatma Âliye'nin ilk romanı olan *Hayal ve Hakikat*'i onunla birlikte kaleme almıştır.⁶³

Romanımızın baş kahramanına dönersek, ilk ciddi para kazanma tecrübesini bir Fransızca kitabı Türkçeye çevirmekle yaşayacak olan Râkım, geçim teminini sürekli devam ettirdiği öğretmenlikle, yazarlıkla ve bazen de tercüme yaparak sağlayacaktır. Romanın diğer kahramanı Felâtun Bey'in aksine, Râkım çalışkan, her şey hakkında bilgi sahibi olan, gayet alımlı ve fakat gösteriş meraklısı olmayan, alafrangayı da bilen ama alaturka aile yaşantısına sahip bir Osmanlı'dır. Adeta, "yıkılmaz gururu ve kibriyle Râkım doğru Batılılaşmanın gürbüz çocuğudur."⁶⁴ Olumlu sonuçlanan her işten sonra Allah'a şükürlerini belirten Râkım, aynı zamanda evine piyano dersi vermek için gelen gayr-i müslim bir kadının sorusuna verdiği cevapla ara sıra rakı içtiğini de öğrendiğimiz bir karakterdir.

"Jozefino: Mastika içer misiniz Mösyö Râkım?"

Râkım: Vallahi madam ne içerim diyebilirim, ne de içmem. Bazı bazı içtiğim vardır. Fakat müptelâsı da değilim."⁶⁵

Bu Ahmet Mithat'ın eklektik tipidir. Râkım ne çok dindar ne de geleneksel Osmanlı yaşantısını terk edecek kadar alafanga bir karakterdir. Her şey hakkında bilgi sahibidir. Ahmet Mithat bu karakteri hiçbir zaman gösterişçi alafangalığa özenen biri olarak karşımıza çıkarmaz. Ama asla Batı kültürüne de sırt çevirmemiş, bilakis Batılılaşmayı istenilen istikamette gerçekleştirmiş bir karakterdir.

BİR ALAFRANGA ZÜPPE: FELÂTUN BEY

Romanın negatif kahramanı Felâtun ise *alafanga* ile özdeşleşmiş züppe⁶⁶ bir karakterdir. Alafanga meraklısı bir babanın, Mustafa Merâki Efendi'nin oğludur. Mustafa Merâkî Efendi alafangaya öyle düşkün bir adamdır ki, ara sıra eve

⁶² Yazgıç Kâmil, *Bir Jübilenin İntiba'ları: Ahmed Midhat'ı Anıyoruz*, s. 95.

⁶³ "Fatma Âliye", *Tanzimat'tan Bugüne Yazarlar Ansiklopedisi*, Cilt 1, YKY, 1. Baskı, İstanbul 2001, s. 413-414.

⁶⁴ Alver Köksal, *Züppelik Anlatısı ve Toplum: Türk Romanında Züppe Tipi*, s. 169.

⁶⁵ Mithat Ahmet, *Felâtun Bey ve Râkım Efendi*, s. 57.

⁶⁶ Türk Romanında züppe tipi için bkz: Alver, Köksal, *Züppelik Anlatısı ve Toplum: Türk Romanında Züppe Tipi*, s. 163-182.

ziyarete gelen Batılı dostlarına hizmet etmeleri için ihtişamlı evinin Rum ve Ermeni hizmetçileri vardır. Ahmet Mithat, anlatısında Rum ve Ermeni⁶⁷ hizmetçiler istihdam etmeyi alafrangalık belirtisi saymaktadır. Böyle bir alafranga babanın oğlu olan Felâtun Rüştüye mektebine gitmiş, özel Fransızca dersleri almış, babası hiç eğitim almadığı için babasını geçebilmiş, fakat kendini daha fazla da yetiştirememiş çalışmayı sevmeyen tembel bir tiptir. Onun hakkında romanda şunları okumaktayız:

*"Şöyle bir hikâye basılmış' dediler mi Felâtun Bey için 'onu görmedim' demek muhal idi. Hangi kitap çıkarsa çıksın, satıcılardan kendisine daima kitap götürmeye alışmış olan şahıs, en evvel Felâtun Bey'in kitabını götürüp Beyoğlu'nda mücellit H'ye teslim eder ve o dahi âlâ alafranga olarak bi't teclit arkasına altın yaldız ile A ve P harflerini dahi bastıktan sonra getirip Felâtun Bey'in uşağına verir ve akşam Bey geldikte kitabı görüp gayet muntazam kütüphanesine vaz' ederdi."*⁶⁸

Ahmet Mithat, Felâtun karakteriyle alafrangalığın gösterişçiliğine vurgu yapmaktadır. Aslında bu alafranga yaşayışlı karakterin kitap düşkünlüğü sadece ihtişamlı ciltlerle kaplattığı kitapları alıp kütüphanesine yerleştirmesinden ibarettir. Ahmet Mithat şöyle devam eder;

"Fransızca bu iki harfi tanırırsınız ya. Birisi 'elif' birisi 'pe' harfleridir. 'Elif' Felâtun [Eflâtun] Bey'in isminin ilk harfi, 'pe' ise Felâtun lafzının Fransızcası olan Platon kelimesinin birinci harfidir. Alafrangada bir adamın isminin yahut isimlerinin ilk harfi yahut harfleri konulmak vardır ki buna o adamın 'markası' denilir."

Bu gösterişçi alafranga, Beyoğlu'nda elbiseci ve terzi dükkânlarında modayı göstermek için mukavvalar üzerindeki resimlerden birkaç yüz taneye sahiptir. Elinde bir resimle endam aynasının karşına geçerek kendisini resme benzetinceye kadar uğraşan ve iki gün aynı kıyafetle görünmeyen bir tiptir. Beyoğlu onun en uğrak yeridir. Beyoğlu Felâtun'un taklit ettiği ve benimsemeye çalıştığı hayatın yaşanması için uygun bir zemindir. Romanda Beyoğlu alafrangalığın bir gösteri mekânı olarak seçilmiştir.⁶⁹

⁶⁷ Ahmet Mithat'ın bu romanında yer alan gayrimüslimler bazen övgüye layık bazen haklarında bir şey belirtilmemiş nötr ve bazen de olumsuz karakterler olarak yer almaktadır. Ahmet Mithat, erdem sahibi bir Ermeni memurun olumlu bir hareketi sonucunda romanında kendisinden "Osmanlı bir adam" şeklinde övgüyle bahsetmiştir. Bu durum Ahmet Mithat'ın "kişileri din ve milliyetlerine değil, davranışlarına göre değerlendirdiğini göstermesi bakımından önemlidir." Bununla birlikte Ahmet Mithat'ın Yahudiler'e bakışı aynı değildir. O, romanlarında çoğunlukla Yahudi kişilerin adlarını kullanmamış, kendilerini "Yahudi" şeklinde milliyetlerini zikrederek vermiştir. Bu iki tespit ve Ahmet Mithat romanlarındaki gayr-i müslim unsurlar için bkz: Gökçek, Fazıl "Osmanlı Kapısında Büyümek" Ahmet Mithat Efendi'nin Hikâye ve Romanlarında Gayrimüslim Osmanlılar, İletişim Yay., İstanbul 2006.

⁶⁸ Felâtun Bey ve Râkım Efendi, s. 6.

⁶⁹ Türk romanında züppe karakterlerin uğrak yerleri Çamlıca, Boğaziçi, Beyoğlu gibi semtlerdir. Bu tespit için bkz. Alver Köksal, Züppelik Anlatısı ve Toplum: Türk Romanında Züppe Tipi, s. 166. Alafrangaların da züppe karakterlerle aynı mekanları paylaşmaları alafrangalık ile züppelik arasında bir bağ kurmaya imkan sağlayacak niteliktedir.

Önemli kalemlerin birinde memur olan Felâtun Bey'in ayda lâakal yirmi bin kuruş îradı vardır. Felâtun Bey bu yüzden başka hiçbir şeye ihtiyacı kalmayacağına hükmetmiş ve kendi fazl-u kemâlini beğenmiştir. Kendi muhakemât-ı feylosofânesini Eflâtun'dan daha dakik bulur. Cuma günü mutlaka bir seyir mahalline giden Felâtun, Cumartesi bir önceki günün yorgunluğunu çıkarır. Pazar günü ise seyir mahalleri daha alafranga olduğu için gitmemezlik yapamayan Felâtun bu günün yorgunluğunu da Pazartesi çıkarır. Ahmet Mithat Felâtun'un haftalık meşguliyetini şöyle hikâye ederek devam eder:

*"Salı günü kaleme gitmeye hazırlanır ise de havayı muvafık görünce Beyoğlu'nun bazı ziyaret mahallerini, baba dostlarını, ahababı ve saireyi ziyaret arzusu o günü dahi tatil ettirir. Çarşamba günü kaleme gidecek olursa, saat altıdan dokuzaya kadar olan vakti ancak o haftanın vukuatını hikâyeye bulabilip akşam için mutlaka iki dalkavukla gelir. Bunlar dahi kendisi gibi genç olacaklarından ve bâhusus Felâtun Beyefendi Beyoğlu'nda oturmak münasebetiyle ahababını alafranga bir yolda eğlendirmek lazım geleceğinden Perşembe gecesini alafranga eğlence mahallerinde geçirir. O gece sabahlandığı cihetle Perşembe günü akşama kadar uyunur. Nihayet yine Cuma gelir ve işte şu bir haftalık meşguliyet nasılsa diğer haftaların meşguliyetleri dahi yine neyumma onu andırır."*⁷⁰

Bu tembel ve müsrif karakter zamanla parasını tüketmiş, etrafında kimsesi kalmamıştır. Sonunda kendisi de zevk ve sefa içinde bayağı işler peşinde koşarak, hafif meşrep kadınlara para yedirerek, her türlü ahlaksızlığa bulaşarak geçirdiği hayatının bir hata üzerine kurulu olduğunu anlamıştır. Romanın sonunda küçük bir memuriyetle ve ödenmesi güç bir borçla hayata devam etmek zorunda kalmıştır. Bu şekilde Ahmet Mithat romanında alafranga züppe karakteri bir sefalet iterken, bu tipin yaşayış tarzının ortaya çıkardığı sosyal ve ekonomik problemlere de dikkat çekmiştir. Bu tip etrafıyla uyumsuz, hayata tutunamayan bir karakterdir.

Ahmet Mithat biri çalışkan alaturka bir Osmanlı, diğeri alafranga tembel bir mirasyedi olan bu iki karakter arasında roman boyunca mukayese yapmamız için farklılıklar sunar. Râkım ne kadar becerikli, bilgili, ahlaklı, yüksek erdemler sahibi ve pozitif bir karakter olarak sunulmuş ise; Felâtun da bir o kadar beceriksiz, bayağı, ahlaksızlık peşinde koşan, bilgisiz ve negatif bir karakter olarak sunulmuştur. Burada Ahmet Mithat'ın bu iki karakteri siyah ve beyaz kadar birbirinden ayırarak iyi ve kötü modelleri belirlemesi, onun bu eserinde insanlara bildiği ve inandığı değerleri telkin etme amacıyla doğrudan alakalıdır. Bu telkinle Ahmet Mithat romanın sonunda Felâtun'u gösterişçi alafrangalığı ve müsrif yaşayışından dolayı beş parasızlığa mahkûm ederken, Râkım'ı iyi bir aile reisi, mut-

⁷⁰ Felâtun Bey ve Râkım Efendi, s. 5.

lu ve huzurlu bir karakter olarak nihayetlendirmiştir. Böylece o, okuyucuya adeta: 'Ey okuyucu bu iki hayat tarzının sonu bu kahramanların sonlarına benzer. Bizim tercihimiz de Râkım'ın tercihleri gibi olmalıdır' demektedir. Bu şekilde Ahmet Mithat kendi açısından romanıyla ahlakî bir gayeye hizmet etmiş de olmaktadır. Onun için, roman bir gayeden çok vasıtaadır.

Ahmet Mithat, roman karakterlerinde, Batı'yı bilim ve teknoloji gibi olumlu değerler bakımından doğru anlayan kişilerde Batılılaşmayı bir meziyet, fakat Batı'yı sadece kültürel unsurlarıyla ve yüzeysel olarak tanıyanlarda bir kusur olarak göstermiştir. Bu iki durum en belirgin şekilde Râkım ve Felâton'la örneklenmiştir. Ahmet Mithat daha önce de belirttiğimiz gibi Batı'yı maddî ve manevî olarak ikili bir ayrıma tabi tutmuştur. Bu doğrultuda Batılılaşma, Batı'nın modern bilgide ulaştığı noktanın hedef alınarak gerçekleştirileceği bir ideal olmalıdır. Osmanlı'da bir kısım insan Batılılaşmayı ve alafrangalığı Felâton gibi anlamış ve düşünsel temelden yoksun, her şeyin mübah olarak sayıldığı bir yanlış Batılılaşma ortaya çıkmıştır. Ahmet Mithat Avrupa'nın "*terakkiyât-ı fenniyyesine*" hayran olmakla birlikte garbın "*hayat-ı medeniyyesine*" düşmandır ve alafrangadan katiyen hoşlanmaz bir tiptir.⁷¹ Ahmet Mithat, Râkım karakteriyle Batılılaşmanın nasıl gerçekleşmesi gerektiğini gösteren bir örnek sunmuştur. Romanın sonunda, Batılılaşmanın yanlış örneği Felâton hayata tutunamamış bir karakter olarak kalmıştır.

Yukarıda ele aldığımız Felâton Bey ve Râkım Efendi adlı romanda, Ahmet Mithat Osmanlı'nın Batılılaşma sürecinde yaşanan sıkıntıları en belirgin şekliyle dile getirmiştir. Ahmet Mithat'ın bu sürece dair düşüncelerini alaturka ve alafranga iki karakter üzerinden ortaya koymaktadır. Onun maddî kültür ve manevî kültür ayrımı Avrupa'yı ziyaretiyle, orada müşahede ettikleriyle daha da belirgin hale gelmiştir.

DEĞERLENDİRME

Osmanlı'nın Avrupa'yı tanıma sürecinde Yirmisekiz Çelebi Mehmet Efendi 1720 yılında Fransa'ya sefir olarak gönderilmiştir. Çelebi Mehmet Efendi bir yıl süren seyahatini tamamlayarak İstanbul'a geri dönmüştür. Orada gördükleri karşısında hayretlerini gizleyemeyerek "*dünya müminin zindanı, kâfirinse cennetidir*" hükmüne varan Mehmet Efendi'nin İstanbul'a dönüşünün ardından Osmanlı'dan Fransa'ya gönderilen sipariş listesi oldukça ilginçtir:

"Gözlük camları, dürbünler, mikroskoplar, aynalar, esvap dolapları, Goblen halıları, teşrih için balmumundan bir baş; kırmızı, beyaz ve sarı papağanlar, kıy-

⁷¹ Yazgıç Kâmil, *Bir Jübilenin İntiba'ları: Ahmed Mithat'ı Anıyoruz*, s. 94.

metli Flemenk sünbülü, çuka kumaş, bin şişe kadar şampanya, beş yüz şişe kadar Burgonya şarabı."⁷²

Anlaşılacağı üzere, Osmanlı'nın Avrupa'yı tanıma ve algılama süreci önce dinî bir motivasyonla ötekileştirme şeklinde başlamış, ardından şaşkınlık ve hayranlıkla devam etmiştir. Tabiatıyla bu durum, ilk elde Batı'yı anlama sürecini geciktirmiştir. Ahmet Mithat, 1889'da bir Osmanlı entelektüeli olarak Avrupa seyahatine çıkmış ve iki ay Avrupa'da kalmıştır. Onun seyahatinde ötekileştirici tavır aşılmış, kendinden öncekilerin şaşkınlığı ve hayranlığı, yerini daha soğukkanlı ve anlamaya yönelik bir yaklaşıma bırakmıştır. Şarkiyatçılar Kongresi'nde Ahmet Mithat sahip olduğu bilgi ve tutumuyla birçok oryantalistin gıptayla baktığı bir karakter olmuştur.

O, seyahati esnasında şahit olduğu Avrupa gerçeğini daha eleştirel bir gözle ele alarak tespitlerde bulunmuş ve zaman zaman adeta bir sosyolog edasıyla gözlemler yaparak kendinden öncekilerin ortaya koyduklarına bir yenilik katmıştır. Batı'nın Doğu algısındaki çarpıklığı, Batı'nın aslında var olmayan aşırı bir erotizmi Doğu'ya yüklemesi örneğinde olduğu gibi Doğu hakkındaki gerçek dışı kanaatleri, maddî ilerlemeye karşın manevî tedenniyatı Ahmet Mithat'ın genel tespitlerindedir. Gezisinde Batı'daki maddî ilerlemeyi görerek hayranlığını belirten Ahmet Mithat'ın bu hayranlığı, Batı'daki manevî tedenniyatı görmezlikten gelmesine sebep olmamıştır. O böylece, Batı'yı maddî ve manevî bir ayrıma tabi tutmuştur. Bu ayırım, Ahmet Mithat'ın Batı'nın bilgisini alan, bununla birlikte kendi kültürel ve manevî değerlerine bağlı modern bir Osmanlı ideale uygun zemin olmuştur. Bu eklektik yaklaşım daha sonra birçokları tarafından benimsenecektir. Nitekim bu görüş Ziya Gökalp tarafından sistematize edilmiş ve temsilini de sonraları Türk fikir hayatında Mehmet Akif'le bulmuştur.

Ahmet Mithat'ın Avrupa seyahatinde kendine güvenen ve eleştirel bir bakış açısıyla Batı'yı bir inceleme nesnesi haline getiren tavrı, onu oksidentalist, kendi değişiyile "mustagrib" bir söylemin sahibi haline getirmiştir. Bu yönüyle de Ahmet Mithat Osmanlı'da bu söylemi ilk dillendiren isim olmuştur. Kendinden öncekilere göre derin, ardıllarına göre ise sathî diyebileceğimiz yorumlarıyla Ahmet Mithat, Osmanlı tarafından Batı'nın gerçek bir inceleme nesnesi haline getirildiği oksidentalist söylemin ilk aşamalardan biri olarak karşımıza çıkar.

Yazmak, Ahmet Mithat için kendi değerlerine bağlı modern bir Osmanlı inşasını hedefleyen bir hareketin aracıdır. Bu yüzden Efendi'nin eserleri sanatsal açıdan zayıf kalmıştır. Osmanlı'nın içinde bulunduğu durum gereği, sınırları belli

⁷² Uçman, Abdullah, "Türk Romanında İlk Alafranga Tip: Felâtun Bey", *Kitaplık*, YKY, Sayı: 54, Temmuz-Ağustos 2002, s. 140-147. Bu bilgi için makalede kaynak gösterilen eser Refik Ahmet, *Tarihî Simâlar*, İstanbul 1331, s. 38.

sabit bir ideolojiyi savunmak yerine pragmatist bir ahlakla hareket eden Ahmet Mithat, Abdülhamit yanlısı muhafazakâr bir çizgi içinde kalmıştır.

Râkım karakteri, yazarın Osmanlı için idealize ettiği modern ve geleneksel değerlere bağlı sentez bir bireydir. Râkım'ın, aynı Ahmet Mithat gibi bütün bilimlerden az çok haberdar, her şey hakkında fikir sahibi olan, dindar ve bununla birlikte bir o kadar da modern bir karakter olması ve romandaki kurgusal yaşamının Ahmet Mithat'ın kendi yaşam çizgisiyle de benzerlikler göstermesi, bize bu karakterin aslında Ahmet Mithat'ın kendisi olduğu gerçeğini gösterir. Ahmet Mithat, romanında Râkım karakteriyle vücut bulmuş ve onun üzerinden konuşmuştur. Felâtun ise Ahmet Mithat'ın alafrangaya olan bakışını gösteren negatif kahramandır. Ahmet Mithat, Felâtun üzerinden Tanzimat dönemi alafranga anlayışındaki çarpıklıkları göstermiş, alafranganın gösterişçiliğini ve içi boşluğunu her fırsatta zemmetmiştir. Râkım, Batılılaşmada olması gereken istikameti temsil ederken, Felâtun yanlış Batılılaşmanın hayata tutunamayan çocuğudur. Ahmet Mithat'a göre alafrangacı tavır, Batı'nın bilgisini değil, kültürel ve manevî olan yanını taklit ederek Batılılaşmayı yanlış istikamette gerçekleştirmiştir. Ahmet Mithat, Batı'yı maddî ve manevî bir ayrıma tabi tutarken, doğru bir gelişim çizgisinin Batı'nın ilerlemiş olduğu maddî alanın üzerinden gitmekle gerçekleşeceğini söylemiş ve sahip olduğu değerlere bağlı modern bir Osmanlı hayaliyle motive olmuştur.

XVIII. YÜZYILDA OSMANLI SEFİRLERİNİN AVRUPA ALGISI (KÂFİRLERİN CENNETİ)

Ali DADAN^{*}

ÖZET

Toplumların birbirini algılayışları, farklılıkları yorumlayış biçimleri, gündelik yaşamdan politikaya, kültürel ilişkilerden diplomasiye kadar geniş alanda sonuçlar doğurabilmektedir. XVIII. Yüzyılda Osmanlı devletinin Avrupa karşısındaki durumu Osmanlı'nın sahip olduğu geleneksel Avrupa algısının değişmesine sebep olmuştur. Bunun sonucunda Avrupa'da meydana gelen gelişmeleri izlemek maksadıyla birçok elçi Avrupa ülkelerine gönderilmiştir. Elçiler Avrupa'da elde ettikleri izlenimlerini sefaretname adı verilen raporlarına aktarmışlardır. Osmanlı devletinin Avrupa'ya göndermiş olduğu elçilerin Avrupa'ya dair tutmuş oldukları raporlar, Osmanlı toplumunun Avrupa'ya bakışını yansıtmaları açısından çok önemli kaynaklardır. Avrupa'daki gelişmeleri ve yaşam biçimlerini Osmanlı başkentine bildiren bu belgeler Osmanlı'nın Avrupa algısını tespit açısından son derece önemlidir. Bu makalede XVIII. Yüzyılda Osmanlı sefirlerinin sahip oldukları Avrupa algısı üzerinde durulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı, Avrupa, büyükelçi, sefaretname

THE EUROPE PERCEPTION OF OTTOMAN AMBASSADORS IN EIGHTEENTH CENTURY (THE HEAVEN OF INFIDELS)

The perception of the nations to each other and the interpretation of the differences between them reveal many consequences concerning wide areas, including from daily life to politics and from culture to diplomacy. In the eighteenth century the perception Europe of Ottoman had changed because of Ottoman position against the Europe. As a result of this a lot Ambassadors were sent to European Countries to make some observations about developments that occurred in Europe. The Ottoman Ambassadors wrote their impression of Europe in their reports that are called sefaretname. The reports which the Ottoman ambassadors regularly reported are important sources reflecting the Ottoman society's Europe perception. Sefaretnames reported the developments and life style in the Europe to the Ottoman State. Finally, this article examines the Europe perception of Ottoman Ambassadors in the eighteenth century.

Key Words: Ottoman, Europe, ambassador, sefaretname

^{*} Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. alidadan@hotmail.com

GİRİŞ

Sefaretname; Osmanlı Devletinde yabancı ülkelere gönderilmiş olan sefirlerin (elçilerin), İstanbul'dan hareket etmelerinden başlayarak, gittikleri yerlerde gördükleri şeyler, görüştükları devlet adamları, siyasî hâdiseler ve yaptıkları işler hakkında tanzim ve takdim ettikleri raporlara verilen addır.¹ En tanınmış örnekleri Yirmisekiz Mehmed Çelebi,² Ahmed Resmi Efendi,³ ve Ebubekir Ratib Efendi'nin⁴ sefaretnameleridir.⁵ Ait oldukları dönem hakkında verdikleri bilgilerin günümüz bakış açısının oluşturulmasına sağladığı katkının yanı sıra, sefaretnameler XVIII. yüzyılda Osmanlı Devleti'nin reform arayışları süreci içinde kayda değer bir tarihî öneme sahip olup bu arayışların esin kaynağını oluşturmuşlardır. Mesela Yirmisekiz Mehmed Çelebi'nin Paris ve Fransa hakkında verdiği bilgiler Sultan III. Ahmed'in dikkatini çektiği için, Avrupaî tarzda bazı yenilikler yapma ihtiyacı duymuştur.⁶ İşte bu makalede Osmanlı'nın yenilik arayışları içinde olduğu bu dönemde yukarıda adları geçen elçilerin sefaretnameleri ışığında Osmanlı sefirlerinin sahip oldukları Avrupa algısı çerçevesinde XVIII. yüzyıl Avrupa'sının sosyal ve kültürel hayatı üzerinde durulacaktır.

Osmanlıların yabancı ülkelere elçiler göndermeleri, kuruluş devrinden hemen sonra başlamıştır. Ancak sefirlerin elçilikleri esnasında dolaştıkları yerleri ve buralarda gördükleri şeyleri ve yaptıkları işleri padişaha arz etmek için sefaretnameler hazırlamaları XVII. yüzyıl sonlarından itibaren olmuştur. Sefaretnameler bizzat sefirin kendisi tarafından hazırlandığı gibi maiyetinde bulunanlardan biri tarafından da hazırlanabiliyordu. Sefaretnamelerin nesir tarzında kaleme alınanları olduğu gibi manzum olarak yazılanları da vardır.⁷

Yabancı ülkelerle siyasî ve kültürel ilişkilerin neler olduğu ve nasıl yürüdüğü ortaya koyan en eski belgeler olan sefaretnameler, bu devletlerin sosyal ve ekonomik durumlarını, protokol usullerini, hayat biçimlerini, Osmanlıların onlara karşı tutum ve düşüncelerini de yansıtmaktadır.

Sefaretnamelerin %75'i Avrupa ülkeleri hakkında kalanları ise Asya ve Afrika'daki İslâm devletleri ile ilgilidir. Avrupa ülkelerine sırasıyla Avusturya için Hacı Zağanos (1460), Hidayet (1540), Kara Mehmed Paşa (1665), Zülfikar Paşa (1688-1692), İbrahim Paşa (1719), Mustafa Efendi (1748), Hattı Mustafa Efendi

¹ Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 2004, c. III, s. 138.

² Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, Ankara 2000, c. III, s. 164, 189.

³ Mehmet Süreyya, *Sicill-i Osmanî*, c. IV, s. 1576.

⁴ Mehmet Süreyya, *Sicill-i Osmanî*, c. IV, s. 1360-1361; Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, c. III, s. 189.

⁵ Genel hatlarıyla sefirlerin hayatı ve sefaretnameler hakkında bilgi için bkz. Faik Reşit Unat, *Osmanlı Sefirleri ve Sefaretnameler*, (yay. Bekir Sıdkı Baykal), Ankara 1987; Sefaretnamelerin Avrupa hakkında verdiği bilgiler için bkz. İbrahim Şirin, *Osmanlı İmgeleminde Avrupa*, Ankara 2006 ve Hasan Korkut, *Osmanlı Elçileri Gözü İle Avrupa*, İstanbul 2007.

⁶ Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, c. III, s. 164.

⁷ Mehmet Zeki Pakalın, *a.g.e.*, c. III, s. 138.

(1748), Ahmed Resmi Efendi (1757-1758) ve Ebubekir Ratib Efendi (1719-1792); Fransa için Müteferrika Süleyman Ağa, Yirmisekiz Mehmed Çelebi Mehmed Efendi (1720-1721), Morali Seyyid Ali Efendi (1797-1802), Amedi Mehmed Said Galip Efendi (1802), Seyyid Mehmed Emin Vahid Efendi (1806), Seyyid Abdurrahman Muhip Efendi (Paşa) (1806-1811), Mustafa Sami Efendi (1838) ve Abdürrezzak Bahir Efendi (1845); İtalya için Mehmed Sadık Rıfat Paşa (1838); İngiltere için Yusuf Agah Efendi (1793-1797); Prusya için Ahmed Resmi Efendi (1763-1764), Ahmed Azmi Efendi (1790-1792) ve Giritli Aziz Efendi (1797-1798); İsveç için Mehmed Said Efendi(1732-1733); İspanya içinse Vasıf Efendi (1787-1788) sefaretnamelerinden bahsedilebilir.⁸ Sefaretnamelerin büyük bir çoğunluğunun Avrupa hakkında olması, Osmanlıyı aydınlatacak ışığın nereden geldiğini tespit açısından önemlidir.

Sefaretnameler hakkında genel bir bilgi verdikten sonra makalemizin asıl konusu olan sefirlerin XVIII. yüzyıl Avrupa'sının sosyal ve kültürel hayatına bakışına geçebiliriz. Sefirlerin genel anlamda Avrupa'ya bakışları bir makalenin sınırlarını çok fazla aşacağı için makalemize Osmanlı sefirlerinin XVIII. yüzyıl Avrupa'sının sosyal ve kültürel hayatına bakışı ve Doğu dünyasıyla karşılaştırmaları gibi bir sınırın çizilmesi daha uygun düşecektir.

I. XVIII. YÜZYILDA OSMANLI GÖZÜYLE AVRUPA'DA SOSYAL VE KÜLTÜREL HAYAT

XVII. yüzyılın sonu ile XVIII. yüzyılın başında Osmanlı devletinin Avrupa'da yaşamış olduğu yenilgilerden ötürü Avrupa'nın gelişmişliği kabul edilmiş ve bu gelişmelerden haberdar olmak maksadıyla çeşitli Avrupa ülkelerine, Avrupa'da yaşanan bu gelişmeleri gözlemlemesi maksadıyla sefirler yollanmıştır. Sefirler elçilikleri süresinde Avrupa'da gördükleri hemen hemen her şeyi kaleme almışlardır.

Bu dönemde Avrupa'yı görme fırsatı bulan sefirlerin gözlemlerinde geleneksel Osmanlı bakışı hala kendini belli etmektedir. Bu bakışa kısaca değinecek olursak en açık örneğini Kanunî Sulatan Süleyman'ın Fransa kralına yazdığı mektupta görürüz. Gönderdiği bu mektupta Kanunî Sultan Süleyman Fransa kralına kendinden bahsederken “*Sultanların sultanı, Kralların kralı, dünya prenslerine taçlarını dağıtan, dünyada Tanrının gölgesi, alev saçan ve muzaffer kılıçlarına boyun eğmiş nice ülkelerin imparatoru*” unvanlarını kullanmasına rağmen Fransa kralına “*sen ki Fransa krallığının kralı Fransuva*”⁹ diye söz etmesi bilinçaltında yatan geleneksel üstünlük hissini dışavurumundan başka bir şey değildir. XVIII. yüzyılda ise Sefirler, Osmanlı devletinin askerî sahada yeniliyor olmasını geçici bir durum olarak görmüşlerdir. Çünkü onlara göre eğer Osmanlı devleti Avrupa'da uygula-

⁸ İbrahim Şirin, *a.g.e.*, s. 145-147.

⁹ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, TTK, Ankara 1995, c. II, s. 502-510.

Ahmed Resmi sefaretnamesinde Avusturyalıların dini yaşantılarını da gözden kaçırmaz. Ahmed Resmi'nin bu konuda ağırlıklı olarak üzerinde durduğu Protestanlıktır. Katolik dünyasının kendi içerisinde böyle bir ayrıma gitmesini Osmanlı memnuniyetle karşılamaktadır. Böylece Katolik kilisesi karşısında kendisine Avrupa'nın içinden yeni bir müttefik çıkabilecektir. Ahmed Resmi bu durumu hem yadırgar hem de gizliden gizliye memnuniyet duyduğunu şu ifadeleriyle yansıtır:

*"Ahalisi Luteran olduklarından din işleri yönünden büyük sıkıntılardan arıdılar. Kiliselerde putlar yoktur. Tek Tanrı'ya tapmakla öğünürler ve Katoliklere karşı büyük düşmanlık gösterirler. Hazret-i Muhammed'in peygamberliğini tanırlar hatta Müslüman oluruz demekten bile çekinip utanmazlar."*¹²

B. Avrupa Toplumunda Kadının Yeri

Avrupa'nın sosyal ve kültürel hayatı içerisinde elçilerin en fazla gözüne çarpan husus kadınların durumudur. Yirmisekiz Mehmed Çelebi'nin de üzerinde en çok durduğu konulardan biri budur. Fransa'da kadınların toplum içerisinde sahip olduğu itibar dikkatini çektiği için bunu biraz da garipseyerek şöyle anlatır:

*"Fransa'da kadınlara gösterilen itibar, erkeklere gösterilenden kat kat fazladır. Bu yüzden kadınlar ne isterse yapar ve istediklere yere gidip gelebilirler, kimse bir şey demez. Mesela rütbe ve mevki değerli bir beyzade çok değersiz de olsa bir kadına saygı göstermek zorundadır. Buralarda daha çok kadınların sözleri geçerlidir. Öyle ki, Fransa'ya kadınların cenneti diyorlardı. Gerçekten de buralarda kadınlar hemen hiç zahmet ve güçlük karşısında değildiler. Her türlü istek ve arzuları vakit kaybedilmeden hemen yerine getirilirmiş."*¹³

Yirmisekiz Mehmed Çelebi, Fransa'da kaldığı sürece Fransız halkının ve özellikle de kadınların ilgisini çekmiştir. Aynı şekilde Ahmed Resmî de kendilerine karşı gösterilen büyük ilgiyi dile getirmiştir.¹⁴ Avrupa'da kadınların özgürlüğü ve serbestliği hemen hemen bütün sefirlerin ortak fikri olmasına rağmen Avrupalı seyyahlar bunun tam aksine Doğu'yu acımasız bir şekilde gösterir ve kadınları aşağılayan despot Doğu erkeği tipi üzerinde dururlar.¹⁵ Kadınların Osmanlı heyetlerine bu denli ilgi göstermesinin altında büyük bir ihtimalle Avrupa insanının özelde Osmanlı, genelde ise tüm Doğu milletleri hakkında sahip olduğu bu yanlış izlenim yatmaktadır.

Yirmisekiz Mehmed Çelebi, Fransızların, krallarının giyinişinden yemek yiyeşine kadar her yerde yanlarında olmalarını garipse. Fransızların aynen krallarını seyrettikleri gibi Osmanlı heyetini de seyretmek için çıkagelmeleri Mehmed Çelebi'yi şaşırtır. Üstelik kendileri Paskalya döneminde oldukları için Osmanlı

¹² Ahmet Resmî Efendi'nin Viyana ve Berlin Sefaretnâmeleri, s. 59

¹³ Yirmisekiz Çelebi Mehmed Efendi Sefâretname, (haz. Abdullah Uçman), İstanbul 1975, s. 25

¹⁴ Ahmet Resmî Efendi'nin Viyana ve Berlin Sefaretnâmeleri, s. 55

¹⁵ Rana Kabbani, Avrupa'nın Doğu İmajı, (çev. Serpil Tuncer), İstanbul 1993, s. 37.

heyetinin karşısında yemek yemeden öylece kendilerini seyre dalmaları Osmanlı elçisini rahatsız etmiş olacak ki, bu durumu tipik bir doğulu bakışıyla cümlelerine yansıtır:

“Yine kadın ve erkekler, kimi ziyaret, kimileri de bizi seyretmek için kalabalık gruplar halinde içeriye yanımıza geldiler. Özellikle nasıl yemek yediğimizi merak ediyorlar ve görmek istiyorlardı. ‘Fılan kimsenin kızı veya falanın karısıdır, sizi yemek yerken seyretmek için izninizi rica ediyorlar.’ diye çeşitli haberler geliyordu. Bunlardan birçoğunu geri çeviremiyor mecburen yanımıza gelmelerine izin veriyorduk. Perhiz vakitlerine (Paskalya) rastladığı için kendileri yemek yemiyorlar, sofraya kenarına geçip bizi seyrediyorlardı. Böyle bir duruma hiç alışık olmadığımız için bize çok ağır geliyordu. Sadece hatırları kırılmasın diye sabrediyorduk. Onlarsa yemek yerken seyretmeyi adet haline getirmişler. Mesela Kral yemek yerken onu seyretmek isteyen gidip izin almış. Bunlarda adet böyleymiş. Kulağımıza kadar gelenler arasında bundan daha garip olanı ise şuydu: Kral yatağından nasıl kalkar nasıl giyinir bunu seyretmeye giderlermiş. Bu yüzden bize de buna benzer bazı teklifler yapmakla bir hayli canımızı sıkıtlardı.”¹⁶

Yirmisekiz Mehmed Çelebi Fransa’da bulunduğu süre içerisinde Ramazan ayını orada idrak etmiştir. Sefaretnamesinde bunu dile getirmektedir. Ramazan ayı sırasında kendilerine mihmandarlık eden mareşal, devlet erkânının hanımlarının iftar saatinde gelip Osmanlı heyetinin yemek yemelerini seyretmeleri için rica da bulunmuş, Yirmisekiz Mehmed Çelebi bu ricayı geri çeviremeyerek kabul etmek zorunda kalmıştır. Sanki daha önce görülmemiş bir yaratığı incelercesine Fransız kadınlarının kendilerini akın akın seyretmeye gelmelerinden çok rahatsız olduğu şu sözleriyle anlaşılmaktadır:

“Binlerce kadının azap verici bakışları arasında güç bela iftar açarak yemeğimizi yedik. Daha sonra teravih namazını kıldık teravih kıldığımızı da ertesi gün duymuşlar yine iftara yarım saat kala iki bine yakın kadın kız konağımızı bastılar. Her birinin ellerinde şekerleme ve çörekler vardı. İftarımızı açıp yemeğimizi yedik. Muhterem misafirlerimiz bir türlü gitmek bilmiyorlar. Gece ta saat üçe kadar yanımızda kalıp bizleri rahatsız ediyorlardı. Meğer teravih namazını kılmamızı bekliyorlarmış. Yapacak başka işimiz ve çaremiz kalmadı, mecburen kalktık abdest alıp teravih namazımızı kıldık.”¹⁷

Fransız bayanların Osmanlı heyetine karşı ilgisi Ramazan ayının hemen her gecesi devam etmiştir. İlk önceleri bu olayı yadırgayan Yirmisekiz Mehmed Çelebi sonraları bu duruma alışmış olacak ki bu konu ile ilgili sözlerini şöyle tamamlamaktadır:

“Biz de gece geç saatlere kadar oturup cemaatle ilahi okuyor, tesbih çekiyor, sonrada kalkıp Fransız kadınların hayran hayran bakışları arasında teravih namazını kılıyorduk.”¹⁸

¹⁶ Yirmisekiz Çelebi Mehmed Efendi Sefâretnamesi, s. 42.

¹⁷ Yirmisekiz Çelebi Mehmed Efendi Sefâretnamesi, s. 78.

¹⁸ Yirmisekiz Çelebi Mehmed Efendi Sefâretnamesi, s. 78.

C. Avrupa'da Eğlence Kültürü

XVIII. yüzyılda Avrupa'ya giden elçilerin karşılaştıkları önemli farklılıklardan bir diğeri de Avrupa'da oluşan eğlence kültürüydü. Avrupa birçok açıdan değiştiği gibi eğlence kalıplarını da değiştirmiş idi. Avrupa'da oluşan bu kalıplar sanattan mimariye birçok alanı etkilemiştir. Yirmisekiz Mehmed Çelebi bu değişiklikten bahsetmekle kalmaz bunları Osmanlı ülkesine taşımak da ister. Döndüğünde yanında getirdiği eşyalar arasında şehir planlarının bulunması bu açıdan önemlidir. Onun getirdiği planlarla Kâğıthane'de yaptırılan köşkler, bahçeler, parklar bir anlamda döneme damgasını vuracak ve bu dönem, 'Lale Devri' diye anılacaktır.¹⁹ Fransız sarayları özellikle de Versay Sarayı Yirmisekiz Mehmed Çelebi'yi etkiler. Yirmisekiz Mehmed Çelebi'nin hayranlığını gizlemediği, uzun uzadıya anlattığı Versay Sarayı hakkında "*Gönülleri ferahlatıcı bir saray, gamları dağıtıcı bir güzellik karşısında kaldık. Sarayın güzelliğini burada anlatmama imkân yok.*"²⁰ demesi, bu sarayı imrenerek gözlemlediğini ortaya koyar. Yirmisekiz Mehmed Çelebi Versay Sarayı'nı anlatırken çok meşhur olan bir hadisi de dile getirir: "*Dünya müminin zindanı, kâfirinse cennetidir.*"²¹ Yirmisekiz Mehmed Çelebi'nin sefaretnamesini bu kadar önemli kılan, Avrupa'ya yaklaşımda değişimi en iyi ifade eden eser olmasıdır. Bu aynı zamanda bir Osmanlı vatandaşının yaşama ve dünyaya karşı bakışındaki değişimin de bir göstergesidir. 1687'de Lipova Kalesi savunmasında Avusturyalılara esir olan ve on iki yıl esarete kaldıktan sonra kurtulan Temeşvarlı Osman Ağa 1724'de kaleme aldığı hatıratının sonuna bu hadisi yazar: "*Dünya müminin zindanı, kâfirinse cennetidir.*"²² Her ne kadar bu iki eser birbirine çok yakın tarihlerde yazılsa da söylendiği yer ve bağlam açısından Osmanlı aydınında dünyaya bakış açısının nasıl değiştiğini göstermesi açısından önemlidir. Osman Ağa, yenilmişliğin de vermiş olduğu bir ruh hali ve Osmanlı toplumunun sahip olduğu tasavvufî bakış açısının etkisiyle, adeta, dünyayı kâfirlere bırakalım biz öbür dünya ile ilgilenelim anlamında bu hadisi söylemektedir. Yirmisekiz Mehmed Çelebi ise kâfirlerin cennetini ülkesine taşımak arzusuyla bu hadisi dile getirmektedir. Dimağlardaki öteki dünya saadeti, yerini bu dünya cennetine bırakır gibidir. Artık Osmanlı devleti için bir dönemin sona erip farklı bir dönemin başladığı, hadisin farklı bağlamda kullanılmasından da anlaşılmaktadır.

Yirmisekiz Mehmed Çelebi sefaretnamesinde opera ve tiyatro gibi kültürel konulara da değinir.²³ Operayı bütün ayrıntılarıyla anlatır. Yirmisekiz Mehmed

¹⁹ İbrahim Şirin, *a.g.e.*, s. 167.

²⁰ Yirmisekiz Çelebi Mehmed Efendi Sefâretnamesi, s. 64.

²¹ Kimi araştırmacılar bu hadisin sahih olmadığını iddia etseler de (bkz. Ercüment Kuran, *Türkiye'nin Batılılaşması ve Millî Meseleler*, Ankara 1994, s. 21.) bu hadis sahih kaynaklarda mevcuttur. Bkz. Müslim, *Zühd*, 1; Tirmizî, *Zühd*, 16; İbn Mâce, *Zühd*, 3; İbn Hanbel, II, 198, 323, 389, 485. Hadisin Arapça aslı "*الدنيا سجن المؤمن و حنة الكافر*" şeklindedir.

²² Kendi Kalemiyle Temeşvarlı Osman Ağa, (haz. Harun Tolasa), Konya 1986, s. 169.

²³ Yirmisekiz Çelebi Mehmed Efendi Sefâretnamesi, s. 59-62.

Çelebi'nin bu denli operaya değinmesi, beğendiğinin ve etkilendiğinin bir kanıtı olsa gerektir. Ahmed Resmî ise Viyanalıların gündüzleri mesire yerlerinde eğlendiklerini, geceleri de opera oyunlarına gittiklerini anlatır. O da kendi kültürüne yabancı gelen tiyatroyu Yirmisekiz Mehmed Çelebi gibi "hayâlhâne" olarak adlandırır.²⁴ Ayrıca Ahmed Resmi Efendi, komedi ve opera yanında katıldığı Maskeli baloya ait izlenimlerine de sefaretnamesinde yer verir. Maskeli baloda kadınlarla erkeklerin serbest hareketleri diğer Osmanlı sefirleri gibi onun da dikkatlerinden kaçmaz:

"Bazı kereler de redoute (maskeli balo) adında başka bir toplantı da düzenlerlerdi. Memleketin ileri gelenleri ve kadınları karmakarışık, kırmızı ayakkabılar ve canfes-ten elbiseler giyip üzerlerine ferace biçimi kumaşlar atarlar yüzlerine de adam yüzü şeklinde burunduruk tutup kim olduklarının bilinmesini önlerler ve sonra da sarayın içinde dolanmaya başlarlardı. Bu dolanmaları sırasında duygularına uyarlar ve herkes gönlünün çektiği kadının elinden tutardı. Aralarında kıskançlık gibi, yasaklar gibi sıkıntıları olmadığından, aşağı yukarı uzun boylu dönüp dolaşarak sevinçten hopyayıp zıplayarak yapacaklarını yaparlar, kılıkalarını değiştirdiklerinden tanınmayacaklarını düşünerek gruplar halinde beğendikleri yere giderlerdi."²⁵

1791 tarihinde Osmanlı devleti ile Avusturya devleti arasında imzalanan Ziş-tovi Antlaşması'nın 13. maddesinde yer alan, iki tarafın karşılıklı olarak elçi göndermesi hususuna binaen Ebubekir Ratib Efendi²⁶ bu göreve seçilerek Avusturya'ya gönderildi. Ratib Efendi, sefaretnamesinde elçiliğe seçilişi, elçilik hazırlıkları ve yolculuğunu ayrıntılı bir şekilde anlatır. 30 Aralık 1791'de Sibin'e ulaşan Ratib Efendi bir daveti kabul ederek baloya gider. Burada saray çevresinin eğlencelerine şahit olur. Yirmisekiz Mehmed Çelebi, Ahmed Resmi gibi Osmanlı sefirlerinin gözlemlerinde önemli bir yer tutan saray çevresinin eğlence hayatı, Ratib Efendi'nin de dikkatini çeker. "Balo dedikleri bir cem'iyettir ki, ona mahsus mahal olmakla rical ü nisvan ve kibar ü beğzadegânından anda cem' olup, bir merd ile bir zen ele ele verip raksan olurlar. Şöyle ki bir erkek gözü tuttuğu ve istediği avrat, gerek ceneral ve kişizade benât ve zevcatından olsun ve gerek sâiri olsun, eline yapışıp meydanda kırk elli atmış nefer raks ederler. Hemgân-ı sabâvetlerinden kral ve evlâdlarına varınca eâlî ve esâfil raks ta'lim etmeleriyle beynerinde ayb olmayıp memdûh olur ve raks bilmemek ve etmemek aybdır ve esnâyı raksta metâ-ı bûse râyegân ve kâlâ-yı nâz ü işve erzân olmakla kimesne dahl ü ta'n ve teşnî etmez."²⁷ şeklinde tarif ettiği balo ve eğlenceler Ratib

²⁴ Ahmet Resmî Efendi'nin Viyana ve Berlin Sefaretnâmeleri, s. 33.

²⁵ Ahmet Resmî Efendi'nin Viyana ve Berlin Sefaretnâmeleri, s. 67-68.

²⁶ Ratib Efendi sefaretnamede Viyana'ya kadar yolculuğunu, Sibin şehrindeki ikametini ve oradaki gözlemlerini Viyana'da bulunduğu sırada gezdiği kurumları, katıldığı ziyafetleri ve gözlemlerini anlatmıştır. Kurumlar hakkında ayrıntılı bilgileri ise Lâyiha'da ele almıştır. Lâyiha III. Selim döneminde uygulamaya konulan ve Osmanlı kurumlarına Avrupa modeline uygun bir biçimde düzenlemek için ilk sistematik gayret olan Nizam-ı Cedid hareketini anlamada önemli bir anahtar durumundadır. (Hasan Korkut, a.g.e., s. 38-39.)

²⁷ Ebubekir Ratib Efendi'nin Nemçe Sefaretnamesi, haz. Abdullah Uçman, İstanbul 1999, s. 47.

Efendi'nin hoşuna gitmiş olacak ki dört defa daha katılıp eğlenceye iştirak etmiştir. Onun bu istekli tavrı Avusturyalı görevlilerin dikkatlerinden kaçmamış olacak ki, Ratib Efendi'nin ifadesi ile “*bizim adetlerimize vukufu var*”²⁸ diyerek memnun olmuşlar ve onların bu memnuniyeti Ratib Efendi'yi sevindirip gururlandırmıştır.

Sadece Ratib Efendi değil tüm sefirler, gittikleri ülkenin saray çevresi ve üst sınıfı ile yakın ilişkide olduklarından, sefaretnamelerinde daha çok onların yaşamına dair kesitler sunmuşlardır. Kral ve çevresinin davetlisi olarak sık sık opera, bale, konser ve maskeli balolara katılımlarına rağmen Ratib Efendi, sadece saray çevresinin eğlencelerini gözlemlemekle kalmamış, aynı zamanda halkın eğlencelerine de yer vermiştir:

*“Peşte şehrinde rodeye gittiğimizde gaita (maske) çehresi giyip maskara kıyafetinde Prenç Koborg ve kralzâde gelip bizi temâşâ etiklerini haber vermişlerdir. Rode dedikleri erbain eyyamında karnaval tabir ettikleri eyyam-ı haliyyede a'lâ vü ednâ ve zükür ve nisa, kral ve cenarale varınca her kes gaita çehresi gibi zîşt ve kimi hûb ve kimi düser ü çâr-çeşm olarak ziyade bed ve kimi mergub çehreler giyip ba'zı mahallerde böyle eşkal-i acibe cem'iyet ve raks ve devr etmeleriyle ona derler. Kral ve kraliçe dahi bu kıyafetlere girer, ayıp değildir, birbirlerine latife ederler.”*²⁹

Ratib Efendi'den çok değil birkaç yıl sonra Paris'e giden Halet Efendi, balo, opera ve komedyaya bambaşka bir yaklaşım getirir. Ahmet Efendiye yazdığı mektubunda:

*“Frenğistanı sizi ihafe veyahut iğra için, her kim sena ederse sual buyurasınız, sen Avrupa'ya gittin mi deyu, hayır gitmedim, tarihlerden biliyorum derse iki kısımdan biridir ki şimdi izah olunur, beli gittim ve biraz zaman eğledim derse, elbette Frenklerin tarafları ve casusudur, gitmedim der ise iki kısımdır, ya eşşektir, Frenklerin yazdıklarını tamama dinler yahut gayreti diniyesinden tamamen Frenkleri medheder ki zımnında ehli İslâm çıksın deyu.”*³⁰ sözleri ile Avrupa'yı övenleri yeren bir üslup kullanır. Mektubunun sonunda ise şunlara değinerek Osmanlı ülkesinin bu tip şeylerden yoksun olmasına hamdeder:

“Ezcümle her ne kadar dünyada Ermeni ve Rum var ise Müslümanlar mahbub-dosttur, bu nasıl ayıp şey, maazallah Frenğistan'da olamaz amma olsa o saat ateşe yakarlar, hem pek ayıptır deyu işte cümleliz bu itikatda idik. Meğer hiç andan gayri bir mahal var, ala gayet vüsatlı, dört taraflı dükkân, dükkânlarda envai meta var. Üstleri oda, odalarda bin beş yüz karı ve beş yüz oğlan var ki karıları puşluğa münhasır. Gece gitmek muayibden, gündüz beis olmamağla mahsus temaşasına vardık. İçerü girdikde cevanib-i erbaadan karılar ve erkekler gelene birer basma kâğıt veriyorlar. İçinde yazar ki şu kadar karılarım var. Odam filan yerde, şu kadar akçedir. Biri dahi şu kadar oğla-

²⁸ Ebubekir Ratib Efendi'nin Nemçe Sefaretnamesi, s. 48.

²⁹ Ebubekir Ratib Efendi'nin Nemçe Sefaretnamesi, s. 75.

³⁰ Enver Ziya Karal, *Halet Efendi'nin Paris Büyük Elçiliği*, İstanbul 1940, s. 33-34; Orhan Saik Gökay, “Mehmet Sait Halet Efendi”, *Türk Dili (Mektup Özel Sayısı)*, Temmuz 1974, sayı 274, s. 82-83.

nım var, yaşları şu kadardır, şu kadar akçe narhı var deyu mahsus basılmış kâğıtları var. Ve karılar ve oğlanlar her bir adamın dört yanını muhasaraya alıp kangımızı beğenür deyu beraber gezerler. Ve kibarı Pale Royal'a vardınız mı, karıları oğlanları beğendiniz mi deyu iftihar ederek sual ederler. Buracığımı Hoca Abrahamama okuyasınız elhamdüillillah memalik-i İslâmiye'de bu kadar oğlan ve gulampara yoktur.”³¹

II. SEFİRLERİN DOĞU-BATI KARŞILAŞTIRMASI

Sefirler gittikleri gezip gördükleri yerleri sadece izlemekle kalmazlar zaman zaman kendi memleketleri ile karşılaştırmalar yaparlar. Yalnız Sefirlerin Avrupa kelimesine yükledikleri anlama burada değinmek gerekir. Sefirler, Avrupa kelimesini günümüzdeki gibi batı medeniyetini içeren bir kelime olarak değil sadece bir kıta adı olarak görmektedir. “Bu adı geçen memleketler bugün coğrafyacılarda Avrupa diye anılmakta ve halk dilinde ise Rumeli ve Frengistan lakabıyla şöret bulmaktadır.”³² Ahmed Resmî'nin bu ifadelerinden de anlaşılacağı gibi Avrupa kelimesinin Batı medeniyetini içerecek şekilde genişlemesi daha sonraki yüzyıllarda ortaya çıkmıştır.

Yirmisekiz Mehmed Çelebi kadınların Fransa'daki konumlarına değinirken İstanbul-Paris karşılaştırması yapmaktan kendini alamaz. Paris'i çok beğenmesine, eşsiz benzersiz bir yer olduğunu vurgulamasına rağmen bu eşsizliğin ve güzelliğin İstanbul'un eşsizliği ve güzelliği yanında geri kalacağını söyler. Osmanlı'nın Avrupa karşısında geri kalmışlığını pek kabullenmeye yanaşmaması ve İstanbul'u çok sevdiğini şu sözleri ele vermektedir:

“Paris aslında İstanbul kadar büyük değildir. Fakat binaları üçer dörder, hatta yedişer kat olarak yapılmıştır. Her katta çoluk çocuğuyla büyük bir kalabalık oturmaktadır. Sokaklarda da halk çok kalabalık görünüyor. Bunun sebebi kadınların sokaklarda evden eve dolaşmalarıdır. Paris'te kadınlar katiyen evlerinde oturmazlar. Kadın erkek birbirine karıştığından, halk kalabalık görünüyor. Dükkânlarda alış veriş yapanda hep kadınlardır. Dükkânların içi ağzına kadar çeşit çeşit eşyalarla doludur. İstanbul'u göz önünde tutmazsak, Paris dünyada eşi benzeri olmayan bir şehirdir.”³³

Bu konuyla ilgili değinilmesi gereken bir diğer husus da Yirmisekiz Mehmed Çelebi İstanbul'un güzelliğini Batılı şehirlerle karşılaştırmaya bile tabi tutmazken XIX. yüzyılda Avrupa şehirleri Doğu insanının gözünde mutlak güzeli temsil eder duruma gelmiştir. Osmanlı için Doğu'dan doğan güneş Batı'dan doğar olmuş ve bu nedenle Osmanlı yüzünü Batı'ya doğru çevirmiştir. Artık Avrupa'nın her alandaki üstünlüğü kabul edilmiş ve bu durum edebiyata kadar nüfuz etmiştir. XIX. Yüzyıldaki Osmanlı insanının sahip olduğu bu ruh halini göstermesi

³¹ Enver Ziya Karal, *a.g.e.*, s. 34; Orhan Saik Gökay, *a.g.m.*, s.83.

³² Ahmet Resmî Efendi'nin *Viyana ve Berlin Sefaretnâmeleri*, s. 49

³³ Yirmisekiz Çelebi Mehmed Efendi *Sefaretnamesi*, s. 76.

bakımından şiirden bir örnek verecek olursak Ziya Paşa'nın şu beyti zikre değerdir:

“Diyar-ı küfrü gezdim beldeler kâşaneler gördüm.

Dolaştım mülk-i İslam'ı bütün viraneler gördüm.”³⁴

Yirmisekiz Mehmed Çelebi'nin Sefaretnamesinde göze çarpan bir diğer husus da o süreçte Osmanlı devletinin Karlofça ve Pasarofça gibi ağır kayıplar içeren antlaşmalara imza atmasına rağmen devletin kurumlarının ve memurların Osmanlı devletinin eski ihtişamlı günlerindeymişçesine diğer devletlere ve bu devletlerin memurlarına tepeden bakmalarıdır. Yirmisekiz Mehmed Çelebi Fransa'ya gittiği zaman kendilerini kabul eden dışişler ve elçilerden sorumlu bakanın daha sonra kendilerini ziyaret edecek olmasına rağmen ziyarete gelmemesi üzerine Yirmisekiz Mehmed Çelebi biraz kızarak uygun olmayan bir şekilde tercüman aracılığıyla bakana görüşmeye gelip gelmeyeceğini sordurması bile Osmanlı memurlarının kendilerine olan öz güvenini göstermektedir. Tabi ki bu öz güvenin altında güçlü Osmanlı Devletinin (Devlet-i Âli) imajı yatmaktadır. Batı hala Osmanlı için yenilebilecek bir düşmandır. Elde ettikleri ilim ve medeniyet seviyesi her ne olursa olsun Osmanlı açısından telafi edilemeyecek bir uçurum olarak görülmektedir. Hatta o devirde Osmanlı vezirlerinin elçileri seviye açısından ayaklarına gidilecek bir muhatap kabul etmemelerinden bu anlaşılmaktadır. Nitekim Yirmisekiz Mehmed Çelebi'ye Fransız bakanın, Osmanlı vezirlerinin başka ülkelerin elçilerine uyguladığı uygulamadan ötürü, Osmanlı elçisinin ayağına gelme konusunda isteksiz olması iletilmiş bunun üzerine bununla ilgili şunları söylemiştir:

“Bizim vezirlerimiz elçilerin yanlarına gitmezler diye bizden elçilerin intikamını mı almak istiyor? Bizim Vezirlerimizin rütbeleri büyüktür. Onu taklide özenen her yönüyle etmelidir. Yoksa yalnız elçilere çıkmama yönünü taklide özenip de geri kalanını taklit etmemek yakışık almaz. Bizim vezirlerimiz elçilere gitmezler fakat çok fazla kalmayacak bir elçi geldiği zaman onları davet edip son derece gösterişli bir sofraya ziyafet verir, gidecekleri zaman da elçinin adamlarına kaftan, kendisine de samur kürk, altına da süslü, gösterişli bir at çeker. Elçi de samur kürkü giyer, donatılmış ata biner, gideceği yere kadar gider. Bu adam da bizim vezirimiz gibi olsaydı davet edip bize ziyafet vermesi, adamlarımıza kaftan giydirmesi, bize de samur kürk giydirip, altımıza donatılmış at çekmesi gerekirdi. Ayrıca bir de veda ziyafeti çekip merasime uyardı. Biz ise şu ana kadar onun bir lokma ekmeğini yemedik. Şu halde bu adamın bizim vezirlerimize benzer yanı neresidir? Yok, ille taklit edeceğim diyorsa, böyle tek yanlı taklit olmaz. Ya hepsini taklit eder veya kalkar bize gelir; yoksa veda için bizim onun yanına gitmemiz mümkün değildir.”³⁵

³⁴ Ziya Paşa, *Ziya Paşa Şiirleri*, Ankara 1959, s. 70.

³⁵ Yirmisekiz Çelebi Mehmed Efendi *Sefâretnamesi*, s. 81-82.

Ahmed Resmi Efendi de Osmanlı ile Avusturya arasında bir karşılaştırma yapar. Bu karşılaştırmasında Osmanlı devleti ile Avusturya arasında kıyaslanamayacak kadar büyük farkın olduğunu “Ölümsüz Osmanlı Devleti ile karşılaştırınca, gün ortasındaki güneş kadar aşikâr ve göze çarpacak bir şekilde ortaya koyduğunu bu açıklamalarla kraliçenin eyaletlerinin ve belirli gelirlerin darlığı açıkça anlaşılmuş olur.”³⁶ sözleriyle dile getirmesine rağmen Osmanlı karşısında nasıl böyle sağlam durabildikleri sorusunun da kendince cevabını şöyle vermektedir:

“Bunların çaresizliklerini ve yoksulluklarını belli etmeyerek devletin yürütülmesinde gerekli olan parayı acaba nereden buldukları sorusunu şöyle cevaplandırmak gerekir. Bunlar her ne kadar bolluk ve refah içinde rahat yaşayan insanlar gibi görünmekte iseler de aslında devletlerini idarede müsrif olmayıp gayet namuslu ve akli başında davranırlar. Gelir toplamak için hile yoluna sapmayı düşünmezler, para harcamakta ihracat meselelerinde israftan, boş yere para vermekten kaçınırlar, para biriktirme ve az ile yetinme kurallarını elden bırakmazlar. Mesela Osmanlı devleti tüccarlarından başka Beç’e (Viyana) mal götüren Françe ve İngiltere bezirgânlarından yüzde otuz kuruş gümrük ve bir öküzden dört beş altın bac alırlar. Çoğu içeceğin alım ve satımına karışırlar. Mesela şarap ve tütün gibi halka gerekli şeylerden asıl değeri kadar vergi alırlar. Güneş battıktan sonra varoş ve kale kapılarından içeri girmek isteğinde olanların zenginlerinden de fakirlerinden de akçe devşirirler. Komediya dedikleri hayâlhânelerinde kral ve kraliçeye varıncaya kadar her sınıf halkın her gece hazır olup toplanmaları memleketlerinin önemli geleneklerinden olup herkesten ve sınıfına ve kalabalığına göre dirhem ve dinar almak gibi mekruh işleri pek çoktur.”³⁷

Ayrıca Ahmet Resmi, ticaretten bu denli zengin olmasına karşın Avrupa’da fakirliğin çokluğuna da dikkat çeker.

“Ulu Tanrı beni korusun, kâfirliklerinden dolayı yeryüzünde kendilerine bir ceza olmak üzere çoğu vilayetlerde fukaralık ve sefalet yaygındır. Hatta bir parça ekmek ve etle yaşayanlar parmakla gösterilmektedir. Bu civardan gelip geçenler: ‘Hayır ve bolluk Osmanlı memleketlerine mahsustur.’ diye itirafta bulunurlar”³⁸

Fakirlik ve sefaletin çokluğuna dair sözleri ise tamamen dinî bir yaklaşım ürünüdür. Muhtemelen Ahmet Resmi’nin Avrupa’da fakirliğin ve sefaletin çokluğunun nedenlerini açıklarken dini bir yaklaşım sergilemesinin yegâne sebebi, Tâhâ suresinde yer alan “Kim beni anmaktan yüz çevirirse şüphesiz onu bu dünyada dar bir geçim bekler ayrıca kıyamet günü biz onu kör olarak dirilteceğiz.”³⁹ ayetinin kendince bir yorumu olsa gerektir. Bu nedenledir ki hayır ve bolluğu inananların ülkesi olan Osmanlı diyarına mahsus görür.

³⁶ Ahmet Resmî Efendi’nin Viyana ve Berlin Sefaretnâmeleri, s.32

³⁷ Ahmet Resmî Efendi’nin Viyana ve Berlin Sefaretnâmeleri, s. 32-33.

³⁸ Ahmet Resmî Efendi’nin Viyana ve Berlin Sefaretnâmeleri, s. 51.

³⁹ Tâhâ, 20/124.

SONUÇ

Osmanlı Devletinin XVII. yüzyılın sonları ve XVIII. yüzyılın başlarında Avrupalı ülkelere karşı yapmış olduğu savaşlardan başarısızlıkla çıkması, Avrupa'da meydana gelen bir takım gelişmeleri gözlemlemeye itmiştir. Bu gözlemler çeşitli Avrupa ülkelerine gönderilen elçiler aracılığıyla oluşturulmuştur. Gönderilen elçilerden Avrupa'da gördükleri gelişmeleri ve değişimi kaleme almaları istenmiştir. İşte elçilerin kaleme aldıkları bu çeşit sefaretnameler, o devirde Avrupa'da bilimsel açıdan meydana gelen değişiklikleri içerdiği gibi kültürel açıdan meydana gelen değişikliklere de yer verir. Bu nedenle sefaretnameler yazıldıkları döneme dair bir tarihî kaynak konumundadır. Sefaretnamelerin bir diğer yanı da Avrupa'ya dışardan bakan, başka bir kültüre ait insanların bakış açısını içermesidir. Böylece Avrupa'yı dışardan izleyen bir gözlemcinin tarihi notlarına ulaşmak da böylece mümkün olabilecektir.

Her ne kadar Osmanlı sefirlerinin gözlemlerinin sonucunda Avrupa'nın bilimi ve tekniğinin alınması üzerinde durulsa da sadece bilim ve tekniğinin alınması pek mümkün olmamıştır. Avrupa bilim ve tekniği beraberinde kendi kültüründen öğeleri de Osmanlı kültürüne taşımıştır. Böylece Osmanlı toplumu klasik şeklinden ayrılarak modernleşen ve batılılaşan bir şekle bürünmüştür. Bu değişimin gözlemlenmesi açısından "*Dünya müminin zindanı, kafirinse cennetidir.*" hadisinin Tameşvarlı Osman Ağa ile Yirmisekiz Mehmed Çelebi tarafından farklı farklı bağlamda söylenmesi Osmanlı insanının bu denli kısa zamanda düşünce yapısının nasıl değiştiğini ortaya koyması açısından önem arz etmektedir. Bu hadisin daha önceki yüzyıllarda gündeme gelmeyip XVIII. Yüzyılda gündeme gelmesi ilgi çekici bir noktadır. Avrupa'nın elde ettiği seviyeyi görünce hadisin muhtemel manasından koparılarak dile getirilmesi kendini teselliden öteye gitmemektedir.

Sonuç olarak değinilmesi gereken bir diğer husus da Osmanlı Devletinin XVIII. Yüzyılda Avrupa'da meydana gelen gelişmeleri hiç de öyle erişilemez, ulaşamaz görmemesidir. Avrupa'nın bir takım gelişmelere sahne olduğu kabul edilmekle birlikte sefirlerin ortak düşüncesi Osmanlı'nın bir medeniyet olarak Avrupa karşısında dimdik ayakta durduğudur. XIX. yüzyılda bu his yerini tamamen yenilmişlik duygusuna bırakmış, Avrupa'da meydana gelen gelişmeler adım adım takip edilir duruma gelmiştir. Hatta bu dönemde devlet köklü bir değişime tabi tutularak devlet kurumları geleneksel yapısından uzaklaştırılmış, modern bir şekle büründürülmüştür. XX. yüzyılı da içine alacak devrede Avrupa medeniyeti ulaşılması gereken bir seviye olarak görülüp örnek alınmaya devam edilmiştir.

MÜSLÜMAN VE ÖTEKİ -Tarihsel Perspektiften Bakış*

İmadüddin HALİL**

Çev.: Kamil GÜNEŞ***

GİRİŞ

Öteki ile diyalog, Müslümanlarla Hıristiyan ya da diğer dinlere mensup kişiler arasında karşılıklı bakış açılarının ele alındığı, araştırmaların ortaya konduğu, tavsiyelerin belirlendiği, sonra da eyleme dönük kayda değer bir yansıması olmaksızın hemen raflara terk edilecek birtakım konferanslar ya da toplantılarla gerçekleşecek değildir. Diyalog fiiliyattır, davranıştır, günlük hayatın ayrıntılarından başlayarak hürriyet, aynı vatanda birlikte yaşama, hayatta olma ve onu sürdürme gibi diğeri ile ilişkilerdeki tüm fitrî değerlerin toplamıdır. Bu açıdan bakıldığında, işte burada, fikhî donanımlar ve tarihî deneyimler seviyesinde pratik anlamıyla “diyalog” taleplerini İslâm ümmeti gibi gerçeğe dönüştürebilecek başka bir güç yoktur.

Ötekine nasıl muamele edileceğine dair çok ve seçkin fikhî verileri gözden geçirmek bu araştırmamızın konusu değildir. Sayılamayacak kadar çok tarihî delil arasından sadece kanıt olmak üzere birtakım geçmiş deneyimlere işarette bulunmak yeterli olacaktır. Bu tarihî deneyimler şüpheye mahal bırakmayacak derecede göstermektedir ki, Hıristiyan ve Yahudi gibi Ehl-i Kitap’tan olanlarla bunların dışındaki diğer dinî gruplar, yeryüzünde hiçbir tarihî tecrübenin şahit olmadığı ve olmayacağı bir tarzda İslâm memleketinde hayat sürmüşler, kendi dinî ve medenî haklarını sonuna kadar kullanmışlardır.

* İmadüddin Halil, “el-Müslim ve'l-âhar: Ru'ye târhiyye”, *İslamiyyetü'l-ma'rife*, Virginia, sayı: 33-34. (<http://www.eiiit.org/articles.asp?adad=282>) (12.02.2007)

** 1939 Irak Musul doğumlu olan yazar Musul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde İslam Tarihi Profesörü olarak görev yapmaktadır. İslam tarihi, İslam felsefesi, Tarih Felsefesi ve İslami sanat eleştirisi gibi konularda yaptığı araştırmalarla bilinmektedir.

*** Dr., Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam Ana Bilim Dalı. kamilgunes@gmail.com

Konuyla ilgili olayları ele almaya başlamadan önce tekrar hatırlatmak gerekir ki, diyalog için bin toplantı da olsa, asla doğruluğunu beraberinde getirmez, ya da gerçek bir eyleme sevk etmez. Nitekim “ilkelerin” gerçekle buluşma ve “söz”ün gözle görülür eyleme dönüşmesi gücüne sahip olduğuna kesin hüküm olan “tarih”, güvenilirliğin varlığını beraberinde taşımış ve buna rehberlik etmiştir.

1. Beşer Hayatında Çeşitlilik Olgusu

Öncelikle, Kur’ânî yapılanmaların bu alanda söylemek istediği nedir? Bunların Müslümanlar ile Müslüman olmayanlar arasındaki tarihî pratik dokudaki yansımaları nelerdir?

Birlik ya da çeşitlilik, beşerî alâkaların özünde mevcuttur. Bu ikisi, eğer tabii yerinde ise bir paranın iki yüzü gibidirler. Birlik tüm yönleriyle çeşitliliği dışlamaz. Aynı şekilde kendi rolü itibarıyla çokluk da birliği dışarıda bırakmaz. Birlik ve çeşitlilik birbirine karışır ve paralellik arz ederler. Bunlardan biri diğerine tesir eder; hatta birbirlerini güç, verimlilik ve gelişme bakımlarından destekler. Bazen birbirlerini dışarıda tutmaya ve çatışmaya sevk eden kesişme durumları olsa da geniş bir açıdan bakıldığında genel durum, ilk teşekkül anlarından kıyamete kadar beşerî tecrübenin, kendi içinde farklı gelişimler, değişik ilişkiler ve türlü kanaatler sergileyen bir tecrübe olması yönündedir. Şüphesiz, makul sınırları içerisinde ve tevhidî değişmezler tutumu çerçevesinde bu farklılık, insanlık tarihine sadece benzersizlik ve ayrı bir özellik vermekle kalmamaktadır, farklılığın gücü pratikte ve sonuçta kendini göstermektedir.

Kur’ân penceresinden bakıldığında çeşitliliğin, uzun mecrası boyunca iman ve küfür ya da hak ve batıl kelimeleriyle karşı kutuplara ayrıldığı ortaya çıkmaktadır. Bu ya da şu doğrudan kaynaklanarak birbirine karışan dere ve nehirler, bu mecrayı takip etmektedirler. İşte bu farklılık içerisinde tarih suyu, durağanlaşmaksızın ve acılaşmaksızın hareketine devam etmekte, bu sayede tazyikle akma ve arı olma gücünü korumaktadır.

İnsana bu ya da şu yola girmesi için hem fert hem de toplum olarak bahşedilen hür irade ve açık seçim gücü, zarurî olarak beşeriyetin tek çatı altında birleşmemesine ve tek bir kampa dönüşmeyeceğine götürür. Dünya hayatının değeri ve önemli bir yere sahip oluşu da bu farklılıkta gizlenmektedir. Allah Teâlâ’nın hikmeti, tek bir kitle ya da kamp yerine ayrılma, farklılık, çeşitlilik ve çekişmeye tanıklık etmeyi dilemiştir.

Kur’ân-ı Kerim bize, gerçeklik ve açıklık bakımından en uygun üslûpla ve pek çok tarzda bu farklılıktan söz etmektedir: *“(ey ümmetler!) Her birinize bir şeriat ve yol verdik. Allah dileseydi sizleri bir tek ümmet yapardı; fakat size verdiği (yol ve şeriatlerde) sizi denemek için (böyle yaptı). Öyleyse iyi işlerde birbirinizle yarışın”* (Mâide 5/48); *“Rabbin dileseydi bütün insanları bir tek millet yapardı. (Fakat) onlar ihtilâfa düşmeye devam edecekler. Ancak Rabbinin merhamet ettikleri müstesnadır. Zaten Rabbin onları bunun için yarattı”* (Hûd 11/118); *“O peygamberlerin bir kısmını*

diğerlerinden üstün kıldık... Allah dileseydi o peygamberlerden sonra gelen milletler, kendilerine açık deliller geldikten sonra birbirleriyle savaşmazlardı. Fakat onlar ihtilâfa düştüler de içlerinden kimi iman etti, kimi de inkâr etti. Allah dileseydi onlar savaşmazlardı; lâkin Allah dilediğini yapar” (Bakara 2/253).

Bunun da ötesinde, beşerî tarih hareketine realist bir perspektiften bakıldığında Kur’ân birçok yerde açıklamaktadır ki, beşerî “çoğunluk”, mensup olmadığı hakkın daima karşısında durarak İslâm’a ilk giren öncü azınlık topluluğun yanında yer almamıştır. Çünkü böyle bir mensubiyet, çoğunluğun yüklenemediği çaba, fedakârlık ve bağışta bulunmayı talep etmektedir. Allah Teâlâ şöyle buyurmaktadır: *“Hayır; o, kendilerine hakkı getirmiştir. Onların çoğu ise haktan hoşlanmamaktadırlar” (Mü’minûn 23/70).* Genellikle, kültürlerin farklılığı ve ırkların çeşitliliğinin ardından gelen dillerin ve renklerin farklılığı olgusu, haddi zatında Allahın bu âlemde verdiği yaratma biçimlerinden biri olan tarihî çeşitliliğin arkasında gizlenen esas etkenlerden birisidir. Allah Teâlâ şöyle buyurmaktadır: *“Sizi topraktan yaratması, O’nun (varlığının) delillerindedir. Sonra siz, (her tarafa) yayılan insanlar oluverdiniz.* Kaynaşmanız için size kendi (cinsi)nizden eşler yaratıp aranızda sevgi ve merhamet peyda etmesi de O’nun (varlığının) delillerindedir. Doğrusu bunda, iyi düşünen bir kavim için ibretler vardır.* O’nun delillerinden biri de, gökleri ve yeri yaratması, lisanlarınızın ve renklerinizin değişik olmasıdır. Şüphesiz bunda bilenler için (alınacak) dersler vardır” (Rûm 30/20-22).*

Bu farklılığın arkasında yatan hedef hakkında Kuran şöyle buyurmaktadır: *“Eğer Allah bazı insanların şerrini bazıları ile önlemeseydi dünyadaki nizam bozulurdu. Lâkin Allah âlemlere büyük lütuf ve inayet sahibidir” (Bakara 2/251); “Eğer Allah insanların bir kısmının zararını diğer bir kısmı ile savmasaydı manastırlar, kiliseler, havralar ve Allah’ın adının çok anıldığı meşitler yıkılır giderdi. Dinine yardım edene Allah da elbette yardım edecektir. Muhakkak ki Allah pek kuvvetlidir, mutlak galiptir” (Hac 22/40).* Bunlar, kuşkusuz temel meselelerdir. Âdemoğlunun yaratılışının merkezinde bulunan bu farklılık ve rekabet, hayatın daha güzel olana doğru hareket ettirilmesini, durağanlık ve bozgunculuk konumlarının aşılmasını temin eder. Doğru yoldaki güçlere, niyetlerini tehditlere karşı kararlı hale getirmeleri için kuvvet bahşeder, Allah’ın emir ve sözlerini yeryüzünde uygulama durumunda olan İslâmî toplumun bunu gerçekleştirebilmesi için müminlere rehberlik eder.

Ayrıca, rekabet ve mücadeleyi doğuran bu farklılığın, insan topluluğunun değişik durumlarının açığa çıkarılması ve müminlerin asaletinin bilinmesi için nasıl bir canlı alan olduğunu açıklayan başka ayetler de vardır. Savaş ateşi ve onun göz alan aleviyle, altın topraktan, iyi kötüden ayrılmış ve açığa çıkmış olur; tecrübe, sağa sola hareket ederek tüm zayıfları, münafıkları, acizleri ve harekete katılmakta tereddüt edenleri şu ayette resmedilen akıbet yönünde aşağı düşüren büyük bir eleğe dönüşür: *“And olsun ki sizi, içinizden cihada çıkanları ve sabredenleri meydana çıkarana ve haberlerinizi açıklayana kadar deneyeceğiz” (Muhammed 47/31); “Ki, Allah pisi temizden ayırsın ve pis olanı üst üste koyup hepsini bir yığın*

haline getirsin ve topunu cehenneme koysun! İşte bunlar, o hüsrân içinde kalanlar!" (Enfâl 8/37).

İnsan, savaşmanın anlamıyla ilgili sık sık soru sorar, felsefeci ve düşünürler savaş görmemiş, sahasında kan dökülmemiş bir âlem tahayyül ederler; fakat mesele, birbirinden farklı ve çeşitli beşerî varlığın köklerine bağlı olduğu sürece durum hiç de böyle değildir. İnsan hayatında hareket ve öne geçme isteği bulunduğu, huzur ve bozgunculuk sınırlarının aşılması söz konusu olduğu sürece, savaş, kaçış olmayan bir devamlılık arz eder. Kur'ân'da şöyle buyrulur: *"Savaş, hoşunuza gitmediği halde size farz kılındı. İhtimal ki, hoşlanmadığınız şey sizin iyiliğinizdir ve ihtimal ki, sevdiğiniz bir şey sizin kötülüğünüzdür. Siz bilmezsiniz, Allah bilir"* (Bakara 2/216).

Şu kadar var ki, mezhepler, ırklar, diller, maslahatlar ve coğrafi çevreler konusundaki beşerî farklılıklardan ileri gelen mücadeleden söz eden Kur'ân, meseleyi savaş ve itişme üzerine indirgememektedir. Şüphesiz Kur'ân, meseleyi daha geniş bir sahaya yaymakta, beşerî farklılıklar konusunda silahı açığa çıkarmakla işe başlayıp meselenin olumlu anlamda daha geniş bir konuma erişmesi için daha başka alanlara uzanan son derece geniş ufuklar vermektedir. Bu farklılığı ortaya çıkaran durumlar, her birinin kendi mezhebi, cinsi, rengi, dili, coğrafî muhitinde kalmasıyla birlikte birbirlerine yakınlaşmak, yardımlaşmak ve birbirlerini anlamak için milletler, kavimler ve halklar arasındaki karşılıklı alış-verişe dayalı beşerî ilişkilerdir. Allah Teâlâ şöyle buyurur: *"Ey insanlar! Doğrusu biz sizi bir erkekle bir dişiden yarattık. Ve birbirinizle tanışmanız için sizi kavimlere ve kabilelere ayırdık. Muhakkak ki Allah yanında en değerli olanınız, O'ndan en çok korkanınızdır. Şüphesiz Allah bilendir, her şeyden haberdardır"* (Hucurât 49/13).

2. Peygamber Döneminde Müslümanlar ve Ehl-i Kitap

Müslümanların tarihi, farklılık konusunda geniş bir alan sunmak, ötekini kabul etmek ve onunla karşılıklı diyalogda bulunmak üzere var olagelmiştir. Bu konudaki olaylar pek çoktur. Bundan dolayı bazısına işaret etmekle yetineceğiz. Peygamberlik döneminin hoşgörülü bir duruşla Yahudi ve Hıristiyanları zimmet ehli konumunda takdim ettiği ilk başlangıç dönemlerinden itibaren Müslümanlarla Müslüman olmayanlar arasındaki ilişki biçimleri anlatılmış, esasları konulmuş, biçimleri düzenlenmiştir. Gelen asırların doğruladığı bu tarih hareketi yoluna devam ettikçe, toplumsal ilişkilerin akışında etkin olan gelenek, esas ve formlar da tarihle beraber yolculuğuna devam etmiştir. Zaman zaman bu ilke ve formların dışına çıkmış olması gibi durumlar, kaidenin istisnası olmaktan öteye geçmez. Hatta kaide, asırların geçmesiyle daha da pekişmiş olur.

Gayrimüslim olan Ehl-i Kitap'a karşı Hz. Peygamber'in söylemek ve uygulamak istediği şeyler nelerdi? Açıktır ki, okuyucu, konunun detay ve inceliklerini bulmak için siyer kaynaklarına müracaat edebilir. Fakat biz sadece, Hz. Peygamber'in hicrî dokuzuncu senede Tebük Savaşının hemen sonrasında Necrân Hıristiyanları için yazdığı sözleşmeye işaret etmekle yetinmek istiyoruz. Adalet, hoş-

görü ve hürriyetin en zirve örneklerinden birini temsil eden ve az bir maddî cizyenin dışında kendilerine herhangi bir zorunluluğun getirilmediği bu sözleşmede şu ifadeler yer almaktadır: *“Necrân ve etrafı Allah'ın himayesindedirler... Onlardan herhangi bir hak talebinde bulunan kimse, haksızlık etmeden ve haksızlığa uğratılmadan bunu açıkça istesin... Onlardan hiç kimse, bir diğerinin zulmünden dolayı suçlanamaz. Bu sayfada yazılı olan şeyler, onların nasihat dinlemeleri ve hallerini düzeltmeleri durumunda Allah'ın hidayete eriştirmesine kadar daimî olarak Allah'ın himayesi ve Peygamber'in güvencesi altındadır.”* Necrân Yahudileri de bu sulha dâhildirler.

H. Peygamber'in, Hayber Gazvesinden (h. 7.yıl) sonra ve bundan sonraki yıllarda Yarımada'nın doğusundaki birtakım Yahudi topluluklarına yazmış olduğu sözleşmelere de işaret etmek istiyoruz. Akabe körfezinde Eyle yakınlarındaki Makna köyünde yerleşmiş olan Benî Cenbe'ye elçi gönderdiğinde Hz. Peygamber şöyle buyurmuştu: *“Köyünüze dönen elçileriniz tarafımızdan misafir edildiler, şu mektubum elinize ulaşır ulaşmaz biliniz ki emniyet içinde olacaksınız, Allah'ın ve peygamberinin koruması (zimmeti) sizlere tanınmış olacaktır. Allah'ın Resûlü sizin her türlü hata ve kusurlarınızı bağışlamıştır. Size karşı haksızlık edilmeyecek, düşmanca davranılmayacaktır. Allah'ın elçisi, kendisini koruduğu şeylerden sizi de koruyacaktır. Hurmalıklarınızdan elde ettiğiniz ürünlerin, sandallarınızla tuttuğunuz balıkların ve kadınlarınızın dokuduklarının dörtte birini vermekle yükümlüsünüz. Bundan sonra her türlü cizye ve karşılıksız işlerden muafsiniz. Buna göre eğer kulak verir, itaat ederseniz Allah Resûlü sizin ileri gelenlerinize onur bahşedecek ve suç işleyenlerinizi bağışlayacaktır. Sizin yöneticiniz ise ya sizden ya da Allah Resûlünün yakınlarından birisi olacaktır...”*

H. Peygamber, Benû Gadiya diye adlandırılan diğer Yahudi cemaatine de *“kendilerinin zimmet altında olduklarını, cizyeyle yükümlü bulduklarını ve kendilerine düşmanca davranılmayacağı”* şeklinde mektup yazmıştır. Resûlullah (s.a.v.), bu mektuplar gibi Benû Urayz için de Müslümanların himayelerinde oldukları dönemde onlara neyi ve ne kadar ödeyeceklerini ve kendilerine zulmedilmeyeceğini içeren bir mektup yazdı.

H. Peygamber Cerbâ ve Ezruh Yahudileri için şunları yazmıştır: *“Onlar, Allah ve Resûlünün güvencesi altındadırlar, buna karşın onlar her Recep Ayında halis altından yüz dinar (altın) vermekle yükümlüdürler. Allah onlardan, Müslümanlara iyi davranmaları ve onlara iyilikte bulunmaları hususu ile kendilerine sığınma durumunda kalan Müslümanlara yardımcı olmaları hususunda garanti almıştır.”* Böylelikle Peygamber (s.a.v.), bu Yahudi cemaatlerini, onlara ödemeleri zorunlu nakdî ve aynî vergiler koymak suretiyle İslâm devletindeki vatandaşlara çevirmeyi başarmıştır. Onlar da bunun karşılığında İslâm devletinin güç ve otoritesi altında himaye edilirler ve İslâm devletinin adalet ve hoşgörüsünden yararlanırlar. Yahudiler - tabiatıyla Hıristiyanlar da- bundan böyle siyasi ya da askerî kitle değil, vatandaş olmuşlardır. İslâm devleti içinde haklarını elde ederler ve hiç kimse onlara herhangi bir kötü muamelede bulunamaz. İbn Hişam'ın es-Sıra ve Vâkıdî'nin Meğâzî'sindeki bilgilere bakılırsa, bunlardan bazıları Medine'ye dönmüşlerdir.

Hız. Peygamber'in, Hayber Savaşından sonra Yahudilere müsamahakâr davrandığına ilişkin pek çok rivayet ve tarihî belge vardır; hatta Peygamber (s.a.v.) valisi Muaz b. Cebel'e: "*Yahudileri Yahudiliklerinden vazgeçirmek gibi bir yola başvurulmaması*" konusunda uyarıda bulunmuştur. Bahreyn Yahudilerine işte böyle muamele edilmiştir; çünkü onlar sadece cizye ödemekle yükümlüdürler, bunun dışında atalarının dini üzere kalmakta serbesttirler. Daha sonra eşsizlik ve parlaklık bakımından risalet döneminin şahit olduğundan daha aşağı kalmayan bir tarzda, Müslümanlarla ötekiler arasındaki insanî ilişkilerin nasıl uygulamaya konduğunu İslâm Toplumuna göstermek üzere Raşit Halifeler geldiler. Yeni dönem ise yeryüzünün doğusu ve batısında İslâmî fetihler ve genişleme asrı oldu. İslâm'ın ulaştığı geniş topraklar Yahudi, Hıristiyan, Mecusî ve diğer din mensupları gibi pek çok grupları içine almış oldu. İslâm Toplumunu, bu fetih hareketiyle birlikte pek çok ırk, din, kavim, cemaat, mezhep, fırka ve eğilimi barındıran evrensel bir topluluğa dönüştü. Biz, öncelikle fetih faaliyetlerinden hareketle bu gruplarla karşılıklı ilişkinin nasıl gerçekleştiğini, sonra da İslâmî varlığın istikrarını ortaya koymak istiyoruz. Soru şudur: Müslümanlar, yeni evrensel toplumlarında mezhebî çeşitliliğin tehditlerine karşı cevap verebilecek durumda mıdır?

Diğer mezhep mensuplarıyla muamelelerinde Müslümanların takip ettiği insanî yöntemler hakkında belge ve metinlerle destekli bir tahlili içeren, bizim de bu bağlamda pek çok tanıklığına başvuracağımız "*The Preaching to Islam (İslâm'a Davet)*" adlı meşhur kitabında Sir Thomas Arnold şöyle demektedir:

"Hîre ehli, mallarını takdim ettiklerinde, -rivayette ittifak vardır- bu cizyeyi, kendilerini, zalimlik yapan Müslüman ya da diğer yöneticilere karşı korumaları şartıyla verdiklerini açıkça belirtmişlerdir. Halid'in, Hîre yakınlarındaki belde ahalileriyle yaptığı sözleşmelerde "eğer sizi korursak cizyeyi alırız, değilse almazız" şeklinde kayıt düşmesi de aynı çerçevede vaki olmuştur. Müslümanların bu şartı açıkça itiraflarının kapsamına Halife Hz. Ömer'in yönetiminde vuku bulan şu olaydan hareketle de bir yargıda bulunmak mümkündür: İmparator Heraklyüs, Müslüman kuvvetleri durdurmak için büyük bir kuvvet topladığında, Müslümanların, kendilerini çepeçevre saran bu durumdan dolayı tüm kuvvetlerini savaş alanına toplama gerekliliği sonucu çıkmıştı. İslâm ordusu komutanı Ebu Ubeyde bu durumu anlayınca Şam bölgesinde fethedilmiş şehir valilerine bir mektup yazmış ve onlara bu bölge halkından toplanılan cizyeleri geri vermelerini emretmiştir. Bu bağlamda Ebu Ubeyde orada yaşayanlara şunları yazmıştır: "Biz size mallarınızı geri veriyoruz; zira bize karşı çok büyük sayıda ordu toplanmış olduğunu öğrenmiş bulunuyoruz. Siz bu malları bize, sizi korumamız şartıyla vermişsiniz, biz ise şu an bunu yerine getiremiyoruz. Buna göre şartımıza bağlı kalarak sizden aldığımız malları geri veriyoruz. Allah, bize yardım eder galip gelirsek aramızda yazdığımız şeyler geçerlidir." Ve böylelikle devlet malından oldukça önemli bir meblağ kendilerine iade edilmiştir. Hıristiyanlar da buna karşılık Müslüman liderlere hayır dualarda bulunmuşlar ve "Allah sizi Rumlara galip kılsın,

sizi bize tekrar döndürsün, şayet Rumlar bu durumda olsalardı bize hiçbir şey vermedikleri gibi elimizde kalan her şeyi de almış olurlardı” demişlerdir.”

“Nesturî tarihi, dinî hayatlarındaki büyüleyici canlanmayı ve Müslümanlara tebaa olduklarından beri dirilişe geçtiklerinin değişik yönlerini açıkça ortaya koymaktadır. Pers (İran) hükümdarları bu gruba kimi zaman iyi davranıyorlar, kimi zaman da zulmediyorlardı. Nesturîlerin önemli bir kısmı Pers hükümdarlarının hâkim olduğu illerde oturuyorlardı. Çok ağır şartlarda bir hayat sürüyorlardı. Nesturîler, savaşın kendilerini İranlılar ile Bizanslılar arasında bıraktığı ve İranlıların kendilerinden, düşmanlarına karşı Hıristiyan desteği verdiklerine dair şüphe besledikleri bir dönemde çok katı ve sert muamelelere boyun eğmek durumunda kaldılar. Fakat onlar, oturdukları beldelerde özledikleri güven ortamını ancak Halifeler döneminde bulabilmişlerdir. Bu dönem onlara kendi dinlerini dış topraklarda propaganda etme amacıyla gezmelerine imkân vermiş, onlar da Çin ve Hint beldelerine dinî heyetler göndermişler, ayrıca buradaki insanlardan her biri sekizinci milâdî asırda başpiskoposluk mertebesine erişebilmişlerdir. Bu zaman dilimi içinde Nesturîlerin konumları Mısır’da da sağlamlaştı. Daha sonra Hıristiyanlık inancını Asya’da yaydılar. On birinci asır geldiğinde Tatarlar arasında Hıristiyanlığı kabul eden pek çok kişiyi kendi saflarına çektiler. Diğer Hıristiyan grupları bu denli sağlam bir gelişme göstermede başarısız oldularsa bu başarısızlık Müslümanların hatası değildi. Çünkü merkezî hükümet tüm gruplara eşit seviyede müsamaha gösteriyor, hatta bu Hıristiyan grupların birbirlerine olan zulmünden onları alıkoyuyordu. Beşinci milâdî asırda Nesturî bir piskopos olan Barsavma, Pers kralını Ortodoks kilisesine karşı şiddetli zulüm işlemeye kışkırtmıştı. Bu, onun Pers’e yakınlığını kullanarak Nesturîliği öne çıkarması ve kendi ilkelerinin onların ilkelerine daha yakın olduğunu açığa vurması sayesinde olmuştu.”

“Denilir ki, Ortodoks kilisesine mensup sayıları 7800’ü bulan bir kitle ile pek çok sayıda dinsiz bu zulüm sırasında kesilmişlerdir. Pers kralı II. Hüsrev Pers topraklarında Herakliyüs ile savaştıktan sonra Ortodokslara diğer bir zulüm yaşattı. Bu zulmün sebebi ise Kralı, Ortodoksların Bizanslılara sevgi gösterisinde bulduklarına ve onlara meylettiklerine ikna eden Yakubilerden birinin teşviki idi. Fakat Müslümanların ortaya koyduğu esaslar başkalarınınkinden çok farklı idi. Çünkü bizim için çok açıktır ki Müslümanlar, tebaaları olan Hıristiyanların hepsine adalet ve ölçüyle muamele etme hususunda ellerinden geleni yapmışlardır. Mesela, Mısır’ın fethinden sonra Yakubiler, Bizans güçlerinin uzaklaştırılmasını Ortodoksların kiliselerini talan etmek için fırsat olarak değerlendirmiş; fakat daha sonra Müslümanlar bu kiliseleri, Ortodoksların, mülkiyetlerinin kendilerine ait olduğunu ispatlamalarından sonra hak sahiplerine iade etmişlerdir.”

“Hıristiyanların Mısır’da İslâm’a dönmelerinin zulümle herhangi bir ilgisi yoktur. Ana tarih kaynaklarından öğrendiğimiz şey şudur: Patriklik makamının boşaldığı bir sırada Hıristiyanlar, kendi ibadet yerlerini yapma hususunda gerçek

bir hürriyetten yararlanmışlar, kiliselerinin tamiri hatta yeni kiliseler yapılması konusunda kendilerine müsamaha edilmiştir. Onlar, kendilerinin eşek ve katırlara binmelerini buyuran kayıt ve şartlardan kurtulmuş, kendi özel mahkemelerinde yargılanmışlardır. Rahipler cizye vermekten muaf tutulmuş, kendilerine özel imtiyazlar verilmiştir.”

3. İslâm'dan Önceki Dönemde Ehl-i Kitap'ın Başına Gelenler

Burada Thomas Arnold'un uzun uzadıya sözünü ettiği durumlara kısaca bir göz atmakla yetinmiş olacağız. Söz konusu deliller, ilmin kıymetini takdir eden, akîde ve tarihimize ilgili yorumlarında Batılılar arasında alışık olmadığımız türden bir araştırmacının kaleminden çıkan bu kitabı -belgeyi- gözden uzak tutmayı imkânsız kılmaktadır.

Diğer toplumlarda hâkim dine mensup olanlarla azınlık durumundaki yeni yayılan din ve mezhepler arasında olan şey neydi?

Gustave Le Bon şunları söylemektedir:

“Mısırlılar, Hıristiyanlığı kabule zorlanmışlar, ancak Mısır bu yüzden büyük bir çöküş yaşamıştır; Mısır'ı bu durumdan ancak Arap fethi kurtarmıştır. Çile ve mutsuzluk, bu dönemde pek çok dinî ihtilâfa sahne olan Mısır'ın çektiği zahmetlerden kaynaklanmıştır. Mısırlılar bu ihtilâflardan dolayı birbirleriyle savaşıyor, birbirlerine lanet okuyorlardı. Dinî parçalanmışlıkların yiyip tükettiği ve yöneticilerin bitkin düşürdüğü Mısır, kendilerini yöneten Rum idaresine nefret besliyor ve zalim Bizans Kayserlerinin pençelerinden hürriyetlerine kavuşacakları zamanı dört gözle bekliyordu.”

Nedvî şunları anlatmaktadır:

“Hıristiyanlık hakkında ve bu dinin kendi içinde ümmetin düşüncesini meşgul eden ve zekâsını boşu boşuna harcayan pek çok kalamî tartışmalar patlak verdi. Durum, birçok kez kanlı savaflara; öldürme, birbirini yok etme ve cezalandırmaya; saldırı, yağma ve birbirini helâke kadar vardı. Okullar, kiliseler ve evler birbirleriyle çekişen askerî karargâhlara çevrildi. Beldeler iç savaflara sürüklendi. Bu dinî ihtilâfın en şiddetli görünüşleri, Şam Hıristiyanları ve Roma Devleti ile Mısır Hıristiyanları arasında veya daha açık bir ifade ile Melkânîler ve Monofizitler arasında cereyan edenlerdi. Altıncı ve yedinci asırlarda bu iki grup arasındaki ihtilâf daha da şiddetlendi, hatta sanki rakip iki din arasında bitmeyen bir savaşa ya da Yahudi ve Hıristiyanlar arasındakine benzeyen bir ihtilâfa dönüştü. Her grup diğerinin bir hiç olduğunu söylüyordu. Mısır, tüyler ürperten iğrençliklere şahit oldu. İnsanlar önce işkencelere tabi tutuluyor, sonra da yakılarak öldürülüyorlardı. Meşaleler tutuşturuluyor, hain canilerin üzerine iki tarafından da yağ akana kadar ateş tutuluyordu. Mahpus kumla dolu bir torbaya konulup denize bırakılıyordu. Daha pek çok çirkin işkenceler yapılıyordu.”

Yahudiler ile Hıristiyanlar arasında daha korkunç olaylar yaşandı. Meselâ Phocas'ın (M. 610) hâkimiyetinin son senesinde Yahudiler Antakya'da Hıristiyanlara saldırdı. İmparator, ayaklanmalarını bastırmak üzere komutanı Bono-

sus'u gönderdi. O da gitti ve görevini eşine az rastlanan bir acımasızlıkla yerine getirdi; tüm insanları kılıçtan geçirerek, asarak, boğarak, işkence ederek, azılı vahşî hayvanların önüne atarak öldürdü. Yahudilerle Hıristiyanlar arasında bu tür olaylar defalarca meydana geldi. İşte iki tarafın birbirine muamelelerinden Mısırlı tarihçi Makrîzî'nin kaydettiği bir örnek:

“Roma İmparatoru Phocas döneminde Pers hükümdarı Kısra, birliklerini Şam ve Mısır topraklarına gönderdi. Birlikler, Kudüs ve Filistin kiliselerini ve tüm Şam beldelerini yakıp yıktılar, tüm Hıristiyanları öldürdüler; Hıristiyan avı çerçevesinde Mısır'a girdiler ve orada da pek çok Hıristiyan öldürdüler, sayılamayacak derecede esir aldılar. Perslerin Hıristiyanlarla olan savaşlarında ve kiliselerinin tahrip edilmesinde Yahudiler kendilerine yardım ettiler ve Pers topraklarına yönelerek Hıristiyanlara her türlü kötülüğü yaptılar, onları büyük zararlara uğrattılar, Kudüs'te iki kiliseyi harabeye çevirdiler, yerleşim yerlerini yakıp yıktılar, Kudüs Patriğini ve yakınında olan pek çok kişiyi esir aldılar... Bu arada Herakliyüs, Roma'ya kral olmuş, Pers'e galip gelmişti. Sonra Kostantiniyye'den Şam ve Mısır topraklarına düzen vermek ve Pers'in tahrip ettiği yerleri yenilemek üzere yola çıktı. Taberiye ve diğer bölge Yahudileri de Herakliyüs'ü karşılamak üzere harekete geçtiler, kendisine değerli hediyeler takdim ettiler ve söz verdirterek kendilerini korumasını talep ettiler. Herakliyüs bundan sonra Kudüs'e girdi, Hıristiyanlar kendisini İnciller ve haçlarla karşıladılar. Herakliyüs, Kudüs şehrini ve kiliseleri harap bir vaziyette buldu. Bu durum onu çok üzdü. Hıristiyanlar, Yahudilerin Perslerle birlikte isyan ettiklerini, onların Perslerden daha fazla zarar verdiklerini İmparator'a anlattılar. Herakliyüs'ü onlara karşı savaşa tahrik ettiler, savaşı alayıp pulladılar. İmparator, Yahudileri koruyacağına dair teminat verdiği gerekçeyle onlara karşı çıktı. Bunun üzerine Hıristiyan rahip, patrik ve keşişleri Herakliyüs'e, Yahudileri öldürmesinin bir günahı olmayacağına dair fetva verdiler. Herakliyüs Hıristiyan din adamlarının sözlerini ciddiye aldı ve Yahudilere karşı orada bulunanların hepsini yok ettiği bir savaş yaptı, hatta kaçan ve gizlenenler dışında Mısır ve Şam'daki Roma topraklarında hiçbir Yahudi kalmadı.”

Müslümanlara hâkimken Hıristiyanların yaptıklarına gelince, *Nihâyetu'l-Endelüs ve tarihü'l-Arabî'l-mütenassırîn* adlı kıymetli kitabında Muhammed b. Abdullah İnân'ın bize delilli ve ilmî bir tarzda tafsilatlı olarak anlattığına göre İspanya yönetimi ve kilisesinin engizisyon mahkemeleri aracılığıyla, son siyasî kaleleri Gırnata'nın düşmesinden sonra Endülüs'te geride kalan Müslümanlara neler yaptıkları ile Haçlı sömürgeci güçlerin son asırlarda Asya ve Afrika'da Müslüman halklara, Hıristiyan Afrikalı güçlerin oradaki Müslümanlara neler yaptığına işaret etmemiz yeterli olacaktır.

4. Ehl-i Kitap'ın İslâm Toplumundaki Ayrıcalıkları

İslâm Toplumunun karmaşa ve genişlemenin arttığı, yeni bir medeniyet ortaya koyma eğilimlerinin yükselerek devam ettiği ve bunlarla beraber idarî kurumların olgunlaşip geliştiği Emevîler dönemi ve bunu takip eden Abbasî devirle-

Muaviye ve Abdülmelik'in saraylarında tecrübe edildiği gibi birtakım münakaşalara şahit olmuştur. Nesturî Patriği Timoteos milâdî 781 yılında Halife Mehdî'nin huzurunda metni bugüne kadar muhafaza edilmiş Hıristiyanlığı savunan bir konuşma yapmıştır. Milâdî 819 yılında Halife Me'mun'un huzurunda cereyan edip İslâm ve Hıristiyanlığın güzellikleri arasında mukayeseyi konu edinen bir tartışmanın varlığından açıkça haber veren el-Kindî'nin risalesi bize kadar ulaşmıştır.”

“Kitab-ı Mukaddes'in hem Eski Ahid hem Yeni Ahid'inin bilinen Arapça tercümeleri vardır. Burada Ahmed b. Abdillâh b. Selâm diye bilinen birinin Harun Re'î'nin yönetimi döneminde Tevrat'ı Arapçaya tercüme etmiş olduğu hakkında dair zikredilen birtakım haberler vardır. Aynı şekilde milâdî yedinci asrın son kısmında Tevrat'ın bazı kısımlarını Arapçaya çevrilmiş olduğu ispat eden nakillere de sahibiz.”

“Dahası biz dokuzuncu milâdî asrın ikinci yarısında ortaya çıkan Abdûn b. Sâid gibi Hıristiyan vezirleri tanıyoruz... Muttekî'nin Hıristiyan bir veziri vardı Aynî şekilde Büveyhî oğullarından birinin de vezirlerinden biri Hıristiyan idi. Mu'tezelî, Müslüman ordusunun harp okuluna Hıristiyan bir başkan atamıştı. Bu tür yüksek makamlara erişen Hıristiyanlar, Müslüman meslektaşlarından görmüş olduğu ikram ve izzetin benzerine nail olmuştu.”

üzere arz-ı endam eylediğinde sırma işlemeli ipek elbiseler giyer, bir grup süvari etrafını çepeçevre sarar, bir uşak önünden hareket ederek avazının çıktığı kadar yüksek bir sesle: “*Davud neslinden gelen efendimiz için yol açınız*” diye bağırdı.”

Emevî ve Abbasî dönemleri için söylenen şeylerin bunu takip eden Fatimîler, Eyyübîler, Memlûkler ve Osmanlılar dönemleri için de söylenmesi mümkündür. Keşke Ehl-i Kitap’tan bu ya da şu grubun takındığı alenî düşmanca tavırlar sebebiyle bir seferliğine şiddet içerikli bazı öfkeli tepkiler olmasaydı... Ne var ki, bu Ehl-i Kitap grupları, Müslümanları perişan etmek ve ortadan kaldırmak amacıyla gelen düşmanlarına destek verdiler, Müslümanların inançlarını yıkmak ve mülklerini ellerinden almak için gizli ve açık plân ve anlaşmalar yaptılar. Burada birisi şöyle söyleyebilir: Genelde Şam, Cezire, Musul ve Irak Hıristiyanlarının takınmış olduğu birtakım düşmanca tutumlar Moğol savaşı belası süresince olmuştur, bu süreçte bazı Ehl-i Kitap grupları, savaşçıları memnuniyetle karşılamış ve birlikte yaşamış oldukları Müslümanlara karşı düşmanlarla işbirliği yapmışlardır. Savaşçılar onları himayelerine almışlar, hâkim oldukları varsayımıyla onları istihdam etmişler, uzun asırlar boyunca hürriyet içinde ve kardeş gibi yaşadıkları Müslümanların cesetlerini parçalamak üzere onları vahşi hayvan pençeleri gibi kullanmışlardır. Aynı şekilde Osmanlı dönemi boyunca Yahudi ve Hıristiyan cemaatlerin uygulamaya koyduğu o acı tecrübeleri ve Osmanlı’nın buna nasıl karşılık verdiğini de hatırlamamız mümkündür... Fakat bu durumlar son tahlilde ve Müslüman toplumların tarih boyunca ortaya koyduğu hareketlere şümüllü bir bakışla bakıldığında istisnalardan ya da bembeyaz parıldayan geniş bir sayfada küçük siyah lekelerden başka bir şey değildir. Diğer toplumlarda ise tamamen aksine olarak, hâkim din yandaşları ile muhalifleri arasındaki hürriyet, adalet ve fırsat eşitliği gibi durumlar kin ve öfke kusan bir sayfada istisnâ beyaz noktalar gibi durmaktadır.

Şaşırtıcıdır ki, haçlı savaşları dönemi yaklaşık iki asır devam etmiş bir süreçtir. Bu savaşlarda haçlılar İslâmî olan ne varsa hepsine karşı taassup ve nefret taşıyorlardı. Bunlar, İslâm Toplumunun emniyetini mahvetmeye ve bağnaz Kilişenin çıkarı için İslâm toplumunu dininden etmeye gelmişlerdi. Bu acı tecrübe, yönetimleri ve Müslüman topluluklarını bağnazca bir fiilî karşılık vermeye sevk etmedi. Müslümanlar kılıçlarıyla sefer ederlerken kumandanları, onları yerli Hıristiyan halkla kendileri arasında bir tefrika yaratmamak üzere yönetip yönlendiriyorlardı; hâlbuki bu gruplar, alenî olarak düşman savaşçılarla yardımlaşmışlar, onlara olanca desteklerini vermişler, İslâm ve Müslümanların helak olmaları için onlarla işbirliği yapmışlardı.

İyi bir talihtir ki, aslında taassup ve mezhepçilik noktasından hareket eden savaşçılar, bu taassupçuluğu bizzat Ortodoks Bizanslılardan başlayarak yerel Hıristiyan gruplara varıncaya kadar aynı inancı paylaştıkları, fakat Katolik olmayıp diğer Hıristiyan mezhebe mensup yoldaşlarına karşı da uygulamışlardır. Savaşçıların büyük çoğunluğu Katoliklerin sancağı altında harbe katılmışlardı. Eğer

bu taassup olmasaydı bu iki Hıristiyan grup arasındaki yardımlaşma alanı daha büyük ve kaba sonuçlara götürecektir kadar genişlerdi.

Mühim olan bizim, bu haçlı savaşları boyunca İslâm Toplumunun dokusunda, köklerinde dinî taassubun olduğu bir savaşa, karşı tepki olarak hizipçi lekelere şahit olmamızdır. Biz, yeryüzünde Müslümanların kendi yoldaşlarına karşı işledikleri ne bir kıyım, ne de aynı vatanda birlikte yaşadıkları Müslümanlara ve zimmet altındaki diğer gruplara karşı yaptıkları intikam dolu, kontrolsüz bir eylemi asla işitmedik!

Şüphe yok ki, İslâmî olmayan unsurlar karşısında İslâm toplumunun şahit olduğu bu açıklık ve Müslümanların bu gruplara bahşetmiş olduğu açık fırsatlar, bazı zümreleri -gördüğümüz üzere- hoşgörü ortamını istismar olarak değerlendirmesi mümkün olan tavırlara, fırsat buldukça Müslümanlara kara çalma girişimlerine ve bazen iktidar, bazen akîde, bazen de bizzat toplum düzeyinde tahripkâr girişimleri hayata geçirmeye sevk etmiştir. Biz burada -aynı şekilde misal olarak- İbn Sebeci girişimlerden başlayarak Osmanlı Hilâfetini düşürmek için Dönemlerin entrikalarına kadar Yahudi grupların yaptıklarını da hatırlamak istiyoruz. Abbasiler döneminde bazı Mecusi grupların, hem Arapları hem de Müslümanları hedef alan Şuûbiyye hareketinin omurgasını teşkil eden konularda yaptıklarını da hatırlamakta yarar vardır.

Fakat inanç yönünden kendilerinden farklı olanlara insanî davranmalarından dolayı Müslümanların uğradıkları zararlar, fırsatı ganimet bilip hemen tahrip, entrika ve kuşatmaya alma gibi girişimlerde bulunan düşmanlarının onlara tarihleri boyunca yaşattıkları tehlike ve sıkıntılar, Müslümanların uzun süren toplum hayatlarında esas aldıklarının dışındaki davranış biçimlerine, Allah'ın kitabının ve Resûl'ün sünnetinin getirip onlara göre eğittiğinin dışındaki gelenek ve ataların tecrübelerine dayanmayı asla meşru hale getirmez.

Ne kadar iğrenç olursa olsun kısmî zararlar, insanî boyuta yönelik büyük zararlarla nispetle daha hafif kalır. Eğer kin, hizipçilik, makul ve gerekçelendirilebilir olmaktan uzak bir tavırla İslâm kendini sağlama alma gayretine girseydi, diğer dinlerden önce kendisi zarar görmüş olurdu. Şayet İslâm Toplumunu, Allah Resûlü'nün öğrettiği asil ve parlak geleneklerinden çıkmış olsaydı bizzat insanın kendisi kurban olmuş olurdu. Zira İslâm tarihinin dışında eski ve yeni beşer tarihinde muhaliflerin fikirlerine bu denli saygı gösterilen, inançları korunan ve hakları himaye edilen herhangi bir döneme rastlamak mümkün değildir. Bilakis muhalif gruplar, İslâm tarihi dışında, tamamen aksi olarak esaret, rezalet ve zararın hedefi haline gelmişlerdir. Hatta temizlenme ve yok edilmeye karşı karşıya kalmışlardır.

Komutan Peygamber (a.s.) asrından Osmanlıların düşüşüne kadar hiçbir İslâmî fethin hedefi, bazılarının önceden düşündürmeye ya da düşünmeye çalıştığı şekilde İslâmî akîdelerin zorla kabul ettirilmesi olmamıştır. Müslümanların amacı yeryüzünde liderlik ve İslâmî metodu yaymaktır. Bu, liderliğin sahte rab-

lerden ve tağutlardan kurtarılması, sonra da Allah'a ve ahiret gününe inanan, yeryüzünde büyüklük taslamayan ve fesat peşinde koşmayan insanlara verilmesi için çok önemli bir girişimdir.

Bu hedef, söz konusu liderliğin gölgesi altında ve insanların kendi çabalarıyla gerçekleşmiştir. İnsanlar, istedikleri akîdeye bağlı olma hususunda herhangi bir baskı ya da aksi tesir altında kalmaksızın tamamen serbest bırakılmışlardır. İslâm inancı, en yüce, en layık ve hangi açıdan ele alınırsa alınsın insan ihtiyaçlarıyla en uyumlu bir inanç olunca, insanlar arasında yayılması ve hem fertlerin hem de toplulukların ilk bakışta şaşırtıcı gelen bir süratte İslâm'a bağlanmış olmaları çok normaldir. Bununla beraber işin içine dalınca İslâm'a mensup olmak ve akîdesinde karar kılmak suretiyle görüşleri aniden kesen bu hızlı kabullenişin birtakım mantıkî uzantıları da kendini göstermektedir. Şüphesiz ki bu, İslâm inancının sahip olduğu son derece etkin bir yöndür; en ileri durumlarında bile insan ihtiyaçlarına son derece dengeli, ölçülü ve uyumlu bir şekilde hayatî bir cevap veriş, işte bu dinin gerçekleştirdiği bir şeydir.

Daha önce de belirttiğim gibi önde gelen bir Batılı olan Sir Thomas Arnold uzun yıllarını bu meseleyi incelemeye hasretmiştir. Daha sonra da meşhur kitabı "*İslâm'a Davet*"te şüpheye mahal bırakmayacak tarzda bir açıklıkla ve ilmî bir şekilde hakikatlere dayanarak konuyu ortaya koymuş, tevil, kayırcılık, kötü niyet ve hevadan uzak kalarak meselenin çerçevesini belirlemiştir. Burada, İslâm'ın yayılışında dayanmış olduğu davranışçılık kuramında insanî boyutu tekit eden bir örnek olmak üzere bu araştırmacının sunmuş olduğu bazı tanıklıklarla yetineceğiz. Sir şöyle demektedir:

"Hıristiyanlarla Arap Müslümanlar arasında gerçekleşen samimî ilişkilerden hareketle gücün, insanların İslâm'a dönmelerinde asla etkin bir rolünün olmadığı değerlendirilmesinde bulunmamız mümkündür. Bizzat Muhammed (a.s.)'ın kendisi bazı Hıristiyan kabilelere söz vermiş, onların himayesini uhdesine almış ve dinî ayinlerini icrada onlara hürriyet bahşetmiş, aynı şekilde Hıristiyan din adamlarına güven ve huzur içinde hukuklarından ve eski nüfuzlarından faydalanma imkânını sağlamıştır."

"Kuzey Arabistan taraflarında ikamet eden Hıristiyan Arap kabileleri arasında Hıristiyanlığın son bulmasıyla ilgili rivayetler daha fazla tafsilata ihtiyaç bırakmamaktadır. Açıktır ki onlar, barışçıl birleşme diye adlandırdıkları bir yolla ve hiç kimsenin rahatsız olmadan gerçekleştirdiği bir yöntemle kendilerini çepeçevre sarmış olan İslâm toplumuyla karışıp kaynaşma noktasına gelmişlerdir. Eğer Müslümanlar, İslâmî otorite altında bir araya geldikleri ilk aşamada Hıristiyanları zorla İslâm'a girdirmeye çalışsalar Hıristiyanların, Abbasî halifeleri dönemi dâhil, Müslümanların arasında yaşamaları mümkün olmazdı."

"Hıristiyan Araplara karşı muzaffer olan Müslümanların bu birinci hicrî asırda ve devam eden zamanlarda açıkça sergilediği müsamahaya dair sunmuş olduğumuz misallerden, İslâm'ı seçen bu Hıristiyan Arap kabilelerinin imanları-

nın kendi hür irade ve istekleriyle olduğu şeklinde doğru bir sonuç çıkarabiliriz. Günümüzde Müslüman gruplar arasında yaşayan Hıristiyan Araplar da bu hoşgörüyü şahittirler.”

“İslâm Orduları Ürdün Vadisine ulaştığında ve Ebu Ubeyde ordugâhını Fahl’de kurduğunda bu bölgedeki Hıristiyan ahalisi Araplara şöyle bir mektup yazmıştı: ‘Ey Araplar! Sizler bize, aynı dini paylaşırsanız da, Rumlardan daha sevimlisiniz. Sizler, daha iyi anlaşabileceğimiz insanlarsınız, bize daha merhametlisiniz, bize zulmetmekten uzaksınız, bizi yönetmek için daha iyisiniz. Ne var ki Rumlar bize ve topraklarımıza hâkim oldular.’ Hıms ahalisi şehirlerini Herakliyüs ordusuna karşı kapattılar ve Müslüman yönetimlerinin kendilerine Yunanlı zulmü ve despotluğundan daha hoş ve sevimli olduğunu bildirdiler.”

“Müslümanların, cesaretleriyle süratli bir şekilde hâkim olduğu Bizans Devleti vilayetleri, kendi içlerinde Yakubî ve Nesturîler arasındaki yaygın görüş ayrılıkları sebebiyle uzun asırlardır tanıklık etmedikleri hoşgörü ortamından faydalandıklarını görmüşlerdir. Müslümanlar, Hıristiyanların dinî ayinlerini icra etmeleri hususunda hoşgörüyle davranmışlar, bu konuda Hıristiyanlar herhangi bir müdahaleye maruz kalmamışlardır -birbiriyle rekabet halinde olan din ve mezhep taraftarları arasındaki herhangi bir sürtüşmenin Müslümanları alıkoyduğu bazı durumlar istisna olmak kaydıyla-... Hıristiyanlara, hiç kimsenin taarruzda bulunması söz konusu olmaksızın dinî ayinlerini yerine yetirme hoşgürüsünü göstermişlerdir. Arapların, fethettikleri şehir halklarına vermiş olduğu sözlerden, onların hem ruhlarını hem de memleketlerini himaye edeceklerine dair taahhütlerinden, itaat etme ve cizye verme karşılığında kendilerinin dinî açıdan tamamen serbest bırakılmasından hareketle de -yedinci asırda dikkat çeken- bu hoşgörü konumuna hükmetmek mümkündür.”

“Hz. Ömer, mukaddes beldeleri Patrik’in kendisine eşlik etmesiyle birlikte ziyaret etmiştir. Anlatılır ki, ikisi Kıyamet Kilisesi’nde buldukları bir sırada namaz vakti girmişti. Patrik, Hz. Ömer’e namazı Kilise’de kılmasını önerdi. Fakat Hz. Ömer, bir müddet düşündükten sonra, eğer bunu yapacak olursa Müslümanların, buranın namaz için ibadet mahalli olduğu hususunda diğerlerine çağrıda bulunacakları gerekçesiyle mazeret beyan etti.”

“Hıristiyanlar, Müslüman kılıçlarının kefil olduğu himaye karşılığında dinlerinin orduda hizmet etmelerine engel olduğu diğer ehl-i zimmet ile birlikte cizye ödüyorlardı.”

“Hıristiyanlar, kendi cemiyetlerinde hayatlarını güven içinde ve memleketlerinde mutlu bir biçimde, Müslümanların kendilerine dinî düşünce hürriyetini bahşetmiş oldukları bu hoşgörü sayesinde yaşamış olunca, onlar da özellikle şehirlerde hilâfetin ilk yıllarında refah ve rahat bir hayattan faydalanıp istifade etmişlerdir.”

“Floransa’da Ricoldos de Monre Crucis denilen bir Dominic Kilisesi Rahibi yaklaşık XIII. asrın sonları XIV. asrın başlarında Şark beldelerini ziyaret etti, ken-

di zamanına kadar İslâm Otoritesi altında Nesturîlerin istifade ettikleri hoşgörü ruhundan söz etti ve şunları söyledi: Kadim tarihte ve güvenilen Arap eserlerinde bizzat Nesturîlerin Muhammed (a.s.) ve halifelerinin arkadaşları olduklarını, bizatihi Muhammed (a.s.)'ın halifelerine, Nesturîlere karşı bugüne kadar Arapların itinayla gözettikleri sadakati korumalarını tavsiye ettiğini okudum.”

“İslâm Yönetiminin ilk başlarında Müslümanların Hıristiyan tebaaya karşı bu tarzda genişçe yer bulan hoşgörüsüne göz attığımızda, kılıcın insanları İslâm'a döndürmede etken olduğu şeklinde şüyu bulan düşüncenin, kabulden son derece uzak olduğu ortaya çıkar.”

“Biz, Müslüman olmayan gruplara İslâm'ı kabul etmeleri için zor kullanmak amacıyla düzenlenmiş herhangi bir teşebbüs ve Hıristiyanlığı yok etmeye plânlanmış bir baskı kampanyası asla işitmedik. Şayet halifeler iki yoldan birini uygulamak istemiş olsalardı, Ferdinand ve Isabella'nın İslâm'ı İspanya'dan kolayca söküüp attığı gibi ya da XIV. Louis'nin Fransa'da Protestan mezhebini, izleyicilerinin her yerde takip edildiği bir mezhep haline kolayca getirdiği gibi veya Yahudilerin 350 senelik bir süre boyunca İngiltere'den kolayca uzaklaştırılmış oldukları gibi Müslümanlar da Hıristiyanlığı kolaylıkla silip süpürürlerdi. Asya'daki Doğu kiliseleri, Hıristiyan âlemindeki diğer kiliselerden tamamen ayrılmıştı, zira buranın hiçbir bölgesinde mezheplerin, dinin dışında olduğu iddiasıyla kendi tarafları hakkında şüphe eden hiçbir kimse mevcut değildir. Bundan dolayıdır ki, kiliselerin şimdiki ana kadar amaçlarını taşımak için sadece varlıklarını devam ettirmiş olmaları bile İslâmî Yönetimlerin genel anlamıyla sahip oldukları hoşgörü siyasetine güçlü bir delildir.”

“İslâmî fetih, Mısır'a bundan önce tarihin herhangi bir diliminde asla faydalanmadığı dinî hürriyete dayanan bir hayat getirmiştir. Amr, cizye vermeleri şartıyla onları özgür bıraktı, dinî törenlerini serbestçe yerine getirmeleri hususunda onlara garanti verdi ve böylece Roma yönetimi altındaki ağır yükten inleyen insanları sürekli müdahaleler karşısında rahatlattı. Burada, Kıptîlerin geniş bir biçimde dinlerinden dönmeleri ve İslâm'a girmelerinin, yeni yönetimleri tarafından reva görülen hoşgörüsüzlüğe dayalı zulüm ya da baskıdan dolayı olduğuna delalet eden herhangi bir şahit bulmak mümkün değildir. Bilakis bu Kıptîlerden pek çoğu, İskenderiye'nin -o vakitler Mısır'ın başkenti idi- fethedilenlere hâlâ direndikleri bir vakitte, fetih tamamlanmadan önce İslâm'a dönmüştür. Çok sayıda Kıptî de bundan birkaç yıl sonra kardeşlerinin yolu üzerinde yürümüşlerdir.”

Bunlar sadece Irak, Şam ve Mısır'dan İslâm'ın uzandığı ve ilişkiye geçtiği dünyanın diğer bölgelerine kadar belli bölgelere kısa bakışlardır. Bunlara ilâveten Arnold'un sözünü ettiği Fars şehirleri, Orta Asya, İspanya, Güney ve Doğu Avrupa, Hint, Çin ve Güney Asya gibi diğer beldeler de vardır.

5. İspanya'da Engizisyon Mahkemeleri: Başka bir durum örneği

Bu durumu, Yunan ve Roma, sonra da Bizans ve Fars asırlarından başlayarak Avrupa'daki dinî mücadele ve sorgu heyeti mahkemelerinden geçerek modern

zamana gelinceye kadar diğer taraftaki beşer tarihinin tanık olduğu akîdeye yönelik şiddet uygulama amaçlı sayısız girişimlerle bir karşılaştırma yapıyor ve aradaki farkın çok büyük olduğunu görüyoruz. Burada herhangi bir benzetme ve mukayese yapmak mümkün değildir.

Bu yönü tekit eden tarihî olaylar hakkında araştırma yapmak sözü uzatır ki, bu başka bir şeydir. Bu sebeple bu konuda önem taşıyan sadece tek bir örneğe işaret etmekle yetineceğiz. Bu örnek, İspanya'daki hâkim yönetim ve Kilise'nin, siyasî kalelerinin sonuncusu Gırnata'nın düşüşünden sonra geride kalan Endülüs Müslümanlarına yapmış olduklarıdır. Geçmişte değişik şekil ve tarzlarda yapılan, fakat bugün hâlâ cereyan eden fikrî baskı girişimlerinin bizce daha iyi anlaşılması için merhum Muhammed Abdullah İnân, "*Nihâyetü'l-Endelüs ve Târîhu'l-Arab el-mütenassırîn*" adlı kitabında, ilmin, teknolojinin, çalışma plân ve projelerindeki baş döndürücü gelişimin verilerine dayanarak verdiği bilgiler, çoğu zaman insanın manevî gücünü yok etmek, akîdesini, kanaatini ve önceki düşüncelerini boşaltmak, aklını ve vicdanını olmasını istediği şeylerle değil arzu etmediği şeylerle doldurmak gibi sonuçlara götürse de ilmî ve güvenilir bir detayla bu durumu anlatmaktadır.

Yaklaşık olarak Müslümanların Endülüs'teki sıkıntılı dönemlerinde yaşamış İspanyol bir tarihçi Kilise'nin Müslümanlara karşı maksatlarını şu sözleriyle açıklamaktadır:

"Ferdinand'ın Gırnata'yı ele geçirdiği günden beri (H.897/M.1492) rahipler kendisinden İspanya'daki Müslümanları ezmek üzere gayret göstermesini, kalmak isteyen Müslümanların ise ya Hıristiyanlaştırılmaları veya mülklerini satıp Fas (Mağrib)'a geçiş yapmaya zorlanmalarını ısrarla talep ediyorlardı. Burada onlar için Müslümanlara verilmiş sözleri bozma diye bir şey değil, bilakis ülkenin güvenliği için canlarını kurtarma ve koruma söz konusu idi. Zira Müslümanlar için Hıristiyanlarla birlikte sükûnet ve selamet içinde yaşamak artık mümkün değildi. Değilse onlar Müslüman kaldıkları sürece kendilerini din düşmanları olan Hıristiyanlara karşı düşmanlığa teşvik eden meliklerine sadakatlerini göstereceklerdi."

Bu siyaset esasen, İspanya'nın iki melikinin, V. Ferdinand ile son derece mutaassıp Katolik olan karısı Kraliçe Isabella'nın akıllarında Müslümanlara karşı hissedip besledikleri düşünceden hiç de uzak değildi. Müslümanlara verilen sözler, ırkçı siyaset amaçlarına engel olur diye asla onlara canları ve malları konusunda güvence vermiyor, Müslümanların dinleri ve düsturlarına saygı içermiyordu. Böylece Ferdinand vermiş olduğu birtakım söz ve yaptığı anlaşmaları, amaçlarını gerçekleştirmek üzere fırsat buldukça bozmaktan ve alçak siyasetine din ve takva boyası vurmaktan asla kaçınmadı.

Bu yıldırma siyaseti, yoluna çıkan her şeyi silip süpürmeye başladı. Yıkıcı hükümlerini yerine getirmek üzere kilise öğretisi (vahyi)sinin ve kral onayının destek verdiği soruşturma komisyonu, diğer isimle kutsal komisyon hızla işe ko-

yuldu. Öte yandan Gırnata'nın tesliminden daha birkaç yıl geçmemiştir ki, İspanyalıların Müslümanlara karşı besledikleri siyasi niyetler kendini apaçık göstermeye başladı. Kilise de bu siyasetin amaçlarını gerçekleştirmek üzere işin, yani vaaz, ikna ve birtakım maddî etki araçlarını kullanarak Müslümanların Hıristiyanlaştırılması faaliyetinin içindeydi.

Ne var ki bu gayretler, zikredilen sonuçları doğurmadı. O dönemde Kilise şiddet ve zor siyasetine kanat açtı, İspanya siyaseti Kilise öğretilerine teslim oldu. Müslümanlara verilen dinlerine ve dinî sembollerine hürmet gösterileceğine dair güçlü sözler hiç hatırlanmadı. Bu şiddet siyasetinin can damarını iki büyük Piskopos oluşturuyordu. Bunlar, Tuleytula Başpiskoposu (Metropoliteni) Kardinal Ximenes (Jiménez) ve engizisyon mahkemesi genel başkanı İspanya Kilisesi başı Don Dicadisa'dır. Bu dönemde mescitler kapatılmış, Müslümanlara ibadetlerini yerine getirme yasağı getirilmiş, inanç ve hukuklarına tecavüz edilmiştir. Kardinal Ximenes (Jiménez), Müslümanları Hıristiyanlaştırma işini yapmak üzere Gırnata'ya çağrıldı. Kardinal oraya H.905/M.1499 yılı Temmuz ayında geldi ve şehrin Piskoposu Don Talavera'yı Müslümanları Hıristiyanlaştırma etkinliğinde değişik yöntemleri kullanmak üzere davet etti. Gırnata'daki Hıristiyanlaştırma hareketi özellikle buradaki mescidin derhal San Salvador adı verilen kiliseye çevrildiği el-Beyyâzin (Albaicin) bölgesinde yoğunlaştı. Bazı ileri gelen Müslümanlar bu eyleme faydasız diye itiraz ettiler. Kardinal Ximenes, on binlerce Müslüman'ın zorla Hıristiyanlaşması ile sonuçlanan dehşet verici yıldırma hareketi organizasyonuna hiç ara vermediği gibi buna başka vahşî bir iş işleyerek eşlik etti. Bu barbarca işi şu idi: Kardinal, tüm Gırnata ahalisinden ve civarından toplanabildiği kadar Arapça kitap toplanmasını emretti, şehrin en büyük meydanlarından olan Remle Kapısı Meydanında muazzam yığınlar oluşturdu ve kitapların hepsini ateşe verdi. Böylece Endülüs İslâm düşüncesinin geri kalan mirasının en son kalıntıları on binlerce Arapça kitap bu vahşî uygulamaya kurban gitti.

Gırnata'da olan olaylar diğer şehir ve kasabalarda da oldu: el-Büşşerât (Alpujarras), el-Meriyeye, Besta, Âş Vadisi halkları ertesi yıl (1500 yılında) Hıristiyanlaştırılmış oldu. Hıristiyanlaştırma işi Gırnata'nın diğer bölgelerinde de yaygınlaştı. Bu ise, Müslümanların inanç yolunda kahramanlık ve fedakârlık bakımından eşsiz portrelerini sunmuş oldukları ayaklanmalar ve karşı koyma hareketleri olmaksızın gerçekleşti. Lakin Müslümanlar tamamen korumasız idiler ve Hıristiyan orduları son derece acımasızdılar ve baskıları çok şiddetliydi. Müslümanların çoğu öldürüldü, kadınları esir alındı ve birtakım yerlerde tamamen ölüme terk edildiler, çocukları ise Hıristiyanlaştırıldılar.

1501 yılı Haziran ayının 20'sinde Kilise'nin tesiriyle Ferdinand ve Isabella bir ferman verdiler. Bu fermanda Allah'ın, Gırnata'yı kâfirlerden temizlemek üzere kendilerini seçtiğinden söz ediyordu; bu ise Gırnata'da Müslüman varlığını yok etmek anlamına geliyordu. Gırnata'da bazı Müslümanlar oldukça kendilerinin diğerlerine ulaşmaları mümkün olmayacaktı; zira kalanların Hıristiyanlaşması

gecikecekti. Üstelik Hıristiyanlaştırılanların imanlarının da bozulmaması, geri kalan Müslüman muhaliflerin diğerlerinin can ve mallarının peşine düşmemesi gerekiyordu.

İspanyolların uygulamaları, Müslümanlara son derece zulmedici değişik metotlarla gerçekleşti. Bu yolda yapılan eşine az rastlanır uygulamalardan birisi Ferdinand'ın koyduğu bir kanundur. Bu kanun Müslümanların, Orta Çağlarda Yahudilere yapıldığı gibi şehir ve kasabalarda kendilerine ait özel mahallelerde zorunlu ikamete tabi tutulmalarını öngörüyordu ve geniş çaplı Hıristiyanlaştırma hareketlerinin hemen akabinde Gırnata'da uygulamaya konuldu. Aynı zaman diliminde, 1501 yılı Eylül ayında, Müslümanlara gizli ya da açık silah bulundurmalarını yasaklayan bir kanun daha konuldu, buna muhalefet edenlere ilk defasında hapis ve mallarına el koyma, sonrasında da ölüm kararı verildi.

İspanya politikası Hıristiyanlaştırılmış Müslümanların; Morisco'ların Gırnata'da toplanmalarından ve bir araya gelmelerinden korkuyordu. Bundan dolayı 1515 senesi Şubat ayında Tuleytula'da ilân edilen bir kraliyet emri çıkarıldı. Buna göre yeni Hıristiyanlaştırılmış Müslümanların Gırnata Bölgesi topraklarına girmesi kesinlikle yasaktı, buna muhalefet edenler ölümle ve mallarının müsaderesi ile cezalandırılıyorlardı. Bu kraliyet emri aynı şekilde, Gırnata'da ya da İspanya'nın herhangi bir yerinde yeni Hıristiyan olanların önceden bir izin olmaksızın herhangi bir şahsa mülklerini satmalarını da kesin olarak yasakladığını bildirmiştir. Bunu bozanlar da ölümle ve müsadere ile cezalandırılıyorlardı. Bunlar, -kraliyet emrinde de bulunduğu gibi- Hıristiyanlaştırılmış Müslümanların mülklerini satmalarının, paralarını alıp sonra da Fas (Mağrib)'a geçmelerinin ve orada tekrar İslâm'a dönmelerinin ortaya çıkmasından dolayı alınan kararlar olmuştur.

Müslüman tarihçilerden birisi Endülüs trajedisini şu etkili kelimelerle nitelemektedir: "Bundan sonra -Castilla Kralı- Müslümanları Hıristiyanlığa çağırdı, onları kabule zorladı, bu olay H.904 yılında oldu. Onlar da Hıristiyanlığa zorla girme durumunda kaldılar. Artık Endülüs tamamen Hıristiyanlaşmış oldu, insanlardan gizli olarak, kalbinde dile getirenlerden başka Endülüs'te 'lâ ilahe illallah Muhammed Resûlullah' diyen kimse kalmadı. Ezandan sonra minarelere çanlar, Allah'ın zikri ve Kur'ân tilâveti yapılan mescitlere resimler ve haçlar konuldu. Endülüs'te nice ağlayan göz, nice hüznü kalp geride kaldı; nice zayıf ve ne hicrete ne de Müslüman kardeşlerine katılmaya güç yetiremeyen nice çaresiz insan orada kaldı; kalpleri yandı tutuştu, gözyaşları sel olup aktı. Müslümanlar, kendi oğulları ve kızlarını haçlara taparken, putlara secde ederken, domuz ve lâşeler yerken, tüm kötülüklerin ve çirkinliklerin anası içkiyi içerken seyrediyorlar, ne var ki bunları engellemek için hiçbir şey yapamıyorlardı. Bir şey yapmaya çalışanlara ise en şiddetli azaplar reva görülüyordu. Ah Endülüs, bunlar ne korkunç facia! Ne büyük musibet!"

Makkarî (H.1041/M.1631), Müslümanları Hıristiyanlaştırma faaliyetlerinin en açık göstergelerinden birisi olarak, onların, ibadetlerini nasıl da ancak gizli

gizli yapabildiklerini; bu amaç uğrunda Hıristiyanların pek çok Müslüman'ı nasıl da ateşte yaktıklarını; Müslümanların, bırakın herhangi bir demir parçası taşımayı, küçük bir çakı bile taşımaktan nasıl da alıkonduklarını anlatmaktadır.

Şimdi ise soruşturma komisyonu icraatlarından bir nebze olsun bahsetmek istiyoruz, Müslümanları imha etmek ve Endülüs sahasındaki İslâm köklerini söküğe atmak üzere kullanılan bu korkunç aygıttan...

Komisyon davaları veya tali soruşturmalar, bir dava devam ederken bahsi geçen süpheli bir kişiyle ilgili meselenin mahkemeye intikali ile başlar. Söz konusu meselenin belli bir şahıstan ya da isimsiz birinden intikal etmesi arasında fark yoktur. Bu durumda bildirim sahibi çağrılır, bildiklerini ve şahitlerini anlatır. Bu, giriş soruşturması olarak kabul edilir. Rahibin kabul ettiği itiraf vasıtasıyla da bildirimde bulunmak aynı şekilde mümkündür. Rahipler, inanç konularında karışık buldukları durumları divana iletiyorlardı. Bu durum, rahiplere yapılan itirafın gizlilik gerektirmesine rağmen böyleydi. Bildirimde bulunanlar, gizlilik hususunda şahitlere yemin veriyorlardı. Kendilerine, hakkında soru sorulan olaylar konusunda açıklamada bulunulmuyor, bilakis, eğer Katolik dinine ya da Engizisyon mahkemesine zıt bir şey gördüler ya da duydularsa bu konularda genel sorular soruluyordu.

Divan, aynı zamanda ihbar edilenler hakkında mahallî gizli soruşturmalar da yürütüyordu. Sonra keşif soruşturmasının neticesi, ihbar edilene nispet edilen fiillerin kendisini küfre düşürdüğünü ya da söz konusu suçu irtikâp ettiği şüphesini onaylamaları için tayin edilen rahiplere arz ediliyordu. Onların kararları davanın seyrinde takip edilecek yolu belirliyordu. Tayin edilen bu rahiplerin çoğu mutaassıp cahillerdi; bundan dolayı ahlâk ve görüşleri, hatta vicdan ve dürüstlükleri şüphe konusuydu. Çok nadir durumlar dışında görüşleri, daima mahkûm etme şeklindeydi.

Bu kararın ilân edilmesi üzerine vekil, hakkında ihbarda bulunan kimse- nin tutuklanması emrini çıkarır ve onu divanın gizli hapisanesine atardı. Küfür ya da sapıklıkla suçlananların tutulması için özel hazırlanmış ve gizli hapisaneler olarak bilinen divan hapisaneleri, son derece feci, doğrudan sorgu ve işkence odasına bitişik; derin, karanlık, haşerat ve farelerle dolu yerlerdi. Suçlananlar kalın kelepçelerle zincire vurulurlardı. İspanya Engizisyon Mahkemesi tarihçisi Lorente şöyle demektedir: Bu hapisanelerin en korkunç yanı, buralara atılan kimselerin halkın gözünden düşmeleri ve dinî olsun ya da olmasın diğer hapisanelere atılan kimselerin yaşamadığı bir utancı yaşamak zorunda kalmalarıdır. Buralarda anlatılamaz bir hüznün selinin, derin ve sürekli bir yalnızlığın içine düşüyorlardı. Davası ne kadar sürecek, bilinmiyordu. Hakkını koruyacak bir savunucudan faydalanamıyordu. Doktor Lee şunları söylemektedir: Hapse atılan kimsenin tüm mallarına el konulur ve malları hemen tasfiye edilirdi, yargılanması bitene kadar dünyayla tüm alâkası kesilirdi. Yargılama genellikle bir yıldan üç yıla kadar sürerdi ve tutuklunun ne kendisi ne de ailesi bu sürede işin nereye varacağını asla bilemezdi.

Hapishane masrafları kişinin tasfiye edilen mallarından ödenirdi ve çoğu kez yargılama süreci bu malları yutar giderdi.

Birtakım töhmetlerle suçlananlar, artık hatırdan çıkarılırdı. Bununla beraber tutuklamanın ardından kendisine devam eden üç günde üç oturum imkânı verilirdi. Bunlar ikna ya da korkutma oturumları olarak bilinirdi. Bu oturumlarda kendisinden hakikati ikrar etmesi istenir, kendisine isnat edilen suçu kabullendiğinde merhametle davranılacağı sözü verilir, yalan söyleyip inkâr ettiğinde ise şiddetle cezalandırılacağı tehdidinde bulunulurdu; çünkü mukaddes divan, suçlamada yeterli deliller olmadıkça kimseyi tutuklamazdı. Bu, sinsî ve şaşkırtıcı bir metottu. Zanlı, kendisine nispet edilen suçları temiz de olsa kabul ederse davalar kısılacak ve zanlıya hafif bir ceza verilecekti. Buna karşın, eğer zanlı (Hıristiyanlığı) inkâr ettiğini söylese kendisine ne kadar merhamet ve bağışlama vaatleri yapılırsa yapılsın ölüm cezasından kurtulamazdı. Zanlı üç oturumdan sonra heyetin istediği ikrarı yapmazsa Papaz, olay soruşturmalarında mesele nasıl gelmişse suçlama kararını öylece ortaya kordu. Ortaya konan deliller ne kadar güçsüz ve zayıf da olsa böyleydi.

Ne var ki kararın içerdiği en iğrenç şey, zanlının işkenceye gönderilmesiydi. Papazın istediği de daha çok işkenceye gönderme işiydi. Zanlı, nispet edilen suçu kabullense de böyleydi. Zira zanlının, daima bir şeyleri gizlediği ya da itirafında yalan söylediği düşünülürdü. Mahkeme, istişare dairesi heyetiyle bir araya gelerek işkence kararını çıkarırdı.

Pek çok tarihçi, uygulamaların ve işkenceyi onaylamada Engizisyon mahkemelerinin başvurduğu metotların aşırı sertliğini vurgulamıştır. Don Lorente buna şu sözleriyle katkıda bulunmaktadır: “Engizisyon mahkemesinin, zanlılara uyguladığı işkence türlerini anlatmaya dilim varmıyor. Pek çok tarihçi dikkatli bir biçimde bunları aktarmaktadır. Fakat ben, abartılı bir rivayet olarak görülmesi asla mümkün olmayan birini açıklamak istiyorum. Pek çok karar okudum, korkarak ve ürpererek titredim. Bu metotlara başvuran Engizisyon mahkemesi üyelerinin ancak ve ancak vahşet derecesinde katı adamlar olduklarını gördüm.”

“Orta asırlarda bilinen işkence türlerinin büyük bir kısmı Engizisyon mahkemelerinde uygulanıyordu. Su işkencesi bunlardan biriydi. Bu işkencede suçlu, merdivene benzer bir aletin üzerine bağlanırdı. Bacakları ve kolları, başı aşağı eğik bir tarzda bu alete iyice bağlanırdı. Sonra da kafası büyük su küplerine batırılırdı, zanlı neredeyse boğulacak hale gelirdi, yuttuğu suyun litreleri bulduğu olurdu. Caruka işkencesi vardı. Bu işkence türünde zanlının elleri arkasına bağlanır, bu bağlama el içleri ve karnı etrafında bir iple oluyordu. Askı, adamı asılı olarak ya tek başına ya da bağlanan diğer ağırlıklarla kaldırıp indiriyordu. Ayaklara kızdırılmış şişlerle işkence ediliyordu. Karın ve kalçalara kızgın kalıplar, sıkıştırıcı aletlerle kemiklerin ezilmesi, ayakların koparılması, çenenin ayrılması ve çıldırtıcı vahşî diğer yöntemler...”

“Orada işkence korku ve acılarında herhangi bir sınır tanınmıyordu. İşkence yapılırken, cellât, Engizisyon mahkemesi üyeleri ve gerektiğinde lazım olur diye tabipten başka hiç kimse hazır bulunmuyordu. Zanlı, işkenceye havale edileceği durumları bilemezdi, kendisinden belli olayları ikrar etmesi istenmez, aksine ne isterse ikrar etsin diye işkence edilirdi. Tabip bazen, zanlının hayatının tehlikeye girdiğini gördüğünde işkencenin durdurulması emrini verirdi. Fakat zanlının akli başına geldiğinde ya da kanı dindiğinde işkence yeniden başlardı.

“Zanlının itirafta bulunduğu ve hâkimlerin itirafı geçerli kabul ettikleri zaman, bunun tövbe unsuru içerdiği gerekçesiyle, işkenceden el çekilirdi. Zanlı, işkence yüklenmeye güç yetirir ve inkârda ısrar ederse bu, kendisine hiç fayda vermezdi. Çünkü hâkimler, genellikle zanlıya nispet edilen olayları kendisini mahkûm etmeye yeterli deliller olarak değerlendiriyorlar ve bu değerlendirmeye uygun olarak zanlı aleyhine hükmediyorlardı. İtirafçının işkence anında söylediklerini ertesi gün hür iradesiyle de itiraf ederek teyit etmesi gerekiyordu. Böylece itirafın sağlamlığını tekit etmiş oluyordu. Yok, eğer inkâr eder ya da başka bir yola teşebbüs ederse işkenceye tekrar dönülürdü.”

“İşkence bittikten sonra zanlı, her tarafı parçalanmış, kanı akar bir vaziyette mahkeme salonuna getirilir ve daha önce kendisine yöneltilen suçlamalara cevap vermesi istenirdi. Mahkemeye çıkarılış ve cevap istenışten sonra mesele karar vericilere havale edilir ve nihaî hükme giriş olsun diye görüşlerini belirtmeleri istenirdi. Papazların, ilk kararlarından farklı bir şey söyledikleri çok nadir olmuştur. Zanlının mahkûmiyetine hükmettiklerinde bu hüküm zanlıya ancak infaz anında tebliğ edilirdi. Bu, bilinen cezaî uygulamaların en fecilerinden biridir. Daha zanlı, gerçek gidiş yerinin neresi olduğunu bilmeden hapisten alınır, infazdan önce dinî törenlere izin verilirdi.”

“Sonra infaz alanına getirilir, burada ilk defa olarak hüküm kendilerine okunurdu. Bazen, müebbet hapis, müsadere ya da idam ile sonuçlanan tehlikeli ithamlar esnasında açık küfür görülürse ateşe atma uygulaması yapılırdı. İlk engizisyon dönemlerinde idam hükümleri daha çoktu. İnfazlar, şehirlerin en büyük meydanlarında, papazların, ileri gelenlerin resmî elbiseleriyle şahitlik ettikleri resmî törenlerde icra edilirdi. Bazen kral da törenlere katılırdı. İnfazlar genellikle toplu olarak yerine getirilirdi, belli adede ulaşmış mahkûmları yakma hükmü infaz edilir ve bazen bu sayı on’larla ifade edilirdi. Kurbanlar cenaze alayına dizilirdi, bunlar şerrin büyüklüğünden dolayı halk topluluklarının şahit olması için acele edilen umumî törenlerden sayılırdı. Bu konuda zikredilecek hususlardan biri Katolik Ferdinand’ın bu korkunç ölüm törenlerinin âşıklarından biri olduğudur. Yakma törenleri onu çok mutlu ediyordu. Engizisyon mahkemesi üyeleri her ne zaman ölüm töreni düzenleseler bununla övünürlerdi.”

“Engizisyon mahkemeleri davası, nefislerde ümitsizlik yayacak derecede ağır işliyordu. Suçlanan, bazen, davadaki hüküm ortaya çıkmadan önce hapiste ölüyordu. Mahkûmiyetle sonuçlanan hükümlerin tesiri mahkûmun ailesine, ço-

luk çocuğuna geçiyordu. Buna göre Müslümanların ailesinden halk hizmeti görevi üstlenenler varsa bunların engellenmesi, bazılarının ise özel görevlerde yıpratılmasına hükmediliyordu. Böylece mahkûmların günahı masumlara yükleniyordu.”

“Engizisyon mahkemesi üyeleri olağanüstü dokunulmazlıktan ve diğer güçlerin kendileri önünde eğildiği mutlak yetkiden faydalanıyorlardı. Bu despot mahkemelerin yaygınlaşması, otoritenin suiistimali, her hangi bir engel olmaksızın temiz insanların tutuklanması buradaki mutlak yetki ve her tür sorumluluktan azade olmanın sonuçlarından olmuştur. Hatta Engizisyon mahkemesi üyeleri arasında pek çok suçlu insan modeli ortaya çıkmıştır; bunlar, ceplerini doldurmak için gasp ve rüşvet suçu işlemekten asla çekinmezlerdi. Para ve mallara el koyma cezası, zimmete para geçirme yerlerinin en verimli alanlarıydı. Bizzat kraliyet hazinesi bu kaynaktan yüz binlerce ek gelir elde etmiştir. Muazzam malların sahipleri hapishanelerde açlıktan ölürken, diğer tarafta birtakım Engizisyon mahkemesi üyeleri, kendilerine dokunabilecek herhangi bir el ve ulaşacak bir ceza olmaksızın kızlara ve kadınlara el koyma girişimlerinde bulunuyorlardı.”

Kendisi açısından genişçe ele aldığımız kadarıyla Müslüman Endülüs'te cereyan eden olaylar, -kuvvetle sanıyorum ki- bize, İslâm'ın daha önce girip yayıldığı sonra da geri çekildiği bölgelerden İspanya, Doğu Avrupa ve Orta Asya'daki üç halden birini açıklamaktadır. İspanya'da, tarihin bir benzerine şahit olmadığı mezhepçi bir şiddet uygulandı. Zikredilen hedefi gerçekleştirmeleri için sürgün ve bedenî tasfiye gibi devamında gelen hamleler de bu uygulamalarla paralel bir şekilde devam etti.

Doğu Avrupa'da, mesela Yugoslavya'da Müslümanların geri çekilmelerine imkân veren mezhebî baskı, sürgün ve fiziksel tasfiyeler bir yana diğer amilleri de eklemek mümkündür. Burada komünist sistem Tito eliyle yerleşmiş, Nazilere yardım ettikleri gerekçesiyle iki milyon Müslüman tasfiye edilmiştir. Diğer milyonlarca Müslüman da Kırım'da Stalin eliyle aynı akıbete uğramıştır. Bunun yanında bir de İslâm'ın buralarda yaşadığı zamansal sürecin darlığı, Osmanlıların dinî siyasetlerinde zaman zaman yaptıkları yanlış uygulamalar gibi diğer yardımcı etkenlere dikkatlerimizi çevirebiliriz. Ayrıca şu sebepleri de sıralamak mümkündür: Buraları ele geçirenlerle Doğu Avrupa halkları arasında beklenen medeniyet geriliminin olmaması, İslâm'ın yayıldığı diğer yerlere bakarak Kur'ân dili olan Arapçanın rolünün azalması, Doğu Avrupalıların oralarda İslâm'la alâkalı ne varsa onları tasfiye hususunda büyük sömürgeci güçlere ve Siyonist teşkilatlara dayanması, son olarak da komünist sistemlerin bölgeye tahakküm etmesi, bu sistemlerin İslâm'la ilişkilerinde -sınırlandırarak söylersek- kilise teşkilatlarından şiddet ve vahşilikte daha geride olmaması ve dayandıkları üslûplar bakımından büyük oranda Engizisyon mahkemelerine benzemesi...

Başka Komünist rejimlere boyun eğen Orta Asya'ya gelince, buralar son derece sert baskılara maruz kalmalarına rağmen bölgedeki Müslümanlarının çokluğu, tarih ve medeniyetin derinliklerindeki İslâmî kökler, çilelere karşı bu insan-

lara bir dereceye kadar sabretme gücü vermiş ve birtakım mezhebî özelliklerin korunmasını mümkün kılmıştır. Hatta son dönemlerinde Sovyet rejimi, pratik durum karşısında bölge Müslümanlarının bazı haklarını kabul etmeye ve uygulamaya koymaya zorlanmıştır.

İslâm Devleti içinde ve İslâmî yönetimin gölgesi altında Müslüman olmaları İslâm'a nakleden kanallar pek çoktur. Bazıları şöyledir: Toplumsal olarak yakın temas ve güzel örneklik, kültürel tesirler, günlük karşılıklı sohbet, kişisel ve toplumsal davet, resmî kurumların faaliyetleri, toplumsal bağlar, mezhepler ve dinlerin bizzat kendileri ve konuları arasındaki karşılaştırmalar vs... Fakat bu dinin temeyyüz ettiği çekim kanallarının, geniş gönüllülüğüyle başkalarını dehşete düşüren parlaklığı ve kendi dallarında ve mesleklerinde araştırma yapanların yakalarına yapışan hayranlığın hepsi sadece bunlar değildir.

Bu, şüphesiz ki Allah'ın insanlık için en son inanç sistemi olarak murat ettiği dindir. Bu akîde, sırât-ı müstakim üzerinden en zor yollara tam bir ahenkle, insicamlı, bağışta bulunan, isteklere karşılık veren ve yaratıcı bir uyumla, Allah'ın yeryüzü ve üstündekilerin sonunun gelmesine izin verene kadar, insanlığa rehberlik edecektir. Bundan dolayı İslâm'ın, tüm yeryüzünde başka bir din ya da mezhebin sahip olmadığı şeylere sahip olması kaçınılmazdır. Böyle olunca tarih boyunca İslâm'ın süratli bir şekilde yayılması ve beşer topluluklarının onun içinde erimesi, bu din gibi bir dinde öngörülen gidişatı göz önüne alarak dehşete düşürücü şaşırtıcı bir durum asla olmayacaktır.

6. "Diplomasi" ve İslâm Tarihinde Barış İlişkileri

İslâm âlemi ile etrafında ya da yakınında bulunan devletler arasındaki alâkalar savaşa odaklanmış değildir. Arada, bazen genişleyen bazen daralan barış alanları vardır. Fakat bu alâka zaman ve mekânda yayılarak belli bir mesafede şekillenmiş, bu arada eski ve yeni pek çok tarihinin belirttiği uluslar arası ilişki gelenekleri yerleşmiştir. Resûlullah (a.s.)'in Kureyş ile hicretin 6. yılında yaptığı Hudeybiye anlaşmasından, sonraki senede bunu takiben Hz. Peygamber (a.s.)'in, yeryüzündeki değişik liderlerle yazışmasından ve bunların İslâmî diplomasinin en önemli halkalarından biri olarak sayılmasından Hz. Peygamber (a.s.)'in İslâm Devleti ile Bizans Devleti arasını ayıran bir şerit üzerinde yayılmış pek çok kabile liderliklerini onayladığı anlaşmalara kadar; işte İslâm'ın bu erken devirlerinden başlayarak takip eden asırlar boyunca İslâm tarihi, verimli ve üretken bir devletlerarası barış ilişkileri ve diplomatik münasebetler ağına şahit olmuştur.

Bu diplomatik ilişkiler İslâm devletine pek çok yarar getirmiş, Orta Çağ tarihinde bir çeşit devletlerarası dengenin kurulmasına yardımcı olmuş, sonuçları - çoğu zaman- karşılıklı teminat ve düşmanlara karşı Müslüman askerlerin desteklenmesi olarak ortaya çıkmıştır.

Medine'deki ilk İslâm devletinin kuruluşunun daha başlangıç zamanlarından ve Arap yarımadasının kuzeyinde tedricî olarak genişlemesinden başlayıp ilerleyen zamanlar içerisinde Resûlullah (s.a.v.), hicrî 6. yılda yaptığı Hudeybiye

sulh anlaşmasıyla pratik örneğini göstererek, silah kullanarak gerçekleştirilmesi mümkün olmayan barışçıl ilişkileri hayata geçirmeye muvaffak olmuştur.

Kur'ân-ı Kerim, bu başarıyı fetih olarak adlandırmaktadır. İbn Hişam - Zührî'den naklen- söz konusu başarıyı bugüne kadar İslâm'ın şahit olduğu en büyük fetih olarak değerlendirmektedir. Savaş, insanların karşılaştıkları yerlerde dönüp dolaşıyordu. Ateşkes yapıp harbe son verildiğinde, insanlar birbirlerine karşı güven içinde olduklarında, birbirleriyle karşılaşip müzakereler yaptıklarında düşünce sahibi olup İslâm'ı araştırıp öğrenenler İslâm'a girmiş oluyorlardı. O iki sene içinde, daha önce İslâm'a girenler kadar ya da daha çok insan İslâm'a girmiş oldu.

Hiç şüphe yok ki Kureyş'in, İslâm devletini yok etmek üzere uzun süren savaşlarından sonra Müslümanlarla sadece anlaşmaya yanaşması bile, genç devleti ve yeni dini kabul anlamına gelmektedir. Kureyş'in kendisi, putçuluğun sözcüsü ve mukaddes beldenin sınırlarının koruyucusu olduğundan Arap yarımadasına yayılmış bulunan diğer kabileler, Kureyş'in liderliğine tabi olmak ve kendi geleceklerini onların geleceğine bağlamak konusunda bizzat karar verdiler. Ayrıca ya Kureyş'in dinine girmek ya da onlarla ittifak yapmak suretiyle uygun gördükleri askerî kampı seçmek konusunda kendilerinin tamamen özgür olduklarını düşündüler. Daha fazla müttefik edinmek ve yeni dine girenleri artırmak amacıyla daha uzak yerlerde harekete geçmeleri için Müslümanların önüne bu fırsat açılmış oldu. Diğer cihetten Müslümanlar, Hudeybiye anlaşması şartlarının kendilerine sunduğu barış ortamından da faydalandılar.

Huzaa'nın Müslüman ordusuna katılması bu konuda Resûlullah (s.a.v.)'a büyük bir destek oldu. Çünkü Ehâbîş denilen ve değişik kabilelerden oluşan -ki Kureyşliler onların savaş kudretlerine itimat ederlerdi- büyük bir grup Huzaalılardan sayılırdı. Böylelikle Hz. Muhammed (a.s.), bu kuvvetten önemli bir grubu kendi tarafına kattı ve bununla Kureyş'in savaş merkezini zayıflattı.

Thomas Arnold, Hz. Peygamber'in Mekkelilere karşı ardı ardına yapmış olduğu savaşların, bu şehrin kenarlarında ikamet eden kabileleri hatta Yemen sınırlarını yeni dinin hâkimiyetinden -o vakte kadar- oldukça uzak kıldığını düşünmektedir. Fakat Hudeybiye barış anlaşması, güneydeki Arap beldeleriyle bu aralıkta oldukça kolay ilişkiye geçmeyi sağlamıştır.

Hudeybiye'yi takip eden süreçte Yemen'de İslâm'ın yayılmasının askerî cihetten de büyük bir önemi vardı. Bu, Kureyş'in güney ve kuzeyden Müslümanlarca kuşatıldığı anlamına gelmektedir. Böylece Mekke ve Kureyş'in akıbeti nihaî olarak belirlenmiş oluyordu. Kureyş'in, cahiliye taassubunun kendisine verdiği yüzeysel hedefler güttüğü bir vakitte bu durum vardı. Bu cahiliye taassubu o sene Müslümanları Beyt-i Haram'a girmekten alıkoymuştu, aynı şekilde Kureyşli Müslümanlar da oradaki yakınlarının hoşnutsuzluğuna rağmen Mekke'ye sokulmuşlardı. Ayrıca Müslümanlar bu sulh döneminde ticaretlerini rahatça yapabilmeleri için istikrar ortamını da elde etmişlerdi.

Hız. Peygamber, insanları İslâm'a kazandırmak ve kurduğu devlete sadık kılmak bir yana, bu çok değerli fırsatı tüm gücüyle çekip almaktan geri durmamıştır. Bunu da Hayber ve etrafında toplanan İslâm karşıtı Yahudiler, Bizanslılar ve Kuzey bölgelerde İslâm'ın büyümesiyle birlikte rahatsızlıkları artan anlaşmalı Araplar gibi diğer kuvvetlerle -ki bunlara bir de çölün değişik yerlerindeki bedevî kabilelerin oluşturdukları grupları ve Müslümanlara darbe vurmaya amacıyla uygun fırsat kollayanları eklemek lazımdır- mücadele ederek gerçekleştirmiştir.

Daha sonra sıra Hız. Peygamber'in birtakım ülke idarecileriyle mektuplaşmasına geldi. Bu mektuplaşmalar, bizzat Hudeybiye barış anlaşmasının sonuçlarından biridir; Hız. Peygamber (a.s.)'in, evrensel hedeflerini gerçekleştirmek için barışçıl iletişim teşebbüsündeki arzusunu teyit etmektedir, böylelikle de İslâm daveti dar coğrafya toplumundan tüm yeryüzüne nakledilmiş oldu. Resûlullah (s.a.v.)'in elçileri, Sasanî Hâkimi Kısra Hüsrev, Bizans İmparatoru Herakliyüs, Mısır Hâkimi Mukavkıs, Habeş Hâkimi Necaşî, Dimaşk Hâkimi Münzir el-Gassanî'den her birine mektupları ulaştırdılar. Bu mektuplar devletlerarası boyutta bir tebliğ hamlesi olmuştur ve bu dinin sadece bir Arap ya da Arap yarımadası dini olmadığını ilân etmiştir. Bu din, nerede olursa olsun insana gelen bir dindir. Aynı şekilde bu mektuplar hâkim yönetimlere, davete icabet ya da -en azından- İslâmî davetin serbestçe hareket etmesi girişimine müsamahayla bakılması, halkların baskı ve zor altında kalmaksızın dilediklerinde İslâm inancını seçmekte serbest olmaları çağrısını taşımıştır. Yine bu mektuplar, bu yönetimlere son dinin önündeki yolların açılması, aksi takdirde istenilen hedefin gerçekleşmesi için kuvvet kullanmanın arada hakem olacağı hususunda bir uyarıyı da içermektedir.

Bu elçilik gönderme hadisesi, diplomatik hareketler bakımından eşsiz bir olaydır. Peygamber (s.a.v.), bu güçlü meliklerin, davetini -tercih edilen görüşe göre- hemen kabul edeceklerini beklemiyordu. O, İslâm'ın kavmi ve aşireti içinde yayılması için sürekli bir uğraş içerisindeydi. Ne var ki, elçiler gönderme işi peygamberlik görevini tamamlayan bir uygulama olarak görülmektedir. Hız. Peygamber (a.s.)'in, davetiyle yöneldiği kadim dünya, muhtelif aralıklarla yıkılma sinyalleri veren dayanaksız esaslar üzerinde duruyordu. Kadim dinler ise çoktan çökmüş ve zaafa düşmüştü. İslâm'ın çağrısına gelince o, ciddiyeti, sadeliği ve gücü ile araştırmayı ve incelenmeyi hak eden bir olgu olarak ortaya çıkıyordu. Akil sahiplerinin, bu yeni davanın arkasında patlama yapma sinyali veren dinamiklerin bulunduğunu keşfetmesi zor değildi. Gerçekten de söz konusu patlama oldukça kısa bir sürede gerçekleşmiştir.

Raşit Halifeler (r.a.) zamanındaki İslâmî fetihler dönemi, bazı sebeplerle, dikkat çekici barışçıl ilişkiler alanı açmaya imkân bulamamıştır: Belli bir zamanda büyük hedefleri gerçekleştirmek üzere beşer tarihindeki bu emsalsiz olgunun gücü, iki düşman devletten birinin düşürülmesi -ki bu devlet, İran ve Doğu Akdeniz topraklarında hüküm süren Sasanî devletidir-, diğer düşman devlet olan Bizans'ın uzun zamandır Filistin, Şam, Mezopotamya, Mısır, Akdeniz'deki bazı

adalar gibi otoritesine boyun eğen toprakların çoğundan çıkarılması, Bizanslıların nefeslerini toplamaya ve barışçıl ilişki alanlarını genişletecek tarzda İslâm devletiyle münasebetlerini yeniden düzenlemeye herhangi bir fırsat bulamamaları. Bununla birlikte fetihler devri barışçıl irtibat girişimlerine ve taraflar arasında karşılıklı temsilcilerin gönderilmesine özellikle de Sasanî Fars Devletiyle yapılanına tanık olmuştur. Orada Müslüman liderler ile Kısra ve Rüstem arasında cereyan eden pek çok konuşma olmuştur. Ancak bunların hiç biri fayda getirmemiştir.

Emevî Döneminin başlarından itibaren barışçıl ilişkilerin ipleri, yaygın askerî mücadele aşamalarına paralel bir şekilde örülmeye başlanmıştır. Karşılıklı temas noktaları, bu asır süresince Mezopotamya'da kıyı boyunca, Anadolu ve Şam'ın kuzeylerinde; Şam, Mısır ve Afrika sahillerinde; Akdeniz'deki adalarda, Endülüs'te ve Güney Avrupa sahillerinde bu askerî mücadeleye tanık olmuştur.

Bizans Devletinin, Raşit Halifeler dönemindeki yenilginin kendisini güçten düşüş ve istikrarı kaybetmeye sürüklemesinden sonra istikrar ve üstünlüğü tekrar ele alabilmiş olmasına ilâve olarak Emevî yönetimlerinin sürekli bir şekilde sıkıntı çektiği dâhilî meşgaleler sebebiyle; işte bu ve başka sebeplerle Bizans devleti hücum siyasetine yeniden döndü ve kendileriyle Emevîler arasında hakem olarak silahlı kuvvetlere dayandı. Fakat Bizans -Emevîlerin yolunu izleyerek- Muaviye b. Ebi Süfyan'ın başını çektiği ve arkasından Emevî halifelerinin devam ettirdiği Emevî siyasetinde yaz ve kış seferleri diye bilinen yazın ve kışın sürekli saldırılarla Bizans Devletini ele geçirme plânı karşısında daima askerî güç kullanmanın neredeyse imkânsız bir durum olduğunu gördü. Kıyı boylarının takviyesi ve sadece Emevî Devleti sınırlarını korumak için değil, buraların hareket noktalarına dönüştürülmesi karşısında ve "hücum en iyi savunmadır" kaidesince Bizanslılara hücumların sürekli devam etmesine rağmen. Kendi açılarından Bizanslıların, bitirici bir darbe vurma girişimine yönelmekten Emevîleri engellemek ve Raşit Halifeler döneminde Bizans İmparatorluğunun kaybettiği bazı yerleri geri almak için karadan ve denizden sürekli hücum yöntemine başvurmalarına rağmen...

Bu ya da şuna karşın ve her iki devletin dâhilî problemlerinin artması, savaşın maddî ve insanî kaynakları tüketmesi, bu iki devletin içerde ve dışarıda diğer düşmanlarına vakit ayırmak istemeleri ve her iki tarafın arkası kesilmez mücadelelerde aşırı meşgul olduklarını çokça ifade edenlerin varlığı sebebiyle, Emevîler ve Bizanslılar geçici ateşkes ile uzun süreli barış arasında değişebilecek barışçıl ilişkiler için bir durum araştırmasına, esir değişimine, genel mânâda kültür ve medeniyet tecrübelerinden yararlanmaya mecbur hale geldiler.

Abbasilerin gelişi ve devamındaki pek çok dönem boyunca barışçıl ilişki alanları, süregelen savaşlara karşın, genişleyerek ve verimli bir şekilde artmış, heyetlerin, elçilerin ve özel temsilcilerin karşılıklı gidip gelmesi derecesine erişmiştir. Hatta Emevîler dönemi de bu tür ilişkilerin ilk örneklerine tanıklık etmiştir.

Milletlerarası değişkenler ile Asya, Avrupa ve Afrika'da çeşitli kutuplaşmaların varlığı, diğer taraflara: Endülüs'teki Emevîler ile Gal (Fransa) kentlerindeki

Frenkler bir yana, Abbasî ve Bizans taraflarına yeni bir yükümlülük boyutu getirmiştir. Bu, tarafların menfaatlerini korumak ve -sınırları güvende kılma ve uygun müttefik oluşturma amacıyla tarafların her biri için uyumlu şemsiye sağlama anlamına gelen- devletlerarası dengeyi muhafaza etmek için barış çabasını ve diplomatik ilişkileri harekete geçirme boyutudur.

Abbasîlerin, Bizans'a karşı, 'Anadolu'nun içlerine doğru sürekli hücumda bulunmak en iyi savunmadır' şeklindeki Emevî prensibine uygun bir politika yürütmelerine, ilk dönemlerinde belli aralıklarla Bizans'a karşı saldırılar gerçekleştirmelerine rağmen -bu bize Emevîlerin yaz ve kış seferlerini hatırlatıyor- topraklarını korumak ve menfaatlerini sağlamlaştırmak için barışçıl ilişkilerin vesile olduğu yeni devletlerarası konum sebebiyle kendilerini diplomatik ilişkilere zorunlu hissettiler.

Endülüs'teki muhalif devlet, İspanya'yı parçalamak ve Emevî varlığını yıkmak için daima her fırsatı kullanan yakın düşmanı Frenkler içinde bulununca; Endülüs'ü hilâfet alanına geri getirmekten aciz kalan Abbasî Devleti, Kuzeyden Abbasî sınırlarını yarmak için fırsatları kollayan yakın düşmanı Bizans Devletinin toprakları içinde bulununca ve Katolik Frenk Devleti, Ortodoks Bizans ile siyâsî ve mezhebî husumet içinde olunca, bu dört taraf, diğer tarafa karşı ikili anlaşmalar yapmak için uygun fırsatlar bulmuşlardır. Ya da en azından ortak düşmanlarına karşı yardımlaşma ve anlaşmayı gerçekleştirme imkânı elde etmişlerdir.

Böylece şartlar, Endülüs'teki Emevîlerin ve Doğu Avrupa'daki Bizanslıların her birini Abbasî ve Frenklere karşı işbirliği yapmaya itmiş; tarihsel dönem, devletlerarası dengeler ve uzlaşma siyasetinde erken dönemde ortaya konan eşine az rastlanır diplomatik bir diyaloga tanıklık etmiştir. Buna rağmen her iki kesimden bazı eski ve yeni tarihçiler, taraflar arasındaki barışa dayalı karşılıklı ilişkilerin boyutunu tasvir ederlerken tarihî gerçekliğinden uzak bir biçimde mübalağaya düşmüşlerdir. Mesela Harun Reşid ile Charlemagne arasında geçenlerin anlatıldığı rivayetler böyledir. Zira kesindir ki, iyi ve samimî ilişkiler ne şekilde olursa olsun bu ilişkilerin bizzat kendisi, Müslümanlar ile Avrupalı tarafların farklılığını zaruri olarak var sayar ve bunun için üstelik iki tarafın rivayetleri içinde şüpheye mahal bırakmayacak derecede pek çok şahit mevcuttur.

Abbasî devrinin ortalarından itibaren Eyyübîler ve Memlûkler'den başka Şam, Filistin, Mısır, Kuzey Afrika ve Akdeniz'deki adalar üzerinde hâkimiyet kuran Fatimîler, Selçuklular ve bunlardan ayrılan mahallî oluşumlar gibi yeni İslâmî kuvvetler ortaya çıktı. Batı ile karşılıklı meydan okuma bölgelerinde bulunmaları sebebiyle, Avrupa ile savaş ve barışta gerçekleştirilen devletlerarası ilişki boyutlarının sınırlarının çizilmesinde aslan payını almak bu kuvvetlere nasip oldu. Savaş içerikli ilişkiler iki asırlık bir zaman dilimini kaplayan Haçlı savaşları döneminde zirvesine ulaştı. Bu Haçlı savaşları döneminde birtakım barışçıl ilişkiler halkası ve diplomatik alâkalar da yok değildir. Özellikle Eyyübîler ile Germenler arasında geniş çaplı barışçıl görüşmelere tanık olan altıncı Haçlı seferleri za-

manını hatırlamakta yarar vardır. Hatta Nasır Salahaddin döneminin sonlarındaki üçüncü Haçlı Savaşı esnasında Haçlı ve Eyyûbî tarafları, tarihî şartların getirdiği sonuçların, belirli bir süre için de olsa kendilerini savaştan uzak durmaya ve her iki tarafın hem kendilerini bulmalarına hem de dâhilî problemlerin halli için vakit elde etmeye imkân verecek barış akdi yapmaya zorladığını görmüşlerdir. Böylelikle H.587 yılında İngiltere Kralı Aslan Yürekli Richard ile EyyûbîEyyûbî Sultanı Nasır Salahaddin arasında Remle anlaşması yapılmıştır.

Osmanlıların, İslâm âleminin liderliğini ele aldıkları güçlü dönemlerinde savaş ve barış siyasetlerinin yöneldiği esas saha Avrupa idi. Gerçekte savaş, Osmanlı dönemi boyunca altı asırdan fazla bir süre içinde alabildiğine geniş alanlarda gerçekleşmiştir. Askerî çaba iki ana merhaleden geçmiştir. Bunlardan ilki, diğer devletlere ve Avrupalı güçlere karşı ardı ardına devam eden cihada dayanmaktaydı. Ne var ki durumun tersine dönmesi çok vakit almadı, Osmanlı Devleti savunma konumuna çekilmeye zorlandı, daha kuvvetli durumdaki Batılılarla barış konuşmalarına katılmaya ve genellikle aleyhine olan anlaşmaları imzalamaya zaman zaman kendini mecbur hissetti. Sonra bu anlaşmalardan Batılılar lehine imtiyaz ve kazançlar Osmanlı Devleti bünyesine girmiş oldu, Osmanlılara düşman dâhilî kuvvetler bu anlaşmaların gölgesi altında faaliyet imkânı buldu. Bu güçler, komplo, saldırı, devleti iyice zaafa düşüren iç karışıklık ve çalkantılar yaymak için ölümcül bir fırsat gözlüyorlardı. Sonunda Osmanlı, içerde ve dışarıda kendisini yıkacak imkânları düşmanlarına verdi; Müslümanların üstünlüğünün, cihad ruhunun ve Batı'ya karşı harekette askerî kudretin sembolü olan halifelik müessesesini ortadan kaldırdı.

Durum ne olursa olsun, risalet asrından Osmanlı'nın düşüşüne kadar İslâm devletleri tarihi, bu devletlerin düşmanlarıyla ilişkilerinde, canlılık ve esnekliği ile kendini belli eden İslâm hukukunun kaideleri ve verileri ışığında, dönemsel isteklere ve gereksinimlere uygun olarak hem savaş hem de barış yöntemine başvurabildiklerini açıkça ortaya koymaktadır. Müslümanlarla düşmanları arasında barış görüşmelerini oluşturan gücün çoğu zaman, İslâm'ın yüce hedeflerinin gerçekleşmesi için daha çok imkânı vardı. Ne var ki kuvvet kaybolunca ya da zayıf düşmeye ve dağılmaya başlayınca bu kez diyalog, düşmanın isteklerinin gerçekleşmesi, devam ede gelen tarihsel plânını uygulayabilmesi, İslâm'ın gücünü kırabilmesi ve İslâm Ümmetinin parçalanması için düşman lehinde bir fırsata dönüştü.

SONUÇ

“Tarihin” varlığını pekiştiren Samuel Huntington'un “medeniyetler çatışması” tezi ile “tarihin” sonunu ilân eden Francis Fukuyama'nın “tarihin sonu” arasında yüz seksen derecelik açı farkına varan büyük bir uçurum vardır. Bu da kuşkusuz, Batılı aklın ister teorilerinde, ister inançlarında ve ister siyasetlerinde olsun, içine düştüğü krizlerden birine işaret etmektedir. Zira görüldüğü kadarıyla bu, ele aldığımız konu çerçevesinde “ya bu ya şu”; ya kavga ya diyalog determi-

nizmine hapsedilmiştir. Oysa İslâm, bu yanlış söylemi kırmakta ve bu ikili sunuma karşı “bu ve şu”: hem mücadele hem de diyalog ilkesini ileri sürmektedir. Böylece biz bu çalışmanın süresince, uzun süreli tarihimizde de görüldüğü üzere hem inanç hem hukukla ilgili kurumlarımızda bu iki etkinliğin aynı anda bulunabilmesinin mümkün olduğunu müşahede etmiş olmaktadır.

Kuşkusuz bu, dinimizin neresini tahlil etsek orasında göreceğimiz ve onun diğerlerinden ayrıştığı “vasat olma” özelliğidir, diğer olgu ve bilgilerle birlikte gereğince hareket edeceğimiz bir ölçü veya metot kabul edilebilecek bir özelliktir. Ayette şöyle buyrulur: “*Ve işte böylece Biz sizi örnek bir ümmet kıldık ki, insanlar nezdinde Hakk'ın şahitleri olasınız ve Peygamber de sizin hakkınızda şahit olsun*” (Bakara 2/143). Burada orta (vasat) olma, coğrafi bir bölge anlamında değildir. Orta ümmet olma, inanca dayalı bir duruş, davranış stratejisi, bu evren ve varlıkta mümin insanın konumuna güçlü bir vurgu anlamındadır. Orta ümmet olma, dengeyi sağlamak ve sağa ya da sola kanatları eğmemek üzere daimî bir güç demektir. İşte bu güç vasıtasıyla insanlar üzerinde şahitlik etme mefhumu gerçekleşmiş oluyor. Zira bu güç, herhangi bir taraf adına adaleti bozmayan ve bozması caiz olmayan dengeli bir yönetim üzerinden insanlara hükümler olmaktadır. Bizimle diyalog kuran ya da çarpışan Batıların dinî ve kültürel tesirleri aşır kabuklarından sıyrılmaları, siyasî ve stratejik taleplerinin aksini iddia etmeleri, ekonomik hegemonya ve çıkarlarından vazgeçmeleri asla mümkün değildir. Hatta -belki de en önemlisi budur-, çoğu zaman gaybı reddeden ve Allah'ı inkâr eden materyalizm sınırlarına varan laikçi bakışa paralel olarak Hıristiyanlık unsurları ve Yahudilik yönleri taşıyan medeniyet yapılarında Batıların çıkış yollarını ve aralıklarını aşması mümkün görünmemektedir.

Bu araştırmanın sonunda kişinin korkabileceği şeylerin en başında geleni ise, diyalog çağrısının, diyalog isteyenlerle birlikte şu iki yönden birine kayıp gitmesidir. Bunlardan birincisi -ki oldukça açıktır- milletler ve halklar arasında fedakârlıkta bulunma ve dinî engellerin aradan kaldırılması bahanesi adı altında, bizi diğer din mensuplarından ayırt eden birtakım erdem ve hususiyetlerimizden şu ya da bu kadar derece vazgeçmemizdir. İkincisi -ki bu son derece gizli ve keşfedilmesi zor olanıdır- dinler arasında eşitliğe çağırarak ya da -en azından- aradaki engelleri aza indirmek amacıyla olan bu (kuşkulu) çabalar sayesinde bir yönden İslâm'a yönelik düşmanlığı yok etmeyi hatırdan geçirirken, muharref dinlerin devamlılığına garanti ve meşruiyet vermemiz, belki de, kendisine herhangi bir şirk, çokluk ve putçuluk şaibesi asla bulaşmamış mutlak tevhid üzerinde duran bu dinin esaslarıyla daha başından çelişen hususlarda muharref dinin iddialarını ya da en azından bir yönünü kabul etmemizdir.

Öteki ile bir araya gelme kanalları gerçekten de pek çoktur. Zannediyorum ki pek çok araştırmacı, bu konunun değişik yönlerinden söz etmişlerdir. Bu kanallar aracılığıyla ötekine ulaşmak, onunla diyalog kurmak ve -belki de- son derece önemli sonuçlara varmak mümkündür. Fakat bunların tamamı, kesinlikle, düşmanca niyetlerden uzak, karşılıklı nezakete dayalı prensipler üzerine kurulmalıdır.

BATIYA KARŞI SAVAŞ*

Ian BRUMA-Avishai MARGALİT

Çev.: Ahmet ÇAYCI**

1942 yılı Temmuz’unda, Japonlar Pearl Harbour’daki Amerikan filosunu bombaladıktan ve Güney Asya’daki Batılı güçleri yenilgiye uğrattıktan tam yedi ay sonra, çok sayıdaki seçkin Japon bilim adamı ve aydın Kyoto’daki konferans için bir araya geldiler. Bazıları sözde Romantik Grubu’n aydınları; diğerleri ise Budist/Hegelyan Kyoto Okulu’nun filozofları idiler. Onların tartışma konusu “Modernitenin Üstesinden Nasıl Gelineceği” konusundaydı.¹

Milliyetçi teşebbüsün zamanı idi. Konferansa katılan aydınlar öyle ya da böyle milliyetçi idiler fakat Çin, Hawaii veya Güney Asya’daki korkunç savaş güçbelâ zikredildi. Katılımcıların en azından biri durumundaki eski Marksist yeni milliyetçi Hayashi Fusao, bu yazıları sonraları kaleme almıştı. Batıya dair saldırı içerikli yazılar, onu sevince gark etmişti. Her ne kadar o, Mançurya’da haberi işittiği zaman donup kalmış olsa da o haber, yazın berrak gökyüzünü ifşa etmek için yükselen kara bulutlar gibi algılanmıştı. Şüphesiz aynı duygular, onun birçok meslektaşında da mevcuttu. Fakat savaş propagandası konferansın görünen amacı değildi. Bu insanlar –filozof oldukları kadar edebî bağlamda romantik- Pearl Harbour baskınından çok daha evvel, Modernitenin üstesinden gelmek için yakın alâka göstermişlerdir. Onların sonuç bildirileri, Japonya’nın liderliğindeki yeni Asya oluşumu için kendi propagandalarını oluşturacak kadar yararlı politikalara bağlı, yeterince tutarlı düzeydedir. Fakat aydınlar, propagandacı olarak anılmaktan korkmuşlardı. Onlar, niteliksiz yazar değil mütefekkir insanlardı.

“Modernite” her bakımdan kaygan bir mefhumdur. 1942’de Kyoto’da ya da 2001’de Kabil ve Karaçi’de modernite, Batı anlamına geldi. Fakat Batı, neredeyse

* Ian Bruma-Avishai Margalit, *Occidentalism: The West in the Eyes of its Enemies*, New York, 2004 kitabının, 1-12. sayfalarının çevirisidir.

** Doç. Dr., Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

¹ Bu konferansla ilgili etkileyici bir analiz için bk. Harry Harootian, *Overcome by Modernity* (Princeton: Princeton University Press, 2000).

anlaşılması oldukça zor modernitedir. Japon âlimlerin, neye karşı olduklarının çok iyi farkında olduklarının bilincinde olmalarına karşın, bunu tam manasıyla ifade etmede bazı güçlükleri vardı. Batılılaşma, fikir bazında, öyle bir illetti ki, Japonların özüne sirayet etmişti. Başka bir ifade ile “Modern” olan “Avrupalı” demektir. Doğu’nun manevî kültürünün bütününü oluşturan parçaların malumatı, sağlıklı platformlarda enine boyuna tartışıldı. Bilim, suçlandı. Ve öyle ki kapitalizm, Japon toplumunu içine sürükleyen modern teknoloji, hatta bireylerin özgürlük ve demokrasi görüşleri suçlandı. Bütün bunlar galip gelme veya üstesinden gelme düşüncesiyle olmalıydı. Film eleştirmeni olan Tsumura Hideo, Hollywood filmlerini yerden yere vururken, diğer taraftan Leni Riefenstahl’ın millî toplulukların nasıl oluşturulacağı fikrini destekleyen Nazi Kampları adlı belgesel filmi övmektedir. Onun bakış açısıyla, Batı’ya karşı savaş bir tür Yahudi ekonomik kapitalist sisteminin tesis ettiği “iğrenç, maddeci medeniyet”e savaştır. Herkesin kabul ettiği gibi kültür, -yani geleneksel Japon kültürü-manevî ve derin, öte yandan modern Batı medeniyeti yüzeysel, köksüz ve yaratıcı gücü yok edici idi. Batı, özellikle Amerika Birleşik Devletleri, maddeci ve mekanik idi. Bütünlük yönüyle, kutsal Japon İmparatorluğunun idaresinde bütünleşen geleneksel Doğu, sıcak örgensel (organik) topluluğun manevî sağlığını onardı. Bir katılımcının ortaya koyduğu gibi, savaşım (mücadele) Japon ırkı ile Batı entelektüelleri arasında idi.

Batı, Asyalılar için o zaman da ve bazı boyutlarıyla bugün bile, hâlâ sömürgecilik anlamına gelmiştir. 19. yüzyılda, Çin’in Afyon Savaşında (Opium War) küçük düşürüldüğü esnada, eğitilmiş Japonlar, hayatta kalabilmenin şartının titiz çalışma, fikirlerin öykünmesi ve teknolojinin Batı’nın sömürgeci gücüne güç katan teknoloji olduğunun farkına vardılar. 1850’den 1910’a kadar Japonlar kadar köklü değişim yaşayan başka bir büyük millet mevcut değildir. Meiji Döneminin (1868-1912) temel sloganı *Bunmei Kaika*; *Medeniyet ve Aydınlanma*’nın ise Batı medeniyeti ve aydınlanmasıdır. Tabii ilimlerden edebî gerçeklere kadar Batı’nın her şeyi, büyük bir iştahla Japon aydınları tarafından içselleştirilmiş; Batı’nın kılık-kıyafeti, Prusya’nın Anayasa Hukuku, İngilizlerin Bahriyecilik Sistemleri, Alman Felsefesi, Amerikan Sineması, Fransız Mimarisi ve daha birçok unsur onlar tarafından adapte edilmiştir.

Değişim bütün alanlara yerleşti. Japonlar sömürgecinin dışında kaldılar ve hızla büyük bir güç haline geldiler. Öyle ki 1905’te Rusları modern bir savaşta bozguna uğrattılar. Tolstoy, Japonların zaferini Batı maddeciliğinin, Rusya’nın Asyalı ruhuna üstünlüğü olarak tarif etmektedir. Fakat bunun sakıncaları olmuştur. Almanlardan hemen sonra ortaya çıkan Japon Endüstri Devrimi, aynı derecede menkul kıymetleri alt üst etmiştir. Çok sayıdaki fakir ülke insanı, acımasız hayat şartlarının hâkim olduğu şehirlere göç etti. Bu insan ordusu, gençler için bir tür vahşi sığınak ve onların kız kardeşleri için de büyük şehir genelevlerine pazarlandığı mekân idi. Ekonomik sorunlar bir yana, 19. yüzyıl sonlarına doğru birçok Japon aydınını toptan batılılaşmayı çözmek için araştırmaya yönelten başka

amiller de oluşmuştu. Sanki Japonlar entelektüel hazımsızlıktan mustarip gibiydiler. Batı medeniyeti onları çok hızlı yutmuştu. Aydın sınıf, bir bakıma, Kyoto'daki tarihi ters çevirmenin yollarını müzakere etmek, Batı'nın üstesinden gelmek ve modern oluşumun aynı zamanda manevî geçmişi idealleştiren dönüşümü için toplandı.

Şayet bu tür idealler ilham verici gücünü kaybetmiş olsa da bunların hiç biri tarihî alâkadan başka bir şey değildi. Fakat bunlar böyle olmamıştır. Her şeyden, özellikle Batı dünyasından nefret, Amerika örneğinde olduğu gibi, ilk defa Japonya'da görülse de hâlâ güçlüdür. Amerika Birleşik Devletleri'ni insan biçimli şeytan olarak tanımlayan siyasal İslâmcı ideoloji, radikal Müslümanları cezbe etmektedir. Bu ideoloji, Çin'deki radikal milliyetçiler ve Batı dışındaki dünyalarca da paylaşılmıştır. O düşüncenin gerilimi, bizzat Batıdaki radikal kapitalizm karşıtlarının düşünceleriyle de ortaya çıktı. Hem sağcılar hem de solcular onu dillendirmek için yanıltıcı oldular. Japonların, 1930'lardaki Batı modernitesinin üstesinden gelme arzusu, bazı Marksist entelektüeller arasında, sağcı şovenler kadar güçlüydü. Aynı temayül günümüzde de gözlemlenebilir.

Tabii ki, değişik insanların Batı'dan nefret için farklı sebepleri vardır. "Amerikan Emperyalizmi"nin solcu düşmanları ile radikal İslâmcıları samimiyetle bir araya getiremeyiz. Her iki grup da, Amerikan kültürü ve sömürü gücünün küresel boyutundan nefret edebilir. Fakat onların politik amaçları bir biriyle pratikte kıyaslanamaz. Aynen, Romantik şairlerin ticari metropoller ve modernden nefret ederek pastoralle yanıp tutuşması gibidir. Fakat genel anlamıyla bu durum, yeryüzünde Tanrının egemenliğini kurmak isteyen dinî radikallerden başka bir şey olmadığı anlamına gelmez. Bazı açılardan Modern Batı ya da Amerika'ya nefret, kültürü birçok parçalara ayırmasına karşın bu sadece arada sırada devrimci şiddet olarak dillendirildi. Septomlar yalnızca tam bir illet haline dönüştüğü zaman dikkat çekici hale geldi. Batının pop kültürü, küresel kapitalizm, Amerikan dış politikası, büyük şehirler ya da cinselliği destekleyen türden önemli olaylar; Batıya savaş ilân etme arzusu için yeter sebep değildir.

Düşmanları tarafından Batı'ya münasip görülen insanlıktan uzak resim, bizim Oksidantalizm olarak adlandırdığımız şeydir. Bu çalışmadaki maksadımız, önyargılar yığınını ve onun tarihî köklerini tetkik etmektir. Onların, basitçe İslâm'a özgü bir problem olarak görülemeyeceği aşikârdır. İslâm dünyasında birçok şey berbat bir şekilde aksadı. Fakat Oksidantalizm, sadece bir tür Ortadoğu hastalığına indirgenemez; bilakis, elli yıldan daha fazla süredir özellikle Japonya'da da görülen bir rahatsızlıktır. Tıbbî terminoloji ile ifade etmek gerekirse, bizzat Oksidantalistlerin zehirli ve retorik dolu alışkanlıklarına yakalanmaktır. Bizim gerçekten münakaşa konumuz şudur: Oksidantalizm; Kapitalizm, Marksizm ve diğer modern doktrinler gibi, dünyanın kalan kısımlarına nakledilmeden evvel Avrupa'da doğmuştur. Batı aydınlanmasının kaynağı ve onun seküler, liberal aynı zamanda zehirinin panzehiri de olmuştur. Bu bir bakıma, Fransa'dan Ta-

hiti'ye ihraç edilen rengârenk elbiselere benzetilebilir ki, Tahitililer, Fransız ressam Paul Gauguin tarafından resmedilen ve başkaları için tipik tropik egzotizm örneği olan bu elbiseyi, yerel giysi olarak benimsemişlerdi.

Batı modernitesinin ve onun nefret uyandıran karikatürünün tarihsel bağlamını tanımlamada Oksidantalizm, Kyoto aydınlarının da ortaya koyduğu tartışmalarda olduğu gibi basit bir konu değildir. Ortada mükemmel ahengi sağlayan birçok bağlantı ve örtüşme mevcuttur. Filozof Nishitani Keiji, Dinsel Reform, Rönesans ve Avrupa'nın birleşik manevî ruhunu yok ederek ortaya çıkan tabii ilimleri suçlamaktadır. Bunlar Oksidantalizmin nüvesini teşkil etmektedir. Genelde İslâm dünyası ile Modern Batı arasındaki temel farkın kilise ve devlet ayrımı olduğu ifade edilir. Kilise, farklı bir kurum olarak, İslâm'da mevcut değildir. Mütedeyyin bir Müslüman için siyaset, ekonomi, bilim ve din ayrı kategorilere ayrılmaz. Diğer taraftan Kyoto'daki Profesör, bir Müslüman değildi. Onun ideali, aynı zamanda, yaması olmayan din ve devlet, hatta daha evvel olduğu gibi, yönetimle hemhal olmuş kilise inşa etmektir. Savaş döneminin Japonya'daki Kilisesi, Şintoizm tarzında idi. Modern ifadesiyle bu kilise, eski Japon geleneklerinden çok Modern-Batı öncesi duruma has özelliklere dayanmaktadır. Japonlar, Ortaçağın Hıristiyan Avrupa'sının siyasal kilise tarafından bozulmuş düşünce yapısını Şintoizm'e dönüştürerek yeniden oluşturmaya çalışıyordu. Manevî politikaların bu tarzı, 1930'lardaki Kyoto'dan 1970'lerin Tahran'ına kadar Oksidantalizmin bütün formlarında yer almıştır. Bu, aynı zamanda, totalitarizmin hayatî cüzlerindedir. Kiliselerden bilim yuvası olan Üniversitelere kadar Hitler dönemindeki bütün kurumlar, totaliter görüşe uydurulmak zorunda kalmıştı. Aynı durum, Stalin yönetimindeki Sovyetler Birliği ve Mao'nun Çin'inde de mevcuttu.

Kyoto toplantısındaki diğer katılımcılar, Oksidantalizmi, Reform ya da Aydınlanma dönemine kadar geriye götürmeden, özellikle modern şeytanın köklerini 19. yüzyılın Ekonomik Liberalizm, Kapitalizm ve Endüstrileşmenin doğuşuyla ifade etmekteydiler. Onlar bunu "Makine Medeniyeti" ve "Amerikancılık" şeklindeki müthiş terimlerle dillendirdiler. Bazıları, Avrupa ve Japonya'nın eski kültürlerinde olduğu gibi zehirli Amerikancılık illetine karşı ortak hedef belirlenmesinin gerekliliğini tartıştılar. Bu tartışma Avrupa'nın bazı zengin platformlarında konuşuldu. Hitler, tartışma masasında, "Amerikan Medeniyetinin büsbütün makineleşmiş bir tabiat haline dönüştüğünü, Amerika'daki makineleşme olmaması durumunda Hindistan'dan daha hızlı bölünebileceğini" öne sürdü. Bu, Japonlarla kolay bir işbirliği anlamına gelmemelidir. Yine o, Japonlar için; "Yaşam tarzı ve kültürleriyle bizlere çok yabancılar. Fakat Amerikancılığa karşı benim duygularım kin ve nefret duygularıdır"² şeklinde inanyorlardı.

² H. Trevor – Roper, *Hitler's Table Talk* (tr. N. Cameron ve R. H. Stevens), Oxford: Oxford University Press, 1953, s. 188.

Oksidantalizmin bizdeki çağdaş formları, çoğunlukla Amerika üzerine odaklandığından şu noktaya işaret edilmeli ki anti-Amerikancılık bazen, anti-komünist diktatörlükleri destekleyen özel Amerikan siyasetlerinin veya İsrail'in veya çok uluslu şirketlerin veya İMF'nin veya Amerikan emperyalizminin sembolik ifadesi olarak kullanılan "küreselleşme" kisvesi altında cereyan eden olayların sonucudur. Bazı insanlar, sadece çok güçlü olduğu için Amerika'ya karşıdır. Diğerleri, onlara yardım eden, onları besleyen veya onlara baba şefkatiyle hükmeden Amerika Birleşik Devletleri'ne kızmaktadırlar. Bazıları da, yardım beklentilerine yan çizen Amerika'ya karşı nefret duymaktadır. Fakat Amerika Birleşik Devletleri her ne yaparsa yapsın, müspet ya da menfi, hep gündemdedir. Kyotolu Profesörler sadece Amerikan politikalarına değil, aynı zamanda kökleri bulunmayan kozmopolit, sathî, bayağı, maddeci, karma ırktan müteşekkil, moda düşkünü Amerikan düşüncesinin bizzat kendisine işaret etmişlerdir. Onlar, gereğinden fazla Avrupalıları, çoğu zaman Alman modelini takip ettiler. Heidegger'e göre, Avrupalı ruhunun kökünü kazıyan *Amerikanismus* (Amerikancılık) olgusu değişmez düşman idi. "Üçüncü Alman Hükümeti (Third Reich)"³ deyimini ilk defa kullanan, savaş yılları öncesinin az sayıdaki düşünürlerinden Arthur Moeller van den Bruck, "*Amerikanertum*" (Amerikan ideolojisi) olgusunun, "coğrafik değil, manevî" olduğunu ifade etmektedir. "Dünyayı kullanarak dünya üzerindeki bağımsızlığı bulmamızın kesin yolu, cansız maddeyi harekete geçirmek ve makineleştirmektir" diye ortaya konmuştur.

Bu durum politik olmaktan ziyade bir fikir ya da neredeyse insanî ruhtan uzak makineleşmiş toplumun bir vizyonuydu. Böylece, anti-Amerikancılık, Batı'nın düşmanca algılanışında büyük rol oynamaktadır. Üstelik bu durum kimi zaman Batı'yı tasvir eder. Fakat bu sadece öykünün bir bölümüdür. Oksidantalizm, anti-Amerikancılık ile aynı anlama gelmez. Gerçekten Oksidantalizm hakkında yazmak fikri bize oldukça farklı bir perspektiften hâsıl olmuştur. Fırtınalı bir kış sabahı, irili-ufaklı çeşitli mezar taşları altında isimleri bilinmeyen, Kuzey Londra'nın meşhur Highgate Mezarlığını ziyaret etmiştik. Karl Marx'ın, ölümünden uzun müddet sonra bir grup hayranı tarafından inşa edilen oldukça görkemli kabrinin önünde durduk. Kabrinin taştan yapılma büyük başlığı, Amerikan emperyalizmine karşı ömrünü harcayan savaşçılar ve üçüncü dünya sosyalistlerinin bakiyelerinden oluşan etraftaki kabirlere kıyasla dikkat çekiciydi. Marx'tan ve onun hakkında söylenenlerden bahsetmiştik. Yiyecekleri kadar nükteleriyle meşhur olan Alman Yahudi'si İsaiah Berlin'in Marx betimlemesi gündeme geldi. Alman Yahudiler -Nazi katliamı onları yok etmeden evvel çoğunlukla iyi durumda, daha seküler, Doğulu dindaşlarına kıyasla daha az asimile olmuş ve belki de yük-

³ Adolf Hitler yönetimindeki Nazi Almanyası'nı (1933- 1945) anlatmak için kullanılır.

sek Alman kültürü içinde biraz da mağrur olarak- hiçbir zaman hoşlanılan tipler değillerdi. Kendilerini Aydınlanma çağının kültürlü çocukları sayan Yahudilerle yaşamları getto hayatının saygı duymayı zorunlu kılan gelenekleri tarafından sınırlandırılan Doğu Yahudilerine göre Almanlar, manevî boyuttan yoksundular. Onlar soğuk, kibirli, maddeci, monoton, üretken, kaygısız ve aynı zamanda inançsız idiler. Kısacası ruhsuz idiler. Bu, Oksidentalizmin de bir şekli idi.

Elbette ortada zehirli bir karışıma dönüşmesi muhtemel pek çok unsurun kritize edilmesi için geçerli mükemmel sebepler var olduğundan, bu duruma Oksidentalizm diyoruz. Aydınlanmaya karşı yapılan her eleştiri, hoşgörüsüzlüğe ya da tehlikeli irrasyonelizme götürmez. Ticaret ve endüstrinin dünya çapında yol açtığı gelişme, tamamen eleştiriye açıktır. Pazar ekonomisinde körü körüne bağlılık, egoizm ve zarar verici dogma demektir. Amerikan toplumu ideallerden uzaktır; Amerikan politikaları ise felâkete sürükleyicidir. Batı sömürgeciliği bunun hesabını vermek zorundadır. Yerlilerin küresel olana karşı isyan talebi gerekli ise meşru olabilir. Fakat olabildiği kadarıyla sert bir biçimde Batı'nın tenkidi, bu çalışmanın konusu değildir. Oksidentalizm'de Batı'nın görünümü, karşıtı olan Oryantalizmin en kötü tezahürlerine benzer ki oryantalizm hedef aldığı insanlığın değerlerini yok etmektedir. Bazı Oryantalist önyargılar, Batılı olmayan toplumları yetişkinlerden daha düşük düzeyde gösterdi: Onlar, çocuksu düşüncelere sahipti. Bu sebeple onlar, daha düşük düzeydeki türler olarak değerlendirilebilir. Oksidentalizmin taassubu da -en azından indirgemeciliği kadar- Oryantalist bakışı kolayca alt üst eder. Bütünüyle toplumu veya bir medeniyeti çökertmek için duygusuz, ruhsuz, açgözlü, köksüz, imansız, acımasız asalak gibi yöntemler, entelektüel yıkımın bir şeklidir. Bir kere daha, bu sadece nefret veya önyargının konusu ise, kayda değer değildir. Önyargılar, insanın temel niteliklerindedir. Fakat diğerlerinin inancı, insanların devrimin gücünü elde etmesinden daha az olursa bu, insan varlığının yok oluşuna götürür.

Oksidentalizmi tanımlamanın yolu; Batı'daki anti-reformculardan anti-aydınlara, Doğu ve Batı'daki nasyonal sosyalizmden faşizmin değişik türlerine, anti-kapitalizmden küresel karşıtlığına ve hatta birçok platformda tepkisini dile getiren kökten dinciye varıncaya kadar tarihin izlerinin bütün hatlarını takip etmektir.⁴ Fakat biz, bir şeyin özünü açığa kavuşturmak maksadıyla, farklı bir yol izlemeye karar verdik. Kronolojik ve bölgesel tercihlerin yerine, bütün mekânları ve bütün dönemleri kapsayan Oksidentalizm zincirinin farklılığını saptadık. Elbette bu akımlar, şehirlerdeki köksüz, küstah, aç gözlü, köhne, saçma kozmopolitanizm imajlı düşmanlık, yani şehre düşmanlık zinciri oluşturmak maksadıyla bir

⁴ Diğer Avrupa ülkelerinden çok daha fazla olmak üzere Almanya, söz konusu fikirler için bir savaş alanı ve kaynak ola gelmiştir. Bununla ilgili harika bir analiz için bk. Fritz Stern, *the Politics of Cultural Dispair* (New York: Doubleday, 1965).

birine bağlıdır. Batı anlayışına göre bu akımlar, bilim ve akıl yoluyla ifşa edilmiştir. Varlığı, kendini kurban eden kahramanın anti tezi olan yerleşik burjuva ve mutlaka yok edilmesi gereken inanamayana göre ise bu akımlar, saf inanç dolu bir dünyaya yol vermek üzere bir biriyle bağlıdırlar.

Bu kitabın amacı, ne dünyadaki “teröre karşı savaş” a cephane toplamak, ne de Batı’nın bilinen düşmanlarını şeytanlaştırmaktır. Bizim hedefimiz, daha çok Oksidantalizmi neyin yönlendirdiğini anlamak ve günümüz intihar bombacılarıyla kutsal savaşçılarının bazı emsalsiz patolojik rahatsızlıklardan muzdarip olmadıklarını; aksine bir tarihe sahip fikirlerle tetiklendiklerini göstermektir. Bu tarih, tamamen coğrafi sınırlarla belirlenmiş değildir. Oksidantalizm her yerde neşet edebilir. Bir zamanlar kanlı Oksidantalizmin yatağı olan Japonya, şimdilerde de onun hedeflerinin mekânı durumundadır. Bağışlamak unutmak anlamına gelmediği gibi, anlamak da mazur görmek demek değildir. Fakat Batı’dan nefret edenleri anlamadan, onların insanlığı tahrip etmelerini durdurmayı bekleyemeyiz.

TANRI'NIN GAZABI*

Ian BRUMA-Avishai MARGALİT

Çev.: Ahmet Turan YÜKSEL**

Batı'yı hedef alan savaşlar, Rusçuluk ruhu, Alman ırkı, ulusal Şinto dini, komünizm ve İslâm adına ilân edilmiştir. Ancak belirli bir millet veya ırk ile dinî ve siyasî ilkeler için savaşanlar arasında bir fark bulunmaktadır. Millet veya ırk adına savaşanlar başkalarını dışarıda bırakır; kendilerinin seçilmiş kimseler olduklarına inanırlar. Diğerleri ise çoğu zaman evrensel kurtuluş iddiasında bulunurlar. Şüphesiz ki uygulamada çizgiler asla o kadar net değildir. İslâm bazen bir Arap şovenizmi biçimini almaktadır. Ulusal Şinto dini propagandası Japon halkını ilâhî bir ırk olarak yüceltir. Komünizm sosyal sınıfları kabul etmez. Bununla birlikte Dinî Oksidantalizm ile seküler Oksidantalizm arasındaki fark kayda değerdir. Dinî Oksidantalizm, seküler farklılıklarından daha çok, Maniheizm'deki ifadelerle, mutlak şer fikrine karşı gerçekleştirilen kutsal bir savaş olma eğilimindedir.

Oksidantalist Batı tasvirine dinî kaynaklarca nasıl renk katıldığını görmüş-tük. Aynı zamanda Rus Ortodoksluğunun, Roman Katolikliğini ruhsuz ve yozlaşmış olan her şeyin somut örneği şeklindeki görüşünün, 19.yy.da Batı'nın Rus fikirlerini nasıl etkilediğini de gördük. Ve Oksidantalizmin çoğu biçimleri, boş ve anlamsız Batı rasyonalizmini Oksidantalistlerin övdüğü herhangi bir ırk ve ilkenin gerçek anlamı ile mukayese eder. Fakat en ateşli Slavophiles bile Batıyı asla barbar ve Batılıları da vahşi ve medeniyet yoksunu olarak görmemiştir. Bu tavır günümüzdeki Oksidantalizmin esas dinî kaynağı olan İslâmcılığın bir kısım akımlarına özgüdür.

İslâmcılık, bir ideoloji olarak Batılı fikirlerden sadece belirli oranda etkilanmıştır. Onun Batı medeniyetini putperest barbarcılık şeklinde tanımlaması, zengin Oksidantalizm tarihine yaptığı orijinal bir katkıdır. Bu, Batının para ve

* Ian Bruma-Avishai Margalit, (Occidentalism) The West in the Eyes of its Enemies, New York, 2004 kitabının, 101-136. sayfalar arasının çevirisidir.

** Prof. Dr., Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

hırs tutkunu olduğu şeklindeki eski önyargıdan daha da öteye gitmektedir. Putperestlik en çirkin dinî günahdır ve bu yüzden gerçek müminlerin kontrolündeki güç ve müeyyidelerle karşı konulmalıdır.

Kapitalist Batıyı tanımlamak üzere putperestliğin mecazî kullanımı ve aynı zamanda Yahudilerin orijinal putperestler olduğu görüşü aslında yeni bir şey değildir. Bir hahamın torunu olan Karl Marx, bir defasında şöyle söylemiştir: “Para, eski İsrail kavminin, kendinden önce hiçbir tanrının var olmadığı, kiskanç tanrısıdır. Para, insanlığın bütün tanrılarını alçaltır ve onları esyaya dönüştürür.” O aynı zamanda “poliçenin Yahudilerin gerçek tanrısı olduğuna, onların tanrısının sadece aldatıcı bir poliçe olduğuna” inanmıştır.¹ Bu tür bir retorik daha sonra, içlerinden bir kısmının İslâmî metinlerden önce muhtemelen Marx’ı okumuş olan radikal İslâmcılar tarafından benimsenmiştir. Ancak siyasal İslâmcılar arasında ortaya çıkan literalist putperestlik kullanımı, öldürücü bir icattır.

İslâm’ı her şeyden sorumlu tutmamak için putperestliğin en büyük dinî günah olduğu görüşünün aslen Yahudilikten kaynakladığına işaret edilmesi gerekir. Derecelendirme açısından Yahudilik bir dünya dini değildir. Bir mezhep ölçüsünde de değildir. Ancak Yahudiliğin, putperestlik fikrini anahtar bir dinî kavram olarak şekillendirmede büyük bir etkisi vardır. Putperestlik, Kutsal Kitap’ta şahsî ilişkiler anlamında ifade edilmiştir. Tanrı kocadır, İsrail ise kocasını bir dostu, sahtekâr bir tanrı ile aldatan hanımdır. Putperestlikse zinadan başka bir şey değildir. Kutsal Kitap’ın kiskanç tanrısı, kiskanç koca şeklinde şekillendirilir. Bu özellikle Hoşea’da göze çarpar. Hanım İsrail, kendisinin maddî ihtiyaçlarını daha iyi karşılayacakları düşüncesiyle oynaşlarını tanrıya tercih eder. Şöyle söyler: “Oynaşlarımın ardından gideceğim. Ekmeğimi, suyum, yapağımı, ketenim, zeytinyağımı, içkimi onlar veriyor” (Hoşea 2: 5).

Bu oynaşlar gerçekte o zamanın yabancı tanrılarınca yönetilen büyük güçlerdir: “Şehvet düşkünü komşuların Mısırlularla fahişelik ettin. Fahişeliklerini artırmakla beni öfkelenirdin... Asurlularla da fahişelik ettin, çünkü doymamıştın. Evet, onlarla fahişelik ettin, yine doymadın. Fahişeliğini ticaret diyarı olan Kildan ülkesine dek artırdın, yine de doymadın... Fahişe gibi bile değildin, ücretini küçümsedin. Kocasının yerine yabancıları yeğleyen, zinakâr bir kadındın” (Hezekil 16: 26-32).

Bu durum büyük güçleri tanrının hükümranlılığı ile boy ölçüşen potansiyel azgınlar olarak gören kâbus dolu bakışın, Yahudi kutsal kitabı kadar eski olduğunu gösterir. Karı ile koca arasındaki ilişki, dinî metinlerde putperestlik için kullanılan tek formatif mecaz değildir. Din dili, tanrının hükümranlılığını tasvir eden siyasî hâkimiyet mecazları ile doludur. Tanrı her şeyden önce kâinatın tek meşru kralıdır. Kral tanrının hâkimiyeti sadece yaratıkları ile ilişki bağlamındadır. İşte

¹ Karl Marx, “On the Jewish Question” (*Writings of the Young Marx on Philosophy and Society*)’den naklen, ed. ve tr. Loyd D. Easton, Kurt H. Guddat, New York: Anchor, 1967), s. 216-249.

bu yüzden insanlar sadece ona tapmalıdır. Onun eşsizliğini ihlâl etmek putperestliktir.

Büyük güçlerin başları tanrının hükümrânlığına tecavüzden dolayı sürekli olarak kibir ve büyüklemeyle suçlanırlar. Bu, tanrının Hezekiel'e Sur Kralı'na söylemesini bildirdiği husustur: "Gurura kapılıp ben tanrıyım, denizlerin bağrında, Tanrı'nın tahtında oturuyorum dedin. Kendini Tanrı sandın. Oysa sen Tanrı değil, insansın... Ben de yabancıları, en acımasız ulusları üzerine göndereceğim" (Hezekiel 28: 2-7).

İsrail'i çevreleyen büyük güçlerde bulunan putperestlik ile kibir arasındaki ilişki Yeşaya'nın sözleriyle (2: 7-8) açıkça ortaya konulur: "Ülkeleri altınla, gümüşle doludur, hazinelerinin sonu yok. Sayısız atları, savaş arabaları var. Ülkeleri putlarla dolu... Elleriyle yaptıkları, parmaklarıyla biçim verdikleri putların önünde eğiliyorlar." Tekerlekli savaş arabaları ve atlar o devrin ağır silahları ve büyük güçlerin başlıca sembolleriydi. Bunu günümüze getirmek için bütün yapmamız gereken, büyük güçlerin ve depolarındaki silahların isimlerini değiştirmektir. Onlara karşı öfke aynen kalacaktır.

Putperestlik, dünyevî otoritenin tanrıya karşı yükümlü olduğumuz bağlılığa rakip olan siyasî bağlılık talebinde bulunmasıyla birlikte bir mesele haline gelir. İslâmcılar zamanımızın siyasal gerçekliğini hem politik, hem de teolojik açıdan ele alırlar. Seküler yönetimlerin bulunduğu İslâm ülkeleri, radikal İslâmcılarca putperestlikle veya cahiliye ile suçlanırlar. Bu tür suçlamalar dinî vaazlar şeklinde başlar ve çok geçmeden İslâm dünyasındaki putperestlik temsilcileri aleyhine, genellikle güç sahipleri ve bunların arkalarındaki esas yönetenler olan putperest Batı aleyhine politik aktiviteye dönüşür.

Putperestlik veya dinî cehalet için kullanılan terim *câhiliye*dir. Bu terim, Hz. Peygamber'in vahiylerinden önce Araplar arasındaki cehaletin durumunu tarif eder. Ancak İslâm alanının büyük ilim adamı Ignaz Goldziher (1850-1921), *câhiliye*nin cehalet şeklinde geleneksel çevirisini kabul etmeyip "barbarlık" kavramını tercih etmiştir. Ona göre, Müslümanlar, Hz. Muhammed'in barbar putperestliğinin kökünü kazımak ve böylece de barbarlığı silip yok etmek üzere gönderildiğine inanmışlardır. Bu anlayış "*yeni câhiliye (new jahiliyya)*"nin barbarlığın daha zararlı bir şekli olarak mevcut kullanımının etkisini anlamamıza yardımcı olacak önemli bir tashihtir.

Câhilî kelimesi eski Greklerin "barbarizmi" anladıkları şekle benzer. "Biz (Grekler)" ve "onlar (barbarlar)" arasındaki fark, iki insan tipi arasındaki farktır. Romalılar bunu Roma medeniyetinin sınırları dışındakileri, kaba ve vahşi medeniyet yoksunlarını işaret etmek üzere kullanmıştır. Barbarlar tam bir insan değildir. Çağrıştırdığı bu anlam, zamanımızda Batı'dan kaynaklanan barbarlık şeklinde ifade eden yeni *câhiliye* düşüncesinin gerçek tesirini ifade etmektedir. Yeni *câhiliye*, insanlık karakterinden yoksun bir düşüncedir. Bununla, mutlak Maniheizm ifadesiyle, şerre karşı gerçekleştirilecek yeni bir kutsal savaşın fitili ateşlenebilir.

M.S. 3.yy.da Mani tarafından İran'da kurulan Maniheizm, başlangıçta Roma İmparatorluğu'na hâkim din olmasıyla, Hıristiyanlığın ciddi bir rakibiydi. 14. ve 15. yüzyıllarda Çin'de hâlâ Maniheizm cemaatleri bulunmaktaydı. Maniheizm günümüzde artık bir din olarak varlığını sürdürmemekle birlikte dünya üzerindeki kalıntıları hâlâ mevcuttur. Işığın çocuklarını, "bizi", karanlığın kötü çocuklarından, "onlardan" ayırmak suretiyle dünyayı siyah ve beyaz olarak gören her doktrin için bir klişe olarak kullanılmaktadır. Ronald Reagan Sovyetler Birliği'nden "*Şer İmparatorluğu*" diye bahsettiği ve George W. Bush Kuzey Kore, İran ve Irak'ın hepsini birden "*Şer Eksenini*" olarak bir kefeye koyduğunda, her ikisi de Maniheizm ifadeleriyle konuşuyorlardı.

Bununla birlikte Maniheizm'in faaliyette olduğu daha büyük bir şekil bulunmaktadır. Oksidentalizm görüşüne göre Batı, maddeye tapmaktadır; dini materyalizmdir ve Maniheizm bakışla madde, şerdir. Sahte madde tanrısına tapmakla Batı, iyilik ülkesini kolonileştirerek zehrini yayan şer ülkesi haline gelmektedir. Bu sebeple 1998'de Usâme b. Ladin bütün Müslümanları "*Şeytan'ın Amerikalı askerleri ve onlarla ittifak eden şeytanın destekçileri*" ne karşı kutsal bir savaşa çağırmıştır. Dîni Oksidentalizm açısından Batı ile mücadele sadece siyasal bir mücadele değil aynı zamanda daha çok Maniheizm dramasına benzeyen kozmik bir dramadır.

Diğer pek çok din gibi Maniheizm de bir yaratılış miti etrafında oluşturulmuştur. Başlangıçta, ışığın sembolize ettiği iyilik dünyası ile şerrin karanlık dünyası olmak üzere iki dünya vardı. Bu ikisi birbirinden ayrılmıştı ancak karanlık dünyasında, miras olarak alınan bir istikrarsızlık vardı. Zira şerde hiçbir ahenk ve denge söz konusu olamazdı. Bir gün, şeytan iki dünyanın sınırı boyunca dolaşırken ışık dünyasına bir an göz attı ve o bölgeyi kendisi için arzuladı. Ve böylece karanlık dünyası, iyilik dünyasını işgal eden şer imparatorluğu haline geldi. Bu durum, iyilik ve şer güçleri arasında kozmik bir mücadeleye yol açtı ve bildiğimiz gibi dünya bu savaşın sonucu olarak yaratıldı. Bu büyük mücadelenin bir detayı zikredilmeye değer. Dünyanın maddesi karanlık hükümdarlarının bedenlerinden ve yeryüzü de salgılarından oluşmaktadır; yeryüzü maddeyi temsil eder ve yeryüzüne karşı negatif tavır, genel olarak maddeye karşı negatif bir tavrıdır.

Eşit bir biçimde güçlü kuvvetlerin idare ettiği ve İran'daki Zerdüşt inancın paylaştığı iki ayrı, bağımsız iyilik ve şer dünyalarının Maniheizm resmi, İslâm'ı da içine alan Monoteist dinlerce kabul edilemez. Kutsal Kitap'a dayanan görüşe göre bütün varlığın sadece bir kaynağı olabilir ve o da Tanrı'dır: "Rab benim, başkası yok... Işığı biçimlendiren, karanlığı yapan, esenliği ve felâketi yaratan, bütün bunları yapan Rab benim" (Yeşaya 45:5-7).

İslâm'a göre de bu anlamda iki dünya fikri dine aykırı sayılır. Bununla birlikte ve iki dünya doktrini reddedilmekte ise de şerrin yaratılışını, yardımsever yüce bir tanrı ile bağdaştırmak güç olduğundan monoteist dinlerde de hâlâ Maniheizm tarafları bulunmaktadır. Bu durum maddeye karşı sergilenen dîni tutumlarda

görülebilir. Yahudi Kutsal Kitabı'nda tanrı maddeyi, dünyayı yaratıp onun iyi olduğunu beyan ettiği zaman yaratmıştır. Ancak madde hâlâ, kutsal ruhtan oldukça uzakta, varlığın aşağı bir şeklidir. Hıristiyanlar tanrının, oğlu İsa'nın bedeniyle yeryüzüne indiğine inanırlar; ancak bu tenasüh anlatımı sadece, insanoğluna bedende tezahürün parçası olan kurbanı vurgular. Zira beden sadece zayıf değil, aynı zamanda çürük ve bozulmuştur ve asla tanrının ebedî ve ezeli varlığı için uygun ortam olması mümkün değildir.

Karanlığın çocukları ile savaştan *ışığın çocukları* -ki onlar kendilerini Ölü Deniz mezhebinin çocukları olarak tanımlarlar- aynı şekilde Pauline'nin beden ile ruh arasındaki ayırımını etkilemişlerdir. Bu taksimde beden, negatif taraftadır. Platonculukta da madde varlığın en aşağı şekli olarak görülür. Başlangıçta Maniheizm'e inanan Augustine, daha sonraları şiddetli bir muhalif olmuştur; ancak Hıristiyan bir Platoncu olarak beden ile ilgili konulara negatif tavrını sürdürmüştür.

Bedenin tabii olarak mükemmel olmadığı ve bozulmaya meyilli olduğu fikri, Hıristiyanlık ve İslâm üzerinde etkili olmaya devam etmiştir. İnsan bedeni cinsî arzuların emri altındadır ve bu durum ahlâk bozukluğuyla sonuçlanır. Beden sadece tanrıya değil, insana da yakışmaz. Zira insan maddeden, kendisinde bulunan kutsal ruh, yani canı ile yücelir. Çünkü diğer varlıkların aksine insanların canları vardır ve insanlar daha soylu, daha şerefli ve daha ruhanî bir varlık biçimini sürdürebilirler.

Bu, Oksidentalizm görüşte, radikal İslâmcılarca benimsenen dînî Oksidentalizmin kritik noktasına kadar gider. Oksidentalizm görüşte madde, bazı aşırı Hinduistler ve savaş öncesi Japon Şintoistlerin de paylaştığı gibi Batı'nın tanrısıdır ve materyalizm de dinidir. Diğer taraftan Doğu, şayet "*Batıcılığın yıkılması/Batı entoksifikasyonu (Westoxification)*"ndan uzak, kendi haline bırakılmış olsa, derin ruhanî bir dünyadır. Doğu ve Batının mücadelesi, dünyalığa tapan putperestler ile ilâhî ruhun gerçek abidleri arasındaki Maniheist bir kavgaadır.

Muhakkak ki materyalist ve kapitalist Batı'nın sahte tanrılara tapma anlayışı, sadece dînî Oksidentalizmce benimseniyor değildir. Bu noktada Karl Marx'ı daha önce zikretmiştik. Düşüncesine kendini adanmış bir materyalist olan Marx, "*mala tapınmayı*", daha çok objelerinin kutsallığına inanan dindar fetişistlere benzer bir biçimde emtianın değer taşıdığı şeklindeki bir göz boyama olarak tabir etmiştir. Aslında bütün değerlerini ve kutsal özelliklerini insan ilişkilerinden elde etmiş olmalarına rağmen, objelerin, tabii bir değer veya kutsal mahiyet taşıdıkları şeklindeki kanaat, yanlıştır. Objeler, sadece biz onu kutsallaştırdığımız için mukaddestir. Eşya bir değer, mübadele kıymeti taşır; zira taşıdığı bazı değerler zatından kaynaklanmaz, aksine biz ona bu değeri veririz. Modern kapitalizm illüzyonları teşvik eder ve mal ile paraya inananlar en az fetişe tapanlar kadar aldanmış ve yanılmış kimselerdir.

O halde, Batı ile bağlantılı Burjuvaci kapitalizm, materyalistler ve dindarlardan oluşan karşıt taraflarca fetişist olmakla suçlanır. Dinî Oksidantalistler, Batılı para ve mal tapıcılarını, insanın kendisini adamasına değer manevî dünyadan çok uzakta, ağaçlara ve taşlara tapan müşriklere benzer bir şey olarak görürler. Ve Marksistler, mala kapitalistçe tapınmayı, bizzat dinin kendisi gibi illüzyona benzer bir şey olarak görürler.

İran'daki devrimci İslâm'ın entelektüel öncüsü Ali Şeriati gibi bazı dindar ideologlar, piyasa fetişizmi gibi bazı Marksist temaları İslâmcı Batı eleştirisine tahsis etmeye çalıştılar. Şeriati, Batı'ya ve Batı'nın büyüğü - emperyalizm, uluslar arası Siyonizm, koloncilik, çok uluslu şirketler v.b.- altındaki ülkelerce Batı'dan ithal edilenlere pek çok hastalık atfetti. Ancak bundan daha kötüsü, *ğarbzâdegi*, yani Batı kültürünü kör ve akılsızca takip etme.

Şeriati, üçüncü dünya halklarının Batı'nın hastalıkları ile savaşmalarının sadece tek bir yolu olduğu kanaatindeydi. Bu insanlar din etrafında bir kültürel kimlik geliştirmek zorundaydılar. Şeriati kendi örneğinde, tercihen de Şiî formundaki İslâm'ı kast etmiştir. Marksizmi değil, dini, potansiyel kurtarıcı bir güç olarak görmüştür. 1950'li yılların başında Horasan'da ilkokul öğretmenini olarak çalışırken, Mısırlı yazar Abdülhamid Cûde es-Sahhâr tarafından yazılan *Ebû Zer: Allah'a Tapan Sosyalist* başlıklı kitabı tercüme etti ve neşretti. Ebû Zer, Hz.Peygamber'in ashabından olup, fakirler için adalet iddiasında bulunmuş ve zenginleri 'Hak İlah'ı para tanrısı ile değiştirmek'le suçlamıştır. Şeriati şu sözleriyle Ebû Zerr'i, İslâm tarihinin kahramanı saymıştır: "Kraliyet sarayının değil, Ebû Zerr'in İslâm'ını, halifelerin ve sınıf tabakalaşmasının değil, adalet ve hakikî liderliğin İslâm'ını istiyoruz."²

Şeriati'nin Marksizm'e yaklaşımı komplike idi. Onu, toplumu analiz etmede bir araç olarak kullanmış ve Marksistleri asla sapıklar olarak düşünmemiştir. Ona göre dalâlet ehli olanlar, Kur'an-ı Kerim'de metafizik inançları ile değil, amelleri ile yargılanmıştır. Fakat onun Marksizm ve Frantz Fanon gibi seküler radikal üçüncü dünya düşünürlerinden ayrılması, hem taktiksel ve hem de ismen idi. Taktiksel bazda Şeriati, insan yığınlarının sadece saygı duydukları bir ideolojinin yani dinin yardımı ile bir araya getirilebileceklerini düşünmüştü. Ancak Marksistlerin mecazî olarak fetişizim saydıklarını Şeriati, radikal bir Şiî olarak tamamen literal anlamda putperestlik şeklinde telâkkî etmiştir.

Bu durum, diğer radikal İslâmcı yazarların eserlerinde olduğu kadar Şeriati'de açık bir şekilde ifade edilmez. Ancak o, bu putperestçi düşünceyi büyük oranda etkili hale getirmenin esasını belirlemiştir. Radikal İslâm'ı Batılı idollerini - ki bu idoller genelde üçüncü dünyada, özelde ise İslâm dünyasında büyük saygı

² Eryand abrahamian, *Iran: Between Two Revolutions* (Princeton: Princeton University Pres, 1982), s. 470.

gören objeler halini almıştır- yıkmak üzere yola çıkan, yerleşik inançlara karşı çıkan bir akım olarak görmüştür.

Bununla birlikte putperestlik ithamı, Batı'nın seküler olduğu şeklindeki sıradan iddianın basit bir tekrarı değildir. Seküler Batı fikri her halükârda kuşkuludur; zira bu fikri, kurumsallaşmış dinin en üst düzey yönetim çevrelerinde hâlâ güçlenerek geliştiği Amerika Birleşik Devletleri'ne uygulamak oldukça güçtür. Bununla birlikte modernleşmenin sekülerleşme demek olduğu genel bir varsayımdır.

Batı, anlatımın devamına göre, bir sanayi inkılâbını geçirmiştir. Bu süreç çarpıcı bir biçimde Batı'yı, dünyanın diğer kısımlarından daha zengin hâle getirmiştir. Ancak geçmişin geleneksel tarıma dayalı toplumdaki kökleriyle bağını koparmıştır. Sanayileşme, sürekli olarak bilim ve teknolojinin uygulanmasını gerektirmiş ve bu durum da mutlaka sekülerleşmeye götürme zorunluluğu ile karşılaşmıştır; zira sanayi toplumunda rasyonel üretim, eşyanın işleyiş tarzını, yani sebep-sonuç ilişkisini sorgulamayı gerektirmiştir. Bu da Alman sosyolog Marx Weber'in adını koyduğu ve sebep-sonuç ilişkisini karartan dinin büyüsunün izalesi anlamına gelen "*dünyanın gözünü açması*" durumunu ortaya çıkarmıştır. Ekonomik büyümeyi geleneksel toplum ve dinden kopmaya bağlayan modernleşme tasviri, özellikle Batı ülkeleri dışındaki reformcular arasında inandırıcıydı ve onlar tamamen haksız değildi. Maalesef elde ettikleri sonuçlar kendilerini aşırılıklara götürmüştür ve benzer durum, sonunda onlara karşı ayaklanan dindar muhalifleri için de doğrudur.

Pek çok reformiste göre geleneğin kalıbı tümünden kırılmalıdır. Bu durum çoğunlukla insanların giyim veya tıraş şekillerine bir saldırı ile başlamıştır. Büyük Peter, *boyarların*, yani büyük toprak sahibi aristokratların sakallarını kestirmiştir. Ayrıca rahiplere akıl ve mantığın faziletleri konusunda vaaz verdirtmiştir.

Şayet giyim ve tıraş şekilleri değişimin yüzeysel belirtileri iseler, Weber'in bir diğer mecazını kullanarak "*manastır duvarları*"nı yıkmak, içlerinde Karl Marx'ın da bulunduğu pek çok kimse tarafından modernleşmenin temel bir parçası sayılmıştır. 19.yy.da Çinli reformcular da bilimin gerçek yol gösterici olduğuna inanıyorlardı. Ve bu rasyonalist inanç bütün ülkelerde şu veya bu şekilde devlet sosyalizmi rolünü oynamıştır.

Sekülerleşme veya en azından dini siyasal alandan ayırmanın, modernleşme ve ekonomik büyüme için gerekli bir şart olduğu doğru olabilir veya olmayabilir. Gerçek, Batılı olmayan ülkelerdeki reformcuların bunu kabul etmeleri ve dindar insanları ciddi bir şekilde tehdit altında olduklarını hissettirmek amacıyla gereği kadar merhametsizce uygulamaya koymak üzere hazırlanmış olmalarıdır. Bu seküler tehditlere karşı radikal reaksiyon, Batıyı dinden kurtulmuş -literal anlamda tanırsız Batı- olarak değil, bundan daha kötü bir şekilde görmektir. Dindar radikallere göre Batı, materyalizmin sahte ve tamamen ifsat edici tanrısının esareti altında bulunuyor gözüküyordu. Batı'nın sekülerizmini dinin sonu olarak

değil de sahte tanrılara putperestçe tapınma şeklinde gören bu radikal değişimin açıklanması gerekir.

Yahudi ve Hıristiyan dinlerindeki putperestlik iki şekil alabilir: Gerçek olmayan tanrıya bir ibadet şekliyle tapmak veya gerçek tanrıya yanlış bir şekilde tapmak... Kutsal Kitap'ta yer alan, altın buzağı etrafında dans etme günahının, gerçek olmayan tanrıya tapma veya Luther'in inandığı gibi, gerçek tanrıya ("bu sizin, İsrail'in tanrısıdır") yanlış şekilde tapma olup olmadığı açık değildir. Bunlardan ikincisi, gerçek ibadet şekillerini belirleyen tanrının iradesinin kasıtlı olarak ihlâl edilmesi anlamına gelmektedir.

İslâm düşüncesindeki hâkim putperestlik anlayışı, yukarıdaki kategorilerin hiç birisine tam olarak uymamaktadır. Gerçek putperestler, ancak Allah'ın fiilleri olan işleri, O'nunla birlikte diğer araçlara atfeden Arap müşriklerdi. Bir kimseyi putperest yapan, şirke inanmaktır. Burada melekler hesaba katılmadılar; zira onlar Allah'ın iradesinin hizmetinde idiler. Ancak dünyanın iki ayrı güç tarafından yaratılmış olduğu biçimindeki Maniheist inanç, putperestliğin açık bir örneği olmuştur.

İslâm'ın putperestlik anlayışını, İslâm öncesi Arabistan'da tanrıların pantheon gerçekliği şekillendirmiştir. Allah, Hz. Muhammed'e 7.yy.da gelen vahiylerden önce, ne tek ve ne de yüce değil, sadece ortakları arasında birinci olan idi. Cehalet çağı olan eski câhiliyenin o ilk döneminde putperestlik, Allah'ın yerini alan bir tanrıya değil, Allah'ın yanı sıra hâlâ var olan tanrılara inanmaktı. Araplar bundan daha iyisini bilmiyordu. "*Batılılaşma süreci (Batı entoksifikasyonu)*"nın tesirleri ile ilişkilendirilen *yeni câhiliye*, şüphesiz oldukça farklı bir konudur.

Batının madde dünyasına tapışı, daha da radikal ve tehlikeli bir putperestlik şeklidir; zira bu, sadece gerçek Allah'ın yerini alacak "*yabancı*" bir tanrıya içten bağlılıktır. Bu putperest bir şirk değil, ancak doğrudan doğruya Allah'ın yalanlanmasıdır ve Hz. Muhammed'in gelişinden önceki Arapların cahil putperestliğinden kesinlikle çok daha kötüdür. Eski câhiliyede müşrikler en azından bozulmuş bir şekilde olsa da, Allah'ı tanıyordu. Çok daha zehirli olan *yeni câhiliye*, modern radikal İslâm'ın esas hedefi ve böylece de Dinî Oksidantalizmin özüdür.

Yeni *câhiliye*ye karşı bir savaşın en hararetli destekleyicilerinden birisi, İranlı bir düşünür ve aksiyon adamı olan Seyyid Mahmud Talegânî (1910-1979)'dir. Talegânî, İran İslâm devriminin ihtilâlcisi ideolojisini şekillendirmede çok büyük oranda etkili olmuştur. Talegânî'nin bilgili ve maharetli saat ustası olan babası, oğlunun ilk Kur'an eğitiminden sorumludur. 1930'lu yılların başında Talegânî, mukaddes Kum şehrinde, yeni ve meşhur dinî okula öğrenci olarak kaydoldu.

İran o dönemde güçlü bir askerî lider olan Rıza Şah Pehlevî tarafından yönetiliyordu. Şah Rıza'nın kurumsal dini küçümsemesi, 1979'da İslâm devrimiyle iktidardan indirilen oğlu Muhammed Rıza Pehlevî kadar güçlüydü. Rıza Şah, 1921 askerî ihtilâli ile iktidara gelmiş ve derhal kadına eşit haklar vermek, kabilesel ve dinî imtiyazları ortadan kaldırmak gibi radikal reformları başlatmıştır. Di-

ğer hararetli modernistler gibi, o da öncelikle geleneksel giyim şekillerine ve gerektiğinde zor kullanarak saldırıya geçti. Askerler şehirlerde dolaştılar ve bazen silahla da kadınların peçelerini açmalarını emrettiler; din adamları başlarındakini çıkarmaya zorlandılar. Müminlerin hac için Mekke'ye gitmeleri de yasaklandı ve karşı gösteri yapan dindar öğrenciler, caddelerin ortasında silahla vuruldular.

Talegânî, bu tedbirler karşısında açıkça öfke ve nefrete kapılarak, Fedâiyân-ı İslâm adındaki militan bir guruba katıldı ve İmamî adındaki seri suikastçının saklanmasına yardım etti; ancak onun uzun süreli şöhreti, Kur'ân'ı ihtilâlcî okuyuşundan gelmektedir. Seküler sosyalist Tudeh Partisi'nin ihtilâlcî ideolojisine karşı bir radikal dinci alternatif getirmiştir. Kur'ân'ın Bakara suresinin 2. ayetini açıklarken, "bu yüzyılın inanmayan materyalistleri"ni, İslâm öncesi câhiliyedeki barbarların modern versiyonu olarak tanımlamaktadır. Ve Yahudi ve Hıristiyanları, sömürgeciliğin ekonomik çıkarlarını kendi çıkarları ile özdeşleştirerek yeni putperestliğe yenilmelerinden dolayı kınamıştır.

Mısırlı Müslüman Kardeşler aktivisti Seyyid Kutub, *yeni câhiliye* düşüncesini daha aşırı uçlara taşıdı. Kutub'a göre, gözden düşmüş Kahire'den barbar New York'a kadar bütün dünya *câhiliye* içerisinde. Batıyı hayvanî şehvet içinde boğulmuş, açgözlü ve bencil kocaman bir genelev olarak görmüştür. Batıda insan düşüncesine "tanrı statüsü" verilmişti.³ Madde hırsı, ahlâkî olmayan davranış, eşitsizlik ve siyasî baskı, ancak, dünya Allah tarafından ve sadece O'nun kanunları ile yönetildiğinde sona erecektir. Kutsal bir savaşta ölme fırsatı insanların, bencil ihtirasların ve soysuz zalimlerin üstesinden gelmelerine imkân tanır; ancak Kutub Yahudilere karşı savaşın imkân dâhilindeki bütün yollarla sürdürülmesi gerektiğine inanmakla birlikte, Batılı devletlere karşı şiddetli bir saldırıyı savunmamıştır. Yakın hedefleri Mısır'ın ve diğer Müslüman milletlerin Batıcı yöneticileriydi.

Kutub'un çağrısına hazır bir dinleyici kitlesi vardı. O, kendilerini Batı sömürgeciliği ve ahlâksızlık, viski içen, arkalarından askerî diktatörlerin geldiği kadınsı krallarca küçük düşürülmüş ve zulme uğramış olarak düşünen kimselere çağrıda bulundu. İslâm'ın geleneksel cazibelerinden birisi, ekonomik rekabet (bencil ihtiras)in artık Müslüman toplumu bölmeyeceği ve zulmün ortadan kaldırılacağı eşitlikçi bir dünya söylemiydi. Kutub, bunu şöyle ifade etmiştir: "Sadece İslâmî hayat tarzında herkes bazılarının diğerlerine köleliğinden kurtulur ve reberliği sadece O'ndan alarak ve sadece O'nun huzurunda eğilerek kendilerini sadece Allah'a ibadete verirler."

İnkılâpçı İslâm'ın esas seküler rakibi, devrimci sosyalizm idi. Onlar arasındaki dindar ve Marksist radikalizm Mısır ve dışında, daha liberal demokratik politika ihtimalinin acımasızca yok olmasına sebep oldu. Bazı Orta Doğu ülkelerinde

³ Daniel Benjamin ve Steven Simon, *the Age of Sacred Terror* (New York: Random House, 2002), s. 1.

devlet sosyalizminin, diğerlerinde ise sağ-kanat polis devletlerinin başarısızlığı İslâm inkılâbını savunan kimselere yol açtı.

Gerçekte Seyyid Kutub'un dinî Oksidentalizme dönüşümü biraz zaman aldı. Taşralı bir öğretmenin çocuğu olan Kutub, İngiliz edebiyatı ile ilgilenmiş ve hatta bir noktada nüdizmi sağlıklı bir modern buluş olarak savunmuştur. 1940'larda meşhur İslâm üniversitesi el-Ezher ile işbirliği içinde olan bir üniversiteye girmiş; burada, gerçek rehberlik için Kur'an'a yönelmeye başlamıştır.

1948'de Kutub, Mısır Eğitim Bakanlığı tarafından, İngilizcesini ilerletmek üzere iki yıl süreyle Amerika'ya gönderildiğinde, bu tecrübe onu hakiki bir Oksidentaliste dönüştürdü. Sadece hedonist New York'ta değil, sessiz ve sakin Greely, iyi bakılmış çimlerinin kendisini akılsız bireyselciğin sembolleri olarak tiksindirmediği Colorado'da, Amerikan hayatına dair onu şok eden pek çok şey vardı. Genç bayanların çok meşhur "Hey bebek, Dışarısoğuk (Baby, it's cold outside)" şarkısıyla dans gösterilerini korkunç buldu. Ve yerel rahiplerin cemaatlerine caz tarzında ilahi ve benzeri parçalar söyleyerek hitap ettikleri saçma tarz karşısında şaşırıp kaldı. Ancak hâlâ Batı kültürünün bazı yönlerini takdir edebilecek durumdaydı. New York'daki bir müzede, Franz Marc'ın bir tilki tablosundan o kadar çok etkilendi ki, tam bir saat bu tabloyu seyretti ve sergideki bütün tabloları görmek için acele eden Amerikalıların bu tabloya sadece bir göz atmalarına şaşırıldı. Batılıların manevî veya estetik tefekkürden aciz olduklarını açıkça düşündü.

Bu tecrübeler Mısır'daki İngiliz sömürgeci yönetiminin hatıraları ve Cemal Abdünnâsır rejiminin agresif modernleşme reformları ile birleşince, Kutub'u hararetli bir İslâmcı ve dinî Oksidentalist haline getirdi. Onun sert anti-semitizmi, tamamen bu durumunun bir parçasıdır. Kötülüğü ile ün salmış XIX.yy. Rus kalpazanlığı, *The Protocols of the Elders of Zion* (Siyon'un Ağabeylerinin Metodları)nı, dünya üzerindeki Yahudi komplolarının bir delili olarak nakletmek istedi ve "(Müslüman) toplumunu dininden uzaklaştıran herkesin mutlaka bir Yahudi ajanı olduğu" kanaatine vardı.⁴ Dinî, etnik ve ulusal engellerin ötesinde insanlığın ortak mirası şeklindeki bir kültür düşüncesinin, "dünya Yahudiliğinin oynadığı oyunlardan birisi olduğu" nu yazdı; zira bu şekilde onlar "şer plânlarını devam ettirmek amacıyla bütün dünyanın siyasî bünyesine nüfuz etmek" çabası içerisinde olmuşlardır.⁵ Tefecilik, bu plânların en üst noktasında idi ve bununla dünyanın servet ve zenginliği, "Yahudi finans kurumlarının eline" düşecekti.

Daha önce İnsan Şehri'ni tartışırken işaret ettiğimiz gibi, buradaki anlaşmazlık dinî içerikli değil, aksine insan toplumunun temelde farklı olan fikirleri konusunda idi. Yahudi komplocuları ile işbirliği içinde olan toplum türü, kendi çıkarlarının peşinde koşan bireyler üzerine kuruludur. Benzer seküler kanunlara

⁴ A. g. e., s. 68.

⁵ A. g. e., s. 207.

göre davrandıkları sürece, bu bireylerin neye inandıkları önemli değildir. Kutub'un toplum anlayışı, tıpkı Nazi devletinin saf ırka dayandığı gibi, saf inanç üzerine kurulur. "Yahudi ajanları" bu toplumların safiyetini kirletmiş ve bu yüzden tamamen yok edilmeleri gereklidir. Ancak İslâm ve *yeni câhiliye* arasındaki kültürel çatışmada, Nâsır'ın benimsediği Sovyet tarzı devlet sosyalizmi, en az Yahudi aç gözlülüğü ve Batı ferdiyetçiliği kadar çok tehlikeli bir düşmandı.

Amerika'dan dönüşünden hemen sonra Kutub, Müslüman Kardeşler'e katıldı ve Batı'nın önemli ideolojileri karşısında duracak İslâmî bir ideoloji geliştirmek için çok çaba sarf etti. Geleneksel İslâm'da, Ehl-i Kitap olan Yahudi ve Hıristiyanlar putperest sayılmamıştır. Ancak *yeni câhiliye* farklıydı. Dindar Hıristiyan ve Yahudiler bile, dünya liderlerine tanrının alanına geçmelerine izin vererek ümitsizce inançlarını uzlaştırdılar. Bu durumda dünya üzerindeki büyük çatışma, Allah'ın hizmetinde olan İslâm kültürü ile insanları hayvanlar derekesine düşüren bedenî ihtiyaçların hizmetinde olan *câhiliye* kültürü arasında idi. *Câhiliye* kültüründe değerli olanlar yiyecek, içecek, cinsi arzuları tatmin ve konfor ile hayvanlara uygun olan şeylerdi. Aslında *câhiliye* hayvanî varlıkların, yani sofistike ve hâlâ da aynı şekilde olan hayvanî varlıkların kültürüdür. Aslında *câhiliye* bundan da kötüdür, zira aşırı şekilde kendini beğenmiş, tanrıyı temsil etmeye kalkışan hayvanî varlıkların kültürüdür.

Kutub'a göre *câhiliye*, Batılı ülkelerle sınırlı değildir. Hindistanlılar ve Japonlar, aynı hayvanî putların tapıcılarıdır. Hatta İslâmî olduklarını iddia eden -ki ona göre en üst derece münafıklığın bir işaretidir- ülkelerde bile görülebilir. Kutub'a göre en önemli olanı, muhtemelen buydu. Ancak *yeni câhiliyenin* merkezi, yani Roma'sı, daha önce olduğu gibi, açıkça Batıda bulunmaktadır. Burası bütün bozulmanın kaynaklandığı yerdir. İnsandan daha aşağı derecedeki konumuyla Batı düşüncesi, Kutub'u, Oksidentalizmin üst düzey bir din adamı yapandır.

Kutub, Pakistanlı fikir adamı Ebu'l-Alâ Mevdudi'nin teorilerinden oldukça etkilenmiştir. Mevdudi, *yeni câhiliye* fikrini ortaya atmış ve şer'î kanunlarla idare edilen İslâm devletini teşvik etmiştir. Mevdudi, Hindistan'ın 1920'lerde İngiliz idaresi altında olduğu dönemde bir gazeteci olarak faaliyet gösteriyordu. Hindistan'da bir okul ve neredeyse en az Mısır'daki el-Ezher kadar önemli olan Dâru'l-Ulûm'dan mezun bir öğrenci olarak inkılâpçı İslâm'ı savundu. Kutub'un aksine Mevdudi'nin biraz Batı kültürü bilgisi vardı. Sadece gazetecilik çalışmaları için ihtiyaç duyduğundan kendi kendine İngilizce öğrenmiş, ancak başka bir yerde kullanmamıştır. Nihâî amacı, dinî bir arınma haliydi. İslâm toplumu, Batı nüfuzundan mutlaka arındırılmalıydı ve Mevdudi bizzat *yeni câhiliyeyi* teşhir etme ve eğitilmiş Müslümanları Batılı ajanların etkisine karşı aşılama görevini üstlendi.

1937'den sonra İslâm siyasetinde aktif olarak yer aldı. Ona göre seküler bir Hint devleti, İngiliz sömürge yönetimi kadar çok, saf İslâm'a bir tehdit oluşturmaktaydı. Mevdudi'ye göre Hint milliyetçilerinin cesur ideali demokrasi, sadece, Gandhi'nin Müslümanlara empoze ettiği, Hinduizm versiyonuna arka kapıdan

gizlice girmenin bir yolu demekti. Mevdudi'nin hedefi, Hilâfeti canlandırarak, Allah'ın yeryüzündeki hâkimiyetini, yeniden tesis etmekti. Halk hâkimiyeti, Allah'ın kanunlarını yalanladığı için kötüydü. 1948'te Pakistanlı Müslümanlara hitabında bunu kast etmişti. Yani "milliyetçi demokrasi" nin devamını sağlamaya katılmak, "Hz. Peygamber'e ve İlahına ihanet etmek"ti. İslâm milliyetçiliği ona göre "iffetli fahişe" gibi "çelişkili" bir terim; "kirli, çürümüş bir sistem" idi.⁶ Bu arada bu düşünce, dinî olmaktan daha çok seküler ve milliyetçi bir İsrail devletini tanımayı reddeden bazı aşırı muhafazakâr Yahudilerin benimsediği inançlara yakındır.

Mevdudi, 1941'de militan dinî bir parti olan Cemaat-i İslâmî'yi kurdu. Bu parti, âhîret hayatına dair hedeflerine rağmen, teşkilat yapısının çoğunu Leninizm'den almıştır. 1947'de Pakistan'ın doğuşundan sonra Mevdudi, Cemaat'ın lideri olarak "İslâm düşmanlarına karşı mücadele"de elinden gelenin en iyisini yapmaya çalıştı. Ve bunu da Kur'an'ın, gerçek Müslümanlardan oluşan Allah'ın taraftarları ve bunun dışında herkesi içine alan şeytanın taraftarları olmak üzere sadece iki grubu tanıdığını iddia ettiği için, ancak Manihistlik olarak tanımlanabilecek bir şekilde başarmıştır.⁷

Bununla birlikte ana nokta, Mevdudi'nin saf din devletine dair olumlu vizyonu değil, Batıdan yayılan putperestlik düşüncesi, yani *yeni câhiliyede* egemen olan olumsuz Batı fikridir. Böylece Talegani, Kutub ve Mevdudi'de (Sünnî ve Şîa) olmak üzere iki farklı İslâm geleneğinden ve (Pakistan, Mısır ve İran) gibi farklı ülkelerden gelen üç güçlü siyasal İslâm ideolojisini bulmaktayız. Bu üçü de benzer bir dünya görüşünü paylaşmıştır. Hepsisi de Batıyı, aynı ifadelerle yeryüzünden kaldırılması gereken *yeni câhiliyenin* kaynağı, putperestlik batağı ve varlığın en düşük şekli olarak görmüştür.

İslâmî açıdan, Batı'yı ve özellikle Batı sömürgeciliği ve sekülerizmini, Oksidantalizme gitmeden tenkit eden birisi olmak mümkün müdür? Aslında mümkündür. Radikal İslâmcı düşüncede, daha çok *câhiliye* fikri ile ilişkili olan, *tevhid*, yani Allah'ın birliği esası vardır. Oksidantalist olmadan, bu esastan bir kimsenin siyasal düşüncelerini çıkarmak oldukça mümkündür.

Bunu gerçekleştiren birisi şair, filozof ve sosyal reformcu, çoğu kimse tarafından Pakistan'ın manevî babası sayılan Muhammed İkbal (1877-1938)'dir. İkbal, toplumu bir araya getiren tevhid fikrini, siyasetinin temeli olarak kabul eden *tevhid düşünürü* olarak görülebilir. Ona göre adalet, eşitlik ve dayanışma esasları üzerine bina edilen insan toplumunda birlik ve uyum, tevhide yansıtmalıdır. İkbal, saf bir İslâm devletinde ısrar etmeyen pratik bir şahsiyetti. İslâmî değerlere saygı gösterildiği sürece, seküler yönetimler altında yaşamaya bile hazırdı. Mater-

⁶ K. K. Aziz, *the Making of Pakistan: a Study Nationalism* (London: Chatto ve Windus, 1967), s. 105.

⁷ Anvar Seyed, *Pakistan: Islam Politics and National Solidarity* (Lahor, 1948), s. 32.

yalizm bile aslında tek başına kötü değildi. Gerçekte, bir dereceye kadar materyalizm, “molla anlayışı” ve “sufi anlayışı”na karşı koymada yardımcı olmuştur.⁸

İkbal'in asıl Batı tenkidi, ekonomik sömürü olarak gördüğü nokta ile ilgilidir. 1932'de Bütün Hindistan Müslümanları Konferansı'nda konuşurken şunları söylemiştir: “Asya halkları, Batı'nın geliştirdiği ve Doğu halklarına empoze ettiği açgözlü ekonomiye karşı ayaklanmak zorundadır... Temsil ettiğiniz inanç, bireyin değerini tanımakta ve onu, sahip olduğu her şeyi Allah'ın ve insanın hizmetine sunması için disipline etmektedir... Bununla birlikte inancınızın bu üstün idealizmi, kelâmcı ve hukukçuların ortaçağ engellerinden kurtulmanızı gerektirmektedir.”⁹

Bu sadece İkbal'in modern reformlarda bir yarar görme isteğini değil, aynı zamanda zihninin nefis, yani öz (*hûdî*) ile meşgul olduğunu gösterir. Nefsin tam olarak gelişimini, insanî bir hedef olarak görmüştür. İkbal'in hareket noktası Kur'an'daki şu ayettir: “Bir toplum kendilerindeki özellikleri değiştirenceye kadar Allah, onlarda bulunanı değiştirmez.” Her kim bunu yaparsa, İkbal'in nefis konusundaki görüşleri, basmakalıp bir şekilde Batı'nın bireyle ilgisi tarzında anlaşılmalara yakındır. O halde ilâhî ve beşerî nefsin ikisi birlikte hayatın merkezine yerleştirildiği zaman tabii olarak oluşacak gerilimi nasıl bağdaştırmıştır? Aslında İkbal, tevhid esaslı doğru olarak anlaşıldığı sürece bir aykırılık görmemiştir. Ona göre şer'î kanunlarca idare edilen bir İslâm devleti, bireysel gelişim için ideal olan şartları sağlamıştır. Ancak bu onun gerçekten inandığı ise tevhid anlayışları Batıya tamamen düşmanca gelen radikal İslâmcılardan hangi açıdan farklı idi? Kısacası, İkbal'i, Batı'yı tenkit eden bir şahsiyet, Seyyid Kutub'u da bir Oksidentalist yapan nedir?

Buradaki fark, hesaba katılmakla birlikte, sadece bir tarz problemi değildir. Şiddet ve kızgınlık, tarzın konusudur. Ve İkbal şiddet duygularından uzak iken, Kutub'un kızgınlıkla dolu olduğunda hiç kuşku yoktur. İkbal'in Batı ile karşı karşıya gelmesi aslında oldukça uygun şartlarda olmuştu. Meşhur İslâm âlimi Sir Thomas Arnold, Hindistan'daki hocasıydı. İkbal, Lahore'daki Devlet Koleji'nden Cambridge Trinity Kolej'e ve oradan da Münih'e gitti. Münih'te metafizik konusundaki doktora tezini Farsça olarak hazırladı. Böylece onun bireysel Batı tecrübesi, Kutub'un tecrübesinden oldukça farklıydı. Ancak bir münekkit ile Oksidentalist arasındaki fark, biyografik olmaktan daha öte bir şeydir.

İkbal Batı'yı asla insanî özelliklerden çıkarmamıştır. Tevhid anlayışı, onu İslâm'da bulduğu için, dışlayıcı bir ideal değildi. O, “İrk ve milliyet putlarına elveda demeleri ve birbirine şahsiyetler olarak davranmaları şartıyla, sadece Müslümanlar değil, herkesin, Allah'ın dünya âlemi için yaratılmış” olduğu kanaatine

⁸ A. g. e., s. 55.

⁹ A. g. e., s. 56.

* Ra'd, 11

varmıştır.¹⁰ İktbal'e göre İslâm, tevhid iddiasının ve nefsi geliştirmenin en güzel yoludur, ancak o, başka yolların olabileceğini de kabul etmektedir. İktbal'in yolundan ayrılanlar, yanılıyor olabilirler; ancak bu onları insandan daha düşük bir şey yapmaz.

Radikal İslâmcılar, daha özel bir tevhid görüşünü benimserler ve onu inananlar toplumunun birliği, yani Ümmet olarak görürler. Muhakkak ki her bir insan tevhide inanan bir mümin olabilir ve ümmete katılabilir. Dünya İslâm toplumunu, ırk veya milliyet değil, inanç tanımlar. Ancak radikal bir açıdan, İslâm toplumunun dışındaki bir kimse, düşmandır. Kutub, bu konuda oldukça açıktır: "Müslüman olmayan herhangi bir toplum *câhiliye*dir... Allah'tan başka bir şeye tapınılan herhangi bir toplum da aynıdır."¹¹

Sadece isimde kalan İslâm, Kutub gibi İslâmcılar için yeterli değildir. Onun için kendilerini İslâmî olarak tanımlayan ülkeler bile bir putperestlik konumundadır. Radikal İslâmcılar artık dünyanın barış dolu İslâm alanı ve savaşla dolu müşriklerin alanı şeklindeki geleneksel İslâmî taksimine inanmamaktadırlar. Onlara göre bütün dünya şimdi savaş alanıdır. Allah'ın hükümrancılığının dünyevî rejimler tarafından gasp edilmediği herhangi bir ülke yok gibidir. Allah'ın hükümrancılığının yeniden tesis edilmesi gerekirse, bir devlet tamamen dinî kanunlarla yönetilmelidir. Böylece herkes mümin olmaya davet edilebilir, ancak bu, hiç kimsenin cezasını çekmeden geri çevirebileceği bir teklif değildir.

Kutub'un sözleriyle kutsal savaş, yani *cihad*'ın amacı, "otoriteyi sadece ilâhî kanunlara vermek ve insanların yaptığı kanunları ortadan kaldırmaktır." Savaş ilânı sadece mecazî değildir; zira "bütün bu vaazlar veya konuşmalarla gerçekleştirilemeyecektir. Allah'ın yeryüzündeki gücünü gasp edenler ve O'na tapanları köleleri yapanlar sadece söz vasıtasıyla alt edilmeyecektir."¹² Şimdi bütün radikal İslâmcılar tarafından benimsenen Kutub'un çağrısı, şiddete başvurabilen bir inkılâba yöneliktir. Bu, mutlaka ciddiye alınmalıdır; zira bu, dinî arınma fantezisinde çok daha fazlasını ifade eder ve Hz. Peygamber zamanındaki ideal Medine İslâm devletine kadar uzanır. İhtilâlciler, sadece Müslüman toplumun geleceği hakkında değil, ayrıca aile hayatı ve kadın-erkek ilişkilerine dair gerçek endişeleri dile getirirler.

İslâmcı siyasal faaliyet çoğunlukla ismen Müslüman olan ülkelerdeki baskıcı rejimleri hedef almış olmakla birlikte, Batı, putperestlik düşmanlarının gerçek hedefidir. Bunun bir sebebi, Batı emperyalizminde sergilenen ve Allah'ın hâkimiyetinin ihlâli olarak görünen kibir ve gurur düşüncesidir. Diğer, cinsel tabuların yıkılması, yani cinsel ahlâkın esas ifsat edicisi olan Batı hakkındadır. Böylece radikal İslâm'ın en yakın siyasal hedefleri, Ortadoğu ve Güneydoğu Asya'daki re-

¹⁰ Seyed Abdul Wahid, *Thoughts and Reflections of Iqbal* (Lahor: Sh. Muhammad Ashraf, 1964), s. 99.

¹¹ Gilles Kepel, *Jihad: the Trail of Political Islam* (London: Taurus, 2002), s. 47.

¹² Kepel, *Jihad*, s. 55.

jimler olabilir. Ancak insanî yozlaşmanın hizmetinde olan ifsat edici güçler, yani görkem ve karmaşa, Batının hâlâ putperestliğin başlıca kaynağı olarak görülmesinin bir çift sebebidir.

Protestanlık, şiddetli bir savaştan sonra, dini özel alana çekmeye başlamıştır. Din, kamu alanını kolaylıkla boşaltmaz. Aslında Kalvinist Cenevre özellikle kamu ahlâkını uygulama konusunda gayretliydi. Ancak genelde Protestan ülkelerde veya Amerika gibi Protestanlıktan ilham alan ülkelerde, dinin özel alana çekilmesi, insanların kamu alanını siyasetin nüfuz alanı görmeye başlamaları demektir ve din bir "bireysel vicdan" meselesi haline geldi. İyi bir vatandaş evde dindar ve kamuda seküler olmak zorundaydı. Ahlâk da "bireysel vicdan"a kalmıştı; ortak zorunlu bir ahlâk olmayacaktı.

Özel ve kamu arasındaki ayırım, Batı'daki pek çok liberal ülkeyi şekillendirmiştir; ancak hem İslâm'a, hem de Ortodoks Yahudiliğe yabancıdır. Muasır İslâm ile Protestanlık arasındaki esas fark, İslâm'ın daha politik olması değil, kamu alanının dinî otorite tarafından büyük bir ahlâki düzenlemeye tabi tutulmasında ısrar etmesidir. Müslüman idarecinin rolü, kamu alanında kolektif ahlâki empoze etmesidir. Cinsî ılımlılık kuralları, bireyin karar vereceği ilkeler değildir. Yalnızca daha yüksek bir otorite tarafından halka empoze edilmelidir. Bugün bile İslâm'ın yeniden dirilişine rağmen, en dindar Müslümanlar, kamu ahlâkını uygulamayı savundukları oranda siyasal İslâmcılar değildir. İslâm ile özdeşleştirdikleri ve geleneksel hayat tarzı olarak gördüklerine özlem duymaktaydılar. İdeal İslâm devletinin nasıl olması konusunda biraz fikir sahibi olmalarına rağmen cinsî ahlâk, yozlaşma ve geleneksel aile hayatı konusunu bütün yönleriyle umursamamaktadırlar. Müminlere göre İslâm, geleneksel kolektif ahlâkın tek kaynağı ve koruyucusudur. Cinsî ahlâk ise büyük oranda kadınlarla, kadınların davranışını düzenlemekle ilgilidir. Bu, erkeğin onurunun, yakını olan kadınların davranışına dayandığı için böyledir. Zira kadınlar konusu marjinal bir konu değildir; İslâmî oksidentalizmin merkezinde yer almaktadır.

Modern İslâm konusundaki tartışmalarda "fundamentalizm" teriminin, geleneksel olarak Hıristiyan fundamentalizmi ile bir benzerlik arz ettiğinden, yanlış anlaşıldığı çoğu defa müşahade edilmiştir. Benzer bir karışıklık, "radikalizm" kelimesi etrafında da oluşmaktadır. Olması gerektiği şekliyle, esaslara geri dönüş demek olan fundamentalizm ve köklere geri dönüş demek olan radikalizm, büyük oranda aynı metafordan geliyor görünmektedir. Ancak hâlâ Radikal İslâm'da siyasal İslâmcılar ile İslâm'ı bid'atlerden arındırmak isteyenler (püritenler) arasında bir fark ortaya konulabilir. İktidarla ilgilenen ve bir İslâm devleti kurmayı isteyen siyasal İslâmcılar, açıkça radikal olanlardır. Sadece kolektif ahlâki tatbik etmeyi arzulayan püritenler ise fundamentalist olanlardır. Detaylarda büyük oranda birbirlerinden farklı olsalar da, genel görünüşleriyle Hıristiyan fundamentalistlerden farklı olmayabilirler. Bununla birlikte şimdi, İslâmcı siyasal radikaller ile püriten fundamentalistler arasında şahit olduğumuz şey, ikisi arasındaki bir ya-

kınlaşmadır. Bütün siyasal İslâmcılar püritendir, ancak bütün püritenler siyasal İslâmcı değildir. Her ne kadar bu ayırım zayıflamış ise de bir fark hâlâ söz konusudur. Siyasal İslâmcılara göre Batı, baskıcı “putperest” rejimleri desteklediği ve İslâm devletlerini oluşturma önünde durduğu için başlıca düşmandır. Püritenler Batı tarzı hayattan nefret etmektedirler; zira bu hayat tarzı, özellikle kadınlara muamele konusuna gelindiğinde, kendilerinin ahlâkî hassasiyetlerini incitmektedir.

“Doğulular Batı’yı dolaştıklarında veya Batılılar Doğu’da seyahat ettiklerinde, her birisi, coğrafî sınırlardan veya dil, milliyet veya ırk farklılıklarından daha gerçek olan sosyal bir sınırdan geçmiş olduklarının çok net bir şekilde farkındadırlar. Doğu’nun ve Batı’nın sosyal sistemleri, tamamen farklı prensipler üzerine kuruludur. En önemli fark, kadınların konumudur.” Bunlara işaret eden yazar, Türkiye’de uzun yıllar geçiren ve 1936’da *Müslüman Kadınlar Yeni Dünyaya Giriyor* başlıklı dikkate değer bir kitap yazan, Amerikalı misyoner Ruth Woodsmall’dur.¹³ Woodsmall, Hindistan dâhil olmak üzere İslâm dünyasını büyük oranda dolaşmıştır ve kitabı, gezi tasvirleri ve analizlerin bir birleşimidir.

Woodsmall, şüphesiz Doğu ve Batı’da kadınlara yönelik farklı tavırları gözlemleyen ilk kimse değildi. Batılı gezginlerin yazdığı bütün seyahat kitaplarının hemen hepsi buna temas eder. Hepsi de Müslüman toplumdaki cinsiyet (sex) (önceleri cins ‘gender’ şeklinde isimleniyordu) ayırımına ve kadınların köşeye çekilmelerine vurgu yapmaktadır. 19.yy.da Suriye’de bir misyoner olan Henry Harris Jessup daha da ileri gider ve şunları söyler: “Muhammediler, kadınların ruhu olduğunu inkâr edemez ve etmezler, ancak kadınlara karşı kaba davranışları, tabii olarak bu görüşe yol açmıştır.” Onu rahatsız eden, kocaların hanımlarını döverek sergiledikleri acımasız uygulamadır. Yine Suriye’deki Hıristiyan komşuların, cahil “Muhammediler”de olduğu kadar çok bu uygulamaya müptela oldukları, onun anlatımından açık bir şekilde anlaşılmaktadır.

Ruth Woodsmall, kadına dayak atmanın değil de peçenin, kadının gerçek sosyal değişiminin göstergesi olması gerektiğini anlayacak kadar zekiymiş. Ve kadınların “cadı kostümleri” içerisinde tamamen kamu alanından dışlandıkları Hindistan’daki en katı *purdah* sisteminde bile gelişim sürecinde olan bazı zayıf, fakat kayda değer değişikliklerin olduğunun farkındaydı. Şayet *purdah* harfi harfine “perde ve perdelemek” anlamına geliyorsa, Woodsmall’a göre perde, yavaş bir şekilde ama kesinlikle kaldırılmak üzereydi. Günümüzde peçe göstergesini ölçü alarak, Doğu ve Batı’nın birbirine temas etmeden (asimptotik bir şekilde) bile karşılaşmak üzere olduklarını söylemek güçtür.

Peçeyi İslâm icat etmemiştir. Peçeli kadınların en eski tasviri, Palmyra (Şam’ın kuzeydoğusu)’ndan ve 1.yy. gibi erken bir döneme aittir. O dönem Bi-

¹³ Ruth Woodsmall, *Moslem Woman Enter the New World* (Londonon: Geroge Allan ve Unwin, 1936), s. 33.

Bakara suresindeki “kadınlar sizin için bir tarladır. Tarlanıza nasıl derseniz öyle vardır” mealindeki 223. ayet, bazarınca kocalara en çok arzu ettikleri cinsel ilişki türünü serbestçe seçmelerine ve kadınlarına kabul ettirmelerine izin olarak anlamış; ancak, İslâm’öbenimsemeyenlerin özel metinlerinize saldıran ne anlama gelmeleri gerektiğini size söylemelerinden daha çileden çıkarıcı bir şey yoktur. 223. ayetin yorumu, böyle bir zorlamadır. Buradaki tema, kadının İslâm’daki konumu değil de, İslâm’ö oksidantalistlerin Batı’da kadınlar ve zönnen de Batı’da erkekler hakkındaki görüşüdür.

Murtaza Mutahhari İran İslâm devriminde önde gelen bir karakterdi. Ölümü, Ayetullah Humeyni’yi, halk önünde aklamış ve onu “hayatının meyvesi” diye isimlendirmesini salınamış. O, Batı’dan ve kadın sorunundan etkilenmişti. Ona göre, bu noktada İslâm ve Doğu’nun Batı’ya kıyasla ne kadar insanî ve saygılı olduğunu ispatlamak önemliydi. O, üphe götürmez bir şekilde erkek ve kadın arasındaki farkların Batı’da plânlı bir şekilde yok edildiğine inanmıştı. Böylece kadınlar kapitalizm çıkarlarına göre daha kolay bir şekilde istismar edilebilirdi. Onun gözlemine göre Bertrand Russell, evlilikte uygun erkeklerin “azlıkların Müslümanların ahlâka uygun çok evlilik uygulamasının kabul etmenin yerine, kadınlar için gayr-i ahlâkî bekâr annelik düşüncesini öne sürerek çözmeyi ümit etmişti.

Bununla birlikte bu durum, Oksidantalizmin değil, kültürel eleştirisi alanına girmektedir. Ancak kadın erkeğin hükümdarlığında “korunan mücevherdir” ve erkeğin kadını savunduğu şekilde erkeğin şeref ve onur verir düşüncesi, Oksidantalizmi beslemektedir. Peçer, bunun bir parçasıdır. Bir kimsenin “mücevher”in koruyucusu rolünden haberi olmaması onursuz veya hatta daha rahat edici şekilde onur du8(r)-6115 0 TD 0 Tc 0c 0 T.9(n/TT16 1 Tf 14.1976 0 TD 0 Tc 0 Tw (ö)Tj /TT2Tf .3952 0 TD rönlar k

lülükleri üzerinde düşünmek ve onları körü körüne kabul etmemektir. Abdulvehhâb'ın söylemiyle, hesap gününde, inanan kimsenin meleklerle, diğerlerinin sözlerini tekrar ettiğini söylemesinin hiç bir yardımı olmayacaktır.

Dir'iyesi İbn Suûd, Vehhâbî inanç esaslarını benimsediğinde *tebliğci* ve *savaşçı*, Arabistan'ı fethetme davasında birleşmiş oldu. İbn Suûd ailesi ile Vehhâbîlik arasındaki ittifak, kurucusunun ölümünden sonra devam etti ve 1803'te muharip güçleri Mekke'yi ele geçirerek bir Suûdî-Vehhâbî devleti kurdular. Bunları ancak 1818'de Kahire'den gelen Osmanlı ordusu mağlup etti. Bunun üzerine Suûdî devleti Arabistan'ın küçük bir kısmı olan Necid'de kuruldu ve tekrar 1891'de Raşid kabilesi tarafından mağlup edildi. Sonra 1902'de II. Abdülaziz b. Suûd, Riyad şehrini ele geçirdi ve I. Dünya Savaşı'nda zeki bir siyasetle İngilizlerin yanında yer alarak, mukaddes şehirleri ile birlikte asıl Suûdî devletinin bölgelerini yeniden ele geçirmeye muvaffak oldu. Vehhâbîlik de, bid'atlerden arınmak isteyen (püritenist) bir İslâm toplumunu şekillendirmek üzere düzenlenmiş resmî ideolojisi oldu.

Arap çöllerinde kumlar harekete geçti; zira İngiltere üç bin tüfek, dört makinalı ve beş bin sterlin göndermek suretiyle Suûdlular üzerinde nüfûz elde etmeye muvaffak olmuştu. Petrol, ülkeye tahmin edilemeyecek kadar çok zenginlik getirdi ve bu durum Vehhâbî devletini büyük bir gerginliğin içine soktu. Çünkü binlerce Suûd prensinin birdenbire yeryüzündeki en zengin insanlar arasına girdiğinde puritanistliği sürdürmek oldukça güç olacaktır. Bu noktada, resmen izin verilip onaylanan bir tür riyakarlık, çözüm olmaktadır. Zenginler, Batının sunabileceği her şeyi büyük saraylarındaki özel hayatlarında zevkle yaşarken, Vehhâbîlik şeklen kamuda sürdürülmektedir. Ve Riyad'ın sağlayamayacaklarını Londra'daki saraylar, bol miktarda temin edecektir.

Buna, daha tehlikeli bir şey eşlik etmiştir. Prensler Batı'nın bütün lüksünü tatmalarına rağmen, Vehhâbîlik, coşkun bir Oksidentalizm markasıyla dışarıya ihraç edilmiştir. Suûdî Arabistan şimdi, Kuzey Afrika'dan Endonezya'ya kadar her yerde Müslümanları etkileyen fundemantalist, püritenist ideolojinin başlıca kaynağıdır. Suûdî prensleri ülkede din adamları ile endişeli bir ateşkes içerisinde yaşarken, petrolden elde edilen para, dünya üzerinde dinî radikalizmi geliştirmek için kullanılmaktadır. Ancak riyakârlık, sağlam bir çözüm değildir; zira Üsâme bin Ladin gibi gerçekten Vehhâbîliğe inananları ortaya çıkarmıştır. Üsâme, Amerikalı kadın askerlerin Arabistan'da bulunmalarını, kirletme eylemi olarak görmektedir. Ona ve taraftarlarına göre Amerikalılar, tapınak fahişelerini, sanki Suûdî Arabistan'ın erkeğe yaraşmaz özellikteki idarecilerini korumak üzere gönderiyordu. Vehhâbîlik, sadece püritenist bir yeniden dirilme şekliyle değil, ayrıca zehirli bir Oksidentalist akîde olarak ihraç edilmiştir. Öyle ki ortaya çıktığı kutsal mekânların aynı yöneticilerine, karabasanlar gibi sık sık uğramak üzere geri gelecektir.

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 (doğumu1935), 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.¹ 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.)

¹ 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.² 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.³

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.⁴ O, 1980 ve

² 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.).]

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

⁴ 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)*⁵ ve “İslâmi Sol Ne Anlama Gelir?” (Mâzâ Ya'nî el-Yesâru'l-İslâmî?) isimli eserlerini yayımladı.⁶ Hanefi birinciyi, “Miras ve Yenilenme” projesinin⁷ 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-Tabîa': 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).⁸ Hanefi, 14 asırlık İslâm mirasını yeniden inşa etmeye çalıştığı bu yedi bölümden şimdiye kadar Mine'l-Akîde ile's-Sevra (1988)'dan⁹ beş bölüm ve Mine'n-Nakl ile'l-İbda'(2000)'nın¹⁰ 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 Mîsr 1952-1981, 6: el-Usûlu'l-İslâmîyye* (Kahire: Mektebetu Medbûlî, 1988), 91. Ayrıca bu yazının 2 numaralı dipnotuna bakınız.

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

⁶ Hasan Hanefi, “Mâzâ Ya'nî el-Yesâru'l-İslâmî,” *el-Yesâru'l-İslâmî: Kitâbât fî'n-Nahda'l-İslâmîyye 1* (1981):5-48.

⁷ Hanefi, *et-Turâs ve't-Tecdîd*, 8.

⁸ 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.

⁹ 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).

¹⁰ 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 alır¹¹. 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),¹² *L'exégèse de la phénoménologie* (1965),¹³ *La phénoménologie de l'exégèse* (1966),¹⁴ *Çağdaş Meseleler (Kadâyâ Muâsıra)*,¹⁵ yine onun "İslâmî Sol Ne Demektir?" (Mâzâ Ya'nî el-Yesâru'l-İslâmî)¹⁶ makalesi... Buna ilâveten Hanefi, *Mukaddime*'sinde çok dikkatli ve bilinçli bir şekilde Arap Müslüman kimliğini Jacques Lacan'ın "ayna evresi (mirror stage)"¹⁷ dediği yolla, "kendi"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 sözüm 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-

¹¹ Hanefi, *Mukaddime*, 13.

¹² 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).

¹³ 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).

¹⁴ 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).

¹⁵ 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).

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

¹⁷ 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.¹⁸

Hanefi, Oryantalizmi merkezin, Oksidantalizmi ise çevrenin bir yaratısı 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 araöznelik 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, yabanılık 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.¹⁹

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.²⁰ 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,²¹ 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.²² 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,

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

¹⁹ A.g.e., 2:355-356.

²⁰ A.g.y.

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

²² 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.²³ Yine Ürdünlü entelektüel Nahid Hattar, daha 1986 yılında Hanefi'nin niyetinin kendi "ırkçı" ve ters Oryantalizm versiyonunu tanıtmak olduğunu söylemiştir.²⁴

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.²⁵

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.²⁶ 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

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

²⁴ 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.

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

²⁶ 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. Hattar²⁷ 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.²⁸

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.²⁹ 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.³⁰

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, medenietsel özgürlük adıyla, medenietsel Batılılaşmanın başka bir formu haline gelebilir.³¹ Böylece, der Harb, Hanefî "ben" ve "öteki" arasında bir çeşit kültürel duvar örmüş olur. Hattar,³²

²⁷ Hattar, *et-Turâs, el-Garb, es-Sevra*, 144.

²⁸ Harb, *Nakdu'n-Nass*, 51.

²⁹ Âlim, *Mevâkıf Nakdiye*, 29-32.

³⁰ Harb, *Nakdu'n-Nass*, 51.

³¹ Âlim, *Mevâkıf Nakdiye*, 33 ve 36.

³² Hattar, *et-Turâs, el-Garb, es-Sevra*, 144.

Harb³³ ve Kansuva'ya³⁴ 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.³⁵

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.³⁶ 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.³⁷

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

³³ Harb, *Nakdu'n-Nass*, 52.

³⁴ Kansuva, “Kırâe Muhtelifa,” 219.

³⁵ Harb, *Nakdu'n-Nass*, 52.

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

³⁷ 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.³⁸ Hattar'ın ifadesiyle, Hanefî Arap İslâm medeniyetine, ciddi olarak eleştirdiği Oryantalistler gibi, “yukarıdan” bakmaktadır.³⁹ Bu, hem Harb⁴⁰ ve hem de Âlim'in⁴¹ “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.⁴² 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.⁴³ Hanefî'nin kendi “mesaj-merkezli *tecdîd*”ini Oryantalistlerin “insan-merkezli *tecdîd*”iyle karşılaştırarak -Voll'den alıntıyla⁴⁴ Âlim-⁴⁵ ve ardından Mısırlı düşünür Yumnâ Tarîf el-Hûlî,⁴⁶ 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'a⁴⁷ ilâve olarak Yusuf Zeydan, Hanefî'nin Oryantalistleri, çoğu bilginin bilimden çok sanatlara ait olduğunu düşündükleri tarih ilmini kullanmaları sebebiyle eleştirme-

³⁸ a.g.e., 52-53.

³⁹ Hattar, *et-Turâs, el-Garb, es-Sevra*, 161-162.

⁴⁰ Harb, *Nakdu'n-Nass*, 50.

⁴¹ Âlim, *Mevâkıf Nakdiyye*, 25.

⁴² Hanefî, *et-Turâs ve't-Tecdîd*, 75.

⁴³ a.g.e., 75-78.

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

⁴⁵ Âlim, *Mevâkıf Nakdiyye*, 29-33.

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

⁴⁷ Hattar, *et-Turâs, el-Garb, es-Sevra*, 76.

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

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 etkindir, 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.⁴⁹ Diğer taraftan, hem Âlim hem de Harb, Hanefi'nin Oryantalistleri eleştirisini, Batı'yı tek boyutlu bir medeniyete indirgemekle eşit görürler. Hanefi için, Batı (Âlim⁵⁰ ve Hûlî⁵¹'nin tebarüz ettirdikleri gibi) yalnızca dinî bir medeniyettir. Hanefi, Harb bize hatırlatır, Batının bir filozoflar toplumu olduğu sonucuna varmakla ciddi bir hata yapmaktadır.⁵² 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.⁵³

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

⁴⁸ 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.

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

⁵⁰ Âlim, *Mevâkıf Nakdiyye*, 29–32.

⁵¹ Hûlî, "Cedelu'l-Ene ve'l-Âhar," 186.

⁵² Harb, *Nakdu'n-Nass*, 45.

⁵³ 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.⁵⁴

İlerleme sürecini, uyanışı ve Batı düşüncesinin yapısını Hanefi'nin tarifi, Harb'e göre Batı felsefecileri ile ilgili ilk akıllı Arap okumasıdır.⁵⁵ Bununla birlikte Âlim, Hanefi'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'e⁵⁶ göre *Mukaddime*, Hanefi'nin bizi inandırmak istediği kadar bilimsel değildir.⁵⁷ Çünkü o [mukaddimeyi kastediyor, (çev.)] kendi ilkelerini ve yöntemlerini ortaya koymamıştır.⁵⁸ 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 ekolleriyle ilgili çalışmalarla doludur.⁵⁹ Buna göre, Oksidantalizm, Âlim ekler, sadece Hanefi'nin girişte birkaç sayfada ve *Mukaddime*'sinin özetinde ileri sürdüğü bir iddiadan ibarettir.⁶⁰ Mısırlı düşünür Yusuf Zeydan Âlim'i destekleyerek Oksidantalizmin, bir "bilim" olmaktan çok ideolojik-temelli öğüt oluşturan bir iddia olduğunu vurgular.⁶¹

⁵⁴ Hanefi, *et-Turâs ve't-Tecdid*, 89–90.

⁵⁵ Harb, *Nakdu'n-Nass*, 55 ve 59.

⁵⁶ a.g.e., 29.

⁵⁷ Hanefi, *Mukaddime*, 21.

⁵⁸ Âlim, *Mevâkıf Nakdiyye*, 29.

⁵⁹ Kansuva, "Kırâe Muhtelifa," 218.

⁶⁰ Âlim, *Mevâkıf Nakdiyye*, 28–29.

⁶¹ 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.⁶² 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.⁶³

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.⁶⁴

⁶² a.g.e., 151.

⁶³ Harb, *Nakdu'n-Nass*, 41–42.

⁶⁴ 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.⁶⁵ 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.⁶⁶

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 öznel⁶⁷ veya Nasr Hâmid Ebu Zeyd'in ifadesiyle bir cilalama/göz boyama (telvîn)⁶⁸ 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-

⁶⁵ Harb, *Nakdu'n-Nass*, 46-47.

⁶⁶ Hülî, "Cedelu'l-Ene ve'l-Âhar," 185.

⁶⁷ Âlim, *Mevâkıf Nakdiyye*, 29.

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

sizliğine karşı çıkarttığı Oksidantalizmi ve kendi tarih felsefesini⁶⁹ de aynı esaslar üzerine kurmasını çifte standart olarak görür. Hatta Hanefi tarihsel olayları analizinde yedi rakamını kullanarak mit ya da sihre yüz vermiş benziyor⁷⁰ ki, bu, Hûlî'nin dikkatinden kaçmamıştır.⁷¹

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.⁷² Hûlî'ye göre Hanefi'nin hatası, Batı'yı statik, İslâm'ı dinamik olarak varsaymak suretiyle iki medeniyet arasındaki ilişkiye ideolojik yaklaşmasından kaynaklanmaktadır.⁷³ 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,⁷⁴ bu da Hûlî'nin, Hanefi'nin Batı ve İslâm karşılaştırmasında -Darwin'in ifadesini kullanarak- "kayıp halka" dediği son ögedir.⁷⁵ 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.⁷⁶

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-

⁶⁹Hanefi, *Islam in the Modern World*, 2: 356–358.

⁷⁰ Harb, *Nakdu'n-Nass*, 47–49.

⁷¹ Hûlî, "Cedelu'l-Ene ve'l-Âhar," 184.

⁷² Harb, *Nakdu'n-Nass*, 47–49.

⁷³ Hûlî, "Cedelu'l-Ene ve'l-Âhar," 184.

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

⁷⁵ Hûlî, "Cedelu'l-Ene ve'l-Âhar," 184.

⁷⁶ 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.⁷⁷ 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.⁷⁸ Âlim, şu ironiye işaret etmekten de kendisini alamaz: Bilimsel çalışmalar Oryantalizmin yerini almışken, Hanefi Oryantalizmi, Oksidantalizm formunda yeniden üretmektedir.⁷⁹

⁷⁷ Harb, *Nakdu'n-Nass*, 54-55.

⁷⁸ Kansuva, "Kırâe Muhtelifi," 219.

⁷⁹ Âlim, *Mevâkıf Nakdiyye*, 29.

ORYANTALİZM, OKSİDANTALİZM VE ÖTEKİNİ TANIMAK*

Stein TONNESSON**

Çev.: Necmeddin GÜNEY***

"Batı'nın kültürel hegemonyası" veya "kültürel emperyalizm" diyebileceğimiz bir şeyin gerçekten var olduğunu kabul ettiğimizde, 'oryantalizm' onun edebiyat ve sosyal bilimler alanındaki biçimi; 'oksidantalizm' ise [Batı'dan] intikam almak için tasarlanmış bir projedir.

Birbirini araştıran Asyalılar ve Avrupalılar, Doğu ile Batı arasındaki ilişkinin aynı zamanda hem temsilcisi hem de öğrencisidirler. Şüphesiz bu ilişki, eşitlik ve karşılıklı saygı temeline dayanan bir mübâdele şeklinde olabilir. Ancak bir tehlike her zaman için söz konusu olabilir: Avrupa, ABD ve Avustralya'daki çalışmaların ve araştırma programlarının kültürel tahakküme dayalı oryantalist geleneğinin devamını oluşturmaları; dolayısıyla da Asya'da bulunan araştırma merkezlerinin, Batı'nın temel düşüncelerine karşı kültür ve bilim alanında bir nevi 'hakiki' Asyalı yaklaşım üretmeye çalışmaları tehlikesi...

Bu makale, 14 Ekim 1993'te Kopenhag'da NEWAS atölye çalışmasında sunulan bir tebliğin yeniden gözden geçirilmiş halidir. Doğu'yla Batı'nın ilişkisi ve bu ilişkide araştırmacı ve entelektüellerin rollerine dair bir fikir vermek üzere kaleme alınmıştır. Günümüzde yayımlanan bilimsel araştırmalar ve konferanslar muazzam bir yekun teşkil etmekte ve devletler ve bölgeler arasındaki kültürel alışverişlerin yanı sıra politik ve ekonomik alışverişlerde de önemi gittikçe artan bir rol oynamaktadır. Beşerî ve sosyal bilimler alanındaki öğrenciler ve araştırmacılar, kendilerini araştırdıkları sürecin dışında düşünemezler. Onlar yaptıkları iş

* Stein Tonnesson, "Orientalism, Occidentalism and Knowing About Others", http://www.multiworld.org/m_iversity/decolonisation/saidres.htm [10.08.2006]

** Tarih doktorudur. Oslo/Norveç'teki International Peace Research Institute'in (Uluslararası Barış Araştırmaları Enstitüsü) müdürüdür. E-posta: stein@prio.no

*** Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. necmguney@gmail.com

gereği Doğu-Batı, Kuzey-Güney ve küresel kültürün müstakbel modellerinin biçimlendirilmesinde aktif rol oynamaktadırlar.

SOĞUK SAVAŞ SONRASI DÜNYADA EMPERYALİZM

Son yıllarda Doğu-Batı ilişkisinde çok büyük değişiklikler meydana gelmiştir. Burada farklı yönleri ifade eden altı ayrı değişim sürecini zikretmek istiyorum. Bunlardan ilk ikisi, global bir kültürün işaretçileridir:

1. Serbest ticaret kapitalizmi, çok değil birkaç yıl önce düşünilemeyecek ölçüde piyasalara hakim oldu. Eski Sovyetler Birliği, Hindistan, Çin, Latin Amerika ve çok sayıda Afrika ülkesinin nispeten kapalı nitelikteki ekonomileri ticarete ve yatırımlara açıldı. Böylece uluslararası şirketlerin manevra kabiliyetleri önemli derecede artmış ve devletlerin uluslararası banka ve yatırımcıların menfaatlerine tek başına karşı koyma imkânları azalmış oldu.

2. Medya ve iletişim ağları, birleşmiş bir bilgi dünyası oluşturdu. Bu da –sakinleri kendi iradeleriyle izole edilmek istemedikleri sürece– bölgesel bir kültürü dış etkilerden korumayı imkânsız hale getirdi. Günümüzde, İngilizcenin hemen herkes tarafından ortak dil kabul edildiği global bir medya kapitalizminde yaşıyoruz. Global arenada iş yapmak isteyen herkes için iyi derecede İngilizce bilmek artık zaruri hale gelmiştir.

Kalan dört değişim süreci daha çok çift yönlüdür: Bunlar, bazı bakımlardan Doğu-Batı uzlaşmasının önüne yeni engeller koyarak globalleşme trendine ters düşerken; bir başka açıdan da Doğu ve Batı'yı birbirine yaklaştırmaya katkıda bulunmaktadır.

3. Özellikle uzak doğuda meydana gelen ekonomik büyümeyle birlikte, üretici güç dengelerinde bir değişim meydana gelmiştir. Bu, bazı Batı çevrelerinde, 14. yüzyıldan beri Batıya doğru giden tarihî Doğu-Batı sarkacının ritminin yeniden Doğu'ya doğru dönmeye başladığı izlenimini uyandırmıştır.

4. Soğuk savaşın sona ermesi ve (Küba hariç) Batı'daki komünist rejimlerin düşmesi, komünizmi uzak doğuya hapsedmiş ve Batı'nın kendi içindeki ideolojik Doğu-Batı ayrımının yerini, hakiki bir Doğu-Batı ayrımı almıştır. Rusya, krizler yaşayan bir Batılı demokrasi halini almıştır. Eski Doğulu yoldaşları ise otoriter rejimler halinde kalırken, ekonomik açıdan zenginleşiyorlar. Günümüz dünyasındaki politik çatışmaların ana çizgileri artık Batı'yı ve Avrupa'yı ikiye ayırmıyor, onun yerine Doğu ile Batı'yı karşı karşıya getiriyor. Bugün Doğu, uzak ucundaki Konfüçyüsçü büyüme alanıyla, ortasındaki yoğun nüfuslu Hindu birliğiyle ve parçalanmış Müslüman Yakın Doğu'suyla bölük pörçük durumdadır.

5. 1991 Körfez savaşında Batı ile Yakın Doğu'nun ilişkisinde önce yıkıcı bir çatışma meydana geldi. Bunu iki yıl sonra İngilizce konuşan bir Yahudi'yle Arapça konuşan bir Filistinlinin el sıkışmaları takip etti. Bu tokalaşma, Batılı şartlarda,

Batı'nın en kutsal tapınağının bahçesinde, mütebessim arabulucu rolünü üstlenmek üzere oval ofisinden çıkıp gelen genç başpiskoposun katılımıyla gerçekleşti.¹

6. Altıncı değişim, esas itibariyle globalleşmeye en çok ters düşen süreçtir. Bu süreç, neredeyse her yerde ritüellerin, din ve geleneğin yeniden canlanmasıdır. Bu, globalleşmeye karşı yeni medyayı kullanarak, büyük veya küçük muhayyel topluluklara kültürel koruma sağlamak amacıyla gerçekleştirilen bir yanıtır. Müsaadenizle bu olayı, seküler bir anti emperyalist olan ve benim de temel esin kaynağım olan Edward Said'in yaşadığı bir olayla örneklendireyim: Said, 1989 yılında Kahire Üniversitesi İngilizce Fakültesi'nde verdiği derste, emperyalizme alternatif kültürel eylemler olarak milliyetçilik, bağımsızlık ve liberalleşmeden bir saat kadar bahsetmişti. Daha sonra dinleyicilerden biri tarafından kendisine 'dinî (theocratic) alternatif' soruldu. Said, önce soruyu sehven 'Sokratçı (Socratic) alternatif' olarak anladı ancak bu hemen düzeltildi. Dinleyici, konuşması düzgün, başı örtülü genç bir bayandı. Said, kendisinin seküler ve din adamı karşıtı tutumu sebebiyle, o bayanın ilgilendiği hususları gözünden kaçırmıştı.²

SEÇENEKLER

Günümüz dünyasında "bizler" -"Bizler"den kastımız, büyük global entelektüel 'biz'dir. Yani hem Batılılar hem de Doğulular ve özellikle de Said gibi her iki tarafta birer ayağı bulunan kişiler...- 'Doğu-Batı karşıtlığı' konusuna nasıl yaklaşmalıyız? Hegel'e ait diyalektik sıraya uymak gerekirse, ben muhtemel üç seçenek görüyorum: Tez, antitez ve sentez.

Zaten Batılı olan bizler için ilk seçenek kendimizi aslında daha bilinçli şekilde tanımlamak, Batılı değerleri geliştirmek veya savunmak ve Batılı 'mühtedi'leri ya da potansiyel mühtedileri 'listeye' kaydetmektir. Aramızdakilerden, Batılı olma hususunda, doğum yerleri, ten renkleri, dil veya dinleri sebebiyle vicdan azabı çekenler, Batı'nın üstün değerleri sebebiyle Batı'ya dönmelidirler: Dilediğini söyleme (ve ruhunu televizyonda satışa çıkarma) hürriyeti...

Antitez nitelikli ikinci seçenek ise, birincinin tam zıddıdır: Entelektüeller olarak, Doğu üzerinde yüzyıllarca sürmüş olan Batı hakimiyetinin eleştirel ve ahlâkî bir analizine girişmeli ancak aynı zamanda Doğu'daki baskıcı sosyal düzenlerle aramızdaki eleştirel mesafeyi de korumalıyız.

Sentezci üçüncü seçenek ise bu makalenin sonunda açıklanacaktır ve şahsî tercihimin de bu seçenektir. Bu seçeneğin bir sonuç olarak sunmadan önce, Batı'dan bir şahsiyeti, Batı karşıtı tutumdan ise iki şahsiyeti sizlere tanıtip bu kişilerin görüşlerini tartışmak istiyorum.

¹ Yapılan gizli görüşmelerden sonra 1993'te İzak Rabin'le FKÖ Lideri Yasir Arafat tarihi bir antlaşma imzaladılar. Antlaşmaya göre İsrail Filistin'e önce Gazze kesiti ve Batı Şeria'nın Eriha şehrinde; sonra da Batı Şeria'nın diğer kesimlerinde kendini yönetme hakkını tanıdı. (Ç.N.)

² Edward Said, Culture & Imperialism, Londra: Chatto & Windus, 1993, s. 369-70.

MEDENİYETLER ÇATIŞMASI

Seçtiğim Batılı şahsiyet, Lyndon B. Johnsons'un³ ulusal güvenlik danışmanlığını yapmış olan ve büyük beğeni toplayan *"The Third Wave: Democratization in the Late Twentieth Century (Üçüncü Dalga: Yirminci Yüzyılın sonunda Demokratikleşme)"*⁴ isimli eserin yazarı Samuel P. Huntington'dur. Kendisi şu an Harvard Üniversitesi'nde İdari Bilimler alanında profesör ve John M. Olin Stratejik Araştırmalar Enstitüsü'nün müdürüdür.

Huntington, uzun yıllar boyunca, bir politik rejimden diğerine, özellikle de diktatörlükten demokrasiye geçişler konusuna yoğunlaştı. 1993'te *Foreign Affairs* dergisinin yaz sayısında yayımlanan ve güz boyunca sıcak tartışmalara yol açan makalesinde Washington'un anlamını yitiren 'anti-komünizm'inin yerini alacak yeni bir dünya görüşü formüle etmeye çalıştı. Amerika'nın çok etnikli ve misyon sahibi politik kültüründe, iyi ve kötü arasındaki mücadeleden oluşan düzenli bir dünya düzenine daima 'millî' bir ihtiyaç vardır. Huntington bu makalesinde 'medeniyetler çatışması'na dayalı bir anlaşmazlık düzeninin oluşacağını öne sürmektedir. O, insanlık arasındaki büyük bölünmelerin ve çatışmanın hakim unsurunun kültürel temelli olacağını söyler: *"Medeniyetler çatışması global politikalara hakim olacaktır"*. Ona göre medeniyet *"insanların en yüksek kültürel gruplaşması ve -insanları diğer türlerden ayıranlar hariç- insanların sahip oldukları kültürel kimliğin en geniş düzeyidir"*. Huntington, bu tanıma uyan yedi veya sekiz medeniyet tespit etmiştir: Batı (Avrupa ve Kuzey Amerika), Konfüçyüsçü, Japon (Huntington'a göre kendine özgü şekilde hem toplum hem medeniyettir), İslâm, Hindu, Slav-Ortodoks, Latin Amerika *"ve belki Afrika"* medeniyetleri. Bu medeniyetlerin arasındaki farklar, Huntington'a göre ideolojilerin ve politik rejimlerin aralarındaki farklılardan daha köklüdür. Komünistler demokrat olabilir, zenginler fakirleşebilir ancak Ruslar Estonyalı, Azeriler de Ermeni olamazlar.

Huntington ayrıca tarihteki en uzun ve en şiddetli çatışmaları medeniyetler arasındaki farkların doğurduğunu iddia etmektedir. Huntington'a göre Batı, hâlihazırda gücünün doruk noktasındadır, ancak *"Batılı olmayan bir tarzda dünyayı şekillendirme arzusuna, iradesine ve kaynaklara sahip, gitgide artan"* Batılı olmayan medeniyetlerle karşı karşıya gelmektedir. *"Kültürün kadife perdesi, ideolojinin demir perdesinin yerini almıştır"*. Batı, Çin'in önderliğindeki Doğulu bir ekonomik bloğun karşısında durmaktadır. Körfez savaşı (Baba Bush'un tanıttığı şekliyle) *"Irak'a karşı Dünya"*yı değil, aslında *"İslâm'a karşı Batı"*yı ifade ediyordu.

Huntington, sözünü sakınmıyor ve şunları diyecek kadar ileri gidiyor: *"Bir sonraki dünya savaşı -şayet olacak olursa- medeniyetler arası bir savaş olacaktır"*. Batı kültürünün dünyanın kalan kısmına etkisi sadece yüzeyseldir: *"Daha temel bir*

³ Lyndon B. Johnson (1908-1973), ABD'nin 36. başkanıdır (1963-1969). (Ç.N.)

⁴ Norman, OK, Univ. of Oklahoma Press, 1991.

seviye olarak (...) Batılı mefhumlar, başka medeniyetlerde hakim olan mefhumlardan tamamen farklıdırlar. Bireysellik, liberalizm, anayasal otorite, insan hakları, eşitlik,

kanıtı olarak görüyordu: “Dünyanın kalan kısmının Batı’dan, özellikle de yaralı bir Batı’nın yarattığı tehlikeden duyduğu korkunun, Batı’nın duyduğu korkudan daha fazla olduğunu öğrenmek, birçok Batılıyı şaşkırtacaktır”. Mahbubani’nin Huntington’a bazı tesellileri vardı: Konfüçyüsçü-İslâmî bir bağın oluşma ihtimali yoktu; çünkü “Doğu ve güneydoğu Asya’nın, Batı’yla daha iyi anlaşacağı açık bir gerçektir.” Ancak Mahbubani Batı adına endişelidir: Bütçedeki disiplinsizlikler, düşük tasarruflar, aşınan iş etiği, liderlik yoksunluğu ve aşırı demokrasisiyle Batı, “nispet çöküşüne kendi elleriyle sebep olmaktadır”.

Huntington tartışmasında söylenecek iyi bir şeyler var mı? Evet, söylenecek bir tek güzel şey var: Huntington dünyanın soğuk savaş sonrası durumuna dair üstünkörü hatta toy bir Beyaz Anglo-Sakson/Amerikan bakış açısını körelmiş kavramlarla anlatarak, *Foreign Affairs* dergisinin okuyucularını insanlığı bekleyen en can alıcı konulardan bir kısmına dair temel bir tartışmaya zorladı. Huntington’u ve getirdiği eleştirileri okurken, en temel varsayımlarımızın bazıları hakkında zihinlerimizi toparlama ihtiyacı hissediyoruz.

JOSEPH CONRAD VE BATI’NIN KENDİNİ SORGULAMASI

Amerika kıtasından ayrılıp Yakın Doğu’ya yaklaştığımızda, entelektüel solda, Batı’nın üçüncü dünya ülkelerini ekonomik ve politik olarak sömürmesini eleştirmenin yerini kültürel bir eleştirinin almaya meyilli olduğunu görebiliriz. Bu alandaki temel şahsiyet ise Edward Said’dır (1934-2003). O, Batı’nın Doğu ve Güney üzerindeki kültürel tahakkümüyle şu ana kadar yirmi küsur yıl mücadele etti. Said çift kültürlü bir adamdır: Filistinli, bu sebeple Arap ve Doğuludur ama aynı zamanda yetiştirilme tarzı, kariyeri ve Avrupa ve Amerikan edebiyatı üzerindeki uzmanlığı nedeniyle Batılıdır. Onun ‘*Oryantalizm*’⁶ isimli eseri, Asya üzerindeki Fransız ve İngiliz uzmanlıklarına geniş çaplı bir saldırı niteliğindedir. Bu ‘oryantalistler’ bilgiyi ve Batı temelli yorumları, ekonomik ve politik emperyalizmin kültürel bir kolu olacak bir şekilde, Doğu’yu düşük bir duruma indirmek için kullandılar. Said, bu durumun kolonilerin özgürlüklerini kazanmalarıyla son bulmadığını, Amerikan alan araştırmaları şeklinde devam ettiğini iddia etmektedir.

Edward Said, en son kitabı *Culture & Imperialism*’de⁷ Batı’nın büyük romanlarının Doğu ve Güney’e karşı Batılı tutumları nasıl yansıttıklarını ortaya koyarak Batılı roman ve hikayelerin değerini düşürmektedir. Avrupa egemenliğinin en kaba yüzüyle ortaya çıktığı alanlar, en kötüsü Belçika Kongo’su olmak üzere, siyahî Güney ile olan ilişkileridir. Avrupa’nın yüzyılın başındaki Kongo yıkımı, Said’in kitabında, Batılı insanlıksızlığı ortaya koymak üzere zikredilmiş-

⁶ Routledge&Kegan, 1978. [Tespit edebildiğimiz Türkçe çevirileri: *Oryantalizm Sömürgeciliğin Keşif Kolu* (çev. Selahattin Ayaz), İstanbul: Pınar 1982/1989; *Oryantalizm* (çev. Nezih Uzel), İstanbul: İrfan 1998; *Şarkiyatçılık* (çev. Berna Ünler), İstanbul: Metis 2001 (Ç.N.)]

⁷ Türkçeye çevrilmiştir: *Kültür ve Emperyalizm* (çev. Necmiye Alpay), İstanbul: Hil 1998.

tir. Bu insaniyetsizliği en iyi şekilde gözler önüne sermek üzere, araştırmacılığı ve dürüstlüğü sebebiyle yazar Joseph Conrad'dan alıntılar yapılmıştır. *The Heart of Darkness* (*Karanlığın Kalbi*) isimli eseri, Said'in *Oryantalizm*'inde zaten alıntılanmıştı. Said'in son kitabının daha ilk sayfasında Conrad'ın şu ifadelerini görüyoruz:

“Genellikle bizden farklı bir tene ya da daha düz bir buruna sahip olan kişilerin ellerinden topraklarını almak demek olan ‘yeryüzünün fethi’, kendisine iyice bakılınca hiç de sevimli bir şey değildir. Onu kurtaran tek husus, bir düşünce olmasıdır. Olayların arkasındaki bir düşünce... Duygusal bir rol değil, bir düşünce... Bu düşünceye karşı özverili bir inanış söz konusudur. Bu düşünce, karşımıza dikip sonra da önünde eğilip kendisine kurban sunabileceğiniz bir şeydir.”

Edward Said, Joseph Conrad'tan iktibasta bulunan tek emperyalizm karşıtı değildir. Avrupalı ‘Said’ler olan iki otokritikçinin eserlerinde de *The Heart of Darkness*'ten alıntılar görülebilir: Hollandalı bilim adamı Jan Breman ve İsviçreli yazar Sven Lindqvist.

Breman, sömürgeci ortamdaki ilkel ırkçılık hakkında bir makale yazmıştır.⁸ Burada Conrad, isimsiz kurbanların etkili bir tasviriyle karşımıza çıkmaktadır. Bu kurbanlar, Belçika'ya mahsus ‘kötü bir başlangıç’ değil, Batılı egemenliğin kaba ideal tipleridir:

“Birbirine zincirlenmiş olan altı zenci, yolu ıkıla sıkıla tırmanıyorlardı. Başlarındaki toprak dolu sepetleri dengeleyerek dik ve yavaş yürüyorlardı. Zincirlerin şingirtisi adımlarıyla ritim oluşturuyordu. Bellerine siyah çaputlar sarılmıştı ve bunların kısa uçları arkada kuyruk gibi ileri geri sallanıyordu. Her bir kaburgayı görebiliyordum. Vücutlarındaki her eklem bir halattaki düğümler gibiydi. Her birinin boynunda demirden bir tasma vardı ve hepsi de birbirlerine ilmikleri ritmik bir şekilde şıkırdayarak sallanan bir zincirle bağlanmışlardı. Bir karış kadar yakınımdan, (bana) hiç bakmadan, mutsuz vahşi adamların ölümü andıran ilgisizlikleriyle geçtiler.”

Joseph Conrad'ın Kongo romanı, üçüncü olarak da Sven Lindqvist'in Avrupalı olmaya karşı isyanını ifade ettiği kitabının başlığında⁹ karşımıza çıkar:

“Avrupa” kelimesi, mutlak karanlık anlamına gelen Sami kökenli bir kelimedendir. Şu anda önümdeki ekranda gördüğüm bu kelime gerçekten Avrupalıdır. Fransızca düşünen ama İngilizce yazan Polonyalı bir müellif olan Joseph Conrad tarafından nihayet 1898-1899'da ifade edilmeden önce de bu düşünce aslında uzun süredir yoldaydı. *The Heart of Darkness*/*Karanlığın Kalbi*'ndeki ana şahsiyet olan Kurtz, Afrika'daki yabanilerin arasındaki beyazların ‘medenileştirme misyonları’ hakkında yazdığı araştırmasını, yaldızlı sözlerin ger-

⁸ Jan Breman, ed., *Imperial Monkey Business: Racial Supremacy in Social Darwinist Theory and Colonial Practice*, Amsterdam, CASA Monographs 3, 1990.

⁹ Sven Lindqvist, *Utrota varenda jävel*, Bonniers, 1992.

çek anlamını özetleyen, elle yazılmış bir notla bitiriyor. Şu anda ekranıma yansıyan bu not şudur: “Bütün yabancıları yok edin”.

İsveççesi "*Utrota varenda jävel*" olan bu cümle, Lindqvist'in 1992'de yayımlanan kitabının ismi olmuştur. Yazar, soğuk savaştan galip çıkan Batı'ya, doğrudan Nazi kamplarına götüren Avrupalı ortak geçmişini hatırlatmak istemiştir. Lindqvist 'Saidçi' kitabını şu ifadelerle bitirir: "*Dünyanın neresinde, ortaya çıkarıldığında bizi bilinçlendiren, dünya görüşümüzü paramparça eden ve kendimizi sorgulamamız için bizi zorlayan oldukça gizlenmiş bir bilgi bulunuyorsa, orada 'Karanlığın Kalbi'ni bulursunuz*".

OKSİDANTALİZM

Oksidantalizm, Edward Said'in Batılı Oryantalizm eleştirisine Araplarca verilen pozitif bir cevaptır. Bu kavramın arkasındaki kişi, eskiden Tokyo'daki Birleşmiş Milletler Üniversitesi'nde araştırmacı olan, şimdi ise Kahire Üniversitesi Felsefe Enstitüsü'nün müdürü olan Prof. Hasan Hanefi'dir. Hanefi, 1992'de Oksidantalizm hakkında 881 sayfalık bir kitap yayımladı (*Mukaddime fi ilmi'l-istiğrâb*) [*Oksidantalizm Bilimine Giriş*].

Hanefi'nin projesinin hedefi, yeniden bağımsız bir Arap entelektüel gelenek oluşturmak amacıyla, Batılıların Doğu'yu nesneleştirmesine benzer bir tarzda [Doğu'nun da] Batı'yı nesne haline dönüştürmesini ister. O, "*Şu ana kadar hep Batı öğretmen, biz de öğrenci olduk*" der. "*Bu öğretim daha ne kadar sürecektir?*" sorusunu şu şekilde cevaplar: "*Batı'yı araştırma nesnesi değil de bilgi kaynağı olarak gördüğümüz sürece*". Araplar, laboratuarda farelere uygulandığı gibi, Batı'yı değersiz hale getirmeyi öğrenmelidirler.

Hanefi, Batı'nın gerilemekte olduğuna inanmaktadır. Kendisine bir Fransız dergisi tarafından, Francis Fukuyama'nın tarihin sonuna gelindiğine dair iddiası sorulduğunda, Hanefi şöyle cevap vermişti: "*Araplar, Afrikalılar, Latin Amerikalılar, Asyalılar için tarih bitmedi. Hatta belki henüz başlamadı*".¹⁰ Tarih, Doğu ve Batı'da aynı zamanları işaretlemez. Batılıların Ortaçağ dedikleri zaman dilimi, Araplar için gerçek İlkçağ'dı. Şimdi ise rönesans (yeniden doğma) zamanı gelmiştir.

Öte yandan Hasan Hanefi Japon tecrübesini kendisine bir ilham kaynağı olarak görmez. "Japonya iyi bildiğim bir ülkedir. Japonya aynı zamanda hem dev hem de cücedir. Felsefe alanında cücedir. Fransız, Alman, Anglo Sakson felsefeleri vardır ama Japon felsefesi yoktur. Japonya dünyada en çok çeviri yapan ülkedir, çeviri yapar ama kendisi yaratmaz." Araplar ise ancak Batı'nın mitik egemenliğinden kurtulabilirlerse yaratıcı olabilirler. 'Evrensel kültür' düşüncesi, tahakküm altındakileri kandırmak için tasarlanmış bir mitdir. Bu kandırmaca, önce eski Mısır Medeniyeti tarafından, sonraları ise Çin, Hint ve Batı medeniyetleri tara-

¹⁰ Hasan Hanefi'yle röportaj, Arabies (1992) dergisi içinde.

findan gerçekleştirilmiştir. Hanefi'nin projesi, Batılı tanrılar olan Kant, Hegel ve Marks'ı Arapların gözünden düşürmektir.

UNİVERSALİSM (HEPSİ BİR)

Makalenin başında zikretmeyip buraya bıraktığım üçüncü seçenek tam da Hanefi'nin sakındırdığı seçenektir: Evrensel bir yaklaşım oluşturmak amacıyla Doğu-Batı ikiliğini tamamen reddetmek.

Doğu ve Batı'nın o kadar ortak noktası vardır ki ve yine Doğu ve Batı'nın her biri kendi içinde o kadar farklılıklara sahiptir ki, dünyayı Doğu-Batı ayrımı esasına göre anlamak için yapılacak bütün teşebbüsler başarısız olmaya mahkûmdur. Bu sebeple Huntington'u da, Hanefi'nin hümanizmin daima Batılı egemenliğin sis perdesi görevini gördüğüne dair iddialarını da reddetmeliyiz. Liu Binyan'ın teklif ettiğini gerçekleştirmek mümkün olmalıdır: Aralarındaki farklılıkları vurgulamak yerine bütün medeniyetlerin iyi taraflarını kullanmak, global medeniyeti desteklemek, ortak insani değerler temelinde tek bir dünya oluşturmak, tahakküme katkıda bulunmadan izole edilmişlikle mücadele etmek... Her iki tarafın mühendislerinin çizimleri esas alınarak köprüler kurulabilir ve her iki tarafın insanlarınca köprüler aşılabılır. Hümanist yaklaşımın arkasındaki temel fikir, özü itibariyle her insanın diğerine benzer olduğudur. Kültürel görececiler tarafından vurgulanan farklar, genel kuralın istisnaları olarak görülmeli ve asla abartılmamalıdır.

Ben, kendisinden izin almadan, Edward Said'i kültürler arası evrenselci girişimin destekçileri arasında saymak istiyorum. Said, *Culture & Imperialism* isimli eserinde, gençliğinde Orta Doğu'da var olan bazı şeylerin şu anda bulunmadığından yakınır:

Arap çevrem büyük oranda sömürge ortamında yaşıyordu. Buna rağmen, gençliğimde Lübnan, Suriye ve Filistin üzerinden Mısır'a ve daha Batı'daki yerlere karayoluyla gidebiliyordunuz. Bugün bu imkânsız (...) Geçmiş daha iyi değildi ama tabiri caizse bağlar daha sağlıklı şekildeydi. İnsanlar gerçekten birbirleriyle irtibatlıydılar, takviye edilmiş sınırların ötesinden birbirlerine dik dik bakmıyorlardı. Birçok okulda her yerden gelmiş Araplara rastlayabilirdiniz. Müslümanlar, Hıristiyanlar, Ermeniler, Yahudiler, Yunanlar, İtalyanlar, Hindistanlılar, İranlılar, hepsi karışık bir şekilde şu veya bu sömürge rejimi altındaydılar ama sanki doğal olan buymuş gibi birlikte hareket ediyorlardı (...) Milliyetçilik adına (liberalleşme değil) insanları homojen hale getirme ve izole etme çabaları, muazzam kayıplara ve başarısızlıklara sebep oldu (...) Kimlik her zaman başkaları hakkında bilgi sahibi olmanın üzerinde ve ötesindedir.¹¹

Kitabının sonuna doğru Said, başkaları hakkında bilgi sahibi olmayı insan ajandasının en başına yazma arzusuna geri dönüyor ve açık/serbest bir dünyada tamamen yurtsuz olma şeklinde bir vizyon öneriyor. Bunu, 12. yüzyılda Sakson-

¹¹ Edward Said, *Culture & Imperialism*, London: Chatto & Windus, 1993, s. 361-2.

ya'da yaşamış Avrupalı bir keşiş olan St. Victorlu Hugo'dan güzel bir pasaj aktararak yapıyor:

Anavatanını tatlı ve sevimli bulan kişi hâlâ hassas bir mübtedir. Her toprağı kendi vatanı gibi gören şahıs artık güçlüdür; ama dünyanın tamamı kendisine yabancıymış gibi gelen kişi mükemmel kimsedir. Hassas mübtedi, sevgisini dünyadaki bir tek yere sabitlemiştir; güçlü şahıs, bu sevgiyi tüm mekânlara yayar; mükemmel kişi ise mekân sevgisini aşmıştır.¹²

Bunu gerçekleştirmek 12. yüzyılda zor olabilir ama günümüz uydular çağında bu daha kolay olmalıdır. Yapay hümanist seçeneğin idealist olduğunda şüphe yoktur; ancak gerçekçilikten de uzak değildir: Çok sayıda etkili güç kültürel köprü kurucularının tarafındadır. Size sadece birkaç tanesini zikredeyim: Bilgisayar endüstrileri, İngilizce öğretmenleri, yayımcılar, seyahat acenteleri, uluslararası şirketler, havayolu şirketleri, telekomünikasyon şirketleri, ileri teknoloji kapitalizmi, oteller, uluslararası finansman kuruluşları, eski koloni kurumları, mülteciler ve göçmenler, çok kültürlü yemek hizmeti veren lokantalar, araştırma ağları ve ötekileri tanıma üzerinde uzmanlaşmış enstitüler...

¹² Edward Said, *Culture & Imperialism*, s. 407.

DOĞU-BATI REKABETİ VE OKSİDANTALİZMİN YÜKSELİŞİ

Mehmet AYDIN*

Doğu, burada İslâm ile birlikte dikkat çektiği bir dönemle sınırlı olarak kullanılmakta ve İslâm medeniyeti ile birlikte ciddi bir önemi haiz bulunmaktadır. Aynı şekilde Batı da, Batı medeniyetinin kökenlerini oluşturan Yunan kültürü, Roma kültürü ve Hıristiyanlıkla bir anlam bütünlüğü içinde kullanılmış bulunmaktadır. Yoksa ne Doğu İslâm ile sınırlanabilir, ne de Batı sadece Hıristiyanlığın içine sığdırılabilir. Bunun için Doğu-Batı rekabetine yukarıdaki çizdiğimiz sınırlar içinde yaklaşmaya çalışacak ve konuyu bu açıdan tahlil etmeye teşebbüs edeceğiz.

Milâdî yedinci yüzyılın başlarında doğan İslâmiyet, kısa bir süre sonra güçlenerek Medine’de kurduğu devletin gücü, dönemin iki önemli medeniyet gücünü tehdit edecek hale gelmiştir. Bunlardan birisi, İran Sasanî medeniyeti, diğeri ise Doğu-Roma Bizans medeniyetiydi. İslâm’ın devlet ve askerî gücü, yedinci yüzyılın ortalarına gelmeden hem Sasanî, hem de Bizans devletinin doğudaki topraklarını işgal etmiş ve her iki medeniyetin de karşısında güçlü bir mukavemet olarak görünmüştür.

Dört halife dönemini takip eden dönemde ise Emevîler, Şam’da çok güçlü bir devlet yapısı tesis ederek Bizans’ın karşısında hatırı sayılır bir gücü İslâm adına devam ettirmişlerdir. Sekizinci asrın ortalarına kadar bu güç Kuzey Afrika’dan İstanbul’un surlarına kadar varlığını daima hissettirmiştir. Sekizinci yüzyılın ortalarında Bağdat’ta Abbasîler egemenliği ele geçirmişler, Emevîleri yok ederek bütün Arap dünyasında dönemin en güçlü devletini kurmuşlardır. Abbasî devletin sadece askerî değil, ekonomik ve bilimsel yükselişi, o dönemin eşsiz bir iktidarının yegâne övünç kaynağı olmuştur. Hem de bu dönem, İslâm medeniyetinin zirveye ulaştığı bir dönemdi. Abbasîler, tam beş yüz yıl İslâm’ın medeniyet sancığını yükseltmişlerdir. Bu dönemdeki Beytü’l-Hikme’nin faaliyetleri olmasaydı, Batı’da Rönesans gerçekleşmezdi.

* Prof. Dr., Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Abbasi imparatorluğu, Bağdat'tan bütün dünyaya ışık saçarken Batı, Engizisyon mahkemeleriyle düşünceyi, fikri baskı altında tutuyordu. Papa III. Leon tarafından 800 yılının Noel'inde, Batı imparatoru Charlemagn'a taç giydirilmesiyle birlikte maddî ve manevî iki iktidarın bulunduğu Hıristiyan düzeni, aynı Tanrısal otoriteye bağlanmıştı.¹ Bu bir nevi Sezaro-Papizm olayı idi. Yani, Katolik hiyerarşisinin mutlak, iktidar ile gizli ittifakı idi.² Böylece Batı'da Hıristiyan skolâstik zihniyetin temelleri de atılmış oluyordu. Diğer yandan Hıristiyan ortaçağı da böylece başlamış oluyordu. Artık XII. ve XIII. yüzyıllara geldiği zaman kiliseler, hudutlarını bile bilmediği mükemmel üniversiteleri yönetiyordu. Bologna'ya Paris'e, Cologne'a Oxford'a sadece en iyi hocalarda ders görmek için gidiliyordu.³ Latince, ilim ve din dili haline gelmişti. Bu devirde Hıristiyanlık katedrallerle, kiliselerle, yeni manastırlarla çevrilmişti. XIII. asırda Dominicain ve Fransiskan tarikatları doğmuştu. Batı, bu dönemde serapa Hıristiyan olan medeniyetini kurmakla övünüyordu; ancak bu medeniyette, düşünce hürriyeti yoktu. Her şey Kitab-ı Mukaddes merkezli ele alınıyordu. Böyle düşünmeyenlere karşı Engizisyon mahkemeleri kurulmuştu.⁴ Zahiren parlak bir şekilde görülen skolâstik ilahiyat, akılla-iman arasındaki ahengi hiçbir zaman kuramamıştı. Kilise adamları, hiç kimsenin işine yaramayan nazariyelerle meşgul oluyorlardı. İşte bu dönemde Batı, tam bir taassubî ve skolâstik anlayış içinde gittikçe tükenen bir zihniyete teslim olmuştu.

Batı, bu dönemde tükenen bir zihniyet yapısı içindeyken, doğuda Abbasiler ve daha sonra batıda Endülüs Emevîleri medreselerdeki hür düşünce atmosferinde Yunan felsefesini ve Yunan filozoflarını inceliyorlar, kum saatini icat ediyorlar, dünyanın ve kâinatın bilgisinde derinleşmeye çalışıyorlardı. Ancak daha sonraki dönemlerde Doğu İslâm medeniyeti, aynı hızı ilim ve fikir dünyasında gösteremedi. İslâm dünyası, Abbasiler ve Büyük Selçuklulardan sonra eskiyi tekrar etme gibi kötü bir geleneğin sahibi olmaya başlamışlar ve her şey ondan sonra daha da kötüye gitmiştir.

Batı'yı bu skolâstik zihniyetten kurtaran Rönesans olmuştur. XV. yüzyıla geldiğinde artık Batı'da dinî heyecan, yerini bıkkınlığa ve fikrî tatminsizliğe bırakmıştı. İnsanlar, yeni şeyler arıyorlardı. Skolâstiğin kör bataklığından kurtulmak istiyorlardı. İşte tam bu sırada devlet adamı Cosme Medicis, Marsilio Ficino'ya, *Carpus Hermeticum* diye adlandırılan bir 'manuscript'i Latinceye tercüme etmesi için vermişti. Marsilio Ficino da bu metni çok çabuk şekilde tercüme etmişti. Yunancadan Latinceye yapılan bu çeviri metin, önce İtalya'da ve sonra da bütün Avrupa'da "en eski bir vahiy" olarak kabul görmüş ve çok geniş bir yankı uyandırmıştı. Bu ilgi, Rönesans insanının sadece Hz. Musa ve Kabala'ya değil,

¹ Albert M. Bernard, "Katolik Mezhebi", Çev. Mehmet Aydın, *Din Fenomeni*, Konya 2000, s. 141.

² a.g.e., s. 139.

³ a.g.e., s. 142.

⁴ a.g.e., s. 142.

aynı zamanda Platon'a ve her şeyden önce Mısır ve İran dinlerinin esrarına nüfuz edebilen çok önemli "bir eski vahye" duyduğu özlemi gösteriyordu.⁵

İtalya'da Rönesans'a konu olan "Carpus Hermeticum" un tarihi ne olursa olsun, onun müteakip üç asırda meydana gelmesi gereken bir olayı, öne aldığını söyleyebiliriz. Gerçekten de Hz. Musa'dan önce mevcut olan bir vahyin araştırılması olayı, önceden belirlenmiş, daha sonra Batı Hıristiyanlığını sarsacak bir dizi krize eşlik etmiş ve nihayet yerini XIX. yüzyılın pozitivist ve tabiatçı ideolojilerine bırakmıştır.⁶ Marsilio Ficino'nun, Giordano Bruno'nun, Pic de la Mirandole'un ve Campanella'nın Hermetik ilme tahsis ettikleri dikkat ve çabalar, doğrudan doğruya muhtelif tabiatçı felsefelerin gelişmesini sağlamış, matematik ve fizik gibi ilimlerin zaferini doğurmuştur.⁷

Artık Batı, XVIII ve XIX. yüzyılda XIII. yüzyıldaki skolâstik kilise düşüncesinin tam aksine, pozitivist ve materyalist bir düşünce ortamına girmiş, tabiat ilimlerindeki gelişme, Batı'da teknolojik gelişmeye neden olarak, Batı medeniyetinin kökenlerini oluşturduğu söylenen Hıristiyanlığı dışarıda bırakarak, yepyeni bir düşünce ve zihniyet ortamına ulaşmıştır. Bu ortamda sadece Hıristiyanlığın değil; hiçbir dinin değeri ve esası yoktur. İnsanın maddeden başka bir şey olmadığını ileri süren tabii ilimlerin dediklerinin dışında, gerçek doğru da yoktur. İşte maalesef Batı'yı bugünkü teknolojik seviyeye ulaştıran, ne var ki insanın mutluluğunu hiç düşünmeyen bir medeniyete götüren, bu düşünce yapısı olmuştur.

Batı, maddeci ve pozitivist alanda hızla ilerlerken Doğu İslâm dünyası, askerî ve ekonomik alanda üstün bir başarı göstermesine rağmen bilimsel yönden eskiyi tekrarlamaktan başka bir şey yapmamıştır. Artık İslâm dünyasında Nizamü'l-Mülk medreselerinin yerini tutacak medreseler pek yoktur. Anadolu Selçuklular dönemi ve daha sonra Osmanlı dönemi siyasal ve askerî gücün egemen olduğu dönemler olmakla beraber, yaratıcı bilimsel düşünce yerine, daha çok şerhlerin, tekrarların yapıldığı taklitçi dönemlerin devam ettiği dönemler olarak dikkat çekmektedir. Aslında bu durum, XI. yüzyıldan beri İslâm dünyasına musallat olmuş bir durumdur. Bunun müsebbibi hiçbir zaman İslâm değildir. Bunun asıl müsebbibi, İslâm aydınlarının zihinsel kifayetsizliğidir. İslâm dünyasında "tehafütü'l-felsefe (felsefeye reddiye)"yi tercih eden zihniyet yapısı, maalesef durağan bir zihniyet yapısını ortaya koymuştur. Hâlbuki daha önceki dönemlerde medresede serapa "hür düşünce" hâkim olmuştur. Ebu Hanife'ye muhalefet edebilen öğrencilerinin bulunduğu bir üniversite bugün bile hâlâ yok. İşte İslâm dünyasının içindeki vahametinin asıl sebebi, söz konusu "hür düşüncenin" olmayışıdır. Hâlâ İlahiyat Fakültelerinde bu çizgiyi yakalayabilmiş değiliz. Taassupla karışık bir cehaletin desteklediği bu baskı, İslâm'ın engin fikir toleransının gösterilmesine

⁵ Mircea Eliade, *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu*, Çev: Mehmet Aydın, Konya, 2004, s. 48.

⁶ a.g.e., s. 49.

⁷ a.g.e., s. 49.

şiddetle engel olmaktadır. “Ümmetimin ihtilâfı rahmettir” diyen peygamberimizin sözleri, Müslüman taassubu ve şekilciliği içinde sönüp gitmektedir.

Maddeci pozitivist dünya görüşünün örgütlediği Batı medeniyetinde, Hıristiyan hayat tarzının yaşayan unsurları artık yoktur.⁸ Hatta denilebilir ki XVIII. yüzyıldan itibaren Batı, sömürgeciliği ve misyonerliğinden dolayı birçok ülkede dışlanmıştı. Buna Japonya en güzel örnektir. XVII. yüzyılın ilk yıllarında Hıristiyanlık, Japonya’dan kovulmuştur.⁹ Aynı olay XVII. asrın sonu ve XVIII. yüzyılın başında Çin’de tekerrür etmiştir.¹⁰ Bu kovulmaların başlıca sebebi, Batının içine düştüğü otoriter ve mağrur tavrıdır.¹¹

XVII. yüzyıldan sonra modern batı yayılmacılığının itici gücü, dinî olmaktan çok, Batı teknolojisi ve sanayisi olmuştur. Son iki yüz elli yıl boyunca, bütün dünya Batı medeniyeti tarafından ele geçirilmiştir. Bugün hâlâ bütün dünya, Batı medeniyetinin cazibesi altında değil midir? Ancak burada dikkat edilmesi gereken konu bu medeniyette Hıristiyanlığın giderek kesin olarak ekarte edilmiş olmasıdır.¹² Fakat ne olursa olsun XVII. asrın sonundan beri Batılı olmayan milletler, Batı’daki gelişmelere sahip olmak için dikkate değer çaba sarf etmişlerdir.¹³ Bu tekniği Toynbee şöyle tahlil ederek Batıyı değerlendirmektedir: “Bugün Batı fanatizmi ile uyum içinde olan yeni silahı biliyoruz. Bu yeni silah, iki yüz elli yıl boyunca, Batı toplumunun kendini din yerine verdiği ve yoğurduğu modern teknolojidir.”¹⁴

Batı, XIX. yüzyıla kadar bu teknolojinin gücü ile dinî, ekonomik ve teknolojik olarak sömürge faaliyetlerini, bazen örtülü ve çoğu zaman da açık olarak sürdürmüştür. XIII. yüzyılda büyük misyoner Raymond Lull’un (1235-1316) üniversitelerde açmış olduğu ‘Arapça bölümleri’ o dönemde, Müslüman dünyasını Hıristiyanlaştırma amacına hizmet ediyordu.¹⁵ XVII-XIX yüzyıllarda bu bölümler oryantalizmin merkezleri haline geldi. Batı, bu merkezlerde sömürge plân ve projeleri yaptığı İslâm dünyasını, her yönden incelemeye tabi tuttu. Oryantalist merkezlerde önce İslâmiyet’in temel kaynakları ele alındı. Bu alanda fanatik bir zihniyet yapısı ile İslâmiyet eleştirildi ve Müslümanların en kutsal değerleri, Hıristiyanlık karşısında aşağılanma yoluna gidildi. Bu arada, daha sonraki dönemlerde oryantalizm çok yararlı hizmetler de yaptı. Hadis konkordansı, Kur’an konkordansı ve değerli birçok yazma kaynağı yayın hayatına çıkararak hem kendilerine, hem de Müslümanlara büyük hizmetlerde bulundular. Fakat oryantalizm, daima acımasız ve tarafgir tavrıyla İslâm dünyasını rencide etti.

⁸ Arnold J. Toynbee, *Hıristiyanlık ve Dünya Dinleri*, Çev: Mehmet Aydın, Konya 2005, s. 42.

⁹ a.g.e., s. 44.

¹⁰ a.g.e., s. 44.

¹¹ a.g.e., s. 44.

¹² a.g.e., s. 47.

¹³ a.g.e., s. 47.

¹⁴ a.g.e., s. 73.

¹⁵ Mehmet Aydın, *Türkiye’ye Yönelik Katolik Misyonerliğin Dünü ve Bugünü, Türkiye’de Misyonerlik Faaliyetleri*, İst. 2004, s. 100 vd.

Batının bu acımasız sömürü ve saldırı tavrına karşı, XIX. yüzyılın sonuna doğru İslâm dünyasında başkaldırı hareketleri tabii olarak, kendini göstermeye başladı. Bu başkaldırı, İslâm dünyasının içinde bulunduğu askerî za'fiyetten dolayı belki silahlı olamadı; ancak edebî alanda ciddi olarak kendini gösterdi. İşte İslâm dünyasında "Hıristiyanlığa karşı yazılan reddiyeleri" bu çerçevede bir isyan ve başkaldırı hareketi olarak değerlendirmek mümkündür. Bu dönemde Batı'yı Hıristiyanlıkla özdeşleştirmek de yanlış olabilir. Ancak İslâm dünyası, Batı'yı Hıristiyanlıkla özdeşleşmiş olarak değerlendirmek zorundaydı. Çünkü Batılı, formel de olsa, Hıristiyan'dı. İşte kökeni miladi tarihin IX. yüzyılına kadar çıkan reddiyelerin XIX. yüzyılda birden bire çoğalması, İslâm dünyasının, Batı'dan almaya çalıştığı bir oryantalizm intikamıydı.

Aslında Batı, XIX. yüzyılda sadece İslâm dünyası için değil; diğer milletler için de eski değerini kaybetmişti; çünkü o güne kadar Batı'nın ortaya koyduğu birçok değer, Batılı olmayanlar tarafından tahlil ve mukayese edilerek yargılanmaya başlanmıştı. Artık bu dönemde Batı, yegâne tarih yapan bir ülke değildi. O güne kadar pasifliği tercih eden bir çok ülke insanı, artık uyanmış ve kendi değerlerinin kıymetini bilmıştır.¹⁶ Ancak yine de Batı, teknolojiye dayanan medeniyet yolunda hızla ilerlemiş ve bugün dünyaya yön veren bir duruma gelmişti. Tabii ki burada önemli olan sadece O'nun teknolojik üstünlüğü değildir. Batı medeniyeti bugün birçok kurumuyla dünyayı tehdit etmeye devam etmektedir. Artık yılbaşı gece törenleri sadece Paris'te kutlanmıyor. Son otuz yıl içinde bütün dünyanın dev metropollerinde yılbaşı gece törenleri havai fişeklerle, çılgınca kutlanmaya başlandı. Bana göre bu, Batı'nın her şeyi ile egemenliğini ilân ettiğini göstermektedir.

Böylece Batı, insanlığın hizmetine sunduğu dev makine gücü, iletişim ağı, sağlık alanında kaydedilen ilerlemelerle, dünyayı her geçen gün kendine bağlar-ken; kültürünü, adetini ve geliştirdiği hayat tarzını da dağıtarak kendi insanı tipinde insanların sayısını çoğaltmaktadır. İşte Batı'nın bu egemenliği ve gururu, İslâm dünyası dâhil, bütün farklı dünyaları düşündürmektedir. Bugün Japonya'da bile görülen her şey Batılıdır. Caddeler, dev binalar, ulaşım araçları, metrolar, insanların giyimleri... Batılılaşmayan sadece çekik gözler ve fizikî yapılarıdır. Çin de öyle... Hatta denilebilir ki ne Japonya, ne de Çin için Batılılaşma o kadar da problem getirmiyor. Ancak İslâm dünyası farklı...

İşte bu noktada "oksidantalizm" konusu gündeme geliyor. Oksidantalizm kelimesi, bir yandan ne kadar Batılılaşacağınızı gündeme getirirken, diğer yandan Batı'yı yakından tanıyarak, onu eleştirerek, daha doğrusu onu içten tahrip edecek bulguları elde ederek ona karşı mukavemeti hatırlatıyor. Bugüne kadar İslâm dünyasında, Batı karşısında sergilenen tablo Batı'nın teknolojisini alıp, kültürünü ret şeklinde olmuştu; ancak yine de Batı adet ve geleneklerinin önüne geçilememişti. Batı'nın teknolojik üstünlüğü, ekonomik hâkimiyeti, İslâm dünyasını çepe-

¹⁶ Mircea Eliade, *Dinin Anlamı*, s. 14.

çevre kuşatmış vaziyettedir. İslâm dünyasının kullandığı teknoloji Batı ürünü olduğu için, tüm yedek parçalar, Batı'ya bağlı olarak temin edilebilmektedir. Silah sanayi, Avrupa ve Amerika'ya bağımlı olarak kurulmaktadır. Bunun için herhangi bir durumda, derhal mühimmat ambargosu gündeme gelmektedir.

Oksidantalizmi, kendi medeniyetimizi ayağa kaldırmadan, yani kendimiz olmadan ortaya koyamayacağımızı ileri sürenler de kısmen aldanmaktadırlar. Kendi medeniyetimizi kurabilseydik, zaten oksidantalizm diye bir kaygımız olmazdı. Bizim değerlerimiz bize yeterdi. Bizim Batı'ya ihtiyacımız yoktur sözleri, sadece duygusal bir tatmin kazandırır. Bugün İslâm dünyası, hangi teknolojiyi ortaya koyabildi? Hangi bilimsel teoriyi geliştirerek Batı'yı kapısına getirebildi? Diğer yandan Batı hem demokrasi, hem de insan haklarının korunması açısından İslâm ülkelerinden çok ileride bulunmaktadır. Prof. Dr. Hasan Hanefi, "Batı'yı bilginin kaynağı olarak kabul etmekten vazgeçip, bilginin nesnesi yapmamız gerekir" diyor. Hanefi'ye burada katılmak mümkün değildir. Biz Batı'nın içinde bulunduğu durumu inceleyebiliriz. Onu bilginin de konusu yapabiliriz. Fakat bu, bizi kurtarmaz. Çünkü Batı, sadece bir bilgi birikimi değil. O, bir metottur. O, bir bilimsel zihniyettir. Batı, aynı zamanda bir iradedir.

Sonuç olarak oksidantalizm (Batıcılık ya da Batıbilimi), bizi bugün çepeçevre kuşatmış vaziyettedir. İslâm dünyasının intikam hırsıyla oksidantalizmi oryantalezminin karşısına koymak suretiyle Batı'yı tanımak, eleştirmek ve onu tahrip etmek gibi bir hayale kapılarak kendini boşa oyalamaması gerekir. Bugün Batı, bir gerçektir. Bilimsel birikimdir. Bilimi, her geçen gün daha ileriye götürme çabası içindedir. Ancak Batı ruhsal ve etik olarak bir de çöküş içerisindedir. Batı, bencildir, pragmatisttir. Kendi menfaati için, her şeyi göze alabilir. Batı terminolojisinde fedakârlık yoktur. Batı'da haz vardır. Günü birlik zevk ü safa vardır. Fakat bütün bunlara rağmen Batı'nın ürettiği teknolojiden, yani bereket boynuzundan uzak kalmak mümkün değildir; çünkü ondan uzak kalmak, hayatı, yaşamayı zorlaştırmak ve hatta hayatı yaşanmaz hale getirmek demektir. O halde bize en uygun "oksidantalizm", yine de Batı teknolojiyle iyi geçinmek, Batı'nın başından atmak isteyip de atamadığı yaşam tarzından uzak durmaktır. Batı teknik ve teknolojisine sahip olarak, Batı hayat tarzının istenmeyen biçimlerine sırt çevirmekle çağdaş dünya içinde kendimize en uygun yeri bulacağımıza inanıyorum.

OKSİDANTALİZM ÜZERİNE NOTLAR

Hilmi YAVUZ*

‘Oksidantalizm’: Önce tanımına bakalım. Tanım, Ahmed Mithat Efendi’den: ‘Müsteşrik, Doğu irfanı ile uğraşan Avrupalıların kendilerine verdikleri isim. Aynı mevzu üzerinde çalışan bir Osmanlı’ya bu ismin verilmesi caiz değildir. Biz son devir muharrirleri maarif-i garbiyyeyi şarka ithale çalışan birer müstagribiz.’

‘Müstagrib’ ya da ‘Garbiyatçı’ yahut daha iyisi Oksidantalist! Doğu’yu, bir Batılı olarak söylemleştiren anlamında ‘Müsteşrik’in, ya da ‘Şarkiyatçının yahut daha iyisi, ‘Oryantalist’in tam karşıtı: Batı’yı bir Doğulu olarak yeniden inşa edip söylemleştiren kişi...

Eğer yanılmıyorsam, Osmanlı-Türk edebî geleneğinde ‘müsteşrik’ ve ‘müstagrib’ kavramlarına, bu tanımlarla atıfta bulunan ilk yazarımız, Ahmed Mithat Efendi’dir. Ahmed Mithat Efendi, *‘Avrupa’da Bir Cevelan’* adlı kitabında Stockholm’deki Müsteşrikler Kongresi ile daha sonra Paris’teki Dünya Sergisi ve Avrupa’daki öteki seyahat izlenimlerini dile getirirken, kendisinden, yukarıda yaptığım alıntıda da görüldüğü gibi ‘müstagrib’ diye söz eder. Carter V. Findley, *‘Ahmet Mithat Efendi Avrupa’da’* başlıklı o yükte hafif ama bahada ağır kitabında, Ahmed Mithat Efendi’nin, ‘müstagrib’ sözcüğünü, ‘kendisinin şarkiyatçıların kongresine gönderilmesindeki ironiye işaret etmek için kullan[dığını]’ öne sürer (Findley, 4). Cemil Meriç ise, o kanıda değildir: Ahmed Mithat Efendi, ‘Müsteşrikler kongresinde Türk’ün ve İslâm’ın haklarını Avrupa’nın kendini beğenmiş ilim adamlarına vakur bir celadetle haykır[mış] ve o milletlerarası kongreden Naci Efendi ile Zihni Efendi’ye iki altın nişan kazandırarak dön[müştür].’ Cemil Meriç, Ahmed Mithat Efendi’nin, ‘Batının tanıtıcısı olduğu halde Doğu’lu kalan belki de tek müstagrib’ olduğu kanısındadır (Meriç, *Kültürden İrfana*, 231).

Gerçekten öyle mi? Ahmed Mithat Efendi, Meriç’in ‘belki de’indeki tereddüdü atlayarak söylersek, ‘Doğulu kalan tek müstagrib’ midir? Gerçekten Os-

* Bilkent Üniversitesi Türk Edebiyatı Bölümü öğretim üyesi.

manlı-Türk entelijansiyası, bugüne kadar, 'Batı'nın her hastalığını ithale memur bir anonim şirket' gibi mi çalışmaktadır? (Meriç, *Bu Ülke*, 133).

Türk entelijansiyasının toptan 'müstagrib' ilân edilmesinde bir haksızlık var mıdır? Bu sorunun yanıtı 'müstagrib'in, Batı'yı nasıl okuduğuna bakılarak yanıtlanabilir: 'Müstagrib', ya Cemil Meriç'in Türk entelijansiyası için öne sürdüğü gibi Batı'yı edilgin bir teslimiyetle temellük eden 'ithalatçılar' anlamında *olumsuz*; ya da örneğin, Çin'li Xaoimei Chen'in Çin entelijansiyası için öne sürdüğü gibi Batı'ya, onu 'kafasızca kopya edilmiş ücra bir karakolu' olarak temellük etmeyi reddederek yaklaşanlar anlamında *olumlu* okuyanlar! (X. Chen'den aktaran Findley, Carter V., 4-5, 9).

Burada *olumlu* okuma konusu üzerinde durmak gerekiyor. Carter V. Findley, X. Chen'den yaptığı bir alıntıda 'Çin'de (ve başka yerlerde) Oryantalizme 'oksidantalizm[in] ... eşlik ettiğini' ve 'bu söylem pratiği[nin], Şark'ın kendi Batılı öteki'sini inşa ederek kendine mal etme sürecine ve kendi yaratıcılığıyla katılmasına yol açtığını' bildirir. Bununla birlikte, Findley, Chen'in 'Çin Oksidantalizminin 'çarpıcı derecede farklı siyasi amaçlara' hizmet eden iki ayrı biçime büründüğüne işaret ettiğini de belirtmeyi ihmal etmez: 'Bunlardan birini savunanlar kendi toplumları üzerinde hâkimiyet kurmak istediler. Diğerini savunanlar ise toplumu 'ideolojik baskının yerli biçimlerinden siyasi kurtuluşa' çağırıyorlar'(Chen'den aktaran Findley, Carter V., a. g. y.).

Batı'nın, Oryantalizm aracılığıyla 'tanımladığı ve kontrol ettiği kavramlar, tablolar ve kategorilerin içinde anlamlandırarak' (Brian S. Turner, 37) bir tahakküm objesine dönüştürdüğü Doğu, Oksidantalizm'i bu tahakkümden kurtulmak için kullanabilmiş midir? Bu soru Türkiye bağlamında sorulduğunda, ilk bakışta, anlaşılması o kadar da zor olmayan bir paradoksla karşı karşıya kalıyoruz. Genellikle, Findley'in Chattarjee'den alıntılanarak dilegetirdiği gibi 'sömürgecilik karşıtı milliyetçiliğin önemli bir bileşeni olan Oksidantalizm' (Chattarjee, aktaran Findley Carter V., 5), antiemperyalist bir kurtuluş savaşı vermiş olan Türkiye Cumhuriyeti'nde, Tanzimat'tan sonra inşa edilmeye başlanan Batıcı entelektüel tahakkümün dekonstrüksiyonunda niçin belirleyici bir işlev görmemiştir? Türk Modernleşmesi, niçin bir yanıyla Oryantalistleşmeye dönüşmüştür?

Belki de bu, Osmanlı'nın, örneğin Hindistan ya da Afrika gibi, tam anlamıyla bir sömürgeleştirilme sürecinden geçmemiş olmasıyla açıklanabilir. Oysa, sömürgeleştirilmiş toplumlarda Oryantalist tahakkümün, sömürge karşıtı post-kolonyal söylemleri bile belirleyici bir söylemsel buyurganlığı olduğunu biliyoruz. Partha Chattarjee, 'milliyetçi akımlar[in], anti-kolonyalist niteliklerinden dolayı Avrupa'dan özgürleşmeyi arzulansalar da Aydınlanma-sonrası rasyonalist söylemin terim ve kavramlarını içselleştirdikleri için bizzat reddettikleri moderniteden türeyen söylemler olarak onun içinde sıkışıp kalmakta' olduklarını, diğer bir deyişle, türemiş söylemler olarak milliyetçilikler[in], türedikleri kaynak olarak moderniteden özgürleşmeyi sağlayama[dıklarını], dahası, milliyetçilik[in], Avrupa modernitesine özgü kültürel ve siyasal hastalıkların Batı-dışı coğrafyalarda yeniden üretilmesine vesile ol[duğunu]' bildirir (Chattarjee, aktaran İrem Nazım, 157-

179). Cemil Meriç'in de 'Batı'nın her hastalığını ithale memur bir anonim şirket' gibi çalışan bir entelijansiya'dan söz ederken kastettiği de tastamam budur: Anti-emperyalist ve antikolonyal savaşlar vererek siyasal özgürlüklerini kazanmış gibi görünen toplumlarda bile, milliyetçiliğin bir tür Oksidantalizme dönüşmesi!

Yine de Chatterjee'nin belirttiği gibi sömürgecilik karşıtı milliyetçiliğin emperyalizme karşı açık bir mücadeleye girişmeden çok daha önce inşa ettiği, biri iç, öteki dış iki 'hükümrancılık alanı' ile öne çıkışını göz ardı etmemek ya da küçümsememek gerekiyor: Maddî alan ya da dış güçlerin müdahalesini reddeden alan ve manevî alan ya da 'Modern' ama Batılı olmayan bir ulusal kültür inşası' alanı... (P. Chattarjee, aktaran Findley, Carter V., a. g. y).

Öyle görünüyor ki, antiemperyalist bir savaş vererek, sömürgecilik karşıtı milliyetçiliği, dış güçlerin müdahalesini reddeden maddî alanda gerçekleştiren Türkiye Cumhuriyeti, manevî alanda Modern ama Batılı olmayan bir ulusal kültür inşa edememiştir. Modern ama Batılı olmayan bir ulusal kültür inşa edilememiş olmasının ortaya çıkardığı durum, Cemil Meriç'in atıfta bulunduğu, 'Batı'nın her hastalığını ithale memur bir anonim şirket' gibi çalışan bir Oryantalist entelijansiya üretmiştir.

Bir yazımda ben de bunu şöyle dile getirmiştım: 'Ziya Gökalp'ten Ali Akay'a kadar olan Türk entelektüel tarihi, Emile Durkheim'den Gilles Deleuze'e kadar olan Fransız entelektüel tarihinin ikinci elden bir varyantından ibarettir.' Türk entelijansiyası, kısaca, kendi ülkesine bakarken Oryantalist, Batı'ya bakarken Oksidantalist'tir: Niçin, bir türlü 'kendimiz' olamadığımızın kanıtı!

Kaynakça:

- Chattarjee, Partha. *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse*'dan (London, Zed Books for the United Nations University, 1986) aktaran Nazım İrem, 'Aydınlanma ve Sınırlılık Siyaseti Olarak Ulus Devlet Modernliği, *Doğu Batı [Dergisi] 'Milliyetçilik' II*. Sayı: 39 içinde.
- Chattarjee, Partha. *Nation and its Fragments* ve *Nationalist Thought and the Colonial World*'den (Minneapolis, Minn., 1986) aktaran Carter V. Findley ('Ahmet Mithat Efendi Avrupa'da', Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 1999)
- Chen, Xaiomei, *Occidentalism: a Theory of a Counter-Discourse in Post-Mao China*'dan (New York, 1995) aktaran Carter V. Findley, a. g. y.
- Meriç, Cemil. *Bu Ülke*. İletişim Yayınları, 5. Basım, İstanbul, 1985.
- Meriç, Cemil. *Kültürden İrfana*, İnsan Yayınları, İstanbul, 1986.
- Turner, Bryan S. *Oryantalizm ve İslâm'da Sivil Toplum Meselesi, Oryantalistler ve İslâmiyatçılar: Oryantalist İdeolojinin Eleştirisi* (Ed: Asaf Hüseyin, Robert Olson ve Cemil Kureşi) içinde, İnsan Yayınları, İstanbul, 1989.

ROGER GARAUDY: BATI ENTEGRİZMİNE DERİN ELEŞTİRİ

Sadık KILIÇ*

"Benim olmayan, fakat bende bulunan bir gücün etkisiyle, hayatı şiir gibi yaşamak..."

PORTRE

1931 yılında, Maurice Blondel (1861-1949)'in, nesnelere dünyasına doğru değil, amaçlar dünyasına yönelik olarak yaptığı konuşmanın, Garaudy üzerinde yarattığı aşkın bir sezgi ve müstesna his... *"Benim olmayan, fakat bende bulunan [Sonsuz] bir gücün etkisiyle, hayatı şiir gibi yaşamak"*. Hayatının ya da sükûtunun gizli, hep yükselecek bir motor gücü haline getireceği, giderek daha yüksek ve kâmil olana doğru yolculuğunda ona ivme kazandıracak, öldürücü ve erdirici soluk, yeni bir benlik kuracak cümle... Bundan böyle, Garaudy'nin yaşam çizgisinde, sınırlı bütün tasarımlardan kurtulmuş bir hayatın yükselişinin, giderek onu aşağı doğru değil de yukarı doğru çeken bir baş dönmesine inkılâp edişi... Neticede, *her şey olmayan hiçbir şeyi istememek*... Sonlu olan hiçbir şey, bu sonsuzluk arzusunu tatmin edemez ki, artık!

Garaudy portresinde temel kurucu unsur, işte Blondel'in, onu kendisiyle tutuşturduğu; Avrupa medeniyet dünyasının felsefe saraylarının çatılarını da tutuşturan, bastırılmak istense de hep, *'Ben varım ve içinizdeyim!'* diyen bu 'Bilinçsiz ve kolektif sonsuzluk ihtiyacı' olmuştur şimdi... Ruhun, sonlu olan hiçbir şeyle yetinmemesi, Sonsuz' a bitişme tutkusunu, O'nun güneşinde aydınlanmak gerektiği sezgisi... Sınırlı ve görelî ben'ler, kendi varlık yelkenlerini O'na doğru

* Prof. Dr., Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

açmasalar dahi, bu *bilinçsiz sonsuzluk ihtiyacı, tüm girişimlerimizde eksikliğini duyuracak, hep bir boşluk halinde ortaya çıkacaktır...*¹

Ruhunu ve bastırılmış vicdanını bir uyanış serüvenine adamanın tam vaktidir şimdi... İnsanın, bütüncül hakikat perspektifinden bakıldığında, diğer insanların yazgılarından da sorumlu olduğunu bilme saati... Kendi tekil bağlanması içinde, her inançtan insana bir çağrıda bulunuş:

“İster İsa’dan, isterse Kur’ân’dan kaynaklansın, insanlar diğer bütün insanların yazgılarından sorumlu olduklarını kalplerinde duymaya adasınlar kendilerini...”²

İnancın yanında felsefenin de; bilinç üzerindeki külleri savurması, küller altındaki aydınlatıcı ateşi ve hayat ısısını açığa çıkarması; bunların, var oluşsal bir uyanışa bir geçit oluşturması beklenir... Bu yüzden de,

“Bu bildirileri taşımayan bir felsefe, onu, karmaşık kelimelerden ya da polisiye romanlardan daha fazla ilgilendirmez!”³

Felsefe de öyleyse bir çağrı, bir uyanış manifestosu olmalıdır; onu kuşatma altına almış tüm teorik tortulardan sıyrılarak... Uyanışa çağrı bildirisi, yaşayanlara çağrı bildirisi! Amaç, ‘*uykuda olanı uyandırmak*’ tır... Peki, ne zaman?

“Uyuyan, tekrarlanan yüzyıllardan uyandığı zaman... Gelenekle felç olmuş ve bütün geleceğe kapalı olan yasa koyucularının tekrarcılığından, uykudaki uyandığı zaman, dünya, söz konusu olanın, başı yıldızlara değen bir dev olduğunu anlayacak... [Kısaca], uyuyanları ayağa kaldırmak için verilen savaş: İşte felsefe...”⁴

Bunun için de, ‘*uzmanların felsefesi*’nden kaçıp, hayatın kendisine yönelmek; beyninle, coşkular tufanı kalbinle, tüm kaslarınla... İnanç ve ideolojinin ödevinin, bilinci ve insanı uyandırmak, sonra hayatı ve insanı yeniden kurmak olması gerektiği biçimindeki anlayışından olsa gerektir ki, Garaudy, tutkuların filozofu Nietzsche’ye büyük hayranlık duyar...

“... hayata bakışını asla, ama... kökünden sökme gücünü onunla paylaştım. Eski ve boş gerçekleri atma ve hayata, ‘boğaya yürü’yen bir matador gibi yürüme gücü”nü...

Kendisini hem aşkınlığa hem içkinliğe bağlamış (*angagé*) bir portredir Garaudy... Şu aksiyomla da bunu özetlemektedir zaten:

“Aşkınlık (transcandance), yani yaratıcı Allah’ın ve buna bağlı olarak mutlak değerler karşısında insanın bağımlılığını kabul etme ve birliktelik (communa-

¹ Garaudy, 20. Yüzyıl Biyografisi, çev. Ahmet Zeki Ünal, Fecr yayınevi, Ankara, 1989, s. 14.

² 20. Yüzyıl Biyografisi, s. 11.

³ 20. Yüzyıl Biyografisi, s. 11.

⁴ 20. Yüzyıl Biyografisi, s. 12.

⁵ 20. Yüzyıl Biyografisi, s. 37.

uté), yani diğer bütün insanların yazgısından sorumlu olmaktan doğan ve insan olan herkeste bulunan duygu..."⁶

Sonuç olarak, Hz. İsa'nın sözle anlatılmaz güçlü kişiliğinde yaşadığı *aşkınılık* ile Marx'ın, ona, görevi ve metodunun tarihsel inisiyatif ve etkinlik olarak gösterdiği *aktif toplum* arasından İslâm'da bir sentez aradığını söyleyen; arayışların ve yolların sonunda, *'feyekûn'*un sırrına yürüyen bir cesur yürek... Garaudy...

I. BATI ELEŞTİRİSİ

(Mutlak'ın yitirilişi: Kaos, bireyselcilik ve salt pozitivizm)

Bilgi, öznenin kendisi hakkında olabileceği gibi, öznenin dışındaki diğer öznelerle: tanıma ve özümseme konusu olduğu anda artık *'nesneleşmiş'* olan diğer ben'lerle de ilgili olabilir... Fakat her halükârda, ister öznenin dünyası, isterse nesneleşmiş öteki öznelerin dünyası ile ilintili olsun, bir güç ve nüfuz kaynağı oluşturur bilgi... Zira bu perspektiften, bilgi ve bilmek edimi, her alandaki varlık ve var olma biçimini tanıma, onu kendi zihin ve ilgi alanımıza yakınlaştırma; hatta, bu yolla, üzerinde tam bir etkinlikte bulunup, bilişsel ve eylemsel kurgular plânlama yolunu açar... Ve bilgiye egemen olmak da, özneyi özgürleştirir, etkinleştirir; tarihin *'özgür ve etkin bir aktörü'* haline getirir.

Batı'nın; uzun zamandır yeryüzü coğrafyasında etkin olan; toplumların ve medeniyetlerin zihin haritası ile yaşam tercih ve perspektiflerini derinden etkileyen tinsel, kültürel ve siyasal gerçekliğinin özünü tanıma noktasında, Garaudy'nin Batı Uygarlığı'na ta içerden yönelttiği eleştiriler, simgesel olarak, onun yüzündeki maskelerin düşürülmesi anlamını da taşıyacaktır.

Manevî ve entelektüel serüvenin İslâm ile buluştuğu noktada, Batı'nın; öz ve tarihsel fenomen olarak bir tez, çekirdek bir model olması şöyle dursun, tam tersine a r ı z î bir durum; hatta bir *'kaza'*: *'medeniyet toslaması'* olduğunu belirtir, dünyayı medenileştirmekle yükümlü olma iddiasını da kendinden menkul, içi boş bir vehim olarak değerlendirir... Batı niçin *'bir kaza'dır?!* Çünkü demektedir Garaudy, Batı'nın topyekûn insanlık ve evren modeli, kendi iflasının yanı sıra, diğer medeniyetler için de felaketin yollarını, kozmik bir yok oluş ve yıkımı göstermektedir. Bu ölümcül sürece, *'gelişme ve ilerleme'* adını vererek!

"Üç milyon senelik insanlık destanı boyunca, ilk defa, dünyadaki her türlü hayat izini kazıyıp atmak, bugün, teknik olarak mümkün hale gelmiştir. Bu teknik imkânla, -hayret doğrusu- *'gelişme'* adı veriliyor..."⁷

Batı medeniyetinin bu negatif görüntüsünün temel kurgusu ise Garaudy'ye göre, özellikle Descartes'le başlayan *'özne-nesne'* ayırımı ile vücut bulan

⁶ 20. Yüzyıl Biyografisi, s. 10.

⁷ Garaudy, *İslam ve İnsanlığın Geleceği*, Çev. Cemal Aydın, Pınar yayınları, İstanbul, 1990, s. 27.

'ikinci varlık anlayışı'dır.⁸ "Düşünüyorum öyleyse varım–Cogito ergo sum" formülasyonu ile dillendirilen bu varlık modelinin dramatik boyutu ise bütüncül varlık küresinin parçalanması, ayrıca bu iki varlık görüngüsü arasında tam bir *dikotomi*;⁹ *uzlaşmazlık, tezad*'ın bulunmasıdır! Çünkü bu sistemde, 'özne, düşünen şey', yani 'res cogitans', nesne, yani 'res extensa' üzerinde egemendir ve mutlak tasarruf sahibidir. Öznenin nihaî amacı ise kendisi araç kullanma ve doğayı işleme edimiyle özdeşleşirken (*homo faber*), dünyayı da bir iş atölyesine dönüştürmektir.

"Batılı felsefenin bir diğer 'tuhaf' buluşu da varlığa karşılık, onun kadar zayıf ve kuru olan özne (sujet)'dir. Descartes ilân ediyor: "Düşünüyorum, o halde varım" (...) Dünyanın bu matematiksel ağırlığı ile egemen olmak ve kullanmaktan başka bir eğilimi olmayan entelektüel hayalet arasında bütün gerçek hayat, güzellik, aşk, şiirsel yaratıcılık, yeni bir geleceğin şiirsel düşü tümüyle kovuldu. (...) [Zira], Descartes'in 'ben'i, egemen olma ve sahip olma bakış açılarıyla endüstriyel ve askerî olan bir fizik kurar..."¹⁰.

Bunun, insan – doğa yabancılaşmasına dönüşen neticesinde ise,

"insan, doğayla doğaya üstün gelme şeklindeki ilişkilerinden başka hiçbir ilişkiye girmeyecek ve tanrıların tüm yetkilerini kendisine mal etmeye can atılmaktan da geri durmayacaktır. Böylece Batı'nın ilk ayrılığı başlar: Batılı insan doğadan ayrılmış ve kendini ilahi boyutundan koparmıştır"¹¹.

Garaudy'e göre bütüncül (*holistic*)¹² varlık küresini ortadan ikiye bölen bu düalist bakış açısından daha ölümcül olanı ise *cogito*'nun, tam bir pozitivizme kaymasıdır. Bütünden kopmuş ve nesneyi kontrolü altına almış olan *cogito*, bu yüzden, nihaî ve evrensel gayeler, insanî ve ahlâkî kaygılar göğünden kopmuştur. Batı'nın bir kaza ve varlık toslaması oluşunun temelinde yatan bu derin kopuş ve ontolojik çatlakta, akıl, Descartes'ten itibaren artık,

"Pozitivist' bir akıldır; yani sakat, özsel boyutundan sapmış bir akıl... Bu akıl, gayeler meselesini artık sormuyor, fakat sadece vasıtalar meselesiyle uğraşmıyor..."¹³

⁸ Bu düalizm hakkında bkz. *Descartes Sözlüğü*, John Cottignham, çev. Bülent Gözkan – Necati Ilgıcioğlu – Ayhan Çitil – Aliye Kovanlıkaya, Sarmal Yayınevi, İstanbul, 1996, s. 129, "İkicilik" mad., s. 205.

⁹ *Dikotomi*: "Genel olarak, şeylerin, nesnelerin, özelliklerin birbirlerinden çok temelli bir biçimde ve birbirlerine indirgenemezcesine farklı oldukları düşünülen iki temel parçaya bölünmesi", (Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma, İstanbul, 2000, s. 252).

¹⁰ *20. Yüzyıl Biyografisi*, s. 38-39.

¹¹ *20. Yüzyıl Biyografisi*, s. 32.

¹² *Holizm*: "... bir fenomeni anlamak için, onu bütünlüğü içinde, yani onun bir parçası olduğu bütünü anlamak gerektiğini; ve dolayısıyla bütünün her zaman öğelerinin yalın toplamından daha fazla bir şey olup, karmaşık bir fenomenin, salt onu meydana getiren öğelerin analizi yoluyla anlaşılamayacağını savunan anlayış, yaklaşım ve öğretisi" (Cevizci, *Felsefe Sözcüğü*, s. 458; yine bkz. Foulqué, Paul, *Dictionnaire de la Langue Philosophie*, PUF., Paris, 1969, s. 323).

¹³ Garaudy, *Yaşayan İslam*, çev. Mehmet Bayraktar, Pınar Yayınları, İstanbul, 1995, s. 131.

Batılı akıl da üst değerler ve amaçların olmadığı, salt maddeye indirgenmiş bir dünyada, araçlar çokluğu içinde boğulmaktadır... Araçların bu yüzeysel ve derinliksiz dünyasında ve onların tetiklediği yapay ilişkiler sarmalında ise birey ve toplum, varlığının kendisine istinat edeceği mutlak bir 'mâna' yokluğunun trajik acılarını yaşamaktadır. Garaudy'nin ifadeleriyle belirtmek gerekirse:

"... Hazreti İsa'nın yüce sevgi kanununa göre yaşayan bir azınlığın derunî hayatı dışında, Batı dünyası Allah'tan yoksun bir dünyadır. (...) Tabiata nispetle insanın aşkın boyutunun ve insana nispetle de Allah'ın aşkınlığını, bizzat prensibi icabı, reddeden bir dünya..."¹⁴

Garaudy'nin de ısrarla üzerinde durduğu gibi, bilhassa Rönesansla birlikte, 16. yüzyıldan itibaren, insanlığın lineer [doğrusal] bir tarihi evrim gösterdiği iddiası ve ön kabulüyle¹⁵ etkin bir paradigma oluşturan bu mutlak değerlerin varlığı ile onlara imanın reddedilmesi, birey ve toplumlarda bu boşluğu görelî değer ve ölçülerle doldurma cüretkârlığını kıskırtmıştır. Böylece, halen dalgalarından ve anaforundan kurtulmaya çalışılan, azgın bireysellik ve sınırsız tüketim-üretim çağının kapıları aralanmıştır... Çünkü

"Bir toplum, faaliyetine yön vermek için, artık mutlak değerleri kabul etmekten vazgeçer geçmez, geriye kuvvetli olma, bolca yararlanma ve hızla büyüme arzularının kamçılacağı çarpışmalar ve çatışmalardan başka bir şey kalmaz. Herkesin herkese savaşı demektir bu! Onun gerçek dini, gizli bir tanrı olan 'büyüme'ye körü körüne imandır bu. (...) Bu gizli ilah, kan dökücü bir ilahdır. Çünkü bu tanrı, uğruna insanların kurban edilmesini ister"¹⁶.

İnsanı derinden yaralayan ve onu kölesi haline getirerek onursuzlaştıran bu tek boyutlulaştırma ile Pazar monoteizmi'ne karşı, insan onurunun muhafazası ve şerefi için bir 'retler cephesi'nin teşekkülünü öneren Garaudy,¹⁷ Batı'yı, Mutlak'ın yerine insanı; insan kökenli değerleri ikame ederek medeniyetin iflasına ve bir umutsuzluk kültürünün doğmasına yol açmış olmakla da eleştirmektedir. Zira, özellikle Rönesans'tan beridir baskın bir eğilim olan ve 'insanı her şeyin merkezi ve ölçüsü' sayan bu anlayış, Garaudy'ye göre toplumların ruhlarına kaos ve nihilizm duyguları ekmiştir... Buna karşın, hiçliğin ve saçmalığın sahte peygamberleri ise bu kaosu alt etmeyi denemek yerine, onu asla önlenemez ve sonu gelmezmiş gibi yansıtarak, gençliğe hayatın anlamı olmadığını öğretmektedirler! Gel gör ki, eğer hayatın anlamı yoksa, her şey meşrudur, hatta cinayetler bile!?!¹⁸

¹⁴ *İslam ve İnsanlığın Geleceği*, s. 127.

¹⁵ Garaudy, *Entegrizm/Kültürel İmtihar*, çev. Kâmil Bilgin Çileçöp, Pınar yayınları, İstanbul, 1992, s. 23.

¹⁶ *İslam ve İnsanlığın Geleceği*, s. 28.

¹⁷ *Yaşayan İslam*, s. 129.

¹⁸ *İslam ve İnsanlığın Geleceği*, s. 28-29.

Bu olumsuz tabloda, diğer yandan Batı'nın indirgemeci ve tek boyutlulaştırıcı karakteri de pay sahibidir. '*Mutlak*'ın, görelî ve bireysel boyuta indirgenmesi; bütüncül: *holistic* bilgi küresinin salt deneysel, pozitivist alanlarla sınırlanması... Bunlar, Batı medeniyeti özelinde diğer medeniyetleri de tehdit eden iki hastalık olarak çıkar karşımıza:

"Gayenin yokluğuyla ümitsizliğe sevk eden pozitivism ve herkesi herkese karşı savaşa ve terör dengelerine götüren bireysellik (individualizm)"¹⁹.

'*Mutlak*'ı reddeden, beşerî ben'i her şeyin merkezine alan, Tanrı inancının yerine Pazar tektanrıcılığını ve sahte tanrısalıkları yerleştiren, aşırı bireyselliği ve dizginsiz özgürlükleri normal bir durum statüsüne yükselten; böylece, umarsızca ve arsızca ümitsizlik, gayesizlik bunalımları üreten bu Batı merkezli medeniyet anlayışında, kültür ve sanat da bundan derin yaralar alarak çıkmıştır. Sanat, Sonsuzluğa olan arayışın erdiriciliğinden ve insanî kaygılarla sarmaş dolaş olmanın yüceltiliğinden uzakta, '*salt, sanat için sanat*' sarmalına düşmüştür:

"yani, insanî veya ilâhî mesajı olmayan ve bütün modalara olduğu gibi, bütün pazarlamalara da elverişli olan sanat... (...) Dogmatizm ve mezhebe, yani haçlı seferlerine ve yeni engizisyonlara dönüşen ideoloji..."

Ve,

"aşk'tan koparılan, tek boyuta, 'tensellik ve haz' cenderesine sıkışan cinsellik... Böylece, aşktan koparılan, biyolojik hazza indirgenen, tam anlamıyla insanî ve ilâhî boyutundan yoksun bırakılan cinsellik, 'başkası' ile olan en derin ilişkinin 'şiiirsel' dili olmaktan çıkar. Artık başkasını sevmek, ona aşık olmak niteliğini kaybeder. Yalnızca kendini sevme ve kendi yalınlığı içine gömülme haline dönüşür"²⁰

Garaudy, Batı Medeniyetinin kurucu öğelerinin eleştirisini yaparken, bütün betimlemelerinin dikkat çekmeye çalıştığı sonuç, insanın yalnızlığı; yoğun bireyselleşme ya da yabancılaşma; yapaylaşmış, böylece de tekinliğini yitirmiş; ölçsüz coşkusu sebebiyle yıkıma doğru hızla sürüklenen bir hayat panoramasıdır... Onun sözcükleriyle belirtirsek,

"Bu saydıklarımız, Allahsız bir dünyanın çok tanrıcılığının, puta tapıcılığının ve 'kaos'unun bazı görüntüleridir. Ve vahşi ormana dönüşen dünyamızı dolduran nice sinsi sahte tanrılar... Kur'ân'da belirtilen "yerdeki ve gökteki bu kaos, bu bozulmayı", bu fesadı alt edebilmek için, insanların vicdanlarında artık hiçbir mutlak ölçüye imanın kalmadığı bir dünya..."²¹

¹⁹ Yaşayan İslam, s. 133.

²⁰ İslam ve insanlığın Geleceği, s. 128.

²¹ İslam ve İnsanlığın Geleceği, s.128.

Aşkılık esintilerinin el-etek çektiği bu dünyada paradoksal bir şekilde, insanın evrene maddi hâkimiyeti arttıkça, yıkım ve ölüme gidişi de hızla artmaktadır. Der ki Garaudy:

“insan, tabiat, toplum ve kendi öz geleceği üzerinde gittikçe artan bir hakimiyet kurar, ama şayet gücünün artışı durmazsa, o hep vuruşacak, fakat asla kazanan olmayacaktır; ve bu da ancak, şu sınıra çarpmasından başka bir şey sebebiyle olmayacaktır: Ölüm!.. Sadece ‘kusursuz bilgi’ye değil, özlemini çektiği ‘kusursuz mutluluğa’ da ulaşamaz.”²²

Batı uygarlık modelinin yitirdiği, şimdi de reddettiği aşkılık ve gerçek insanî değerlerle buluşmadıkça, yıkımının kaçınılmaz olduğunu; uygarlıklar sahnesinde, kendisini merkeze alan bu narsist tavrından vazgeçerek, başka medeniyet vakıalarını da tanınması ve onlarla kurulmuş köprüleri, karşılıklı zenginleşme ilkesi üzerine oturtması gereğini sıkça vurgulayan Garaudy, bir yıkım söylemi yerine, Batı Uygarlığı’nın bir restorasyonundan söz etmekte; bununla, ancak İslâm’la zenginleşme sayesinde mümkün olabileceğini belirtmektedir. Ama, öncelikle gerçekleştirilmesi gereken şey, İslâm’ın uyandırılışdır!

“... İslâm’ı uyandırmak... Günümüz dünyasında, tekrar ediyorum, yığınları harekete geçirebilecek yetenekte tek bu inanç kalmıştır. Bu yalnızca, Müslümanlar için, sömürgecilik döneminde olduğu gibi, pasif ve aşağılanmış ‘nesne’ olmaktan kurtulma ve tarihin en etkili ‘öznesi’ne yeniden dönüşme umudu değil, aynı zamanda pozitivizm ve bireysellik tarafından parçalanmış, ‘niçin’ sorusunu soramaz duruma gelmiş bizim uygarlıklarımız için [de], hayata, ölüme, tarihe bir anlam kazandırma umududur”²³.

Aşkılığını reddetmiş Batı Medeniyeti’ne karşın, İslâm’dan esinlenecek bu yaşam haritasında ise, “aşkılık ve içkinlik iç içedir...” Zira,

“Bu son Vahiyde aşkılığını (Allah’ın yüceliğini) haber veren bütün mesajlar özetlenmiştir. Yani, tabiatın bütün determinizmlerine oranla, insanın aşkılığını ve insanların bütün düşüncelerine, bütün aşklarına, bütün tasalarına ve bütün eylemlerine oranla da Allah’ın aşkılığını ilân eden bütün mesajlar...”²⁴

II- KİLİSE ELEŞTİRİSİ

(Dogma, Grek–Latin–Helen etkisi, Kilise ve otorite).

Batı yergisi bağlamında Garaudy’nin önemle üzerinde durduğu olgulardan birisi de Kilise ve onun bazı dogmalarıdır... Bu eleştirilerin özünü ise şu iki cümleyle özetlemek mümkündür: Kilise her şeyden önce ruhları ve bedenleri kurtarmak misyonunu yerine getirmekte başarısız kalmış, ruhları, özellikle ‘aslî günah’²⁵

²² Garaudy, *Aforozdan Diyaloga*, çev. Sadık Kılıç, Birey Yayıncılık, İstanbul, 1996, s. 63.

²³ 20. *Yüzyıl Biyografisi*, s. 261.

²⁴ *İslam ve İnsanlığın Geleceği*, s. 153.

²⁵ Bu konuda daha geniş bilgi için bkz. Kılıç, Sadık, *Kurân’da Günah Kavramı*, Hibaş Yayınevi, Konya, 1984, “Yeni Ahid’de Günah”, s. 88-113.

(peccatum originis) dogmasının ağırlığı altında ezerken, bedenleri ve toplumları da güç ve sermayenin yanında yer alarak köleleştirmiş; bir gaye varlık olması gerekirken, onun araçlaştırılmasına ve nesneleştirilmesine göz yummuş, Jean Saurès'in ifadesiyle de *Kilise zayıflarla, bir güce dönüştükleri zaman ilgilenmeye başlamıştır.*²⁶

Garaudy, Batı Medeniyetinin günahlarına ortak olarak gördüğü Tarihsel Hıristiyanlığı, öncelikle, "geçerliliği kalmamış bir teoloji ve skolastik bir yapı" olarak niteler; çünkü hem ruhların ve dimağların özgürlük uçuşlarına hem de toplumların ve mazlum milletlerin özgürleşme arayışlarına destek vermemiştir.

"On veya yirmi asırdan beridir geçerliliği kalmamış bir dünyanın kavramlarına, ümitsiz bir biçimde bağlı olan bir teolojinin, bizim için hiçbir anlamı yoktur. Değerini yitirmiş bir skolastik inancın ilahiyatçısı, bizim çağdaşımız değildir; onunla, ortak bir dilimiz bile yoktur!"²⁷

Garaudy, ruhların özgürleşmesi için bir tehdit olarak, özellikle 'aslî günah' dogmasını öne çıkarmaktadır. Anılan eserde, mesela, Peder Teilhard'ın 'Hıristiyanlık ve Evrim' adlı eserinden, 'aslî günah' dogmasına dair şu değerlendirmeyi aktararak böyle bir eleştirinin haklılığını vurgulamaktadır Garaudy:

"Tüm modern ruhuyla Hıristiyanlık yaşanmaya ve düşünülmeye çalışıldığı zaman, karşılaşılabilecek ilk mukavemetler daima aslî günahattan gelir. (...) aslî günah, hali hazır görüntüsü ile her an, dinimizin [Hıristiyanlığın S.K.] gelişip serpilmesini engeller. O, ümitlerimizin kanatlarını koparmakta, her seferinde bizi, acımasız bir biçimde, özür dilemeye ve kefaretin ezici gölgesine doğru götürmektedir."²⁸

Garaudy'nin, Kilise-Marksizm diyalog sürecinde, kendisine çokça atıfta bulunduğu Peder Gonzales Ruiz ise gerçek Katolik inancının bir kışkırtılmayla hedef ve muhtevasından uzaklaşarak, aşkınlık dünyasının sınırlı ve dünyasal imgelere indirgenliğini belirtir. Garaudy'nin de dikkat çektiği bu özsel değişime göre,

"Katoliklik, Grek Latin kültürü ve onun mitoloji düşkünlüğünün mirasçısıdır: Böylece, [Hıristiyan olan SK.] Akdeniz dünyası, ... aşkın olanı, muayyen ve somut formlar, yani imge ve mitoloji biçimleri altında ehlileştirmek için kışkırtılmıştır."²⁹

Kilise'ye yöneltilen bu dogma eleştirisiyle karşılaştırıldığında, onun, Kilisenin siyasi erk ve statükolarla mutabakat içinde, zayıfların ezilmesine bir araç olması durumuna yönelttiği eleştiriler, şüphesiz daha serttir. Onun eleştirileri, özellikle, kilisenin *Konstantinist* geleneklerine, yani, zulmeden sınıflar ve iktidarlara olan tarihî ilişkisine, diğer yandan da ilk çekirdek imanının, içinde yapışıp

²⁶ 20. Yüzyıl Biyografisi, s. 183.

²⁷ Garaudy, *Afarozdaki Diyaloga*, s. 41.

²⁸ *Afarozdaki Diyaloga*, s. 30.

²⁹ *Afarozdaki Diyaloga*, s. 28.

kalmış olduğu Helen ve Roma *ideolojisine* yönelmektedir.³⁰ Hatta Garaudy, ilk Hıristiyan inancına göndermede bulunduğu satırlarında, Engels (1820-1895)'in, bu imanda bulunduğu gerçek devrimci ve insancıl özden söz ederken, demektedir ki:

“Engels, ‘devrimci bir unsur’ olarak söz eder” sonraki muzaffer Kilise'ninkinden bütünüyle farklı olan, o ilk savaşçı cemaatlerin imanından... Sonradan olan her şey [ise] Batı kaynaklı ve Greko – Roma nitelikli eklemidir.”³¹

Garaudy, zalim yönetimler ve erk karşısında mazlumları ve haklıları susturmak için Kilisenin özellikle bu dünyada, aşağılayıcı ve insanı nesneleştirici bir itaat ve teslimiyet duygusunu öne sürdüğünü; bu dogmatik inanışın ise mazlumların mücadelesini ya durdurduğunu ya da bunun karşısına çıktığını belirterek, Kilise-siyasî erk entegrasyonunu şiddetle tenkit eder.

“Sadece Batı'nın tecrübesiyle yetinerek şunu söyleyebiliriz ki, Hıristiyan düşüncenin otoriteleri, her türlü sınıf hâkimiyetini meşrulaştırmışlardır: Kölelik, toprak köleliği, [ucuz] ücretli işçilik vb. St. Augustin, Cité de Dieu [Tanrı'nın Kenti]'nde (XIX. kitap, XV. Bölüm) şunu yazmaktadır: “Kölelik, günahın bir cezasıdır. Bu nedenle Havarî (Efeslilere, IV, 5), köleleri, efendilerine itaat etmeleri ve onlara, gönülden ve isteyerek hizmette bulunmaları konusunda uyarmıştır.”³²

Garaudy, bu değerlendirmesinden anlaşıldığına göre, Kilise'nin çifte günah işlediğini düşünmektedir: Kilise, zulmeden, hakları gasp eden; birey ve toplumların benliklerinin gelişmesini engelleyen otoritelere eklenmekte, daha kötüsü ise, insanı ezen ve onursuzlaştıran siyasî statükoları, asli günah dogmasının doğal bir sonucu sayarak, itaat ve tevekkül: ilâhî yazgıya teslim oluş söylemiyle meşrulaştırmaktadır...

Ne var ki, akl-ı selime son derece aykırı, insan beni'ni bu denli alçaltıcı bir yol, itaat ve teslimiyet telkiniyle kitleleri mutlu etmek şöyle dursun, aksine, genel olarak dine, özelde ise Kilise'ye kin ve nefreti kışkırtmıştır; Hz. İsa'nın aslî mesajına aykırı olarak, düşmanlık ve dinsizlik duygularını körüklemiştir. Böylece de,

“Kilise, kurulu düzene uygun biçimde düşünen ve başkaldırmayıp boyun eğen kimseler üreten bir fabrikaya dönüştüğünde, o, çağımızda aynı şekilde daha etkili biçimde ateizm ve öfke de üretir hale gelir.”³³

Garaudy, Kilise'nin gerek dogma, gerekse iktidarlarla münasebetleri bağlamında geçirdiği yabancılaşmaları dile getirirken, özellikle ‘çekirdek iman’a dönmesi; onun, yeniden, mazlum ve yoksullar için bir ümit kapısı haline gelmesi gereğine vurgu yapar. Bu, Kilise'nin, dünyasal güç, yani devlet ve onun güç aygıtlarıyla tam bir örtüşmesi; onun zırhı ve himayesi altına girerek ideolojik hale gelmesi

³⁰ *Afarozdand Diyaloğa*, s. 73.

³¹ *Afarozdand Diyaloğa*, s. 73-74.

³² *Afarozdand Diyaloğa*, s. 69.

³³ *Afarozdand Diyaloğa*, s. 42.

öncesinde sahip olduğu 'asıl, çekirdek iman'a dönmesini ifade edecektir. Çünkü, Garaudy'ye göre,

"... ideolojik bulaşmadan önce Hıristiyan imanı, İsa'nın gelmesi, haç üzerinde ölmesi ve yeniden dirilmesi ile yaşanan bir gerçeklik idi; tüm hayat ve dünya değiştirilebilmekte, günahattan kurtulmuş olan insan, Grek hümanizmasının kendisini içinde boğmuş olduğu evrenden 'gün yüzüne çıkmakta' ve her şey olabilmekteydi. Gedik, açık idi..."³⁴

Nitekim Tanrıyı, O'nun bilgisini ve kudretini yüceltirken insanı aşağılayan; dünya zulmü ve sömürü mekanizmalarını, ilâhî yazgıya bağlayarak, onu hem ilahîleştiren, hem de kutsal bir meşrûiyet çerçevesine yerleştiren Kilise, Garaudy'nin de belirttiği üzere, bizzat kendi içinden, çekirdek Hıristiyanlığına dönüş çabası içine girmiş; bu bağlamda, Garaudy'nin Marksist olduğu dönemlerde, Hıristiyanlık adına kimi ümitler beslemesine solgun bir gerekçe teşkil etmiştir. Mesela, "Papa Jean XXIII'ün, *Pacem in terris* [*Yeryüzünde Barış*]'ın dibacesinde, Tanrı'nın azameti karşısında insanın hiçliğine değil de gücüne dikkat çekmesi; Papalık bildirisinde de Tanrı'nın, insanı akıllı ve özgür yarattığı, ... onu evrenin efendisi kıldığı" şeklindeki tasdiki münasebetiyle, Kilise'nin, modern dünya içindeki bu yaklaşımının, 'Çekirdek ve başlangıç Hıristiyanlığı'na bir dönüş jesti ihtiva ettiğini belirtir... Bu çağ ise Konstantinist gelenek çağlarının ötesindeki bir çağdır. Zira,

"Bu çağda Hıristiyanlık, emperyal bir tasdik ve boyun eğme ideolojisi olmayıp, kölelerin diniydi; güçsüz ve cılız da olsa, kurulu düzene bir tepki oluşturuyordu ve, Gök'e olduğu gibi, yeryüzüne de Tanrı'nın Krallığı'nın geleceği ümidini taşıyordu..."³⁵

Batı kültür kodları söz konusu olduğunda, yeni milenyum çağlarında bile Hıristiyanlığın normlarıyla Kilise'nin dünyasal duruşunun yaşanmakta olan acılarda hâlâ büyük pay sahibi olmaya devam etmesi; Batı medeniyetini de derinden etkisi altında tutan bir Narsisizm duygusuyla, 'kendisinden olmayanı' ötekileştirme ve ezmeyle göz yumması nedeniyle bu eleştiriler...

III- BATI VE ENTEGRİZM

Garaudy'nin Batı eleştirisi bağlamında incelediği kavramlardan birisi de, 'entegrizm'³⁶ kavramıdır... Konuyu, yazdığı bir eserinde fikrî, ideolojik ve siyasi boyutlarıyla irdeleyen; bu konuda örneklemeler yapan Garaudy, kavramın bütün medeniyetlerle de örtüşen psikolojik nirengi noktalarına işaret eder görünse de - mesela İslâmî Entegrizm vb gibi- gerçekte ise onu Batı Medeniyeti ile özdeşleş-

³⁴ Afarozdan Diyaloga, s. 84.

³⁵ Afarozdan Diyaloga, s. 36.

³⁶ Foulquié'nin belirttiğine göre, 20. yüzyılın başında bazı Modernizm düşmanları tarafından benimsenmiş olan sözcük, günümüzde ancak yergili bir nüans ile kullanılmaktadır (*Dictionnaire de la Langue Philosophique*, s. 371).

tirmektedir. Çünkü 'entegrizm'in, "Bireyin kendisini merkeze alma ve her konuda tek yetkin ve biricik hakikate sadece kendisinin sahip olduğunu düşünme" şeklindeki kısa tanımı, Batı Medeniyeti ile birebir örtüşmektedir de ondan... Bir yandan Batı Medeniyetinin başlıca zaafı, bir diğer yandansa, medeniyetler ve kültürler arası diyalog ve münasebetler, böylece karşılıklı zenginleşme yolunda büyük bir engel olarak algıladığı entegrizm, Garaudy'ye göre nedir? Ona göre,

"... siyasî ve dinî olsun, adeta ilâhî bir seçimle, mutlak tamamlanmış, kesin bir hakikati elinde tutmak ve netice itibarıyla diğerlerinin fikirlerine hiç değer vermemek ve bu görüşünü kabule zorlamak iddiasındaki bütün hareketler entegrizmi oluşturur. Entegrist de böylece, 'totaliter'e çok yakın kimse olur..."³⁷

Bir başka ifadeyle, muhteris bir medeniyet psikozu... Makul olana değil, kendince mevhûm ve muhayyel olan bir haklılık ve seçilmişlik fikr-i sabitesine istinat ettiğinden, entegrizm, doğal bir netice olarak, 'engizisyon'a çıkar. Fikrî, beşerî ve bilimsel yeni açılımlar ile farklı model tasarımları karşısında, hep öncesine göndermede bulunan ve oraya irca etme yöntemini benimseyen bir tür anakronizm... Entegrizmin başlıca karakteridir bu... Yani,

"Bir metodu, bir inancı, bir politikayı tarihin bir önceki döneminde büründüğü kalıp içine irca etmek... Ve bu dogmacılığın kaçınılmaz sonucu: Engizisyon. Çünkü ben eğer mutlak hakikate sahip olduğuma emin isem, onu reddeden her kim olursa, ya psikiyatri kliniğine yatırılması gereken bir hasta ya da hapsi veya ölümü hak eden şuurlu bir asidir. Muzaffer olan bütün entegrizmlerin en uç mantığı işte bu."³⁸

Batı dünyasının betimlenmesinde özellikle dikkat çeken entegrizm, anlayışları ve yaşam biçimlerini tek boyuta, diğer bir ifadeyle, seçilmiş, mutlak hakikat ve doğru olduğuna inanılmış tek çerçeveye indirgemenin tavizsiz ve kemikleşmiş bir hareketini gösterirken, aynı zamanda da, bir küreselleşme; tek bir anlayışın, yaşam ve inanış tarzını evrenselleştirme çılgınlığını da göstermektedir. Yani farklılık, çokluk ve çeşitliliklerin *a priori* bir ön kabul ve yargı ile tek boyuta indirgenmesi veya hakikatin kendisi olduğu sanılan bir kabul ve yaşam biçiminin global hale getirilmesi taşkınlığı...

Garaudy, özellikle bilimsel entegrizme dikkat çeker; onun bu evreni yarayan, insan ruhunu kanatıcı özelliğini, entegrist oluşuna ve kendisi dışındaki her şeye tahammülsüzlüğüne bağlar; çünkü Batının dünya gerçekliği hakkında sahip olduğu sezgisel anlayış (*Weltanschauung*) ve bilinçte 'Baş engizisyoncu'; özünde indirgemeci ve pozitivist olan bu bilim anlayışı olmuştur. Çünkü burada bilimsellik, insan ruhunu da ele geçirmiş bir tür hurafe şeklini alır. Daha doğrusu, 'bilimin' bütün problemleri çözebileceği kaziyesini temel alan totaliter bir entegrizm olur;

³⁷ *Entegrizm*, s. 38.

³⁸ *Entegrizm*, s. 37.

onun ölçemeyeceği, deneyemeyeceği ve önceden bildiremeyeceği hiçbir şeyden de söz edilemez! Bu indirgenen pozitivizm, hayatın en büyük boyutlarını ihmal etmektedir: Aşk, sanatkârane yaratıcılığı, imanı... Bu nedenle de, insanî hedefler üzerinde düşünmeksizin salt teknik konulardaki hâkimiyetimizin yayılması, insanın ve çevrenin canlı bir şekilde gelişip serpilmesine değil, tahrip olmasına yol açmıştır³⁹...

Batı Medeniyetinin büyük boşluğu olan '*üst gayelerin yokluğu ve aşkın amaçlara yabancılaşma*', bilimin kendi özüne ve misyonuna yabancılaşmasını doğurmuş, sonuçta, bilim teknik'e, teknik de '*entegrist bir teknokrazi*'ye dönüşmüştür... Kozmik yıkım ya da kozmik esenlik kapılarına açılan bir yol kavşağında olduğundan, Garaudy, özellikle bilimsel ve teknik entegrizme eleştiriler yöneltmektedir. Zira tekniğin amaçsız ve ülküsüz yönetimindeki insanlık, bayağı ve geçici amaçlarla güdülenmiş bir sürü haline dönüşmektedir...

"Teknokrasi, asla kendisine gayeler sorusunu sormayan, 'teknik için teknik' teziyle bir teknik uyurgezerciliği şeklidir. O, şu postülaya dayanır: Teknik olarak mümkün olan her şey, arzu edilir ve zorunlu olan şeydir. Bu 'akıl', nükleer silahlar ve 'yıldızlar savaşı' da dâhil, en kötü akılsızlıkları doğurur. Bu, vasıtaların bir dinidir. Sakat pozitivist aklın bu 'sapmaları', vasıtaların olmayışıyla değil; fakat gayelerin yokluğuyla dünyayı ölüme sürüklemektedir."⁴⁰

Bu öyle bir süreçtir ki, tekniğe ve teknolojiye hükmetmesi, onu kendi inisiyatifinde tutması gereken '*insan*', paradoksal bir biçimde, nesne ve nesnel kaygılarla güdülenir. Bir bakıma, nesne tarafından ele geçirilen bir özneye; '*yapay, sözde özne statüsü*'ne düşer... Bu, insan ve evrenin yazgısının, kalbe ve ruha duyarsız; bütün üst değer ve amaçlardan uzaklaşarak, daha acımasız bir Tiran'a dönüşecek olan salt pozitivist teknokrat bilimin ellerine teslim edilmesi demektir.

Diğer yandan Garaudy'nin aşkın ve insanî mesajlar ile bunların velûd dünyalarında boy atan Batı-dışı kültür ve medeniyetlere yaklaşımı ise '*mutlaklık*' anlayışından uzakta, '*görecelik*' ve '*her bir medeniyet ve kültür biriciktir*' söylemine yakındır... Onun bu çoğulcu, diğer inanç ve inanışlara da özgün değer atfedici yaklaşımını, özellikle Afrika Hıristiyanlığı ile geleneksel Afrika dinleri hakkında Kamerunlu bir Cizvit olan peder Hegba ve peder Ossana'dan yaptığı nakillerden de anlamaktayız. Peder Hegba, *Kilisenin Vesayetten Kurtulması* adlı kitabında, Hıristiyanlığın evrensel değerini muhafaza etmek için inancın sömürge olmaktan çıkarılması ve batı kültürünün göreceli hale getirilmesi bağlamında der ki:

"Hıristiyanlık bir Batı dini değil, fakat Batının tekeline aldığı, ona felsefesinin, hukukunun, kültürünün silinmez mührünü vurduğu ve onu dünyanın diğer halklarına böylece tanıttığı bir doğu dinidir. Aynı dine şimdi de biz silinmez

³⁹ *Entegrizm*, s. 24; *Yaşayan İslam*, s. 132.

⁴⁰ *Yaşayan İslam*, s. 132.

mührümüzü basmalıyız. Ama Aristo, Thomas d'Aquin felsefesini, Alman veya Anglo – Sakson Protestan düşüncesini, ya da Gaulois örf ve adetlerini, Greko Romen, Portekiz, İspanyol, Alman örf ve adetlerini ilâhî vahiy düzeyine çıkararak 'Hıristiyanlaştıramadığı' yerde tanrılaştıran Avrupa'nın yaptığı gibi değil!"⁴¹

Diğer yandan, kültürel ve dinî göreliliğe karşın, mutlaklığa ihtiyatlı ve ölçülü yaklaşım bağlamında, Garaudy'nin, Peder Ossana'dan yaptığı şu nakil de dikkat çekicidir:

[Afrika insanını] "Bütün diğerlerine olduğu kadar İsa'nın cülusunu da hazırlayan geleneksel Afrika dini, Ahdi Atik kıymetini haizdir"⁴².

Bu görüş ve öneriler ise, onları dile getirenlerde bir iman zaafına değil, fakat "[Hıristiyanî SK.] imanın, onun içinde ifade edildiği bir kültür [Batı kültürü SK.] zaafına tanıklık etmektedir"⁴³ demektir, Garaudy.

Bir başka ifadeyle, sömürgecilik ve yeni – sömürgecilik '*yerli kültürlerin entegrist bir reddiyesi*' olarak ortaya çıkarken, yerli kültürlerin kendi kimlik değerlerine dört elle sarılmaları da bu reddiyenin reddiyesi olmaktadır ki, topyekun, entegrist bir tutum içine girmedeği sürece anlaşılır olan bir reddiyedir bu...

Garaudy'nin Batı eleştirisi bağlamında 'çoğulculuk', 'kültürel öznelcilik ve özgüçülük', 'çokluk, ama âhenk içinde varlık – birlik', 'özgür entegrasyon' mefhumlarının algılanma biçimlerine dair en mûnis açıklamaları Aforoz'dan Diyaloga isimli çalışmada yer almaktadır. Onun, gerçek din, ideoloji ve medeniyetler için bir ölçüt olarak ortaya koyduğu özgür, bütün ya da 'kâmil insan' odak terimi açısından bakıldığında, Asya, Afrika ve Latin Amerika kültürleriyle sıcak münasebetler kurmak, bu özgür ve bütün ya da kâmil insanın gerçekleştirilmesi için atılması gereken yiğit ve paylaşımcı bir adım oluşturmaktadır; çünkü

"Bu medeniyetler ve kültürler bizi, temel tavır alışlarımız üzerinde düşünmeye, bunların olabirliğinin bilincine varmaya, diğer mümkün ilişkileri kavramaya, kendi öz seçimlerimize karşı mesafeli durmaya zorlamaktadır. Nihayet burada, esas ve aslî olana bir dönüş hareketini gerçekleştirmek için sarf ettiğimiz çabalara büyük ve önemli bir katkı bulunmaktadır."⁴⁴

Entegrist tutumlara karşı durabilmek için önce kendimiz bu zihinsel prangadan kurtulmalı; başkasına yönelttiğimiz eleştiri oklarını, onun boy aynasında, önce kendimize yöneltmeliyiz. Kaldı ki, başkalarını çok iyi bilmeden sahip olduğumuz kültürün en iyi ve mutlak olduğunu düşünmek, yanıltıcı ve şaşkıncı bir yeterlilik duygusu olmaktan öteye geçemeyebilir! Bu, aynı zamanda kendimizi de eksik ve parçacı tanımak olacaktır. Bunun bir neticesi olarak diyebiliriz ki,

⁴¹ *Entegrizm*, s. 56-57.

⁴² *Entegrizm*, s. 57.

⁴³ *Entegrizm*, s. 57.

⁴⁴ *Afarozdan Diyaloga*, s. 58.

“entegrizme yöneltilecek eleştirinin etkili olabilmesi, her şeyden önce ancak başkalarının inancı veya kültürü hakkında doğru bilgilere sahip olmakla mümkündür.”

Çünkü

“Kendi kültürünü ve kültürünün sapsmalarını, diğerlerini tanımayınca tenkitçi bir bakışla nasıl görebileceğiz?”⁴⁵

Şu halde,

“Entegrizme karşı verilecek mücadeleyi kendi öz entegrizmimizden yola çıkarak sürdüremeyiz. Yani hani şu ‘kendi kendisine yeterlilikten’ kendi üzerimize kapanmaktan, evrensel değerler taşıyan ve sözde çok müstesna olan ve diğer bütün kültürlerin ona göre ayarlanması gereken bir kültürün üstünlüğünden emin olmaktan hareketle bu mücadele verilemez. Bir insana benim kültürümü, benim inancımı, benim inançsızlığımı paylaşmıyor diye ‘entegrist’ damgası vurulamaz. Onun ‘entegrizmini’ kendi öz inancının koordinatları belirler...”⁴⁶

Öz olarak söylemek gerekirse,

“Kendi kültürümüzü diğer kültürlerin bulunduğu ortak hedef olmaktan çıkarmalı, diğer kültürleri ne ‘asimile’ etmeli, ne de diğerlerine sadece müsamaha göstermiş olmalıyız. Her birinin diğerinden öğreneceği çok şey olduğu gerçekliğine dayanan kültürler arasında gerçek bir diyalogu kabul etmeliyiz. [Çünkü] ya hep beraber kaybedeceğiz ya hep birlikte kurtulacağız.”⁴⁷

IV- ÇARE: DİYALOG

(İlkeler, ortak zeminlerin bulunması)

Garaudy, benmerkezci Batı medeniyetinin sözü edilen entegrist tutumunun kaynağında, gerçek bir diyalogun olmayışını görmektedir. Taraflarının eşit ve aynı saygın düzeyde olduğu, birinin diğerini kendine benzetme niyet ve çabasından söz edilemeyeceği bir diyalog...

Garaudy’nin bilhassa vurguladığı diyalog -ister medeniyetler arası olsun, isterse inançlar arası- dünyayı salt kendi etrafımızda kurmayarak, kendimizi tek bir renge, tek bir nağmeye, tek bir ufuk algılamasına, tek bir duyarlılık ve estetik tayfına mahkum etmeyip, fark ve farklıların da vakûr bir biçimde farkına varmak; ona değer atfedici nazarlarla bakmak; müşterekliklerle sevinip, farklı olan hususlarla da zenginleştirmeyi duyup hissetmektir. Bu nedenle de Lacroix’nın da belirttiği gibi, “*Diyalogdan yana olmayan kimseler, fanatiklerdir!*”⁴⁸ Onun ifadesiyle,

⁴⁵ *Entegrizm*, s. 58.

⁴⁶ *Entegrizm*, s. 58.

⁴⁷ *Entegrizm*, s. 58-59.

⁴⁸ Foulquié, *Dict. De La Lang. Phil.*, s. 174 (J. Lacroix, *Sens du dialogue*, s. 130’dan naklen)

“Diyalog (...) bizleri ferdiyetçilik ve milliyetçiliklerin, inanç veya particilik fanatizmlerinin öldürücü ormanından çekip kurtarabilecek yegâne unsur olan mutlak değerleri müşterek çalışma ile keşfetmek gayesi güder.”⁴⁹

Evrene olduğu gibi yeryüzü serüvenine de bütüncül (*holistic*), birbirine varlık tanıyıcı ve değer katıcı, ya da biri olmaksızın diğerinin değere kavuşmasını ve işlevsel olmasını olanaksız görücü derin bir perspektif olan diyalog, bir özne karşısında ötekini/ötekileri nesneleştirme değil, tam aksine, bir öznenin, diğerlerini de saygın özneler olarak kavraması ve konumlandırması sürecidir.. Yani, diyalog, en geniş anlamda, taraflardan birinin ‘özne’ (etkin, tanımlayan), diğerininse ‘nesne’ (edilgen, tanımlanan) olduğu benler arası bir iletişim değil, bir ‘özneler arası’ varlığı çoğaltma, karşılıklı olarak bir değişim ve zenginleşme⁵⁰ hareketidir.. Öteki-ben’i bir nesne çerçevesine hapsedmeden, onda kendimizi sorgulama, onun sahip olduklarıyla kendine bir başka yol ve var oluşça yeni bir açılım yaratma yetisidir.. Ruhsal tınılı sözcüklerle belirtmek gerekirse, diyalog, başka ben’ler ve rûh ufukları üzerinden, kendi gerçek benlik diyarına, onun keşif ve ihâtasına bir yolculuktur... Bir seyrü sülûk, derken ben’e rücû’... Bunu Garaudy şöyle dile getirmektedir:

“Diyalog, diğerlerindeki imanın kendi imanını zenginleştirebileceği, kendilerinde gizli kalmış bir boyutun keşfedilmesine yardımcı olabileceği yolundaki hayatî tehlikeyi ve hipotezi kabul eden iman sahibi insanların bir araya gelişidir. Burada esas olan, karşısındakini, kendi dışındaki bilinebilir herhangi bir nesneyi tanımak gibi değil, sanki bizatihi kendi içindeki bir şeyi tanıyor, kendi kendini sorguluyor gibi tanımadır. İman artık bir cevap değil, bir soru mertebesidir.”⁵¹

Bu bireylerarası münasebetlerde de böyle değil midir? Bilen, öğreten, telkin eden, emreden daima aynı taraf olursa, bu ancak bir kaçış ve uzaklaşma hissine yol açar... Böylesi bir duruma gelmemesi için, denilebilir ki diyalog, tek taraflı bir talim ve telkin olma karakterinin ötesinde, çoklu bir yapı içinde bir ‘ta’âllüm ve ta’âlüm (gayret ederek öğrenme, karşılıklı birbirini öğretme)’dür, herkesin birbirinden bir şeyler öğrendiğini düşünmesidir... Çünkü,

“... gerçek diyalog, eğer herkes diğerinden öğrenilecek bir şeyler olduğuna inanıyorsa, binaenaleyh kendi doğrularını sorgulamaya hazır ise vardır.”⁵²

Evren ve yaşam mucizesi ile sonsuz bağış ışıltısı karşısında ortak bir iman oluşturma çabası yolunda Garaudy bize, 1453’te Türkler İstanbul’a girdikleri zamanda, *İmanın Sulhu* adlı eserinde ‘dinlerin evrensel bir konsili’ni düşünen; yenden haçlı seferlerine çağrı yapıldığıdaysa, Hıristiyanlar ile Hıristiyan olmayanlar arasında daha kalıcı, daha insanî ve daha ilâhî bir çözüm arayışı içinde olan Kardinal de Cues örneğinden söz eder.. *Cahil Bilgiçlik ve Zıtların Buluşması* adlı eserinde sonsuzluk üzerine derin derin düşündüğü belirtilen Kardinal’in, “babacan bir

⁴⁹ *Entegrizm*, s. 137.

⁵⁰ Foulquié, *Dict.*, s. 174 (G. Madinier, *Conscience et signification*, s. 109’den naklen)

⁵¹ *Entegrizm*, s. 138.

⁵² *Entegrizm*, s. 138.

tolerans üzerine değil, karşılıklı zenginleştirmeye dayanan bir diyalog prensibi"nden hareket ettiğini hatırlattıktan sonra, ondan şu alıntılarını aktarır:

"Hıristiyanlara, Hindulara, Müslümanlara, Tatarlara veya Perslere bütün dindarlara seslenerek, kelimesi kelimesine iman başka bir iman değil, fakat aynı ve tek imandır" (Böl. IV). "O halde o iman tek bir dindir ve tek bir ayindir. O farklılıklar ibadet farklılığında öngörülmüşlerdir" (Böl. VI).⁵³

İmanın birliği tasarımına doğru çılgın bir göçtür burada söz konusu olan: *Zihnin ve rûhun bir akışı...*

Diyalog, bir iç hamledir; ruhun ve kolektif şuûrun yeni bir dil aracılığıyla ve yeni heyecanlar, yeni ufuklar ve yabancı olduğu yeni buluşmalar uğruna harekete geçtiği beklenmedik bir sağanak, umulmadık bir meddücezirdir. Bundan ancak çiçekler boy atar, bol ürün devşirilir. Çehreler gülümserken, ruhlar ise sonsuzluğun kıyılarında gezinir... Ruhlarımıza ve fiillerimize kurşundan bir çökelti gibi çöreklenmiş geleneksel varlık sezgisi ve kavramının uğultusu dağılır, yeni bir gök kurulur; bu dünyada yeni sesler, yeni kulaklar, yeni nağmeler görülür... Bir zamanlar Nietzsche (1844-1900)'nin de haykırdığı gibi... "*Yeni bir müzik için yeni kulaklar. En uzaklar için yeni sözler, şimdiye dek sağır kalınmış doğrular için yeni bir vicdan...*"⁵⁴

Arayışlarının henüz kutlu basamağına ulaşamayıp, soylu insanî ve entelektüel arayışlarının bakırdan gök ve demirden yeri arasında iken, Kiliseyle olan o derin deneyimleri ve o özgün zenginleşme çabaları esnasında böyle bir dili bulduğunu düşünür Garaudy... Bu, Peder Cottier, O. P. ve Peder Segundo'nun, mütevazı bir biçimde ve salt doğrular adına konuşan dilleridir... Onların, Kiliseyi ilk ruhuna taşıma ve salt insanlık ruhuna bağlanma çabaları münasebetiyle Garaudy şöyle demektedir:

"Az önce zikredilen ilahiyatçıların çabaları bize şunu göstermektedir ki, başka kelimeler var olabilir ve otorite, aforoz ve korkutma atmosferinin yerine, bir tanıklık ve diyalog atmosferi geçirebilir... Savaş ve barıştan söz ettiği zaman Papa Jean XXIII'ün dili, ateizmden söz ettiği zaman Papa Paul VI'nin dili (...), gelecekte söz ettiklerinde Peder Gonzales Ruiz veya Peder Rahner'in dili, bize ulaşabilen, bizi bir takım sorular yöneltmeye sevk edebilen, manevî bir rekabeti ve karşılıklı olarak zenginliği harekete geçirebilen bir dil olup, bu dil, sadece bir diyalog değil, ama ortak bir çalışmayı da mümkün kılar..."⁵⁵

Diyalogun başlayabilmesi ve sağlıklı bir zeminde yürüyebilmesi içinse, karşılıklı güven ve dürüstlük ilkesinin egemen olması gerekir. Diyalog, şayet, sadece tesadüfî veya taktik gereği değilse, bizzat varlığımızın merkezi tarafından yürütülmelidir⁵⁶. Aynı kriterler ölçüt alınmalı, yanlı davranılarak değilken ve sübjektif

⁵³ *Yaşayan İslam*, s. 137

⁵⁴ Nietzsche, Friedrich, *Deccal*, Türkçesi, Oruç Anoba, Hil Yayınları, 3. bsk., 1995, s. 10.

⁵⁵ *Afarozdand Diyaloga*, s. 43.

⁵⁶ *Afarozdand Diyaloga*, s. 19.

standartlara asla iltifat edilmemelidir... Bu nesnellik ve dürüstlük ilkesini İslâm–Hıristiyanlık ve Marksizm bağlamında vurgularken, şöyle demektedir Garaudy:

“Gerçek bir diyalogun, yani karşılıklı bir verimliliğin yarası, olması gerektiği gibi bir Hıristiyanlığı, oldukları gibi İslâm’la ya da bir Marksizm’le veya olması gerektiği gibi bir İslâm’ı oldukları gibi bir Marksizm’le karşılaştırmamaktır. Bizim idealimizi başkalarının gerçekliğiyle değil, ideali idealle, ya da gerçekliği gerçeklikle karşılaştıralım...”⁵⁷

Garaudy, söz konusu edilebilecek farklılık ve karşıtlıklara rağmen, mesela, ‘ortak insan’ çizgisi ve kapitalizm karşıtlığı bağlamında bir ‘Kilise–Marksizm’ diyalogu kurma denemesini gündeme getirir. O, sıkı bir tenkide tabi tuttuğu skolastik Hıristiyanlık ile Kilise’nin küllerinden yeni bir ruh vücuda getirme ve medeniyet çatısı oluşturma heyecanı, insan kişiliğine hürmet kavramı etrafında, Hıristiyanlık – Marksizm diyalogundan söz ederken, der ki:

“Bir Hıristiyan bize, ‘Bunalımlarıyla, savaşlarıyla ve ülkenin özgürlüklerini baskı altına alan tehditleriyle kapitalizm, evet bu insanlık dışı rejim, insan kişiliğinin ölümcül düşmanıdır!’ dediği vakit biz [Marksistler S.K.] şöyle cevap veririz: “İşte burada yatmaktadır, her iki tarafın dinî ve felsefî bakış açılarına saygı göstermede uzlaşmanın sağlam zemini...”⁵⁸

Garaudy, aşağılanmış, umudu kırılmış insanı yeniden ayağa kaldırma yolunda, Marksizm ile Kilisenin nasıl bir diyalog ve işbirliği içinde olabileceğini uzun bir pasajda ise şöyle dile getirir:

“... biz, yıkımdan kaynaklanan, onuru yargılanmış insanın ancak Tanrı’da gerçekleştirilebileceğine inanacak denli kusursuz bir sevgi ve mükemmel bir birliklilik (communion) ihtiyacını çok iyi anlamaktayız... Hatta biz, böyle bir yıkım içinde insanın, böylesi rüyalar, böylesi ümitler ve İsa’ya karşı sonsuz bir sevgi geliştirebilmesinin güzel olduğunu bile düşünüyoruz. (...) İşte bu nedenle biz asla, Hıristiyan’ı ne imanından, ne sevgisinden, ne rüyalarından, ne de ümitlerinden dolayı kınıyoruz... (...) Biz komünistlerin çabası, insanı, en güzel rüyalarına ve en büyük ümitlerine yaklaştırmaktır. (...) Bunlar, komünistlerle Katoliklerin ortak mücadelesinin ve insanî bir mücadele için aralarındaki asil bir rekabetin temelleridirler...”⁵⁹

Entegrist keskin tavırların aşılması gereğini vurgularken, Garaudy’nin diyalogun daima mümkün olduğuna dair verdiği diğer bir örnek ise, İslâm ile Uzakdoğu inanışları arasındaki bazı benzerlikler ve ortak noktalardır. Garaudy, Kur’an’ın da belirttiği üzere, Allah’ın, her milletin anlayış seviyesine uygun olarak Tanrısal mesajlar ve peygamberler göndermiş olduğunu, mesela, *Vedalar*, *Upanişadlar* ve *Bhagavad Gita* gibi Hind’in büyük kutsal metinlerinde de hiç şüphesiz, bu mesajın izlerinin bulunduğunu belirttikten sonra der ki:

⁵⁷ 20. Yüzyıl Biyografisi, s.256.

⁵⁸ Afarozdan Diyaloga, s. 61.

⁵⁹ Afarozdan Diyaloga, s. 60 vd.

“Vedik Marşları’nın büyüleyici şiirlerinde bile, hayatın, insanın, tabiatın ve ilahın tek ve derin bilgisinin manası kendini gösterir.”⁶⁰

Daha sonra Garaudy, *Veda* ve *Upanişadlar’a* yansıdığını düşünmüş olduğu ezelf-ebedî ilâhî gerçekliklerden, varlık sırlarından örneklemelerde bulunur. Buna göre, *Vedalar’da*, “âriflerin tek varlığa birden fazla isim verdikleri” (*Rig Veda*, Bölüm II, ders 3, Marş 7); onların, her şeyde Allah’ın ‘işaretlerini’ gördükleri ve, bu zaviyeden bakıldığında, “Her şeyin dile gelmekte olduğu...” ifade edilmektedir. *Upanişadlar* ise insandaki yetkinlik duygusunun bir yanığı olduğunu; insan yaşamının ancak ‘Bir’ ile olan ilişkisi sayesinde bir anlama ve gerçekliğe kavuşabileceğini anlatır. Mesela, Garaudy’nin naklettiğine göre, *Setasvatara Upanişad* şunu öğretir: “Allah, tek, bütün varlıkta gizli, şahid, razık, şekilsiz ve benzersiz mutlaktır.”⁶¹ Ve yine *Upanişadlara* göre, Allah sadece, “Var olan her şeyin içinde” değil, “var olan her şeyin dışındadır, evrenden daha geniştir” (*Isha Upanished*, I, 5) .⁶²

Diğer taraftan, Müslümanlar ile Hinduların karşılıklı olarak zenginleşebilecekleri ortak manevî zeminden birisi de *Tevhid-advaita* mukayesesi olabilir. Garaudy, *Tevhid* ile *Advaita*⁶³ arasındaki kökten farkları bilerek ve göz önünde tutarak, bunlar üzerinde karşılıklı olarak dürüst ve derinlikli bir tefekkür, her iki ilkeye inananların kendilerini daha iyi anlamaları imkânı sunabileceğini düşünmektedir.

Garaudy’ye göre böyle bir yaklaşım, bir ilkesizlik ve *eklektizm*⁶⁴ değildir; zira, demektedir o,

“başkalarının imanının daha derinliklerini bilerek, insan kendi imanının ayrırcı özelliğinin daha derin bir şuuruna sahip olabilir. Hind’in, Çin’in, Zerdüştlüğün, Kitab-ı Mukaddes’in kutsal metinlerini, Afrika ve Amerika’nın büyük manevî geleneklerini bilen bir Müslüman, sadece Kur’anî vahyin kemaliyetini iyi anlamakla kalmayacak, aynı zamanda başka bir imandan gelen insanlarla hem verimli, hem cesur, hem de iknâ edici bir diyaloga girişebilecektir...”⁶⁵

Tersine, donuklaşarak kendi içine kapanmak bir zayıflık ve korkaklık belirtisi olup, kendini yaşayan dünyadan soyutlama; edilgen ve yabancı hale getirmek olacaktır. Oysa ki,

⁶⁰ *Yaşayan İslam*, s. 86.

⁶¹ Krş. *Kur’an*, Hadid, 3: “O’dur, ilk ve son; açık ve gizli... Hem O, her şeyi en iyi bilendir”; yine bkz.; Bakara, 210; Nisa, 78, vd.

⁶² *Yaşayan İslam*, s. 87.

⁶³ *Advaita (İkilik yok)*: Hindistan’da bilhassa meşhur ilahiyatçı ve filozof Şankara tarafından işlenilmiş, Brahman’dan başka bir şeyin hakiki olmayıp, bütün varlığın yalnız ilahi aldanış perdesinin, ilahi rüyanın (*Mâyâ*) bir oyunu olduğunu ileri süren doktrin (Annamarie Schimmel, *Dinler Tarihine Giriş*, Kırkambar yayınları, İstanbul, 1999, s. 281). ‘*Salı vahdet*’ (moniste), ‘*sıfatları benimseyen vahdet*’ (moniste qualifiée) ve *ikicilik* (dualiste) şeklindeki üç formu hk. Bkz., Foulquié, *Dict.*, s. 315, “Védanta” mad.

⁶⁴ *Eklektizm*: Var olan farklı sistemleri, gerçeğe en yakın olarak gözükten görüşlerini seçmek suretiyle, bir kalıpta birleştirmeye çalışan kimseler tarafından kullanılan yöntem (*Petit Larousse Illustré*, Librairie Larousse, Paris VI e, 1981, s. 339)

⁶⁵ *Yaşayan İslam*, s. 88.

“Doğuş İslâmı’ nın bu korkusu yoktu. Kimliğinden hiçbir şey kaybetmezsiniz, o İslâm, Bizans’ın, Roma’nın, Yunan’ın, Pers’in ve Hind’in büyük kültürlerine kendisini açtı ve parlaklığıyla binlerce Hıristiyan, Yahudi ve Zerdüşt kazandı”⁶⁶.

Yeryüzü barışının kurulması için, entegrizmlerin değil, ortak anlayış ve işbirliğinin; karşılıklı bilişme ve paylaşmanın zorunlu olduğunu belirten Garaudy, geçmişi yargıladığı satırlarında, bu güne ve geleceğe ışık tutan önemli bazı açıklamalarda da bulunmaktadır. Birbirlerine aykırı ve aşırı uçlar arasında dahi mümkün gördüğü böyle bir diyalog çabası, istisnasız her inanç ve düşünce sahibi, her medeniyet dünyası için son derece anlamlı olup, pek çok hakikatleri içermektedir. Bu diyalog ve işbirliğinin derinleşmesinin kesin şartı ise, kendi payına herkesin, hayatına bir anlam ve değer veren şeylerdeki köklü ve kalıcı hususları ortaya çıkarmaya çalışması; hür, bütün ve kâmil insanın ortak kentini ve geleceğini kurabilmek için yeterli bağlantı muntakaları mevcut ise geçici ve önemsiz şeyleri saf dışı ettikten sonra, bunları belirlemesi ve tespit etmesidir...⁶⁷ Bir başka ifadeyle, ortak mühim noktalar üzerinde bir araya gelmek; önemsiz, tali hususları ise konu dışı tutmak... Çünkü, tüm insanlığın ortak mutluluk kenti, asla birinin yanında ötekilere karşı olunarak değil, herkesi, evrensel ve kuşatıcı büyük bir kubbe altında toplayabilmekle mümkün olabilecektir. Diyalog ve ortak insanlık ideali arayışları sırasında Garaudy bunu şöyle dillendirmişti:

“Bu asrın reddedilemez verisi şudur: İnsanın geleceği, ne müminlere karşı ne de onlarsız kurulamayacaktır; insanın geleceği, ne komünistlere karşı, ne de onlarsız kurulamayacaktır...”⁶⁸

Öyleyse, inançların birbirini anlamaya çalışması, kültür ve medeniyetlerin ortak ve kuşatıcı zeminlerde diyaloglar kurması bir yandan ölümcül narsizmleri ve entegrizmleri sona erdirecek, diğer yandansa, hür ve bütün (kâmil) insan ve toplumu inşa yolunda yanma, gayri insanî tortulardan arınıp saflaşma yolunu da açacaktır. Aksi halde, bir zamanlar Nazım Hikmet’in de dediği gibi:

“Eğer ben yanmazsam,
Eğer sen yanmazsan,
Eğer biz yanmazsak,
Koyu karanlıklar nasıl
Aydınlık olacaklar?...”

SONSÖZ YERİNE

(Geleceğe Vasiyet)

Garaudy, kendi özgün varlık çizgisindeki son köklü değişimin âdeta gerekçesini sunarken, şöyle demişti:

⁶⁶ *Yaşayan İslam*, s. 88.

⁶⁷ *Afarozdan Diyaloga*, s. 31.

⁶⁸ *Afarozdan Diyaloga*, s. 12.

“Her şeye yeniden başlamak gerekiyordu: “Bir ‘karşı tarih’ yazmak... Yeniliklerin tarihi olacaktı bu... Çünkü tarih her zaman yeniler tarafından yazıldı. Oysa en güçlü orduların üstünlüğü mutlaka en yüksek kültürlerin zaferi demek değildir. Bu tarihi ve kültürleri ben, ne hocalarımın el kitapları veya derslerinden ne de ‘filozof’ meslektaşlarımın tezlerinden öğrendim. Abece kitabım, ‘Kutsal Kitaplar’ olmuştur.”⁶⁹

İnsanlarda, yeni bir tarih; o ana değin yeryüzünde egemen olmuş; meşrûiyetini siyasî -askerî güç ile dinî ve kültürel entegrizmlerden almış, insanı umursamaz tarih ve medeniyet anlayışı yerine, hangi dünyaya mensup olursa olsun, tek bir ferdin toplumun bütününden sorumlu; bütün insanlık zümresinin de her bir ferdi düşünüp kollayacağı bir ‘*ahenk birliği*’, ‘*imanî birlik*’ bilinci uyardırmak ve geliştirmek için yola çıkan Garaudy, kalplerimizde kıvılcımlar yakmak; külleri altında dahi olsa, geriye, korlar ve derin insanî tutkular, sıcaklıklar bırakmak amacına doğru yürümüştür. Kendisinin vasiyetini havi o biyografik eserinde, bunu şöyle dile getirmektedir:

“Tespîh böceklerinin bile toz-toprak olacakları bir zaman geldiğinde, dünyada hâlâ çocuklar kalmışsa -çünkü çağdaş sapma onları katletmektedir- çocuklarımız belki küllerimiz arasından bir kıvılcım bulacaklar ve oradan, rüzgârda sönmeyen yeni meşaleler tutuşturacaklar. Belki çok geç, ama bizi izlemelerini değil, bizden öteye geçmelerini istemek gerektiğini anladık.”⁷⁰

O halde,

“Vazifemiz, şu anki anlamsız dünyaya karşı bütün iman sahiplerini bir araya toplamak, anlamsızlığa karşı direniş merkezleri oluşturmak, dünyanın âhenkli birliğine karşı çıkanlara karşı mücadele etmek ve onları teşhir etmektir. Her çocuğun, her kadının ve her erkeğin bütün kabiliyetlerini rahatça sergileyebileceği bir dünya oluşturmaktır. Her halkın, her imanın, her kültürün dünyanın verimli birliğine katkıda bulunmasını sağlamaktır.”⁷¹

Bekleyeceğiz ve göreceğiz, günlerin neler getireceğini; gözlerimiz ufukta... Öyle ya,

“Setubdî leke'l-eyyâmu mâ kunte câhilen / Ve ye'tike bi'l-ahbâri men lem tuzevvid”

“Günler sana bilemediğin şeyleri gösterecek ve yol azığı vermediğin kimse sana haberler getirecektir...” (Şair Tarafe).

⁶⁹ 20. Yüzyıl Biyografisi, s. 20.

⁷⁰ 20. Yüzyıl Biyografisi, s. 13.

⁷¹ Garaudy, “Hürriyetle Karıştırılan Liberalizm”, Yeni Şafak, 23 Nisan 1995.

KÜRESELLEŞME SÜRECİNDE İSLÂMÎ DEĞERLER *

Bilal AYBAKAN**

Bir süreç olarak nitelenen küreselleşme, aynı zamanda bir sonuçtur. Şu andaki durum malum sürecin belli bir aşaması niteliğindedir. İnsanlığın kaderini belirleyecek derecede önemli gelişmelere gebe olan bu süreç doğal olarak pek çok birey ve toplumu yakından ilgilendirmektedir. Kaldı ki ilgili ilgisiz herkesin hayatı bu süreçten zaten etkilenmektedir. Hele bu sürecin ileriki aşamalarında çeşitli alanlarda yaşanması muhtemel çok yönlü gelişmeler sadece aktif rol alanların değil ilgisiz kalan insanların da hayatını aynı oranda, hatta daha fazla etkileme gücüne sahip olacaktır. Dolayısıyla müteakip dönemde sunacağı sürprizlerle küreselleşme, kimileri için haklı olarak korku ve endişe, kimileri için ise bir heyecan kaynağı teşkil etmektedir.

Pek çok alanda özellikle siyasi, ekonomik ve kültürel olarak dünyayı etkileyen bu süreç doğal olarak Müslümanları da çok yakından ilgilendirmektedir. Hatta Müslümanlar için bu süreç daha bir hayatiyet arz etmektedir. Birey, toplum ve devlet düzeyinde bir dizi köklü değişimi empoze eden fiilî süreç insanlık ailesinin bu kesimi için daha bir acımasız işlemektedir. Kaldı ki fiilî durum, bu kesimin dünya görüşünün isabetli olup olmayışı için de bir argüman olarak kullanılmaktadır. Bu şartlarda Müslümanların kafası karışık ve sorunlarını aşma noktasında sağlıklı bir rota çizememektedirler. Bunda Müslümanların gösterdiği performansın yetersizliği kadar birtakım dış faktörler de etkili olmaktadır.

* Bu yazı, 03.06.2002 tarihinde Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ne sunulan "Küreselleşme Sürecinde Dinî Değerler" başlıklı bir araştırmanın tarafımdan hazırlanan dördüncü bölümüdür. Beş sene önce hazırlanmış olsa da aktüel değerini hâlâ koruduğu için yararlı olacağını düşünerek herhangi bir değişiklik yapmadan olduğu gibi yayınlamayı uygun buldum. Belirtilen araştırmanın birinci bölümü: Küreselleşme: Mahiyeti ve Boyutları (Doç. Dr. İlhan Kutluer), ikinci bölümü: Dinî Değer Kavramı (Dr. Hasan Basri Yel), üçüncü bölümü: İslâmî Değerler (Prof. Dr. Mehmet Erdoğan), dördüncü bölüm Küreselleşme Sürecinde İslâmî Değerler (Doç. Dr. Bilal Aybakan)

** Doç. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

II. Dünya savaşı sonrasında dünya iki süper gücün birbirine karşı yürüttüğü etkili soğuk savaşa sahne oldu. Bu soğuk savaşın olumsuz etkilerinden bütün ülkeler nasibini aldı. Doğu blokunun lideri Sovyet Rusya ile Batı blokunun başını çeken Amerika nüfuz alanlarını genişletme mücadelesi verdiler. İki güç arasında paylaşılmaya çalışılan İslâm ülkeleri içinde ülkemizin daha bir ayrıcalıklı konumu vardı. Zira ülkemiz, süper güçlerin hayati çıkarlarının çakıştığı ülkeler kategorisine girmekte ve bu tür ülkelere daha bir stratejik önem atfedilmekteydi. Bu nedenle ülkemiz, soğuk savaş döneminde, bu iki süper gücün nüfuz alanını genişletme mücadele sürecini daha ağır bir fatura ödeyerek geçirdi. Nitekim ülkemizde 80 öncesinde yaşanan sağ-sol şeklindeki ideolojik kutuplaşma ve bunun ürettiği çatışma ortamı büyük oranda belirtilen şartların ürünüdür.

1989 yılında Sovyetler Birliğinin dağılması üzerine Amerika'nın başını çektiği yeni bir uluslararası düzen oluşmaya başlamıştır. Artık iki kutuplu dünya tek kutuplu bir yapıya evrilmiştir. Amerika'nın baş aktörlüğünü yaptığı bu yeni dünya düzeni yapılanmasına egemen olan anlayış, Batı değerlerinin Amerikan versiyonuna dünya ölçeğinde geçerlilik kazandırma iradesi şeklinde tecelli etmektedir. Tabii bu arada, önceki dönemde Doğu bloğuna karşı yürütülen soğuk savaş taktikleri, bu yeni dönemde İslâm coğrafyasına karşı belli belirsiz işlerlik kazanmaktadır. Nitekim daha şimdiden buna "ikinci soğuk savaş" adını verenler var.¹ Hatta İslâm için belli belirsiz terörizm nitelemesi yapılarak "III. Dünya Savaşı Olarak Terörizm" türü ifadeler, stratejik kuruluşlara sunulan tebliğ başlıkları olarak kullanılmaktadır.² Dolayısıyla bu yeni süreçte Müslümanları başta güvenlik olmak üzere siyasi, askerî, ekonomik, sosyal, kültürel pek çok sorun beklemektedir. İslâm âleminin neredeyse iki yüzyıldan beri pek çok alanda Batı karşısında fazla bir varlık gösterememesi belirtilen durumu hazırlayan temel faktör olarak burada zikredilebilir. Öte yandan, İslâm ülkelerinde küresel gelişmelerin kapsamlı analizini yapacak, bunların öncelikle ülkelere muhtemel etkilerini, bu arada dinî ve millî değerlerine terettüp eden yönlerini de tespit edip bunlara karşı gerekli önlemler alabilecek evsafa yetişmiş eleman kıtlığı yaşanması bu ülke insanlarının gelişmelere hazırlıksız yakalanmasına da neden olmaktadır.

Her toplum kendi içinde farklı yeteneklerle bezenmiş bireylerden oluşur. Bireylerin sahip oldukları yetenekler ise, ya gördüğü ilgi ve alâkaya paralel olarak serpilip gürbüzleşir ya da ilgisizlikten körelmeye yüz tutar. Gelişmiş ülkeler, kendi insanına pek çok imkân sağladığı için mevcut yetenekler rahatlıkla açığa çıkmaktadır. Öte yandan geri kalmış ülke insanları da gerekli ilgi ve alâkadan mahrum kaldıkları için mevcut yetenekler yeteri kadar açığa çıkmamaktadır. Sunulan imkânlar arasındaki bu fark ülkeler arasındaki gelişmişlik farkını da belirlemekte-

¹ Walter McDougall, "Cold War II", <http://www.fpri.org/fpriwire> (FPRI: Foreign Policy Research Institute), erişim tarihi: 10.04.2001.

² "Terrorism as World War III", *American Foreign Policy Interests*, 24: 1(2002), 77-80.

dir. Gelişmiş ülkelerin ise bu tür konularda çok da insani amaçlar güttükleri söylenemez.

Güçlü olanların zayıf olanları da aralarında görmek istemesi yerine onları ne yazık ki yok etme veya asimile etme mantığı egemen olmaktadır. Bu durumda, zayıfların içinden kimileri varlığını korumak için kendilerine güçlüler tarafından telkin edilen talimatlara riayet etmekte, dolayısıyla asimile olmayı kabullenmekte; kimileri de kendi kimliklerini koruma çabası içine girmekte ve bu nedenle de daha büyük sıkıntıları göğüslemek durumunda kalmaktadırlar. Buna bağlı olarak güçlülerin zayıflara ilişkin yaptıkları tasnifte mukavemet gösterenler “inatçı”, “uyumsuz”, “bağnaz”, “medeniyet düşmanı” gibi sıfatlarla nitelenip psikolojik yönden yıpratılmaya çalışılmakta ve nihayet onların bir şekilde bertaraf edilmesi yoluna gidilmektedir. Öte yandan her girişim sermaye gerektirdiği için sermaye devleri, kendi ekonomik çıkarlarını ölçü alarak, çeşitli anlayışlar karşısında farklı tutumlar takınmaktadır; ancak kendi anlayışlarına uygun görüşlerin revaç bulmasına fırsat vermektedirler.

Bütçeleri pek çok millî devletin bütçesini katlayan şahıslar, çokuluslu şirketler, finans kurumları uluslararası sermaye hareketlerini yönlendirmekte, istedikleri ülkeleri ekonomik ve siyasi yönden etkileyip bağımsız karar alma imkânlarını kısıtlayabilmektedirler. Hatta sermaye hareketleri ve spekülatif işlemler yoluyla ülkelerin kaderleriyle oynanmaktadır. Dolayısıyla uluslararası ilişkilerde askerî ve ekonomik yönden güçlü olanları hesaba katmadan karar almanın giderek güçleştiğini bir olgu olarak görmek gerekir.

Dünyanın çeşitli bölgelerindeki doğal kaynakların gerçek sahipleri tarafından çıkarılıp işletilmesine engel olunmakta bu kaynakların saklı kalmasını sağlamak için ilgili coğrafyalarda çeşitli ihtilâflar üretilerek o yörelerin istikrarı bozulmaya çalışılmaktadır. Sonuçta doğal zenginliklerin gerçek sahipleri tarafından değil de yine zengin ülkeler tarafından sömürülmesine zemin hazırlanmaktadır.

Bu arada yoksul ülkelerde türeyen birtakım seçkin zümreler, uluslararası kuruluşlardan gelen birtakım yardım ve kredileri öncelikle kendi çıkarları doğrultusunda kullanılmaktadırlar. Kaynak sıkıntısı çeken bu ülkeler ayrıca Batı'nın yüksek standartlarında üretim yapmak durumunda kalmakta, dolayısıyla gelişmiş ülkelerle rekabet etme imkânını elde edememekte ve kalkınamamaktadırlar. Bu ve benzeri faktörler mevcut küresel gelir dağılımındaki eşitsizliği de giderek derinleştirmektedir.

Fakir ve fukaralıkla boğuşan ülkelerde çarpık gelir dağılımı toplum kesimleri arasında derin bir husumetin oluşmasına neden olmakta ve giderek toplumsal barışı tehdit etmektedir. Bireylerin onurlu bir hayat sürdürmelerine imkân vermeyen ekonomik şartlar, sahip oldukları değerleri de önemli ölçüde aşındırmaktadır. Güçlü bir geleneğe sahip toplumlarda bile, fakirlik artık değerleri anlamsız hale getirmiştir. Bu arada demokratik kültürün yeterince gelişmediği İslâm ülkelerinde siyasi kirlenme ve ideolojik tavırlar devlet mekanizmasının önemli ölçüde

zaafa uğramasına yol açmaktadır. Ülkenin en önemli kaynağı olan insan unsuru gerekli ilgi ve alâkayı görememekte, giderek heba olmaktadır. Nitekim bu duruma, *New York Times*'ın ünlü köşe yazarı Thomas L. Friedman da şu cümleleriyle dikkat çekmektedir: "İslâm'ın bugün bu denli kızgın bir din olarak görünmesi, çok sayıda Müslümanın kızgın olmasındandır. Bunların kızgın olma nedeni de onlardan çoğunun, Amerika tarafından desteklenen ekonomisi geri kalmış ve gençleri için imkânları daralmış antidemokratik rejimler altında yaşıyor olmalarıdır."³ Buna karşı, Friedman, Amerikan yönetimine şu yönde bir öneride bulunmaktadır: "Başkan'ın, yapılacak dış yardımı, ülkelerin yönetim, yargı ve sosyal güvenlik ağlarını geliştirip yatırım ortamlarını ve yolsuzlukla mücadeleyi artırma-ları şartına bağlaması gerekir. Elbette biz onlara seçimleri zorlayamayız, ama gelişmekte olan ülkelere yapacağımız yardımı, kendi halklarına daha fazla ifade özgürlüğü, hukuka daha fazla riayet, gelir pastasından daha adil pay alma gibi gerçek öncelikleri sağlamaları yönünde baskı yaparak kullanabiliriz. Bu yardımların yanı sıra İslâm ülkeleriyle ticaret imkânlarını da geliştirmeliyiz. Zira mal ticareti, fikir ticaretini de beraberinde getirir. Davos ekonomik forumunda bir uzmanın belirttiğine göre Müslümanlar, dünya nüfusunun beşte birini oluşturmalarına karşın dünya ticaretinden ancak % 4'lük bir pay almaktadırlar... Oysa dünya nüfusunun sadece % 4'ünü oluşturan Amerika'nın dünya enerjisinin % 25'ni tüketmesi öfke uyandırıcıdır. Her şeyden önce Amerika, dünyanın iyi bir vatandaş olduğu olabildiğince kanıtlamalıdır. Bencillik ve kibir son derece kötü bir bileşimdir."⁴

Küreselleşme, bir yandan da teknoloji üretkenleri hakim, teknoloji tüketenleri mahkum konumuna getirmektedir. Teknoloji üretimi ciddi bir altyapıyı gerektirdiği için bu altyapıdan yoksun ülkelerin teknoloji çöplüğü haline gelmeleri kaçınılmaz olmaktadır. Teknoloji transferi kontrollü yapıldığı için ileri teknolojinin geri kalmış ülkelere transferine müsaade edilmemektedir. Bir anlamda hâkim konumdakiler bu durumlarını koruyup pekiştirmek ve geri kalanların ilerde kendileri için bir tehdit oluşturmalarına fırsat vermemek yönünde özel bir gayret sergilemektedirler. Bu durumda, bir vampir halini alan teknoloji veya onu etkin kullanan çevreler ancak merhamet ederse diğer kesimler yaşam hakkı bulacak. Bunların varlığı onların insafına kalır. Bu şartlarda güçlü olanlar sadece meşruyetlerini bu ayrıcalıklı durumlarından alırlarsa insanlığın sonu felâket olur. Öte yandan teknolojik gelişmelere uyum sağlamaya mecbur bırakılması durumunda sadece geri kalmış bölge insanları değil, en gelişmiş yöre insanları bile buna muvaffak olamaz. Bu gidiş, efendi olan insanın kendi eseri olan teknolojiye köle olması sonucunu da doğurabilir.

³ Thomas L. Friedman, "Better Late Than ...", *New York Times*, 17 Mart 2001.

⁴ Thomas L. Friedman, "Better Late Than ...", *New York Times*, 17 Mart 2001.

Elbette teknoloji kolaylık ve hız demektir; ama onun dilinden anlamak gerek. Yoksa Çinlinin konumuna düşülür. Döşenen demiryolunu meraklı bakışlar içinde izleyen Çinli “Neye yarayacak?” diye sorup “Yüz günde katedilen yolu bir günde alır” cevabını alınca “Peki geri kalan 99 gün ne yapacağız” diye şaşkınlığını belirtir. İslâm dünyasının da içinde yer aldığı geri kalmış ülkeler teknolojik gelişmeler karşısında ne yazık ki büyük oranda Çinli’nin bu tavrını sergilemektedir. Mesela ülkemiz üniversitelerinde bilgisayar kullanmasını bile bilmeyen çok sayıda akademisyen vardır. Bilgisayar kullananların çoğu da onu bir daktilodan öteye kullanamamaktadır.

Modern dünyanın ürettiği sorunlar da küreselleştiği için bu sorunlarla gelişmiş teknolojilerine rağmen kendileri bile baş edemezken geri kalmış ülkelerin son derece kısıtlı imkânlarıyla bu sorunların üstesinden nasıl gelecekleri meçhul. Küreselleşmeye paralel olarak yerel problemler de küresel problemlere dönüşmektedir. Nitekim nükleer denemeler, biyolojik ve kimyasal silahlar ve sanayi atıkları doğada telafisi son derece zor bir tahribat meydana getirmekte, ekolojik dengeyi bozmakta ve dünyayı giderek yaşanılır bir gezegen olmaktan çıkarmaktadır. Böylece dünyanın sanayileşmemiş kesimi kendisinin müsebbibi olmadığı sorunlarla da yüz yüze gelmiş durumdadır. Gerçi bu tehlikeli gidiş karşısında çeşitli uluslararası çevre örgütleri dünyanın değişik yerlerinde eylemler yaparak sessiz kesimlerin bilinçlenmesine gayret etmektedirler. Fakat bunların siyasi çevreler üzerinde çok fazla etkili oldukları da söylenemez.

Öte yandan teknolojik gelişmelerin gen mühendisliği alanına yansıtılması, belli bir zamana kadar insanın biyolojik yapısını anlama saiki egemen olsa bile belli bir aşamadan sonra bunun insanın tabiatı üzerinde oynama noktasına varmayacağı veya birilerinin elinde bu yönde kullanılmayacağına garanti yoktur. Gerçi bu riskleri dikkate alınarak gelişmeler durdurulamaz. Ne var ki muhtemel tehlikelere karşı birtakım önlemlerin de ciddi olarak alınması gerekir. Bilim adamlarının araştırmalarında etik kurallara ne denli riayet edecekleri meçhuldür. Bilim adamının ahlâkî ve dinî donanımı, onu frenleyecek yaptırımlar olacaktır. Ne var ki her bilim adamı ahlâkî yönden gerekli hassasiyete sahip olamayabilir. Öyleyse bu alanda ahlâkî sorumluluk duygusu yüksek kişiler, bu sorumlulukları gereği alanıyla ilgili bilgi ve birikimini sürekli artırmak durumundadır.⁵

İnsanın maddi ve manevî varlığının öncelikle güvence altına alınması, temel hakların küresel çapta her insana tanınması, bireylerin kendisine yabancılaşmasına fırsat vermeden bir arada yaşama şartlarının oluşturulması küreselleşmenin yaslandığı bir ilke haline gelirse buna kimsenin itirazı olmaz. Ne var ki işlemede olan süreç bu doğrultuda gelişmemektedir. Asıl kaygı veren de bu gidiştir. Bu çerçevede küreselleşmenin yırtıcı yönü ancak insanî-ahlâkî değerlerle aşılanırsa

⁵ Bu çerçevede bk. Nicholas Wade, “Moralist of Science Ponders Its Power”, *Scientist At Work* / Leon R. Kass, *New York Times*, March 19, 2002.

insanlar soluklanır ve genel bir güven ortamı oluşur. Bu doğrultuda İslâm'ın katkı yapma potansiyeli yüksektir. Özellikle İslâm'ın bu topraklardaki tecrübesi, medeniyetler arası ihtilâfları çözmeye ciddi bir potansiyel barındırmaktadır. Bu noktada Müslümanlar açısından en temel sorun bu tecrübenin günümüz şartları dikkate alınarak dönüştürülmesi işlemidir.

Birilerince belirlenen birtakım kriterlere göre insan toplulukları arasında bir kast sistemi oluşturulmasına ve bu sistemin kalıcı kılınmasına hizmet edecek tarzda işleyecek bir küreselleşme mantığına öncelikle mağdur kesimlerin tepki göstermesi kaçınılmaz olur. Dolayısıyla küreselleşme, genel olarak insanın, özel olarak belli bir kesimin yaşama şartlarını ortadan kaldıracak veya katlanılamaz düzeyde zorlaştıracak tarzda işleyen bir mekanizmaya dönüşürse bu tehlikeli mecranın kimsenin hayrına olmayacağını kestirmek zor değildir. Zira öyle bir durumda dünya herkes için yaşanılır olmaktan çıkar. Dolayısıyla küreselleşme, medeniyetler arasında "kim gitsin" mücadelesine dönüşmemeli veya böyle bir süreç gizliden işletilmemeli –ne var ki gelişmeler ekonomik ve askerî yönden zayıf kesimlerin böyle bir telaşa kapılmasına neden olmaktadır-. Aksi takdirde bu vahşete karşı insanlar tepkilerini ne yazık ki şiddet olarak ortaya koyarlar.

Burada, küreselleşme sürecinde yaşanacak gelişmeler karşısında din olarak İslâm ile yaşantı olarak Müslümanların reel durumu birbirinden ayrı değerlendirilmek durumundadır. Günümüzde tehdit altında olan, Müslümanların kendileri ve İslâm'ı anlayış ve yaşayış tarzlarıdır. Müslümanların mevcut yaşantılarının olması gerekene ne oranda tekabül ettiği cevap bekleyen ciddi bir soru olarak durmaktadır. Aslında aziz olmaları gereken Müslümanların ne yazık ki zelil durumda olduğunu gösteren mevcut manzara, bu kesimin olması gerekenin ne kadar uzağında olduğunu açık seçik bir delilidir. Bu çerçevede bir devlet başkanının ekonomik yönünü kastederek "bütün bir İslâm âlemi bir yarım Almanya etmiyor" açıklaması bu olguyu en veciz şekilde ifade etmektedir.

Aslında bundan daha önemlisi, her müslümanın biz nerede hata yaptık sorusunu kendine ciddi olarak sorup bir özeleştiri yapması gerekir. Ne var ki böyle bir özeleştiri sürecinde, dini bir günah keçisi olarak görüp bütün kabahati ona yıkmak, ardından bu merkezde bir polemige girişmek meseleyi saptırmaktan öte bir işlev görmez. Geri kalmışlığın kökeninde toplumların din anlayışının belli oranda bir payı olsa da bir dizi başka faktör de bunda etkindir. Dolayısıyla diğer faktörleri gizleyip tek bir tanesini öne çıkararak indirgemeci bir mantığa sarılıp ideolojik bir tartışmaya girişmek mevcut sorunu çözmeyeceği gibi gereksiz zaman kaybına da yol açar.

Gerek ülkemiz gerek diğer İslâm ülkeleri adına burada üzerinde asıl kafa yorulması gereken temel soru da şudur: Halkın ruh ve beden sağlığı bozulmadan onurlu bir hayat standardını yakalayabilmek için çok yönlü bir kalkınma nasıl başarılabilir? Dolayısıyla bu noktada Müslüman toplumların nitelikli insan gücünü artırma yollarını daha ciddi bir şekilde aramaları daha bir hayatiyet kazan-

mıştır. Bir yandan da hayatın çeşitli alanlarında dünya standartlarına uygun üretim yapma, verimliliği artırma, ülke öncelikleri merkezli bir strateji geliştirmenin yolları aranmalıdır.

Bilindiği gibi ülkemizin bir yandan sorunları da günden güne kartopu gibi büyümektedir. Bu yük birilerine yıkılarak sorunların üstesinden gelinemez. Her vatandaş bu taşın altına elini koymak durumundadır. Devletin bu noktada görevi bu çabaları organize etmek olacaktır. Öte yandan büyüyen bu sorunların ayrıca karmaşık bir karaktere bürünmesi nitelikli insan gücüne duyulan ihtiyacı da artırmaktadır. Dolayısıyla insana ciddi anlamda yatırım yapılması gerekmektedir. Zira beşeri donanımı yüksek bireylerin çözemeyeceği sorun neredeyse yoktur. Sorun çözecek olan insan olduğuna göre yetenekli bireylerin yetişmesi önündeki engellerin kaldırılması ve onlara ilâve imkânların sağlanması gerekir.

Belirtilen amaç doğrultusunda eğitim imkânları artırılmalı ve rasyonel bir eğitim politikası belirlenip yetmiş milyonluk beşeri potansiyel işlenmelidir. Kapsamlı ve rasyonel bir eğitim seferberliği ülkedeki insan gücünü kısa sürede nitelikli hale getirir ve doğrudan bunun yansımaları gözlenmeye başlanır. Önemli olan üzerimizdeki ürkekliği gidermek ve kendimize güvenimizi geri kazanmaktır. İstenilen imkânlar sağlandığı takdirde bu ülkenin insanları da dünya çapında başarılarla imza atabilir. Nitekim bunun çeşitli alanlarda münferit örnekleri gözlemlenmektedir.

Teknoloji ve enformasyon alanında yaşanan baş döndürücü gelişmeler sayesinde dünya küçük bir köy haline gelmiştir. Dünyanın en ücra köşesinde meydana gelen bir olay veya gelişme, anında diğer taraftakilere ulaşmaktadır. Bu gelişmeler karşısında millî sınırlar da artık giderek eski önemini yitirmektedir. Ayrıca mal, emek ve insan dolaşımındaki hızlanmanın da etkisiyle çeşitli kültür çevrelerine mensup birey ve topluluklar arasında çok yönlü bir ilişkiler ağı oluşmakta, böylece farklı kültür havzaları arasında daha yakından bir tanışma, birinin ötekini farkedip anlama süreci işlemektedir. Ne var ki bu süreç, kapalı yaşanan dönemlerde ötekine yönelik geliştirilen birtakım önyargılardan zaman zaman olumsuz yönde etkilenmektedir. Buna bağlı olarak Batı dışı medeniyetler değerlendirilirken, bunların insanlık ailesi için ne tür değerlere sahip olduklarından ziyade söz konusu önyargılar öne çıkarılmaktadır. Özellikle bazı çevreler, askerî, siyasi ve ekonomik yönden güçlü ülkelerin karar organlarını belirtilen yönde etkileme gayretini içine girmektedirler.

Küreselleşme çok yönlü bir bütünleşme süreci olarak da tanımlanabilir. Bu sürecin ne düzeyde ve hangi biçimde gerçekleşeceği bilinmemekle birlikte, küreselleşme düzeyine paralel olarak öncelikle geleneksel toplum yapılarının ciddi anlamda bir değişime uğraması kaçınılmaz olacaktır. Artık eski türdeş sosyal yapı çeşitlenmek durumunda kalacak; farklı kültür çevrelerine mensup bireyler arasında daha yoğun ilişkiler yaşanacaktır. Hatta yapısal olarak türdeş bir geçmişten gelen toplumların köklü bir değişime uğrayacağı beklenmektedir. Bu yeni şartlar-

da, eskiden fikren birbiriyle geçinmeleri mümkün olmayan farklı anlayışa sahip bireylerin bir arada yaşama zarureti doğacaktır. Bu şartlarda birbirlerini sevmeyen insanlar birbirlerine katlanmak; en azından temel hak ve özgürlükler noktasında birbirlerine saygılı olmak zorunda kalacaklardır. Bu arada, belirtilen haklar kategorisine giren dinî inanış ve yaşantıların da diğer haklarla birlikte hem teorik hem de uygulama yönünden hukuki güvence altına alınması yoluna gidilmesi ve bir anlamda bireyler için özerk bir alanın oluşmasına fırsat verilmesi de kaçınılmaz olacaktır.

Yine de zihinleri çeşitli ideolojilerle biçimlenen insanlar, kitle psikolojisi içinde sürü gibi davranıp birbirlerine karşı tahammülsüzlük gösterebilirler. Bireye, bir insan olduğu ve diğer gruplarla birtakım değerleri paylaştığı fikrini sürekli telkin eden, insanların her şeye rağmen yaşama hakkına sahip olduğu bilincini yerleştirmeye çalışan İslâm, çeşitli kesimler arasında oluşması muhtemel gerginlikleri tolere etme işlevi görebilir. Nitekim İslâm, mensuplarına bir taraftan insanlar arasında düşmanlık duygularının üremesine yol açacak davranışlardan uzak durmayı telkin eder, diğer taraftan da bütün insanların her şeyden önce kardeş oldukları fikrini aşılamaaya çalışır. Böylece birtakım farklılıkların birlikte yaşama-ya engel olmadığı fikrini yerleştirir. Kaldı ki İslâm insanlara potansiyel olarak bakar. Kâfir olarak nitelediği kişinin bile hidayete erebileceğini; bizzat ihtida etmese bile onun neslinden gelecek kişilerin müslüman olabileceğini düşünür. Tek başına bu düşünce bile, müslüman olmayanların varlıklarının güvence altına alınmasını zorunlu kılar. Kaldı ki müslüman birinin müslüman olarak kalma garantisini de yoktur.

Bir din olarak İslâm'ın temel stratejisi doğuştan gelen insanî değerleri korumak ve bunları birtakım üstün değerlerle aşılıp geliştirmektir. Bir başka ifadeyle İslâm insanî değerler üzerinde yükselir. Buna göre insanın doğasında saklı bulunan insanî değerlerin hasar görmesi İslâm'ı da derinden etkiler. İnsanı en önemli değer olarak gören İslâm, doğal olarak onun beden ve ruh sağlığına herhangi bir zararın gelmesini istemez. Zira İslâm'ın işleyeceği malzeme insandır. Bu nedenle onun doğal yapısını öncelikle korumayı, ardından geliştirmeyi hedefler. Bu noktada Müslümanlar belirtilen amaca hizmet eden her türlü etkinliği desteklemek ve fiilen içinde olmak zorundadırlar. Kaldı ki bu, dinin de onlara yüklediği bir görevdir. Kötülük ve haksızlıklar karşısında sessiz kalmamak da İslâm'ın karakteristik özelliklerinden biridir. Bu nedenle müslüman bireyler, sosyal yönden daha aktif olmanın yollarını aramak, diğer insanların dertleriyle dertlenmek durumundadırlar. Ne var ki bunu başarabilmenin önkoşulu başkalarına el uzatabilecek donanım ve birikime sahip olmaktır. Yüzme bilmeyenin bir başkasını boğulmaktan kurtarması mümkün değildir.

Bu yeni süreçte artık bir müslüman başka bir din mensubu, hatta bir ateistle diyalog kurmak zorunda kalacaktır. Aynı durum diğer kesimler için de söz konusu olacaktır. Bu ilişkiler ağında dinî değerlerini yaşantısıyla iyi temsil eden

kişiler diğerleri üzerinde etkili olacaktır. Belli bir ideali olan insan, örnek bir yaşantı sergilemedikçe çevresi üzerinde söz sahibi olamayacaktır. Dolayısıyla dinlerin ahlâkî ve insani yönleri daha çok önem kazanacaktır. Bu ortamda zorlama yollarla herhangi bir anlayışı telkin etme yöntemi büyük çapta geçerliliğini yitirecektir. Ne var ki kanaat oluşumlarının doğal yollarla gerçekleşmesine pek fırsat verileceğini de beklemek beyhude olacaktır. Tabii bu geçiş sürecinde geçmişten gelen önyargılar belli bir süre ortalıkta etkili olacaktır. Zira geçmişte yaşanan olayların toplumların bilincinde meydana getirdiği etkinin derhal yok olması beklenemez. Fakat bunun bir realite olarak dikkate alınması ve buna karşı tedbirli olunması gerekir. Zira ötekine karşı toplumların hafızasında saklı tarihten gelen duygu ve fikirler bu yeni süreçte birtakım olumsuzluklar üretebilir. Bu olumsuzlukları bertaraf etmek büyük ölçüde ilgili din mensuplarına düşmekteyse de karar mevkiinde olanların basiretli davranışları da bu tür olumsuzlukları bertaraf etmede büyük bir işlev görecektir. Bu sorunun pek kolay aşılabileceğini de kabul etmek doğrusu safdillik olur. Nitekim günümüzde belli kesimlerin ne oldukları değil ne olarak gösterildikleri önem kazanmaktadır. Bunun için bir dizi yol ve yöntem kullanılarak belirli kesimler dünya kamuoyu gözünde rahatlıkla kara çıkarılabilmektedir. Kimi zaman bireysel eylemler genelleştirilerek toplu bir yargıya dönüştürülmek yoluyla bu kesimlere karşı gizli propagandalar yapılmakta, nihayet o kesimin anlayışına yönelik birtakım kötü imajların oluşması sağlanmaktadır. Buna karşı günümüzde özellikle hedefte olan Müslümanların daha fazla uyanık olması gerekecektir. Bu şartlarda kendini savunmakta beceriksizlik gösterenlerin yaşam hakkı tehlikeye girer. Zira toplumlar arası rekabette ahlâk ne yazık ki pek etkin değildir. O halde zayıf kalıp merhamet dilenmektense güçlü olup adil davranmak daha onurlu bir tavır olur.

Günümüzde İslâm'a yönelik küresel çapta olumsuz bir imaj oluşturma gayretinin olduğu inkâr edilemez bir olgu halini almıştır. Bu kötü imajın birtakım yöresel ihtilâflar ekseninde biçimlendiği ve uluslararası statüko içinde etkili olan birtakım çevrelerin bu imajın oluşmasında aktif rol aldıkları tahmin edilmektedir. Nitekim Yahudi kökenli pek çok düşünür, sosyal bilimci ve medya mensubunun uluslararası platformlarda kendi ulusal sorunlarını diğer bütün Müslümanları da kapsayacak şekilde genelleştirme ve Müslümanlar aleyhine küresel kamuoyu oluşturma gayreti içine girdikleri hissedilmektedir. Nitekim uluslararası ilişkilerde Müslümanlara yönelik oluşturulan imaj, Arap-İsrail çatışması ekseninde biçimlenip gelişmektedir.

Gerek ülkemizde gerek batı ülkelerinde bilinç oluşumunda medyanın önemli bir işlev gördüğü hususunda bir konsensüs oluşmuştur. Kamuoyu oluşturma noktasında son derece etkili olan medya imkânları karşı yönde de kullanılabilir. Buna göre, yetenekli ve dirayetli elemanlar, bilinçli olarak olumsuz kanaatler oluşturma gayretlerini etkisiz bırakabilirler. Zira bu arenada haklı olduğu halde kendini savunmayan haksız gösterilmektedir; yanlış olan doğru olarak sunul-

bilmektedir. Değerlerin ters yüz edildiği bir ortamda kafası karışan geniş halk kitleleri neyin doğru neyin yanlış olduğunu ayırt etmekte zorlanır. O halde işin diğer insanların insafına bırakılması bir çare değildir. Kaldı ki meşru müdafaa, evrensel bir haktır.

Küreselleşme, giderek gelişen ve genişleyen kapsamlı ve vazgeçilmez bir süreç olarak işlediğine göre etkisi hayatın her alanına sirayet etmektedir. Dolayısıyla bu süreç İslâm'a sekülerleşmeyi empoze etmektedir. Küreselleşme sürecinde İslâmî değerlerin nasıl bir dönüşüme uğrayacağı, bu değerlerin sekülerleşme sürecinde nasıl bir tepki vereceği meselenin özünü teşkil etmektedir. Bir başka anlamıyla İslâm'ın sekülerleşme kabiliyeti, bu süreçte karşı göstereceği direnç ve bunun sonuçları asıl merak edilen sorulardır. Katı bir sekülerleşme, dinin dünyaya ilişkin iddialarından vazgeçmesini, daha radikal bir ifadeyle hayattan elini çekmesini talep etmekle eşdeğerdedir. Nitekim post-modern söylemde dine biçilen tek işlev hayata anlam kazandırarak bireyin varlık krizini dindirmektir. Her din, sekülerleşme ile girdiği ilişkiden farklı sonuçlarla çıkar. Dolayısıyla İslâm'ın bundan tam olarak nasıl etkileneceğini kestirmek kehanet olur.

Hayatın çeşitli alanlarına ilişkin şu veya bu düzeyde düzenlemeler içeren İslâm ile sekülerizm arasında doğal olarak bir yetki çatışması kaçınılmaz olarak yaşanacaktır. Gerçi her iki anlayış da birey ve toplumun dünyevî çıkarlarını sağlama amacı noktasında uyuşabilirler. Ne var ki bu amacı gerçekleştirmede izlenecek yöntem konusunda uyuşabilmeleri zor görünmektedir. İslâm'ın inanç ve sübjektif ahlâk boyutu bireyin iç dünyasına hitap ettiği için kişinin zihin ve gönül dünyasına neyin hükmedeceği belirsiz kalacağından bunun tartışılması pragmatik olarak bir değer ifade etmemektedir. Ancak bireyin dış âleme yansıyan hayatı ve hem cinsleriyle ilişkiler boyutu asıl kavga alanını teşkil edecektir. Burada din ile sekülerizm arasında yaşanacak etkileşim belki İslâm'ın kendine özgü bir sekülerleşme versiyonunu üretecektir. Kaldı ki bireyin yapıp etmelerini düzenleyen fıkıh, kendi içinde iki ayrı alan zaten üretmiştir: İbadetler alanı ve muamelat alanı (hukuki olay ve işlemler). Birinci alanda bir tür gizemlilik esasken ikinci alanda rasyonellik hakimdir. Rasyonelliğin hakim olduğu alanda din ile sekülerizm arasında bir işbirliği gerçekleşebilir. Bu noktada din konuya ahlâkî yönden destek sağlarken işin pratik ve mekanik yönüne ise rasyonellik egemen olacaktır. Bu süreçte iki anlayış arasında çatışma değil dayanışma mantığı egemen olursa sorunlar daha sağlıklı çözüme imkânını bulur. Bu iki kurum arasındaki etkileşimde iki temel kavram kilit rol oynayacaktır: Kamu yararı ve kamu düzeni.

Temel felsefesini neo-liberal politikaların belirlediği küreselleşme, artık karşı konulamaz bir doğa yasası gibi algılanmaktadır. Küreselleşmede sermaye belirleyici bir rol üstlendiği için para kazanma hırsı, dizginlenemez bir durum almaktadır. En güçlü motif olan sermaye geleneksel ahlâkî değerleri tanımamaktadır. Gelişmeleri engellemeye çalışan veya ayak bağı olarak algılanan anlayışlar gözden düşürülmekte ve buna yönelik mekanizmalar işlemektedir. Geleneksel anlayışta

paraya tahvili ahlâkî sayılmayan pek çok yöntem ekonomik getiri aracı olarak kullanılmaktadır. Getireceği kazanca göre mevcut anlayışlara değer biçilmektedir. Bir anlamda geleneksel yapı alt üst olmaktadır. Bu arada insanların cinsel duyguları gibi birtakım zaafı da istismar edilmekte ve ekonomik bir sömürü aracı haline getirilmektedir. Buna direnen veya bunu yanlış bulan bir anlayış, günden güne horlanıp aşağılanmakta ve direnci kırılmaya çalışılmaktadır. Bu yaklaşım, insanî değerlerin giderek çoraklaşmasına ve örnek insan kıtlığına yol açar. Yaşanacak ahlâkî bir yozlaşma ne yazık ki dinin beslendiği kaynağı da kurutur.

Büyük insan kitleleri küresel kültür ile hipnotize olmuş bir halde bu kültür üzerinden verilen gizli telkinler doğrultusunda yaşamlarını sürdürmektedirler. Küresel kültürün ürettiği yaşam tarzı, geleneksel pek çok sosyal kurumu tehdit etmektedir. Bundan en çok da aile kurumu nasibini almaktadır. Giderek yeni kuşaklar arasında aile kurma fikri sönükleşmekte, bunun yerine serbest ilişkiler revaç bulmaktadır. Bunda ekonomik nedenler baskın gelse bile küresel kültürün bize yansıdığı biçimi de önemli oranda etkili olmaktadır. Ekonomik sıkıntılar, bireylerin sorumluluk alma cesaretini kırmakta, mevcut ailelerdeki huzur ortamını sarsmakta, geçimsizliği körüklemekte ve boşanmaların artmasına neden olmaktadır. Çocuklar bu aile sorunlarından ciddi olarak etkilenmektedir. Sosyal yapımızın çekirdeği olan aile kurumunda etkin olan dinî ve millî motifler yeni kuşakların gözünde giderek anlamsızlaşmaktadır. Kuşaklar arasında kültür akışının en güçlü kanalı olan aile kurumu büyük bir tehdit altındadır.

1844 yılındaki ilk elektrik telgraf hattının başarısı, Amerika'da modern iletişim dönemini başlattı. Zira ondan önce iletişim ile taşımacılık arasında bir fark yoktu. O aşamada haberleşme ancak haberi aktaran elçiye denk bir hızla gerçekleşebiliyordu. İşte telgraf, taşımacılık ile haberleşme arasındaki bu bütünlüğü bozdu ve hızla ülke sathına yayıldı. Böylece telgraf büyük iletişim ağlarının ilki oldu.⁶ Mors alfabesiyle telgraf üzerinden başlayan bu iletişim devrimi ses iletimine imkân veren telefon ve telsiz ile yoluna devam etti, ilk kitle iletişim aracı olan radyo ile yaygınlaştı ve sesle birlikte görüntü iletimine imkân veren televizyona geçildi. Bilgisayar teknolojisindeki gelişmelere paralel olarak belirtilen sürece internet de katıldı. Amerika'nın bazı kamu kuruluşları içinde başlayan kurum içi iletişim ağı, giderek bütün dünya sathına yayıldı. Bilgisayarın gerek donanım gerek yazılımı alanındaki geometrik gelişmeler internet üzerinde sanal bir dünya yarattı. Bu âlem artık kimsenin vazgeçemeyeceği bir nitelik kazandı. Öte yandan en etkili kitle iletişim araçları olan radyo ve televizyon, gerek uydu antenler gerek internet aracılığıyla yerel sınırları aşarak yer kürenin en ücra köşesine kadar ulaşma imkânına kavuştu. Bu süreçte belli bir ideolojiden beslenen bir dünya görüşünü özendiren filimler, diziler, çizgi filimler, bilim-kurgu filmleri, genç ku-

⁶ Czitrom, Daniel J., *Media and the American Mind from Morse to McLuhan*, The University of North Carolina Press 1982, s. 3.

şakların bilinçlerini biçimlendirmekte, türdeş küresel bir kültür oluşturmaktadır. Bu kültürün ne tür unsurlardan oluşacağı, içeriğini kimlerin tayin edeceği ve nasıl yapılandırılacağı, geleneksel toplumları düşündüren sorulardan sadece bir kaçını oluşturmaktadır. Asıl kaygı uyandıran, bu küresel kültürün içeriğinde diğer kültür çevrelerinin kendilerine ait referanslar bulup bulamayacakları sorusudur.

Mevcut evresinde küreselleşme, teknolojik üstünlüğü desteğine almış mahalli bir kültürün tahakkümü görüntüsü vermektedir. Bu durum diğer mahalli kültürler için büyük bir tehdit teşkil etmektedir. Bu kültürel tahakküm, bizatihi üstün oluşunun bir gereği değil teknolojik üstünlük avantajını tekelinde bulundurmasından kaynaklanmaktadır. Elbette teknolojiyi diğer kültürler de kullanıp rekabet etme gücünü kazanabilirler. Ne var ki bu mücadele adil olmayan şartlarda işlemektedir. Kültürün en önemli unsuru olan dil bundan büyük ölçüde etkilenmiş durumdadır. Bugün İngilizce *lingua-franca* haline gelmiş durumdadır. Küresel çapta iletişim bu dil üzerinden sağlanmaktadır. Artık millî devletlerde cari resmi diller günden güne kan kaybetmektedir. Buna bağlı olarak mahalli dillerde ifadesini bulan yerel kültürler de bundan nasibini almaktadır. Küreselleşme karşıtlarını harekete geçiren olgulardan biri de budur. Teknolojik gelişmelere hiç kimse karşı değildir. Kaldı ki pek çok kimse farklı düzeylerde teknolojinin nimetlerinden yararlanmaktadırlar. Fakat hayatlarına anlam kazandıran zeminin altlarından giderek çekildiğini hissetmektedirler. Nitekim dünyanın en ücra köşesindeki bir çocuğun bilinci ve gündemi giderek bilişim teknolojisi ağında işlek olan anlayış (holywood filimleri) tarafından şekillenmekte ve belirlenmektedir. Artık dünyanın çeşitli yerlerindeki insanlar için iki tür vatandaşlık oluşmaktadır. Beden olarak barındıkları coğrafyanın vatandaşı iken kültürel olarak Amerikan vatandaşı haline gelmektedir. Yetişkinler yeni kuşakların kültürel akibetinden ciddi olarak endişe duymaktadırlar.

Bir yandan da yeni uluslararası aktörler, çıkarlarını kalıcı kılmak üzere bireyleri uzaktan kendi çıkarları doğrultusunda yönetme iradesi sergiliyorlar. Bu iradeye olumlu tepki vermeyip direnen anlayışlara düşman muamelesi yapıp dışlama mekanizmaları işletilmektedir. Nitekim mevcut uygarlıkların dünya görüşleri arasında “soğuk savaş” çıkarma gayretleri gözlemlenmektedir. İslâm’a ilişkin olarak, mesela Samuel Philip Huntington’ın “en az hoşgörülü uygarlık”, Nobel ödülü almış şair Octavio Paz’ın, “tektanrılığın en inatçı biçimi”, “günümüzün en bağınaz gücü” gibi kışkırtıcı yaklaşımlar ne yazık ki belirtilen amaca hizmet eden değerlendirmeler olarak nitelenebilir.⁷ Bu arada İslâm’ın terörizm ile özdeş tutulma gayretleri onu kitlelerin gözünde ürkütücü ve itici kılmaya amacına hizmet etmektedir. 11 Eylül saldırısı da bunun tuzu biberi olmuştur. Hâlihazırda İslâm, günümüz dünyasının günah keçisi haline gelmiştir. Batının bu tehlikeye (!)

⁷ Samuel Huntington, “Usame bin Ladin Batı’ya Ortak Kimliğini Geri Kazandırdı”, *NPQ Türkiye*, 3: 3 (2001), s. 9-10.

karşı kendini savunması için Huntington, “ABD ve Avrupa’nın Batılı güçleri; iktisadi, siyasi ve askerî güçlerini daha fazla birleştirmeli, politikalarını daha uyumlu bir hale getirmeliler” önerisinde bulunmaktadır.⁸ “11 Eylül’den önce, Avrupa ile Amerika, genetik gıdalardan füze savunmasına ve Avrupa askerî gücüne kadar bir dizi konuda birbirinden uzaklaşıyorlardı”⁹, Usame bin Ladin Batı’ya ortak kimliğini geri kazandırdı”¹⁰ şeklinde bir tür memnuniyetini dile getirmektedir. Huntington terörizme (İslâm) karşı Batı’nın kendini savunması (!) bağlamında önceki önerisine ek olarak Avrupa Birliği ve NATO’ya, “komşu Orta Avrupa ülkelerinden, Baltık cumhuriyetlerine, Slovenya ve Hırvatistan’a kadar Batılı devletleri kapsayacak biçimde” bir genişleme, öte yandan da ABD’ye Latin Amerika’nın da “Batılılaşmasını” teşvik etme telkininde bulunmaktadır.¹¹

Huntington, İslâm coğrafyasının Batı dışındaki diğer güçlerle ilişki kurmasına engel olmak için de şu önerilerde bulunmaktadır: “Batı (Avrupa Birliği ve ABD) çatışmalardan kaçınmak için, Rusya’yı Ortodoksluğun merkezi ve temel bir bölgesel güç olarak görmeli, onun güney sınırlarındaki güvenlik çıkarlarını meşru saymalı, İslâmcı teröristlere karşı onunla işbirliği yapabilmeli.” Bu arada “Batı, diğer uygarlıklar üzerindeki teknolojik ve askerî üstünlüğünü sürdürmeğe ve İslâm ülkeleri ile Çin’in –konvansiyonel olan ve konvansiyonel olmayan- askerî güçlerinin gelişmesini sınırlamaya mecbur.”¹²

Türkiye mevcut haliyle dünyadaki gelişmeler karşısında şarampole yuvarlanmış araba görüntüsü vermektedir. Diğer ülkeler otobanda hızla yol alırken Türkiye yuvarlandığı bu şarampolde kavga gürültüyle uğraşmaktadır. Yarışta çok gerilerde olan ülkeler bile bizi geçip giderken biz hâlâ birbirimizle uğraşmaktayız. Biri diğerini, sen uğursuzdun, o nedenle bu hale düştük, öyleyse seni bu arabaya almayacağız, diye suçlamakla meşgul, oysa mevcut durumdan çıkmak için biri çıkıp da güçlerimizi birleştirelim demiyor veya bu yönde çaba harcanmıyor. Ülkenin kısa zamanda bu görüntüden kurtulması gerekir.

Maddi refahın artmasına paralel olarak manevî açlık da artış göstermektedir. Bireylerin giderek ruhlarının bir susuzluk çektiği gözlemlenmektedir. Onların ruhen besleyecek anlayışların oluşması gerekir. Bireylerin özgür seçimleriyle karar vermeleri esas olacağına göre onların rahatlıkla benimseyecekleri fikirlerin temayüz edeceği kaçınılmaz olacaktır. Farklı inanç mensuplarının birbirlerine karşı giriştikleri propagandalarda seviyesiz bir üslup seçmek halkın bunlardan soğumasına yol açmaktadır. Her şeyin son derece hızlı cereyan ettiği bir dünyada birtakım kanaatlerin doğal seyri içinde oluşmasına fırsat bırakılmamaktadır.

⁸ Huntington, “Ortak Kimlik”, *NPQ Türkiye*, 3: 3 (2001), s. 10.

⁹ Huntington, “Ortak Kimlik”, *NPQ Türkiye*, 3: 3 (2001), s. 10.

¹⁰ Huntington, “Ortak Kimlik”, *NPQ Türkiye*, 3: 3 (2001), s. 10.

¹¹ Huntington, “Ortak Kimlik”, *NPQ Türkiye*, 3: 3 (2001), s. 11.

¹² Huntington, “Ortak Kimlik”, *NPQ Türkiye*, 3: 3 (2001), s. 11.

Teknolojinin sağladığı imkânlar dinî değerlerin geniş kesimlere taşınmasını kolaylaştırmıştır. Bu amacın gerçekleştirilmesi için dinin küresel düzeyde savunulur bir tarzda sunulması gerekir. Geleneksel ön yargılardan uzak, bireyleri birer insan olarak algılayan ve insanın manevî ihtiyaçlarını dikkate alan bir yaklaşım sergilenmeli ve bu istikamette ürünler verilmelidir. Böylece çeşitli kültür çevrelerine mensup insanların İslâm ile tanışmasına zemin hazırlanmış olur. Bu yapılırken bir taraftan Müslümanların kimliklerini korumasını ve geliştirmesini sağlayacak etkinlikler göstermek diğer taraftan da bu dine karşı olumsuz kanaatlerin giderilmesi ve İslâm'ın gerçek hüviyeti içinde insanlığa sunulmasını sağlamak gerekir.

Hayat kimseye ayrıcalık göstermez. Hükmünü herkes üzerinde icra eder. Oyunu kurallarına göre oynayan, yani çalışan kazanır. Tembellikten, miskinlikten uzak durmak gerekir. Bu çerçevede İslâm'ın zaten özünde olan dinamik din anlayışının öne çıkarılıp yeterince vurgulanması ve geliştirilmesi, mensuplarına girişimcilik ruhunun kazandırılması; öte yandan İslâm'ın gerçek değeri, vazgeçilmezliği ve diğer anlayışların zayıf veya yetersiz kaldığı ama İslâm'ın insanlık için arzettiği avantajların dile getirilmesi gerekmektedir. Bu süreçte sorumluluk sahibi her Müslüman, Hz. Yusuf'u kendine model almalı. Zira o, dinini paylaşmadığı bir topluluk içinde beşeri donanımı ile temayüz etmiş ve vazgeçilmezliğini kanıtlamıştı; çünkü başarı bütün önyarguların panzehiridir.

Kitle iletişim araçları, bilgisayar ve internet alanlarında yaşanan gelişmeler fikirlerin daha geniş kesimlere taşınmasını kolaylaştırmıştır, dolayısıyla din eğitimi ve öğretimi alanında yep yeni imkânlar türemiştir. Ne var ki bu imkânlardan hakkıyla yararlanabilmek için yeteri sayıda yetişmiş nitelikli elemana ihtiyaç vardır. Ayrıca kitlelere ulaştırılacak içeriğin belirlenmesinde ve ulaştırılma tarzında birtakım ilkelere riayet edilmesi gerekir. Doğallığı bozacak derecede dine aşırı vurgu yapılması işin asıl mecrasından çıkmasına yol açar. Ayrıca dinin bir ideoloji tarzında sunulma hatasına da düşülmemesi gerekir. Din bireysel ve sosyal hayattaki iyileşmelerde bir katalizör işlevi görmeli. Bu arada yaşanması muhtemel sürüşme ve tartışmalar da önlenemese de azaltılmış olur.

İslâm bir merhamet dinidir. Mensuplarına ahlâkî erdemleri telkin eder. Banyağı huylardan arınmalarını ister. İnsan ilişkilerinde dürüstlük en kuvvetli ilkedir. Müslüman acziyet olarak nitelenebilecek bir tutumdan uzaklaşıp çalışıp fedakârlık gösteren bir dervişlik anlayışı sergilemek durumundadır. Küreselleşme sürecinde dinî değerler ile hâkim kültür arasında Firavun'un sihirbazları ile Hz. Musa arasındaki düelloya benzer bir mücadele yaşanacağı benzemektedir.

Değişim elbette kaçınılmazdır. Bu olgu eskiden beri hükmünü icra etmektedir. Ne var ki değişim giderek hızlanıyor. Hem de baş döndürücü bir hızla. Eskiden aritmetik olarak gerçekleşen değişim artık geometrik olarak işlemektedir. Bu yeni aşamada gerek bireylerin gerek toplumların değişime uyum sağlaması ve kendini yenilemesi giderek zorlaşmaktadır. Öte yandan gelişmelere ayak uydu-

ramayanların dışlanma tehlikesi var. Buz pistinde dans edemeyen elenecektir.¹³ Ne var ki değişimi, niteliğini ve yönünü kavramak ve buna uygun tavır geliştirmek, tarihin dışına itilmemenin ön şartıdır.¹⁴ Bu aşamada karşılaşılabilecek bir sorun, dozu yüksek bir değişime halkın uyum sağlayıp sağlayamaması olabilir. Ne var ki bu ülke insanları inisiyatif üstlenirse gelişmeyi kendisi belirleyecektir. Aksi takdirde gelişmeler karşısında direnemeyecek ve akıntıya kapılmaktan kurtulamayacaktır.

SONUÇ

İnsanlığın kaderini belirleyecek derecede önemli gelişmelere gebe olan küreselleşme süreci doğal olarak pek çok birey ve toplumu yakından ilgilendirmektedir. Hele bu sürecin ileriki aşamalarında çeşitli alanlarda yaşanması muhtemel çok yönlü gelişmeler sadece aktif rol alanların değil ilgisiz kalan insanların da hayatını aynı oranda, hatta daha fazla etkileme gücüne sahip olacaktır. O halde bu sürecin niteliği, dinamikleri, gelişim seyri ve muhtemel sonuçları üzerinde herkes gibi müslümanlar da düşünmek, gelişmeleri yakından izlemek ve bu sürecin avantaj ve dezavantajlarına karşı hazırlıklı olmak durumundadırlar. Kaldı ki bu müslümanların tarih içinde kalmasının da bir şartıdır.

Yerel her şey bu süreçte harmanlanıp küreselleşeceği için artık hiçbir topluluk diğer kesimlere kapalı ve başka yerlerde olup bitenlere kayıtsız kalamayacaktır. Şu ana kadar yerel kalan kötü şeyler de iyi şeyler de küresel ölçekte tedavül imkânı bulacaktır. Küreselleşmeyle birlikte müslüman toplumların tanışık olmadığı pek çok batıl inanç, ideoloji ve zararlı düşünce akımı müslüman birey ve toplumlara da ulaşacak ve bütün bunların hem olumlu hem olumsuz yansımaları olacaktır. Özellikle sosyal dokumuzu dejenere edecek hususlara karşı uyanık olmak zorundayız. Mesela Ateizm, Freudizm, Darwinizm, Pozitivizm, Materyalizm, Satanizm gibi akımlar ve bunların türevleri sağlıklı bir inanca sahip olmayanları oldukça derinden sarsabilir. Buna bağlı olarak din değiştirme, intihar, uyuşturucu ve alkol bağımlılığı gibi vakalar giderek artış gösterebilir. Bireyselleşme hakim bir eğilim haline gelip aile bağları giderek zayıflayabilir. Çocuk, kadın ve yaşlı gibi toplumun zayıf kesimleri gerekli ilgi ve alâkadan mahrum kalabilir. Sosyal dayanışma duygusunun daha da zayıflamasına paralel olarak sokaklarda çok sayıda evsiz küçük ve yetişkin türeyebilir. Haksız kazanç kapılarını zorlayanların sayısı artabilir; cinayet, gasp, hırsızlık gibi çeşitli suçlar kamu düzeni ve toplumsal güvenliği tehlikeye sokabilir. İyi bir aile terbiyesinden yoksun kaldıkları gibi sağlam bir eğitim alma imkânı da bulamayan kimseler çeşitli sapıklıklara mübtela olabilir. Bu bağlamda pornografi, cinsel sapıklıklarda bir patlamaya yol açabilir. Bu da tecavüz, öldürme, cinsel taciz vakalarını artırır. Bir yandan da

¹³ Değişimin kaçınılmazlığı, hızlanması ve değişime uyum sağlamanın zorluğu ve önemi hakkında bk. Alvin Toffler, *Future Shock*, (Random House) New York 1971, s. 9-35.

¹⁴ Ergil, Doğu, *Siyasetini Arayan Ülke*, İstanbul 2000, s. 13.

AIDS gibi ölümcül hastalıklar tehlikeli boyutlara varabilir. Bütün bu gelişmeler toplum sağlığı ve güvenliğini ciddi ölçüde tehlikeye sokabilir.

Burada bir anlamda bir problem haritası şeklinde sunduğumuz ve haddizatında sosyal çözülme hızlandıran bu gibi hususlar İslâm bilginlerinin yakından ilgilenmesi gereken çalışma konularını da oluşturmaktadır. Diğer sosyal bilimcilerle işbirliğine gidilerek belirtilen hususlarda belirecek bireysel ve toplumsal ihtiyaçların karşılanması yolları aranmalı ve bu doğrultuda son derece ciddi faaliyetler sergilenmelidir.

Özellikle gelişme çağındaki küçük ve gençlerin ruh ve beden sağlığının korunması ve gelişimine hizmet edecek tarzda bir dinî duygunun kazandırılmasına gayret edilmeli ve buna uygun bir din eğitimi ve öğretimi verilmelidir. İnanç alanında oluşabilecek boşluklar bireylerin güven duygusunu derinden yaralar, psikolojik yönden sarsıntılara yol açar ve benlik duygusuna hasar verir. Bu tür bir bunalıma meydan vermemek için İslâm'ın inanç esaslarının duru bir şekilde sunulması gerekir. Kaldı ki bu yöndeki gayretler, din alanında birtakım boş inançların oluşmasını da önleyecektir. İnanç boşluğunun yol açtığı Satanizm gibi sapık anlayışların ülkemizde zemin bulması da bu hususun aciliyetini artırmaktadır.

Bir bütünlük arzeden hayatın herhangi bir yönü ihmal edilerek, birey ve toplum esenliği sağlanamaz. Bu bağlamda ülkemizin çok yönlü bir kalkınmaya da zaruret düzeyinde ihtiyacı vardır. Bu doğrultuda da, toplumumuzun mayası niteliğindeki İslâm, daha da fazla muhtaç olduğumuz değerler demeti işlevi görecektir. Kaldı ki din, artık Freud'un iddia ettiği gibi bir yanılsama olarak algılanmamaktadır. Bütün aydınlanmacı ve pozitivist çabalara rağmen din duygusu bastırılmamakta, hatta dine duyulan ihtiyaç günden güne giderek artmaktadır.

İslâm'ın temel stratejisi doğuştan gelen insanî değerleri korumak ve bunları birtakım üstün değerlerle aşılıp geliştirmektir. Bir başka ifadeyle İslâm insanî değerler üzerinde yükselir. Buna göre insanın doğasında saklı bulunan insanî değerlerin hasar görmesi İslâm'ı da derinden etkiler. İslâm için en önemli değer insandır; onun doğal yapısını, bir başka anlatımla beden ve ruh sağlığını öncelikle korumak ardından da geliştirmek onun en temel amacını oluşturur. İslâm'ın araç değerleri noktasında Müslümanlar kendileriyle sınırlı bir faaliyet içinde kalabilirler; ama amaç değerler söz konusu olduğunda diğer insanlarla her türlü işbirliğine gitmek durumundadırlar. Çünkü insan türünün bekası buna bağlıdır.

Öte yandan iletişim ve bilişim teknolojisindeki devrim medyanın gücüne güç katmıştır. Bilinç oluşumunda ve şekillenmesinde, enformatik ağda etkin olan anlayışlar önemli ölçüde rol oynamaktadır. İslâm'ın da bu ağda gerçek çehresiyle varlığını ve mesajını sergilemesi gerekir. Aksi takdirde İslâm ve mensupları, dünya kamuoyu nazarında, tarihin belli bir aşamasında kalmış egzotik bir inanç ve keşim muamelesi görecektir.

ORYANTALİST TARİHÇİLİĞE KARŞI OKSİDANTAL TARİHÇİLİK -Çerçevesi ve Uygulanabilirliği-

Murat AĞARI*

GİRİŞ

İslâm Tarihi malzemesi, tıpkı diğer tarihsel malzemeler gibi, bütün dünya akademisyen ve araştırmacılarının kullanabileceği ortak bir mirastır. Genellikle, bu malzemeyi kullanan akademisyen ve araştırmacının kişisel birikimi, dini, milleti ve ideolojisi değerlendirmelerinde önemli rol oynamaktadır. Bu nedenle değerlendirmeler sonucunda birbiri ile uyuşmayan çok sayıda farklı görüş ve düşünce ortaya çıkabilmektedir; ancak İslâm Tarihi çalışmalarında umumiyetle temel iki bakış söz konusudur:

- Müslüman tarihçilerin bakışı,
- Oryantalistlerin bakışı.

Oryantalistlerin İslâm tarihine ait malzemeyi kurgulaması, doğal olarak bizim de onlara ait malzemeyi kurgulayabileceğimiz sonucunu vermektedir. Bir başka deyişle, ilk etapta Oksidantalizm olarak adlandırılan ve Müslümanların Batılı malzemeyi kullanmaları olarak açıklayabileceğimiz eylem, kolay uygulanır bir eylem gibi gözükmemektedir; ancak, bu eylemin, ilk bakışta görüldüğü kadar kolay uygulanır bir eylem olmadığı kanaatini taşımaktayız. Konuyu üç farklı aşamada değerlendirmek, Oksidantalizmin zorluğunu anlamamıza yardımcı olacaktır:

- Öncelikle İslâm Tarihi'nin sınırlarını belirlemek gerekmektedir. Bu belirlemeyi yaparken Müslüman tarihçilerin konu ile ilgili tespitleri büyük önem arz etmektedir. Böylelikle, tarihçinin kimliğinin tarihsel malzemeyi kullanım biçimi ile örtüşüp örtüşmediğini tespit edebileceğiz. Daha açık bir ifade ile, yukarıdaki ey-

* Yrd. Doç. Dr., Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Tarih Bölümü, muratagari@yyu.edu.tr

lemimizin amacı, Müslüman tarihçinin kullandığı metodolojinin yerli bir metodoloji olup olmadığını tespitiye yönelik olacaktır.

- İkinci olarak, İslâm tarihinin, insanlık tarihi içerisindeki yerini tartışma konusu edeceğiz. Bu tartışmada, Müslüman tarihçilerin nasıl bir etkilenme içerisinde olduklarını ve bu etkilenmenin niteliğini ve derecesini ortaya koymaya çalışacağız.

- Son olarak, Müslüman tarihçilerin yabancı malzemeyi değerlendiriş noktasındaki, yani Oksidentalizm çerçevesindeki duruşlarını belirlemeye çalışacağız.

I. İSLÂM TARİHİNİN TANIMLARI VE SINIRLARI

“Vaktin bilinmesi ve zaman ilmi” olarak adlandırılan tarih kelimesi¹ basit olarak olaylara yer ve zaman gösteren bilime ad olarak kullanılmaktadır.² Konuyu, çalışmamız açısından, İslâm Tarihi’ne indirgediğimizde, İslâm Tarihi’nin M. 610 yılında Kur’an vahyi’nin gelişi ve Hz. Muhammed’in peygamber seçilişi ile başlatıldığını görmekteyiz.³ Bu bakış açısı, temel tarih kaynaklarının yazılış tarzına uygun düşmektedir. Elimizde bulunan en eski İslâm tarihi kaynaklarından biri olan İbn İshak (705-767)’in *es-Sîretü’n-Nebeviyye*⁴ adlı eseri “*el-Mübtede’ ve’l-Meb’as ve’l-Megazi*” alt başlığını taşımaktadır. Bu alt başlıkların ilki ile yaratılıştan Hz. Peygamber’in doğumuna kadar geçen en eski tarih; ikincisi ile Hz. Peygamber’in doğumu ve nübüvveti; üçüncüsü ile de Hz. Peygamber’in Medine yaşamı kast edilmektedir. Bu üç başlığı genel bir değerlendirmeye tabi tuttuğumuzda başlıca iki bölümden oluştuğunu söylemek mümkün olmaktadır: Yaratılıştan itibaren İslâm öncesi peygamberler tarihinden bahseden Mübtede’ bölümü ile Hz. Peygamber (s)’in hayatına dair olan ikinci bölüm.

İbn Kuteybe (828-889)’nin *Kitabu’l-Ma’ârif*⁵ adlı eseri yaratılıştan başlayıp Abbasî halifesi Mu’tasım (833-842) zamanına kadar gelen genel bir tarihtir ve temel olarak İbn İshak’ta olduğu şekliyle iki bölümden oluşmaktadır. Dineverî (ö. 895)’nin *el-Ahbâru’t-Tivâl*⁶ adlı eserine “Evlâdu Adem” başlığında ele aldığı bir bahisle başlayarak İslâm öncesi dönemden bahsetmekte,⁷ devamında ise İslâmiyet sonrası tarihi daha ziyade İran ağırlıklı olarak vermektedir. Bilgileri veriş tarzı, kendisinden önceki İbn İshak ve İbn Kuteybe’nin tarzına uygundur.

¹ Sabri Hizmetli, İslam Tarihi-İlk Dönem, Genişletilmiş 3. bsk., Ankara, 1999, s. 10.

² Tarih kelimesinin tanımlarına topluca bir müracaat için bkz: Murat Ağarı, İslam Tarihine Metodolojik Yaklaşım-Tarihte Yer ve Zaman Sorunu, Bilge Adam yay. Van 2004, s. 23.

³ S. Hizmetli, İslam Tarihçiliği Üzerine, Ankara 1991, 31

⁴ Türkçe baskı için bkz: İbn İshak, Siyer(Peygamber Tarihi), yay. haz: M. Hamidullah, Akabe yay., 2. bsk., İstanbul, 1991.

⁵ İbn Kuteybe, Abdullah b. Müslim ed-Dineveri, el-Maarif, tah: S. Ukkâş, Kahire, 1992.

⁶ Dineveri, Ebu Hanife Ahmed b. Davud, , tah. A.Amir, Bağdat, ts.

⁷ Bkz: Dineveri, el-Ahbâru’t-Tivâl, s. 1.

Ya'kûbî(ö. 905)'nin⁸ zamanımıza ulaşan tarih eseri *Tarihu Ya'kûbî*⁹ de metodolojisini yukarıda verdiğimiz kurguya göre oluşturmuştur. Benû İsrâil tarihiyle başlayan eser İsa ve havarilerinden, Bâbil, Asur ve Süryânî hükümdarlarından, Hintlilerin, Çinlilerin, Yunanlıların, Romalıların, İranlıların, Türkler dahil kuzey kavimlerinin, Mısırlıların, Berberîlerin, Habeşlilerin ve Câhiliye devri Araplarının tarihinden bahsettikten sonra İslâm tarihine girmektedir.

Bu örneklerin sayısını çoğaltmak mümkün olmakla beraber, son örneğimizi İslâm tarihinin büyük tarihçilerinden Taberî (840-922)'den vererek konumuzu bitirelim: *Tarihu'l-Umem ve'l-Mülûk*¹⁰ adlı eserinin baş kısmında Taberî İslâm öncesi dönemden bahsetmektedir. Bu konular başlıca yaratılış ve peygamberler tarihi, eski İran ve Sâsânî tarihi, Yunan ve Roma tarihi, Yahudi tarihi ve İslâm öncesi dönem Arap tarihi olarak zikredilebilir.

Temel kaynaklardan yapmış olduğumuz örnekleme İslâm Tarihi kayıtlarının Hz. Peygamber ile birlikte tutulmaya başlandığını göstermektedir. Başlangıcını bu şekilde tespit ettiğimiz İslâm Tarihinin doğuştan itibaren gelişme sürecine kısaca göz atmakta fayda bulunmaktadır. Bu dönemi üçe ayırmak mümkündür:

1. Doğuş Aşaması
2. X.-XI. Asır Tarihçiliği
3. XII-XVI. Asır Tarihçiliği

İlk aşama, genel tarih ve peygamberler tarihi ile Hz. Peygamber'in hayatının kaleme alındığı bir dönem olmuştur. İkinci aşama, ilk aşamadaki uygulamanın bırakılarak yerine daha özel ve hususi tarihlerin yazılmaya başlandığı ve eser verilen alanların çeşitlendiği bir dönemdir. Mes'ûdî (345/945)'nin *Mürûcu'z-Zeheb ve Meâdinü'l-Cevher*¹¹ ile *et-Tenbîh ve'l-İsrâf*¹² adlı eserleri bu çeşitlenmeye örnek olarak verilebilir. *Mürûcu'z-Zeheb* başlangıçtan H. 332 yılına kadar geçen süreyi içine alan özet bir dünya tarihidir. Mes'ûdî, olayları Hicri yıllara göre düzenleme yerine, milletler, yöneticiler ve hanedanlar şeklinde konu başlıklarıyla düzenleyerek, tarih yazıcılığında yeni bir çığır açmış ve Müslüman tarihçilerin alışageldikleri konuları incelemekle yetinmeyerek, Hindistan, İran, Roma ve Yahudi tarihlerine de yönelmiştir. *Mürûcu'z-Zeheb*'den sonra en çok tanınan ikinci eseri olan *et-Tenbîh ve'l-İsrâf* adlı eserini Mes'ûdî, H. 344 senesinde kaleme almış, H. 345 senesinde bazı ilâveler ve düzeltmelerle son şeklini vermiştir. Kitap gök cisimleri ve

⁸ Ya'kubi'nin hayatı ve eserleri hakkında daha geniş bilgi için bkz: Yakubi, *Kitabü'l-Buldan*, çev: M. Ağar, İstanbul, 2004.

⁹ Ya'kubi, Ahmed b. Ebî Yakub İbn Vadîh el-Katib, *Tarihu Ya'kubi*, Beyrut, 1992.

¹⁰ Taberî, Ebi Cafer Muhammed b. Cerir, *Tarihu'l-Umem ve'l-Mülûk*, Beyrut, Daru'l-Fikr, 1987. Türkçe çevirisi için bkz. Taberî, *Milletler ve Hükümdarlar Tarihi*, çev: Z. K. Ugan, MEB yay., 1992.

¹¹ Mes'ûdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Hüseyin b. Ali, *Mürûcu'z-Zeheb ve Meâdinü'l-Cevher*, tah: Kasım eş-Şemma'i er-Rufai, Beyrut, 1989.

¹² Mes'ûdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Hüseyin b. Ali, *et-Tenbîh ve'l-İsrâf*, neşr: Komisyon, Beyrut, 1981.

şekilleri, yıldızlar, etkileri, unsurları, dizilişleri, zamanların taksimi, mevsimler ve özellikleri, rüzgârlar ve yönleri, yeryüzü şekilleri, yüzey şekilleri, genişlikleri, en uzak yerleşim birimleri, yedinci iklimin enine ve boyuna hududu ve akarsular konusuna ışık tutmuştur. Eserde geçmiş ümmetler, dilleri, yaşadıkları yerler, Fars hükümdarları, Bizanslılar ve haberleri, peygamberler ve dünya tarihi, güneş ve ay takvimine göre yılların bilinmesi, Hz. Peygamber (s)'in seriyeye ve gazveleri, Hicret yılları, Raşit halifelerden itibaren halifelerin yaşantıları gibi konulara değinilmiştir.

Üçüncü aşama, ilk iki aşamada telif edilen eserlerin tarzlarına uygun yeni çalışmaların telif edildiği, ancak metodolojik açıdan daha gelişmiş eser üretildiği bir dönem olmuştur. Örneğin İbn Kesir (774/1373)'in¹³ *el-Bidâye ve'n-Nihâye* adlı eseri yaratılıştan H. VIII. yüzyılın başına kadar olan dönemi ele alan ve dünya tarihi niteliğinde bir eserdir. Bunun yanı sıra İbn Asâkir (571/1176)'in¹⁴ *Tarihu Dımaşk* adlı eseri sadece Dımaşk tarihi üzerine kaleme alınmış hususi bir tarih görünümündedir.¹⁵ Yukarıdaki örnekler bağlamında üçüncü aşamanın, hem genel tarih ve hem de özel tarih alanında eserlerin üretildiği bir dönem olduğunu görmekteyiz.

II. İSLÂM TARİHİNİN İNSANLIK TARİHİ İÇERİSİNDEKİ YERİ VE ÖNEMİ

İslâm tarihçiliğinin insanlık tarihi içerisindeki yerini tartışmanın bir anlamı bulunmamaktadır. Zira hem bir dine ad olması ve hem de pek çok ulusun tarihine kaynaklık teşkil etmesi yönüyle İslâm tarihi, insanlık tarihi içerisinde önemli bir periyoda karşılık gelmektedir. Ancak önem açısından yeri tartışılmayacak İslâm tarihini, insanlık tarihi içerisinde değerlendirme tarzımız, son derece önemli bir konudur; zira bu tespit, aynı zamanda, tarihçinin yerini de belirlemeye yarayacaktır. Böylelikle Oryantalist/Oksidantalist bakış açılarına göre nerede durmamız gerektiği açıklığa kavuşacaktır.

Bilindiği üzere klasik çağ anlayışının taksimi şu şekilde yapılmaktadır:

- İlkçağ
- Ortaçağ
- Yeniçağ
- Yakınçağ

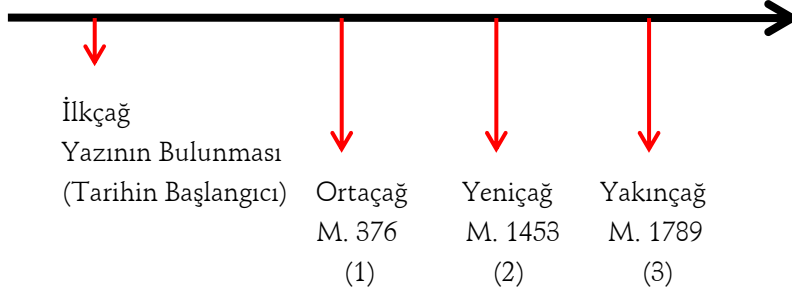
Bu taksimi zihinlerimizde yer alan şekliyle çizgisel olarak verdiğimizde karışımıza şöyle bir şema çıkmaktadır:

— —

¹³ İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihâye fi't-Tarih*, Mısır, 1932.

¹⁴ Ebu'l-Kasım Ali b. el-Hasen, *Tarihu Medineti Dımaşk* adlı eseri ile tanınan ünlü tarihçi. Bkz: Mustafa S. Küçükbaşı-Cengiz Tomar, *İbn Asakir, Ebul-Kasım*, DİA, 19/321-324.

¹⁵ M. S. Küçükbaşı-C. Tomar, 19/324.



- (1): Roma imparatorluğunun Batı Roma ve Doğu Roma olmak üzere ikiye ayrılması,

- (2): İstanbul'un Osmanlılar tarafından fethedilmesi ve Müslümanların eline geçmesi,

- (3): Fransız İhtilâli

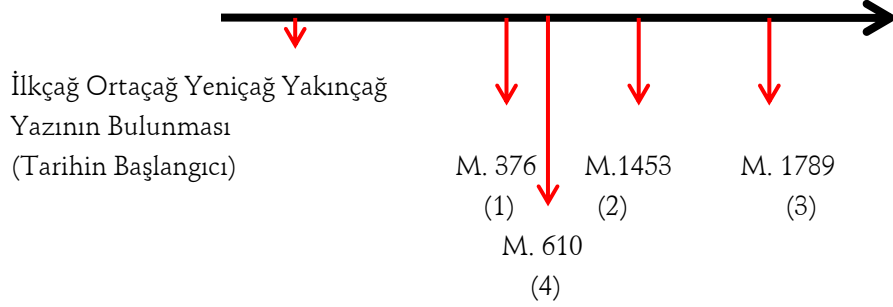
Yukarıdaki taksim, klasik olarak yapıla gelen ve zihinlerimizde yer alan taksimdir. Ancak, bu taksim bizde herhangi bir eleştiriye ve yeniden tasnife tabi tutulmamaktadır. Biraz ayrıntılı olarak değerlendirdiğimizde, çağ taksiminde vurgulanan üç olgunun da Hıristiyanlık imgelemesi olduğu görülecektir. Örneğin 376 tarihi Roma kilisesinin ikiye ayrılmasını, 1453 tarihi de Doğu Roma'nın yıkımını simgelemektedir. Milat (M) olarak simgelediğimiz 0 noktasını da hesaba katarsak, günümüzde kullanılan ve Müslüman tarihçilerin de Batılılar ile birlikte kullandığı çağ bölümlenmesinin tamamen Hıristiyan motiflerle örülü bir bölümlenme olduğunu görmekteyiz. 1453 tarihi, aynı zamanda, İstanbul'un fethini simgelemektedir. Bir başka açıdan bu tarih, "çağ açıp çağ kapayan" bir nesilden geldiğimizi göstermekte; bu durum ise bizlerde 1453 tarihini gerçekten çağ açıp çağ kapatan bir tarih olarak değerlendirmemize ve üstelik bunu bize ait bir motif gibi algılamamıza neden olmaktadır. Hâlbuki genel görüntüye bakarak, çağların önü ve arkası ile birlikte bir değerlendirme yaptığımızda, konunun hiç de görüldüğü gibi olmadığı ortaya çıkmaktadır.

Her ne kadar son derece önemli bir olay ise de bu tarih, kaybeden tarafta 1000 yıllık bir sistemi sona erdirmiş, kazanan tarafta da uzun süren bir genişleme ve büyümenin hızlandığı bir döneme rastlamıştır.¹⁶ Konuya çağ açıp-kapama ve Ortaçağ'ın sonu olma nazarıyla baktığımızda, çağı açıp kapayanın, 1000 yıllık bir sistemin sona ermesi olduğu görülecektir. Fethi iyi değerlendirebilmek için onu uzun bir tarih perspektifi içinde görmek gerekir;¹⁷ bu doğru, ancak, İslâm tarihinde yeri tespit edildiği takdirde, yükselen bir trend içerisindeki son derece önemli olaylardan birisi olarak karşımıza çıkmaktadır; fakat görebildiğimiz kadarıyla İslâm tarihi açısından bir "kırılma noktası" hüviyetinde değildir.

¹⁶ Mehmet Genç, Osmanlı İmparatorluğunda Devlet ve Ekonomi, İstanbul: Ötüken yay. 2000, s. 311.

¹⁷ M. Genç, Devlet ve Ekonomi, s. 312.

İnsanlık tarihinin çağlara ayrılmasını dikkate alarak bir yerleştirme yaptığımız takdirde, İslâm Tarihi, başlangıcı Ortaçağ içerisinde olan bir süreci karşılamaktadır. Bu çağ belirlemede İslâm tarihinin yerini belirlediğimizde, şemamızın görüntüsü aşağıdaki şekilde olmaktadır:

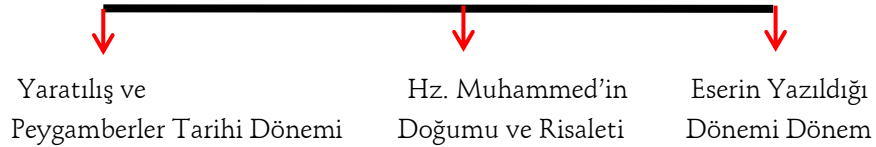


- (4): Hz. Muhammed'in Hicreti¹⁸

Yukarıdaki tablo, günümüzde var olan görüntüyü yansıtmaktadır. Dikkat edildiğinde, İslâm tarihi alanı, bu tablo içerisinde herhangi bir kırılma noktası oluşturmamakta, sıradan tarihsel olayların yaşandığı bir dönem görüntüsü vermektedir. Hem Batılı ve hem de Doğulu tarihçiler açısından aynı olan bu görüntü, İslâm Tarihi araştırmalarına, yorumlarına ve okumalarına da yansımakta ve neticede hatalı bir takım sonuçlar doğurmaktadır.

Hâlbuki, bir kısmını yukarıda zikrettiğimiz temel kaynaklardaki taksim bu şekilde değildir. Zira onların eserlerinde Hz. Muhammed'in doğumu, risaleti ve hicreti bir kırılma noktasını oluşturmaktadır. Tıpkı, Milat kavramı Hıristiyan dimağlarda neyi çağrıştırıyorsa, Hicret kavramı da Müslüman zihinlerde aynı şeyi çağrıştırmaktadır. Ayrıca, son örneğini vefat tarihi 774/1373 olan İbn Kesir'den verdiğimiz eserlere baktığımızda, Ortaçağ kalıplarına uyan bir dönemin bulunmadığı fark edilmektedir. Bir başka deyişle "Ortaçağ tarihi" deyimi, İslâm tarihi kalıplarına uymamaktadır. Bu nedenle sınırları Hıristiyan imgelemeli motiflerle bezeli Ortaçağ tarihi kalıpları içerisinde yapılacak olan bir İslâm tarihçiliği, dar alanda yapılan bir tarihçilik olacaktır.

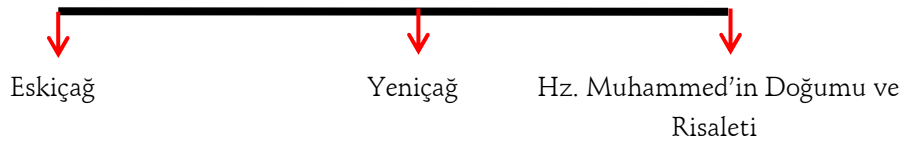
Bu görüntüyü çizgisel olarak vermek istediğimizde, temel kaynak eserlerde mevcut olan görüntü aşağıdaki gibi olmaktadır:



¹⁸ Hz. Muhammed'in Hicreti simgesel bir anlatımdır. Müslümanlarda takvim başlangıcı olarak Hicret olayının kabul edilmiş olması bizi de bu olayı kullanmaya sevk etmiştir.

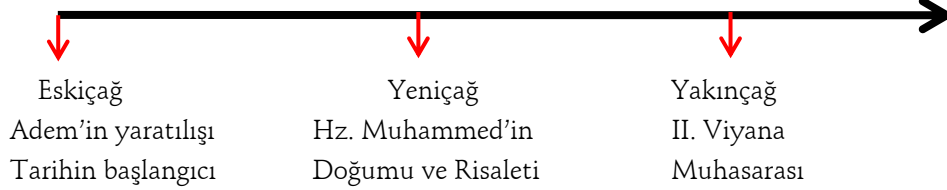
Bu anlatım tarzı hemen hemen bütün eserlere hâkimdir ve kanımızca, İslâm Tarihi ve tarihçiliği kalıplarına uygun bir anlayıştır. Zira vurgular, Müslümanlarda bir tarihçilik geleneği oluşturabilecek noktalara yapılmakta ve İslâmiyet öncesi ile sonrası olmak üzere ikili bir görüntü ortaya çıkmaktadır. İslâm tarihçilerinde görülen bu anlayışı çağlara bölmemiz gerektiğinde, karşımıza iki çağ çıkacaktır:

- Eskiçağ
- Yeniçağ



Yukarıdaki görüntüde Ortaçağ bulunmamaktadır. Ayrıca, İslâm tarihinin sonraki dönemlerini dikkate aldığımızda da Ortaçağ tabirini hak edecek bir periyodun bulunduğunu söylemek imkân dâhilinde değildir; zira zihinlerimizde yer eden Ortaçağ tabiri, geri kalmış ve kilise dogmaları ile oluşturulmuş, statik bir dönemi yansıtmaktadır. Bunun yanında, Ortaçağ tarihi kurgusunun Hıristiyan imgelemlerle oluşması da bu periyodun İslâm tarihi kurgusu içerisinde yerinin bulunmadığını göstermektedir.

Kanımızca, temel eserlerde yer alan yukarıdaki taksime ek mahiyetinde üçüncü bir çağdan veya kırılma noktasında bahsedilebilir ki, bu tarih II. Viyana Muhararasıdır. Genelde İslâm ve özelde Osmanlı tarihi açısından dönüm noktası teşkil eden bu tarihi Yakınçağın başladığı tarih olarak değerlendirebileceğimiz kanaatindeyiz. Bu durumda yukarıdaki tablonun ilerlemesi şu şekilde olacaktır.



Yukarıdaki şablon genel İslâm tarihi görüntüsüne uygun olarak düşünülmüştür. Bunun yanı sıra İslâm toplumları, bu genel görüntü içerisinde olmak koşuluyla farklı kırılma noktaları da tespit edebilirler. Örneğin Türk tarihi açısından, İslâmiyet'in kabulü, İstanbul'un fethi, Nizam-ı Cedid hareketi gibi olaylar kırılma noktaları kabul edilerek bir alt tasnif yapılabilir. Benzer şekilde Arap tarihi açısından bir tasnif yapılmak istendiğinde, kırılma noktaları olarak Emevî ve Abbasî iktidarlarının kurulmaları ve Yavuz Sultan Selim'in Doğu seferi kırılma noktaları kabul edilebilir. Ancak bütün bu alt tasnifler, bir genel İslâm tarihi taksimi-

nin altında anlam kazanacaktır. Aksi takdirde, parçalanmış bir İslâm tarihi görüntüsü çizmenin ötesinde fayda sağlamayacaktır.

“Ortaçağ” veya “Ortaçağ tarihi” deyimlerini dikkatli dikkatsiz kullandığımızı göz önünde bulundurarak konuya baktığımızda, Müslüman tarihçinin kendisine ait olmayan bir zeminde tarihçilik yapmaya zorlandığı ve bunda da başarılı olduğu görülecektir. Zeminin tespit edilmesi, çalışmamızın bundan sonraki bölümü açısından da önem arz etmektedir; zira Oryantal bakışa karşı Oksidantal bir bakış açısı oluşturabilmenin ve bu bakışın uygulanabilirliğini sınamanın yolu, temelde, zemini iyi analiz etmekten geçmektedir.

3. ORYANTALİZM/OKSİDANTALİZM BAĞLAMINDA İSLÂM TARİHÇİLİĞİ

Zemin yukarıdaki şekilde olan İslâm tarihçiliğini, üç farklı perspektiften ele almak gerekmektedir:

- Müslümanların kendi malzemelerini değerlendirmeleri ve neticeleri,
- Oryantalistlerin İslâm Tarihi malzemesini değerlendirme tarzları ve ulaştıkları neticeler,
- Müslümanların Hıristiyan tarihine yaklaşımları(Oksidantalizm).

A. Doğulu/Müslüman Tarihçi ve Sorumluluğu

Yukarıda vermiş olduğumuz bilgiler, Müslüman tarihçilerin konumunu açık olarak belirlemektedir. Müslüman tarihçi, aslında, temel kaynaklarda öngörülmuş olan bir tarihsel taksim içerisinde tarihçiliğini yapmaktadır. Örneğin, çalışmalarında Hicri takvimi istisnasız olarak kullanmakta ve olay örgüsünü oluştururken, başlangıç noktasını, Hz. Peygamber eksenini ihmal etmemektedir. Her ne kadar adı konmamış olsa dahi bu görüntü yukarıda verdiğimiz görüntüye uyumaktadır. Bir başka deyişle, Müslüman tarihçiler, bilerek veya bilmeyerek, kaynak eserlerde bulunan tarihsel bölünmeyi esas alan, İslâmi motifli ve yerli özellikler taşıyan değerlendirmeler yapmakta; ancak, daha sonra bu değerlendirmeleri, “klasik” olarak nitelemekte bir sakınca görmediğimiz ve paradigmaları Hıristiyan değerler olarak biçimlenmiş bir zemine taşımak durumunda kalmaktadırlar.

Özellikle son dönemlerde yapılan çalışmalar dikkate alındığında, bu durum açık bir şekilde görülecektir. Müslüman tarihçilerce açıklanmakta zorlanılmayan bir takım olaylar ve hadiseler, Oryantalist bakışın zorlamasıyla tartışmalı konular haline gelebilmektedir.

Bunların başlıcaları,

- çok eşlilik ve evlilik kurumu,
- İslâm hakimiyetinde zımmilerin konumu,
- kardeş katli meselesidir.

Sorun edilen başlıklar fazlaştırılabilir; ancak kendi kaynaklarımızdan bu ve benzer başlıklar dâhilindeki meseleleri okuduğumuzda, bizi tatmin edici cevaplar bulabilmekte ve konuyu sorun olarak görmemekteyiz. Hâlbuki aynı başlıklar Oryantalistler tarafından değerlendirilmeye alındığında, bizim açımızdan sorun

teşkil etmeyen konu, çözümsüz bir yumak haline dönüşebilmektedir. Örneğin, “kardeş katli” meselesinde, yükselmesini sürdüren bir devlet yönetimi açısından konuyu değerlendirmek, bizim bakış açımızla yeterli olabilmektedir; ancak aynı konu, bir oryantalistin değerlendirmesinde ahlâki bir vasfa bürünmekte ve tartışma zeminini kaybetmektedir. Hâlbuki bu olay, Hıristiyan ülkelerin tarihine göz atıldığında, kolaylıkla muadili bulunabilecek bir olaydır. Ancak cepheyi oryantalistlerin açtığı bir ortamda yürütülen mücadelede, karşı saldırı, beklenen etkiyi göstermemektedir.

Konunun çözümünün Doğulu motiflerle örülü bir çağ taksimi olduğu muhakkaktır; ancak sadece çağ taksimi ile sınırlı kalmak eksik bir çalışma olacaktır. Zira bu çağ taksiminin, insanlık tarihi içerisinde tutarlı bir yere oturtulması ve tarih bilimindeki yerini alması gerekmektedir. Bu eylem, yeni paradigmalardan oluşturulmasını ve bu paradigmalardan içlerinin doldurularak sunulmasını beraberinde getirmektedir. Örneğin, Hz. Peygamber’in gerek insan ve gerekse peygamber olarak yerinin tespiti yeni bir paradigma olarak gündeme getirilebilir.

Bu tarz bir paradigma, insanlık tarihi içerisinde Hz. Peygamber’in yerini tespiti yönelik bir çalışma olacaktır. Eğer biz, Hz. Muhammed’in son peygamber olmasından hareketle, onun aynı zamanda Hıristiyanlığın önünde giden bir şahsiyet olduğunun çerçevesini iyi bir şekilde çizebilirsek, bu durumda, sunduğumuz çağ kurgusunu da anlamlı kılabiliriz. Aksi takdirde bu çağ taksimi, sadece bizi ilgilendiren tarihî kesitler olmanın ötesine geçemeyecektir.¹⁹

B. Oryantalizm: Eleştirel Pozisyon

Tasnife tabi tuttuğumuz üç grup içerisinde, alan genişliği açısından hareket kabiliyeti en yüksek olanlar Oryantalistlerdir. Bunun önemli nedeni, hareket ettikleri alanı kendilerinin belirlemiş olmalarıdır. Ayrıca, çerçevesini belirledikleri bu alanda, paradigmaları da kendileri oluşturduklarından olsa gerek, oryantalistler açısından malzemenin yerelliği veya da yabancılığı arasında fark bulunmadığı kanaatini taşımaktayız. Örneğin, biz Hz. Peygamber’i sadece bir din önderi olarak değil, aynı zamanda komutan ve devlet reisi olarak düşünüp kimi zaman onun insan olduğunu göz ardı ederken oryantalistler, daha işin başında onu bir insan olarak değerlendirmeye almaktadırlar. Herhangi bir insana yapmış oldukları eleştiri ve saldırıların benzerini ona uygulamaktan da çekinmemektedirler. Papa’nın son saldırısını bu bağlamda görmek aynı zamanda çerçevesini ve paradigmalarını oluşturdukları bir alandaki hareket kolaylığının ona bu cesareti verdiğini düşünmek gerekmektedir.

¹⁹ İslam tarihinin ihtiyaç duyduğu yeni paradigmalardan üç tanesini,

- “Tarihte yer ve zaman sorunu”,

- “Tarihsel ilerleme sorunu” ve

- “Tarihi algılama-evrensellik sorunu” başlıkları altında tartıştık. Bu konuda daha geniş bilgi için bkz: Murat Ağan, İslam Tarihine Metodolojik Bir Yaklaşım-Tarihte Yer ve Zaman Sorunu-, Van: Bilge Adam yay., 2004

Yukarıda dile getirdiğimiz g6r6ş, oryantalizmin g6n6m6zdeki g6r6nt6s6n6 vermektir. Daha açık bir ifade ile oryantalizm, bug6n pek çok noktadaki çalışmalarını tamamlamış bir g6r6nt6 çizmektir. Bu durum, mevzu edindiğimiz tarih alanı incelendiğinde ağıka ortaya çıkmaktadır. Zira tarihin temel kaynakları incelendiğinde, bu kaynakların ilk olarak oryantalistler tarafından g6n y6z6ne çıkarıldığı g6r6lecektir. 6rneğin, İbn Sa'd'ın *Tabakat6'l-K6bra* adlı eseri Sachau tarafından 1904 yılında Hollanda'da; Dineveri'nin *Ahbaru't-Tıval* adlı eseri W. Guidgass tarafından 1888'de Leiden'de; Taberi'nin meşhur tarihi ilk olarak M. J.de Goeje tarafından 1879-1900 yılları arasında 13 cilt halinde yayınlamıştır. Bunun dışında İbn Nedim'in *Fihrist* adlı eseri Gustav Flugel tarafından 1871'de neşredilmiştir.

Yukarıdaki 6rnekleri çoğaltmak m6mk6nd6r; ancak g6r6nen o ki, oryantalistler, Doğulu malzeme 6zerindeki çalışmalarını 19. y6zyıl itibariyle tamamlamışlardır. Bu malzemeyi tıpkıbasım olarak neşretmekle kalmamış, tamamını veya kendileri ile ilgili kısımlarını kendi dillerine aktarmışlardır.

Bu durum, oryantalistler tarafından kullanılan paradigmalardan hem kendi değerlerine uygun ve hem de Doğulu değerleri dikkate alarak hazırlandıklarını g6stermektedir. Oryantalistlerce en çok tartışılan konulardan biri olan "İsl6m toplumundaki zimmilerin stat6s6" konusu, bu şekilde Doğulu materyale vukufun bir sonucu olarak ortaya s6r6lm6ř bir tartışma konusudur. Bir başka deyişli bilinçli bir tartışma konusudur.

S6ylediklerimizi bir b6t6n halinde değerlendirdiğimizde, Oryantalizmin, 19. y6zyılda gerçekleştirilen çabaların ardından g6l6 ve bilinçli bir hareket olduğunu s6ylemek imk6n d6hilindedir. Bu harekete karşı durabilmek ve benzer bir uygulamayı antitez mahiyetinde gerçekleştirebilmek, muhtemelen benzer çabaların sergilenmesi ile gerçekleşebilecektir.

C. Oksidantalizm: Zeminini Arayan Hareket

Bu belirmelerin ardından Oksidantalizm 6zerine s6z s6ylemek kolaylaşacaktır. 6ncelikle ana başlıklar halinde Oksidantalizmin çerçevesini çizdikten sonra uygulanabilirliği konusunu sorgulayalım:

-Oksidantalizm, g6n6m6z koşullarında olduğu şekliyle, Ortaçağ anlayışı içerisinde yapıldığı takdirde yanlış neticeler verecektir; zira Oksidantalizmin Doğulu tarihçilerin perspektifinden gerçekleşmesi durumunda olumlu netice vermesi s6z konusu olabilir.

- Tıpkı Oryantalizmin, materyale vukufiyetin ardından bu materyal 6zerine s6z s6ylemesi gibi, Oksidantal çalışmaların da materyale vukufiyetin ardından gerçekleşmesi gerekmektedir.

- Kendi malzemesini değerlendirmede sıkıntılı bulunan M6sl6man tarihçilerin, yabancı malzemeyi değerlendirmede de benzer sıkıntılı yaşayacakları ve hatta yeni sıkıntılılarla karşılaşacakları muhtemeldir. Zira bu anlayışta, yabancı malzemeyi, yabancı bir zeminde ama yerli bir d6ř6nce ile ele alma durumu ortaya çıkmaktadır ki, elde edilen yorumların niteliği tartışma konusu olacaktır.

- Paradigma eksikliği burada da g6ndeme gelecek ve bu durum az 6nceki yerel bir malzemenin savunması olmayacak belki ama, bu kez yorumun savu-

nulması gündeme gelecektir. Kısacası, her iki durumda da Müslüman tarihçilerin karşısına bir savunma durumu çıkacaktır.

Bütün bunların ardından Oksidantalizmin uygulanabilirliğini sorguladığımızda, uygulanabilirliğinden öte, uygulanmasının bir zorunluluk olduğu kanısı bizde hâkim olmaktadır; ancak bu durum, zemini ve paradigmaları yerleşik bir düzeyde yapıldığı takdirde anlam kazanacaktır.

SONUÇ

Çalışmamızda öncelikle İslâm Tarihi alanının sınırlarını belirlemeye çalıştık. Bu belirlemede iki farklı yöntem kullandık. İlk etapta günümüzde yapılan İslâm Tarihçiliğinin ne tür bir ortam içerisinde yapılmakta olduğunu belirlemeye çalıştık ve bu bağlamda “Ortaçağ tarihi” kavramını irdeledik. Bu irdelemenin neticesinde, Ortaçağ tarihi kavramının, başı ve sonu Hıristiyan motifleriyle örülü bir alanı belirlediğini gördük. Ardından, temel tarih kaynaklarında mevcut yapıyı gözden geçirdik ve bu eserlerde farklı bir tarih metodolojisinin kullanıldığını ve bu metodolojinin “Ortaçağ tarihi” kalıplarına uymadığını gördük. Böylelikle, tarihçilik alanında zemin kayması veya uyuşmazlığı olarak değerlendirebileceğimiz durumun söz konusu olduğunu belirledik.

Bu belirlemenin ardından, konuya nasıl yaklaşmamız gerektiği konusunda fikir ürettik. Tarihi çağlara ayırma eyleminin temel kaynaklardaki şablon dikkate alınarak yeniden yapılandırılması gerektiği hususunu dile getirdik. Ayrıca sadece çağlara ayırma işleminin yeterli olmadığını, anı zamanda, paradigmaların da oluşturulması gerektiği tezini ileri sürdük.

İlk iki bölümde gerçekleştirdiğimiz bu tespitlerin ardından Oryantalizm/Oksidantalizm bağlamında bir tarihçilik konusunu ele aldık. Konuya öncelikle Oryantalizm açısından yaklaştık ve bu hareketin güçlü dayanakları olan bir hareket olduğunu ve bu gücü özellikle 19. yüzyılda gerçekleştirdiği çalışmalardan aldığını belirttik.

Oryantalizm ile ilgili belirlemelerimizin ardından, Oksidantalizmin çerçevesini çizmeye çalıştık. Bu anlamda Oryantalizm ile Oksidantalizm arasında benzerlikler bulunduğunu ve Müslüman tarihçilerin de Oryantalistlerin uyguladıklarına benzer bir eylemi uygulamaları gerektiği kanısına ulaştık. Ancak bu eylemlerden, yeni bir çağ taksimi oluşturma ve bu çağ taksiminin ihtiyaç duyduğu paradigmaları geliştirme eylemleri öncelikle yapılmalıdır, kanaatine vardık. Daha sonra Batılı materyale vukufiyet dikkate alınmalıdır, görüşünü dillendirdik. Netice itibarıyla, bu üç eylemin ardından gerçekleştirilecek olan Oksidantal çalışmaların tarihçilik açısından faydalı olacağı sonucuna vardık.

Görünen o ki, Müslüman tarihçilerin Batılı malzemeyi çalışabilmeleri için öncelikle kendi malzemelerini ön plâna almaları ve bu malzemeler çerçevesinde bir metodoloji üretmeleri gerekmektedir. Batılı malzemenin çalışılması, yerel malzemeye göre şekillenen bir çerçeve içerisinde gerçek anlamını bulacaktır. Batılı malzeme, metodolojisi yerleşik bir Müslüman tarihçide arzu edilen sonucu verecektir. Bu sonuç, aynı zamanda Batı dünyasını da etkileyen bir sonuç hükmünde olacak ve gerek Batılı ve gerekse Müslüman kültür açısından bir düzlem oluşturacaktır.

SORUŞTURMA

Oksidantalizm dosyasının muhtemelen en sıkıntılı mutfak çalışmasını, böyle bir sayıda ele alınması gereken konuların neler olduğunu tespit etme amacına yönelik soruların hazırlanması oluşturmuştur. Gerek derginin özel sayısının ilân edilmesi aşamasında, gerek sipariş yazılarda, gerekse soruşturma dosyasına esas olacak cevapları ortaya koymada önemli olduğunu düőündüėümüz bir takım sorular sorulmuő, dergideki yazıların seğimi ve insicamı bu sorulardaki sıralamaya ve muhtevaya büyük lde uymuőtur. Sizleri bahsi geçen sorular ve bu sorular çerçevesinde Sayın Yasin Aktay ve İlhan Kutluer hocaların verdiği cevaplarla baş başa bırakıyoruz.

1. Oksidantalizm nedir? Oksidantalizm var mıdır? Varsa tarihi, konusu, amacı, iddiaları ve nerileri nelerdir? Oksidantalizmin doğuşunu hazırlayan siyasî, askerî, kültürel, etnik, coğrafik unsurlar nelerdir?
2. Batı neresidir? Batılı kimdir? Bugün için Doğu-Batı ayrımlarından bahsedilebilir mi?
3. İslâm dünyasının Batı'yı bir inceleme objesi olarak görmesi, tanınması ve tanımlamasının imkânı ve sınırları nelerdir? Batı'yı tanımak ve tanımlamak aynı Şeyler midir?
4. İslâm toplumu açısından bakıldığında 'ben' ve 'teki' Şeklinde bir ayrıma gitme imkânı var mıdır?
5. Oksidantalist bir okuma, Batılı kodlardan ya da oryantalist arkaplndan bağımsız hareket edebilir mi?
6. İslâm dünyasındaki oksidantal araştırmalar geleneğin kuőatılmıőlıėından kurtulabilir mi? Gelenek erevesine sıkıőmıő bir söylem ideolojik davranmamayı baőarabilir mi?
7. Oksidantalizm tartışmalarına ilk olarak İslâm dünyasında mı, yoksa Uzak Doğuda mı rastlanır?
8. İslâm dünyasının Batıyı bir inceleme objesi olarak görmesi, tanınması ve tanımlamasının imkânı ve sınırları nelerdir?
9. Oksidantalizm bilgiyi bir tahakküm vasıtası olarak mı değerlendirmelidir? Yoksa ikinci dünya harbi sonrasında oryantalist okumalarda rastladığımız 'Doğu ile münasebetin zorunlu bir Şartı olarak Doğu'yu tanıma gerekliliği' Şeklindeki değişim, oksidantal bir okuma için de söz konusu mudur?
10. İslâm dünyasında Batıyı tanıma ya da Doğu-Batı buluşması diyebileceğimiz gelişmeler söz konusu olmuş mudur? Geçmişte örneğine rastladığımız Beytü'l-Hikme tarzı oluşumlar ya da Abbsilerdeki tercüme hareketleri oksidantalizmin bir n okuması olarak değerlendirilebilir mi?

11. Oksidantalizmi oryantalizmin bir antitezi ya da alternatifi olarak ortaya koymanın makul olan ve olmayan tarafları nelerdir? Asimetrik bu iki söylemin (oryantalizm-oksidantalizm) indirgemeci yaklaşımlar olduğu düşünülebilir mi?

12. Oksidantalizm ezilmiş ve sömürüye tabi tutulmuş üçüncü dünya ülkelerinin (bu arada İslâm ülkelerinin) bir tür intikam alma aracı mıdır, yoksa bu ülkelerin kendilerini bulma şansları mıdır? Bu açıdan bakıldığında oksidantalizmin daha yaşanılır bir dünyanın kapılarını açması mümkün müdür?

13. Oryantalizmin elde ettiği başarıların oksidantalizm tarafından yakalanma ihtimali var mıdır? İslâm dünyası zihinsel ve kurumsal açıdan böyle bir okumaya hazır durumda mıdır?

14. İslâm dünyasında oksidantalist okumaya ön adımlar olarak değerlendirilebilecek fikirlere sahip çağdaş düşünürler kimlerdir? Bu noktada İslâm dünyasında farklı tonlara sahip aydınların geçmişten bu yana Batı'yı okuma tarzları nasıl oluşmuştur? İbn Rüşd, İbn Sina gibi kadim; Abduh, Afganî, Ziya Gökalp, Hasan Hanefi, Muhammed Arkoun, Şerif Mardin, Halil İnalçık, İlber Ortaylı gibi son dönem aydınlarından örnekler verilebilir mi?

15. Sovyetler birliğinin dağılmasının ardından Batının yeni tehlike olarak radikal İslâmcılığı görmesini nasıl değerlendirmek gerekir? Tam da bu noktada oksidantalist bir okumanın getirileri ve götürüleri nelerdir?

16. İslâm dünyasındaki radikal söylemlerin son on yıllarda artması ve bu durumun bir tepki olarak özellikle Batı dünyasına yönelmesinin sebepleri nelerdir? Oksidantalizmin ideolojik bir okuma mıdır? Yoksa bilimsel bir disiplin olma yolunda ilerleyen yeni bir söylem midir?

17. İslâm coğrafyasının farklı bölgelerinde Batı dünyasını algılama biçimlerindeki farklılıklar nelerdir? Türkiye, İran, Mısır, Pakistan, Hindistan örnekleri... Ayrıca bu bölgelerden Farklı isimlerin bakış açıları. Seyyid Kutub, Ali Şeraiti, Taleganî, Muhammed İkbâl, Seyyid Ahmed Han, Mevdudi isimleri.

18. Oksidantalist bir okuma dinî bir tepki midir, yoksa çok daha geniş bir sahayı ilgilendiren ve ilgilendiği sahanın konularına göre kalıba giren bir okuma tarzı mıdır?

19. İslâmi ilimlerin farklı disiplinlerinin oksidantal bir okuma doğrultusunda karşılaşması muhtemel problemler nelerdir. Tefsir, Hadis, Fıkıh, Tasavvuf, Felsefe vb. ilim dallarının Batıyı ve batı bilimlerini ele alış tarzı hakkında görüşler ve bu sahada kalem oynatan düşün adamlarından örnekler.

Fethi Ahmet POLAT

HER KARŞILAŞMANIN İKİ YANI VARDIR

Yasin AKTAY*

Oksidantalizm nedir? Oksidantalizm var mıdır? Varsa tarihi, konusu, amacı, iddiaları ve önerileri nelerdir? Oksidantalizmin Doğuşunu hazırlayan siyasî, askerî, kültürel, etnik, coğrafik unsurlar nelerdir?

Oksidantalizm kelime anlamı itibariyle “Batıbilimi” anlamına geliyor. Oryantalizme karşı rövanşist bir refleksle ortaya atılmış ve oryantalizmin Batı hakkında yapmış olduğunu Doğulular adına Batı’ya yapmaya çalışma niyetini ifade ediyor. Bir Doğubilimi olarak oryantalizm özelde Müslümanlar tarafından genelde de Doğulular tarafından “sömürgeciliğin keşif kolu” olarak nitelendi. Bütün sömürgecilik eleştirileri bir yandan da oryantalizm eleştirisi yapılmadan tamamlanmadı. Batılı sömürgeciliği ve Batılı hegemonyayı mümkün kılmış olan şeyin Batıların Doğu hakkında üretmiş oldukları tanımlayıcı, belirleyici ve hükmedici bilgi olduğu üzerinde duruldu. Mantıksal olarak sömürgeciliği püskürtmenin bir yolu maddî bir mücadele vermekse bunun bir yanının da bu sömürgeciliği mümkün kılmış olan ideolojinin, söylemin veya bilginin, yani oryantalizmin de bütün yan veya düz etkileriyle birlikte bertaraf edilmesiyle tamamlanması gerekiyordu.

Oryantalizm eleştirileri, her şeyden önce oryantalist söylemin de anlaşılmasını gerektiriyor. Oryantalizm hakkındaki bilim veya eleştiri, Doğu hakkında bilim yapanlar hakkında bir bilgi olarak zaten bilginin refleksif döngüsü içinde bir turu tamamlıyor. Doğu hakkındaki bilgiyi üreten bir Batılıysa eğer, onun kişiliği, psikolojisi ve sosyolojisi ve ürettiği bilgi hakkındaki bilim zaten oksidantalizm denilebilecek olan şeyin kendiliğinden ilk tezahürü olduğunu söyleyebiliriz. Daha açık bir ifadeyle, oksidantalizmin en açık tezahürlerinden birisi, Doğuluların oryantalizm hakkındaki bilgileriyle ortaya çıkıyor. Çünkü oryantalizm bizatihi bir Batılı bilgidir ve bu bilgi hakkında kendini Doğulu hissedenlerin bilgisi bizatihi oksidantalizmdir, yani Batıbilimidir.

Ancak oksidantalizmin bir tepki olarak kendisini var eden oryantalist söylemin hiçbir bakımdan simetrik bir karşılığı olmadığını söylemek gerekiyor. Güç konusundaki asimetric ilişki karşılıklı birbirini tanıma noktasında da kendini tekrarlamıştır. İşgale gelen, sömürmeye gelen ülke halklarının baktıkları yer ile bir anda kendilerini bir saldırıya maruz gören ve asırlarca bu ilk saldırının zincirleme

* Prof. Dr., Selçuk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü

etkilerini bir türlü atlatamayan yerli halkların baktıkları yer eşit bir göz hizası değildir.

Eski Yunan'dan beri Batılıların Doğu toplumları hakkındaki klişe tiplmelerini okuruz. Atina demokrasinin karşıtı olarak resmedilmiş olan Perslerin Doğu despotizmi muhtemelen bilinen ilk oryantalist söylemdir. Ancak bu söylemle eş zamanlı bir Batıbilimcisi söylem tanımıyoruz. Yani Doğulular kendi kimliklerini kuran bir söylem olarak bir Batılı kavramsallaştırması yapmamışlardır bu dönemlerde. Oysa Roma ile Pers imparatorluğu arasındaki asırlar süren güç mücadelesi her zaman bir ötekilik algısı üretmiş olmalı. Lakin bu karşıtlık bir Doğu-Batı eksenli olarak üretilmemiştir.

Daha sonra Avrupalıların Haçlı seferleri üzerinden gelişmiş bir oryantalist söylem vardır. Bu söylemin bir tarafı Doğu'yu bilmek, tanımak, anlamaya çalışmak, bir tarafı onun hakkında Avrupa'dan yola çıkarken heybeye doldurulmuş önyargılar, bir başka tarafı da tam bir Müslüman veya İslâm dünyası hayranlığıdır. İslâm dünyası hakkındaki ilk bilgiler Endülüs yoluyla ve daha önceki zamanlarda Bağdat ve diğer Müslüman şehirlerinde ortaya konulan şehir medeniyetleridir. Bu medeniyet hakkındaki duyular Müslümanlar hakkında efsanevi imajlar da oluşturuyordu. Bu efsanelerin dayandığı zenginlikleri keşfedip ele geçirmeye çalışanların ihtiraslarını harekete geçiren bir harekettir Haçlı seferleri. Burada oryantalizmin haçlı seferleri esnasında çok farklı işlevleri ve bir tür evrimi de söz konusu olmuştur. Maxime Rodinson'un *Batıyı Büyüleyen İslâm* kitabında bahsettiği şekliyle Batılıların Doğu hakkındaki bilgileri yalın ve tekdüze bir biçimde bir tahrif, inkâr, aşığılama ve ötekileştirme değildir. Zaten oryantalizm basitçe böyle bir şey olsaydı bu kadar çok dayanıklı olmazdı.

Unutmamalıyız ki, oryantalizm bir karşılaşmanın sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Her karşılaşma karşılaşanların birbirleri hakkındaki algılarını üretir. Bu algılar tarafların durumuna göre değişir. Her karşılaşmanın en az iki tarafı vardır. Haçlı seferleri de sonuçta bir karşılaşmadır ve bu karşılaşmanın Müslüman-Arap-Türk-Kürt-Acem tarafı da bu seferlere katılan Frenklerle ilgili bir algı üretmiştir. Oksidantalizmin de belki ilk nüvelerini bu bakışlar ve bu bakışlarla ortaya konulan literatür oluşturmuştur. Amin Maaluf'un eserleri, özellikle *Arapların Gözüyle Haçlı Seferleri* isimli kitap bu bakış açısını veren örneklerden birisidir. Tıpkı Müslümanlar hakkında Avrupa tarafındaki ilk algı gibi Müslümanlar da Frenkleri barbar olarak görmüşlerdir. Özenle kurmuş oldukları bir medeniyeti tarumar etmeye, zenginliklerini kapmaya gelmiş olan barbar sürüleri gibi görülmüşlerdir. Buradaki oksidantalizm tıpkı oryantalizm gibi çok gelişmiş, sınırları bilerek ve isteyerek iyi belirlenmiş bir disiplin değildir. Oryantalizm de sonuçta toplamda bir algılar toplamı ve karmaşasının adıdır. Bu karmaşanın şekillendirdiği bir söylemdir. Nasılsa oryantalizm diye bir şey var ve bu bir güç üretiyorsa, o güce karşı koymanın yolu da tam tersini yapmak yani bir oksidantalizm üretmektir, denilerek yola çıkılmaz. Yola çıkılırsa aynı şey yapılmış olmaz. Oryantalizmin bir

sorun olarak karşımıza çıkmış olması onun sadece bir söylemden ibaret olmamasıdır. Oryantalizm belli bir güç birikimine eşlik eden bir söylem birikimidir. Üstelik bu söylem birikiminin ilk aşamaları içinde Müslümanlara yönelik tanımlayıcı ve iktidar kurucu bir sistematik çalışmadan ziyade, bir tür hayranlık, anlama çalışması, aşağılık kompleksi gibi tutumlar da vardır. Bunları göz ardı ederek Batı'ya karşı rövanşımızı söylemsel düzeyden başlatmak beyhude bir çabadır. Batı ile bir hesaplaşma gerekiyorsa, bu her şeyden önce Batı hegemonyasının gücüne yine güç ile itiraz etmekle başlar. Kuşkusuz bu itiraz güçlü olmayı gerektirir. Gücü biriktirirken söylem de kendiliğinden birikecektir.

Yine de işin tarihsel köşe taşlarını belirlemeye gelecekseniz, Haçlı seferlerine karşı oluşturulan ilk algılar oksidantalizmin ilk otantik verilerini oluşturmuştur diyebiliriz. Daha sonraları Müslümanların fetih güdüsüyle hareket ettikleri dönemlerde hiçbir zaman Doğu-Batı eksenli bir dünya algısı olmamıştır Müslümanların. Ama kimi zamanlarda bir Frenk algısı olmuştur. Frenkler de ilelebet Frenk olarak kalacak gibi görülmemiştir zaten. Fetihler dinamik bir süreç algısı da üretmiştir. Eninde sonunda Allah'ın dinine girecek olan Ehl-i Kitap'tan olan insanların oluşturdukları bir dünyadır Avrupa dünyası. Hatta denilebilir ki, ne Emevî-Abbasî döneminde ne de Selçuklu Osmanlı döneminde bütüncül bir Avrupa veya Batı dünyası algısı olmuştur. Batı parçalı, bölünebilir, her bir bölümüyle ayrı ilişkiler kurulabilir olarak görülmüştür. Öbür türlü gerçekten de fetih süreci açısından çok fazla işlevsel olamazdı. Çünkü bütüncül bir Avrupa veya Batı düşüncesi metafizik bir düşüncedir ve fetih istidadı taşıyan bir İslâm medeniyeti için gerçekçilikten uzak, insanın ayağını yerden kesen bir şey olurdu. Oysa Müslüman fatihler her şeyden önce alabildiğine gerçekçi hesaplar yapıyorlardı. Sağlıklı bir İslâmi söylem, evrensellik iddiasına doğası gereği sahip olduğundan kendini coğrafya ile sınırlayacak şekilde Doğu-Batı ekseninin içine hapsedmez. Endülüs Batı'nın en uç noktasıdır; ama Müslümanlar tarihlerinin en parlak medeniyet sahifelerinin önemli kısmını bu coğrafi bölge içinde yazdılar. Hal böyle iken Doğu-Batı eksenini içinde ifade edilmiş bir kendilik-ötekilik algısı zaten asırlarca Müslümanlara dar gelen bir algı olacaktı.

Buna karşılık Müslümanların Emevî döneminin ilk başlarından itibaren karşılaştıkları uygarlığın kendisi için bir anlam ifade etmeyen medeniyet mirasına duyduğu ilgi kayda değerdir. Emevîler döneminde başlatılan yoğun tercüme faaliyetlerini sonucunda Aristo'dan Plato'ya bütün Yunan klasikleri Arapçaya çevrilmiş ve Arap dünyası içinde yeni bir anlam çerçevesine kavuşturulmuştur. Keza Hıristiyan ve Yahudi İlahiyatının İslâm kelimeleri ve felsefe tartışmaları üzerindeki etkisini de muhtemel bir oksidantalizmin tespiti açısından kaydedebiliriz.

Osmanlı'nın değişik zamanlarında Avrupa sınırlarındaki Türkler Avrupa hakkında gerekli malumatı biriktirmekten geri durmadılar. Bu esnada Avrupa içlerine nadir de olsa seyahat eden devlet yetkilisi veya seyyahların anlattıkları bir Avrupa-Frenk imajı oluşturmaya devam etmiştir. Evliya Çelebi'nin *Seyahatnamesi*

bir oksidantalizm literatürü için en önemli kaynaklardan biri sayılabilir. Onun bazı Avrupa kentleri, özellikle Viyana hakkında anlattıklarını dikkatle okuduğunuzda bir aşağılama, bir ötekileştirme değil, aksine takdirkârlıkla dolu ifadeler rastlarsınız. Yine de Osmanlıların 19. yüzyılın sonlarına kadar kendi devletlerini devlet-i âliye olarak nitelerken, dünyanın geri kalan devletlerine karşı bir kayıtsızlık ifade edilmiş oluyordu.

Mamafih ilerleyen Avrupa karşısında Osmanlı'yı derin bir merak ve endişenin sarmasıyla birlikte Avrupa kavramının yavaş yavaş Osmanlı'nın gündemine girmeye başladığını görüyoruz. Bu dönemdeki meşhur soru, 'Avrupa nasıl bu kadar ilerledi, buna mukabil biz nasıl bu kadar geri kalabildik' şeklinde formüle edilmiş, Avrupa hakkında ve onun karşısında kendisi hakkındaki algı bu anlamda bir şaşkınlık olarak devam ediyordu. Bu esnada Avrupa'ya bu merakı gidermek, varsa oradan öğrenilecek bir şeyler, onları alıp gelmek üzere devlet tarafından gönderilen Türklerin anlattıkları oksidantalizmin çağdaş nüvelerini oluşturuyordu.

Hoşumuza gitmeyebilir; ama bu dönemin özüne ve ruhuna uygun oksidantalizm budur. Son derece doğal olarak şekillenmiş, yükselen yeni güç ve hegemonya ilişkilerinin doğasına uygun şekilde sergilenmiş bir tutum olarak oksidantalizm. Doğası itibariyle aşağılık kompleksi, Batı'ya hayranlık ve aslında Batı-merkezli bir hegemonik ilişkinin içselleştirilmesine dayalı bir refleks... Ziya Paşa'nın meşhur "Gezdim Frengistan'ı beldeler kâşaneler gördüm / Dolaştım mülk-ü İslâm'ı, bütün viraneler gördüm" sözü bu yöndeki bakış açısını en iyi yansıtan örneklerdendir.

.Bu esnada tabii ki tam aksi tavırlar da olmuyor değildir. Örneğin milliyetçi veya İslâmcı tepkilerle Batı üstünlüğü bir şekilde reddediliyor. Batı üstünlüğüne dayalı bütün oryantalist söylemlerin ima ettiği her türlü etnosentrik Avrupa-merkezci düşünce veya politikalara karşı, bunların Türkiye içerisinde birilerince benimsenmesine karşı sert ideolojiler de şekilleniyor.

İçselleştirilmiş oryantalist bakış açısı Müslümanların neden geri kaldığı sorusuna doğrudan İslâm dinini suçlayan açıklamalar getirebiliyordu. Bu durumda İslâm dini tabiatı itibariyle gelişmeye uygun olmayan özelliklere sahip olarak tekrar tanımlandı. Buna mukabil Avrupa'daki gelişmeye Avrupalı olan ne varsa katkıda bulunmuş olduğu düşünüldü. Bu şekilde Hıristiyanlık bile tam da erken Weberci bir anlayışla Avrupa'daki gelişmede en önemli kültürel veya zihniyet temelini sağlamış gibi görüldü. Oysa oryantlizmi içselleştirmemiş Müslümanlar, ister İslâmcı ister Osmanlıcı ister Türkçü olanları, Müslümanların geri kalmalarını doğrudan İslâm'dan uzaklaşmaya bağladılar; çünkü İslâm özü itibariyle akla ve bilime aykırı bir din değildi; ama Müslümanlar İslâm'ın gereklerini yerine getirmekten, İslâm'ın özünü anlamaktan uzak durdular. Hâlbuki özü itibariyle aslında hiç de gelişmeye uygun olmayan Hıristiyanlığı ve Avrupalıların gelişmesinin aslında en önemli nedeni Hıristiyanlığa uymaları değil, aksine ondan uzaklaşma-

ları olmuştur. Böylece Müslümanlar dinlerinden uzaklaştıkça geriliyorlar, Hıristiyanlar ise dinlerinden uzaklaştıkça ilerliyorlardı. Bu şekilde ifade edilmiş gelişme anlayışı 19. yüzyıl sonlarında oluşan oksidantalizmin sınırlarını da netleştirdi. Sonuçta bu tespit etrafında şekillenen Avrupa ve İslâm dünyası algısı oksidantalizmi, yani Batıbilimini büyük ölçüde belirliyordu. Bu bilimin tutarlılığını, kendi içindeki yeterliliğini, işlenmişliğini sorgulamak konu dışıdır. Sonuçta oksidantalizm bu şekliyle tabii ki oryantalizmle kıyaslanamaz; ancak vardır ve sınırları asimetrik güç ilişkisine paralel bir biçimde çizilmiştir.

Daha sonra Avrupa veya Batı emperyalizmi hakkında üretilen imajlar, bir Türk milliyetçiliği veya Arap dünyasında bir Arap veya Müslüman milliyetçiliğini besleyen zengin bir Batı literatürü oluşmuştur. Niyazi Berkes'in *Türk Düşüncesinde Batı Sorunu* isimli kitabı, bu literatürün Türkiye ile ilgili kısmını kendince özetliyor. Türk milliyetçiliğinin bir kısmı Arap ve Doğu karşıtlığına dayanmıştır; ama önemli bir kısmı da kurucu kurtuluş savaşını verdiği Avrupalı ülkeleri emperyalist olarak niteleyerek onlarla arasına koyduğu mesafeye dayanmıştır. Bu açıkça güçlü bir kompleks yaratmıştır; çünkü bir yandan da Türk medeniyet projesi Batılı kurum ve değerlerin taklit edilmesine dayanmıştır. Taklit süreci başka bazı ikilemler ortaya çıkarmıştır. Türkiye'nin kalkınma projesi açıkça bir Batılılaşma olarak gerçekleştirilmeye çalışılmıştır. Ancak Batılılaşmak için benimsenen yol Türkiye'nin daha fazla Doğulu kimliği benimsemesi sonucunu bir paradoks olarak doğurmuştur; çünkü Batılılaşmak için Doğulu özünden uzaklaşmak gerekiyordu. Doğulu özden uzaklaşmak içinse sürekli Doğulu özü hatırlatan sembollerle rutin bir kavgayı canlı tutmak gerekiyordu. O kadar ki bugün bile hâlâ Türkiye'nin bitmemiş bir Doğululuk sendromu, bir hortlak gibi her an tekrar nüksedecek bir kötü-geçmiş olarak yeniden-üretiliyor.

DOĞU DİYE BİR YER YOK ARTIK

Batı neresidir? Batılı kimdir?

Bugün için Doğu-Batı ayrımlarından bahsedilebilir mi?

Esasen Doğu diye bir kimlik, hatta bir coğrafi konum, bizatihi oryantalizmin bir ürünüdür. *Oryantalizm* kitabının yazarı Edward Said, oryantalizmin güçlü bir eleştirisi olan kitabında "Doğu'nun Doğululaştırılması" sürecinin oryantalist söylem için anahtar rolünden bahseder. Oryantalizm söylemsel olarak yaratılmış bir Doğu hakkında üretilmiş, çoğaltılmış, tekrarlanmış ve bu tekrarlarla ezberletilmiş bir söylemdir. Bu söylem reel karşılığını, yani Doğu gerçekliğini var etmiştir. Bu saatten sonra tabii ki artık Batılı ve Doğulu vardır. Üstelik bütün siyasi kaderleriyle, sorumluluklarıyla, farklarıyla birlikte bu Batı ve Doğu, Batılılık ve Doğululuk vardır. Düne kadar Balkanlardan itibaren başlatılan Doğu, bugün Tür-

kiye'den itibaren başlamaktadır. Batı ve Doğu'nun sınırları, doğrusu büyük ölçüde İslâm'ın coğrafyasına göre belirlenmiştir.

Ancak yine Doğu-Batı ekseninin, hatta kuzey-güney ekseninin küreselleşme sürecinde mesafe kat edildikçe belirsizleşeceğini öngörebiliriz. Modernleşme, tarihsel hiyerarşilerin (ilerilik-gerilik) coğrafi ayrımlara denkleştirmesini (Avrupa-merkezcilik, Batı üstünlüğü) sağlamıştı. Küreselleşme ise hem tarihsel hem de coğrafi ayrımların, merkeziz ve melez bir dünyaya doğru gelişimine götürecektir. Bu dünyanın belirgin kuralı üretim ve tüketim mekanizmasının kesintisiz ve gittikçe hızlanan bir seyirle çalışmasıdır. Bu hız, kapitalizmin doğasında olan bir şeydir. Batı'da ortaya çıkan kapitalizm Batı'da kalamıyor, kendini aşarak bütün dünyayı kuşatıyor. Bütün dünyada yeni taşıyıcılar, yeni siyasal ve kültürel aktörleri devreye sokarken, bilinci de dönüştürmektedir. Doğu giderek yok olmaktadır. Her yer modernleşmenin ötesinde küreselleştikçe aynı zamanda Batılılaşmaktadır. Batılılaşma son uçlarına geldiği için Doğu diye bir yer artık yoktur. Bizim de bu dünyada oksidentalizm olarak üreteceğimiz bilgi, aslında bizatihi yaşamakta olduğumuz dünyanın bilgisinden başka bir şey olmayacaktır.

ORYANTALİZM BATILI HEGEMONYAYI DOĞURMADI BATI EMPERYALİZMİ ORYANTALİZMİ DOĞURDU

İslâm dünyasının Batı'yı bir inceleme objesi olarak görmesi, tanıması ve tanımlamasının imkânı ve sınırları nelerdir? Batı'yı tanımak ve tanımlamak aynı şeyler midir?

Böyle bir dünyada İslâm dünyasının Batı'yı bir inceleme nesnesi olarak tanıması zorunludur. Ama öncelikle Batı kavramının üretilme koşullarını inceleyerek... Batı nasıl bir söylemsel mekanizma içinde ortaya çıktı ve bugün ne hale geldi? Bugün Müslümanların artık Batılı bir dünyanın bir parçası olduğu gerçeğini göz ardı etmeden davranmaları gerekiyor. Bir Doğululuk yanılması yaratmaksızın, Doğu diye bir yerin kalmamış olduğu gerçeğini unutmadan, hareket etmek gerekiyor. Bütün dünyanın Batılılaşmış olması iyi veya kötü bir şey değil, bir gerçektir. Ama bu gerçek çelişkiler barındırmayan bir gerçek değil. Batı'ya itiraz veya tehdit Batı'nın dışından değil, Batı'nın kendi içinden çıkacaktır. Belki eskiden Doğu olarak isimlendirilmiş olan lokasyondan gelecektir; ama bu durumda bile bu itiraz Batı medeniyetinin bir iç çelişkinin, iç rahatsızlıklarının bir sonucu olarak çıkacaktır. Batı'yı tanımak ve tanımlamak, tam da oryantalizme atfedilen söylemsel iktidarlar dolayısıyla cazip gelebilir; ama gerçekçi değildir. Yukarıda da belirttiğim gibi Batı'nın gücü ve maddî hegemonyası bugün bildiğimiz tanımlayıcı oryantalizmden sonra olmamış, aksine oryantalizm bizatihi bu

maddî gücün bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Bunun rövanşının peşindeyseniz bile işe oksidentalizmle başlamak doğru bir sıralama değildir.

İslâm toplumu açısından bakıldığında 'ben' ve 'öteki' şeklinde bir ayırımı gitme imkânı var mıdır?

İslâm toplumu açısından bakıldığında tabii ki bir "ben" ve "öteki" ayırımı- na gitmek hem mümkün hem gereklidir. Bir "öteki" var etmek, bir ötekiye sahip olmak sorun değildir. Önemli olan "öteki"ni nasıl gördüğümüz, ona nasıl davrandığımız. Ötekini öteki olarak kabullenmek, yani kendimize göre tanımlamak, yani onu öteki olarak, mutlak öteki olarak bırakmak, tanımlamak suretiyle üzerinde söylemsel bir hegemonya kurmamak... Bu zaten tarih boyunca bütün Müslüman medeniyet pratiğinin en başarılı biçimde sergilediği model olmuştur. Öteki'ni benim zıddım olarak tanımladığımda, o zaten öteki olarak olmayacak, ancak benim kendi kimlik ve varlık ufkuğumun bir parçası haline gelmiş olacaktır. Öteki'ni mutlak öteki olarak bırakma konusunda İslâm uygarlığının sergilediği performans son derece güçlü bir modeldir. Kur'an-ı Kerim'de Müslümanların yaşadıkları hayatın sınırları, uygulanmış ve her zaman uygulanabilecek bir tasarım olarak da olsa, içinde Yahudi, Hıristiyan, Mecusi, Sabî ve diğer inanç mensuplarını da barındıran bir dünya olarak resmedilir. Müslümanlara eninde sonunda bu farklılıkları bertaraf etme yönünde bir hayal kurdurulmuyor. Buna çok dikkat etmek gerekiyor. Bunu yapabilen başka hiçbir düstur kitabı yoktur.

Peki, oksidentalist bir okuma, Batılı kodlardan ya da oryantalist arkaplândan bağımsız hareket edebilir mi?

Bu soruya yukarıda söylenenlerden bir kısmını tekrarlayarak cevap verebiliriz. Sonuçta her karşılaşmanın en az iki tarafı vardır ve Doğubilimi'ni üreten hegemonik tarafın öbür yanında zaten bir oksidentalist bakış kendiliğinden ortaya çıkar. Bunun daha uzun vadeli ve sistematik bir güç projesine veya disiplinine dönüştürülmesi çabaları, eğer Batı'yı bir veri olarak ele alırsa zaten oryantalist kodlardan bağımsız olamayacak, aksine her adımında oryantalizmi yeniden üretmek durumunda kalacaktır.

Oksidentalizm bilgiyi bir tahakküm vasıtası olarak mı değerlendirmelidir? Yoksa ikinci dünya harbi sonrasında oryantalist okumalarda rastladığımız 'Doğu ile münasebetin zorunlu bir şartı olarak Doğu'yu tanıma gerekliliği' şeklindeki değişim, oksidental bir okuma için de söz konusu mudur?

İslâm dünyasında Batı'yı tanıma ya da Doğu-Batı buluşması diyebileceğimiz gelişmeler söz konusu olmuş mudur? Geçmişte örneğine rastladığımız Beytü'l-Hikme tarzı oluşumlar ya da Abbâsîlerdeki tercüme hareketleri oksidantalizmin bir ön okuması olarak değerlendirilebilir mi?

Oksidantalizmi oryantalizmin bir antitezi ya da alternatifi olarak ortaya koymanın makul olan ve olmayan tarafları nelerdir? Asimetrik bu iki söylemin (oryantalizm-oksidantalizm) indirgemeci yaklaşımlar olduğu düşünülebilir mi?

Oryantalizm bilgiyi bir tahakküm vasıtası olarak değerlendirdiği için eleştirdiğine göre, buna oksidantalizm adına öykünmek, aslında özde tahakküme karşı olmamak, aksine günün birinde daha büyük bir mütehakkim olmaya özlem duymak anlamına geliyor. Oysa oryantalizmin alternatifi oksidantalizm değildir. Doğrusu bütün güç ilişkileri kendilerine özgü bakış açılarını üretir. Müslümanlar daha güçlü olduğu dönemlerde karşı tarafta bilinmeye, öğrenilmeye değer bir şey bulduklarında bunu zaten alıp öğrenmekten pek yüksünmemiş, tanımlarken yok etmeye çalışmamış, aksine içlerine aldıkları yabancı unsurları kısa süre içinde olduğu gibi bırakmak şartıyla, yani mutlak öteki hukukuna riayet etmek suretiyle içselleştirmişlerdir. Tabii ki dünyadaki bütün Müslümanlar Batı ile ilişkilerini Osmanlı gibi kurmuş değillerdir. O yüzden Batı algısında bölgesel veya tarihsel farklılıklar da yaşanmıştır. Daha önce de değindiğim gibi Endülüs'ten Avrupa'ya giren Müslümanlar zaten yediyüz yıl boyunca Avrupa'nın sonraki Rönesans'ına veya Reform hareketlerine esin kaynağı hatta yer yer referans oluşturacak bir yüksek kültür ve medeniyet örneği sergilemişlerdir. Endülüs ise sadece İslâm dünyası veya İslâm'ın temel referanslarından taşıdıklarıyla gerçekleşmiş bir medeniyet değil, aksine belki bu temel referansların da isabetli motivasyon ve temellendirmesiyle yabancı kültürlerle bir kulağını ve bir gözünü sürekli açık tutan yanıyla gerçekleşmiş bir medeniyettir. Tabii ki bu yanıyla Endülüs'te ortaya çıkmış bütün felsefi hareketleri (Beytü'l-Hikme gibi) oksidantalizmin ilk tecrübeleri çerçevesinde de değerlendirmek mümkündür. Bu oksidantalizmin ise sonradan ortaya çıkacak olan oryantalizm ile tabii ki karşılaştırılabilir yanları olsa bile güç ilişkileri ve ötekine yaklaşım tarzı itibariyle çok farklı yanları da olduğu muhakkaktır.

Oksidantalizm ezilmiş ve sömürüye tabi tutulmuş üçüncü dünya ülkelerinin (bu arada İslâm ülkelerinin) bir tür intikam alma aracı mıdır, yoksa bu ülkelerin kendilerini bulma şansları mıdır? Bu açıdan bakıldığında oksidantalizmin daha yaşanılır bir dünyanın kapılarını açması mümkün müdür?

Oryantalizmin elde ettiği başarıların oksidantalizm tarafından yakalanma ihtimali var mıdır? İslâm dünyası zihinsel ve kurumsal açıdan böyle bir okumaya hazır durumda mıdır?

İslâm dünyasında oksidantalist okumaya ön adımlar olarak değerlendirilebilecek fikirlere sahip çağdaş düşünürler kimlerdir? Bu noktada İslâm dünyasında farklı tonlara sahip aydınların geçmişten bu yana Batı'yı okuma tarzları nasıl oluşmuştur? İbn Rüşd, İbn Sina gibi kadim; Abduh, Afganî, Ziya Gökalp, Hasan Hanefî, Muhammed Arkoun, Şerif Mardin, Halil İnalçık, İlber Ortaylı gibi son dönem aydınlarından örnekler verilebilir mi?

Oksidantalizmi sistematik bir Batı disiplini olarak ele alırsak buna söyleyeceğimiz şey tabii ki farklı olur. Bir defa böyle bir Batıbilimi disiplini henüz teşekkül etmiş değildir. Ortadaki oksidantalizm örnekleri bir refleks olarak, Batı ile karşılaşma tarzına bağlı olarak ve bu karşılaşmada takınılan tutuma bağlı olarak geliyor. Emperyalizme tepki duymak, onunla çatışmak, onunla didişmek veya tam aksi ona hayran kalmak, ona aşık olmak, onun kötülüklerini görmeyip onu bir gerçek ve hakikat olarak görmek. Bunların hepsi mümkün tutumlardır ve bunların hepsi toplamda bir Batı algısı üretir. Ama Batı algısı oryantalizmin asimetric karşıtıdır ve oryantalizmi de üretmeye devam eder. İntikam almak için bunu bir yol olarak benimseyenler vardır. Özellikle Hasan Hanefî'nin bu konuda hacimli bir kitabı vardır. Ama bu çaba da oryantalizmi yeniden üretmekten başka bir şey yapmaz. Zaten Hanefî'nin İslâm dünyasına yönelttiği bütün eleştiriler Batılı bazı değerlerin içselleştirilmesine davet etmekten, bir özgürlük veya bir bağımsızlık hareketi olarak oksidantalizmi bir disiplin olarak oryantalizmin bir rövanşı olarak önermesinin başka bir sonucu olma ihtimali çok düşüktür.

İslâm dünyasında Doğu-Batı eksenine mahpus kalmadan yeni bir şeyler söylemek gerekiyor. Yaşadığımız dünyanın artık komple Batı medeniyetinin damgasını taşımakta olduğunu bir gerçek olarak kabul etmeden yola çıkılmaz. Bunu da bir kompleks konusu haline getirmenin artık bir alemi yoktur. Doğrusu çatışma Batı dünyasının kendi içinde olacaktır. Ortada farklı medeniyetlerin veya Doğu ile Batı'nın bir çatışması olmayacak, aksine bir küresel coğrafya içerisinde ve her yerde farklı toplumsal kesimler arasında dünyanın daha adil ve daha insanî sınırlara doğru ilerlemesi için bu dünyanın madunları ile zalimleri arasında bir çatışma olacaktır. Ebu'l-Hasan en-Nedvî'nin bu konudaki kitabı bence Doğu-Batı eksenli bir dünya algısına getirilmiş en erken ve çok güzel yaklaşımlardan birisidir. Nedvî'nin sorusu "Müslümanların gerilemesiyle dünya neler kaybetti?" sorusu etrafında dönmüştür. Bu, Müslümanların neden geri kaldığı sorusundan çok öte ve çok kompleksiz bir sorudur. Müslümanların geri kalmışlığı bir veridir, inkâr edilemez. Bunun sebepleri üzerinde ayrıca durulabilir. Ama Müslümanların gerilemesinden asıl dünyanın neler kaybetmiş olduklarına bakmak lazım ve Müs-

lumanların ilerlemesi aslında dünyanın geri kalan kısmını aleyhine olacak bir şey değildir. Müslümanların güçlenmesi örneğin, Batı dünyasının aleyhine olacak bir şey değildir. Tabii ki Batı dünyasının zalimlerinin görünürde aleyhine ama yine de mutlak anlamda onların bile lehine olacaktır; çünkü İslâm'ın dünyadaki mesajı bütün insanların lehine bir mesajdır.

İslâm dünyasında Doğu-Batı eksenine hapsolmayan çok sayıda örnek vardır tabii ki. Tipik olanlardan birisi Seyyid Kutub'unkidir. Seyyid Kutub, belki bir dönemde yazdığı eserlerde, örneğin İslâm ve Medeniyetin Problemleri gibi eserlerde, Batı medeniyeti üzerinde odaklanan yaklaşımlarda bulunmuştur; ama son tahlilde Kutub'un antagonizması asla bir Doğu-Batı antagonizması değildir. O asıl antagonizmanın iman-küfür antagonizması olduğunu ve bunun bir coğrafyasının olmadığını kabul eder. Küfür sadece Batı'ya özgü değildir mesela. Küfür İslâm dünyasında, hatta düne kadar Müslüman bildiklerimiz arasında bile her an ortaya çıkabilecek bir evrensel tutumdur ve insanın bu eylemsel doğası bilinmeden hiçbir tahlil tamamlanamaz.

Ali Şeriatî'nin İslâmcı terminolojisi de yer yer Doğu-Batı çatışma eksenine referans gösterse de Batılı kültürü iyice içselleştirmiş bir Müslüman düşünür olmanın en iyi örneklerinden birini oluşturur. Onun için de asıl çatışma Doğu ve Batı arasında değildir ve o Batı'yı da Doğu'yu da yeterince iyi tanımaktadır. Doğu ve Batı hakkında yer yer oryantalist okumaların iyi işlediğini hissettiren bir edebiyatı vardır. Ama S. Sayyid'in işaret ettiği başka bir şey Humeyni'nin kendi formülasyonlarını ortaya koyarken hiçbir zaman bu Doğu-Batı eksenini veya modernlik paradigmasını dikkate almadan konuşmuş olmasıdır. Humeyni, adeta kendi tarihinde ve kendi dünyasında işlemekte olan bir dil ile konuşmuş, güç ilişkileri hakkındaki kendi algısını en otantik biçimde işletmiş ve kendi modelini ortaya koymuştur. Bütün bu insanların yaklaşımları tabii ki bu çerçevede ayrı ayrı ve daha ayrıntılı bir değerlendirmeye tabi tutulabilir.

Oksidantalist bir okuma dinî bir tepki midir, yoksa çok daha geniş bir sahayı ilgilendiren ve ilgilendiği sahanın konularına göre kalıba giren bir okuma tarzı mıdır?

Oksidantalist bir okuma tabii ki bazı dini duyguların yardımını alabilir, o duygularla çakışabilir, ama bir dünya tasavvuru olarak Doğu-Batı eksenli bir çatışma dünyasının Müslümanlar için dar olduğunu kabul etmek gerekiyor. İslâm bir dinin adıdır, Batı ise bir coğrafi yönün veya kıtanın adıdır. Unutmamamız gerekir ki, bu gün bile Batı dediğimiz coğrafi bölgelerin toplamında yüzmilyonun üstünde insan yaşamakta ve bunun gelecekte daha fazla olması için teorik bir engel bulunmamaktadır. Üstelik Batı, İslâm'ı bir gerçek olarak beş yüzyıl öncesi-ne kadar fiilen yaşamakta olan Endülüs'te çok daha açık bir gerçektir.

HANGİ OKSİDANTALİZM?

İlhan KUTLUER*

Avrupa'nın İslâm hakkında Ortaçağ'dan beri canlı ilgilere sahip olduğunu biliyoruz. İslâm'ın bu çağdaki yükselişini kendi geleceği için bir tehdit olarak algılayan Hıristiyan dünyanın İslâm hakkında oldukça çarpık imajlar ürettiğini de... Bunların politik sonuçlarının önce ardı ardına gelen Haçlı seferleri, daha sonra Reconquista olarak anılan Müslüman Endülüs Medeniyetinin çökertilmesi ve nihayet Avrupa'nın dinî ve politik hayatını derinden etkileyen Osmanlı gücüyle baş etme sorunu şeklinde tecelli ettiği de bilinen bir gerçektir. Ortaçağ Avrupa'sı ve Hıristiyanlık için dış tehdit açıkça ve yalnızca İslâm gerçeği idi ve Hıristiyan dünyanın gösterdiği tepki ve geliştirdiği söylemlerde bir medeniyetin kendi iç refleksleri bakımından şaşılacak bir yan yoktu. Eğer tuhaf karşılanacak bir şeyler varsa o da Ortaçağ'da İslâm hakkında üretilen imajın gerçeğinden nasıl olup da bu kadar uzak olduğudur. Akla gelen ilk sebep İslâm'ın yükselişi karşısındaki tehdit algısının yahut bu algının doğurduğu korkunun çok derin ve sarsıcı olmasıdır. Korku ve tedirginliğin hâkim olduğu bir algılama sürecinin ötekileştirme, yabancılaştırma ve düşman görme süreciyle at başı gitmesi tanımaya yönelik bilgilendirme ve aydınlanma beklentisinin hayal olması, savunmacı ve propaganda edici söylemlerin ortama egemen olması demekti ve nitekim gelişmeler de öyle olmuştur. Ancak bu arada korkuya hayranlığın da eşlik ettiğini göz ardı etmemek lazımdır. Ortaçağ İslâm medeniyeti bir medeniyetin kurucu unsurlarının o tarihsel şartlarda ifade edebileceği kemal bakımından Avrupa'da hayranlık uyandıracak düzeyde idi. Ortaçağ Avrupa'sının entelektüelleri kendilerinde olmayan birçok medenî standardın Müslüman medeniyetinde olduğunu açık biçimde fark etmişlerdi ve aslında medeniyetler buluşmasının önemli bir imkânı olan tercüme faaliyetine bu yüzden giriştiler. Medeniyet tarihi bakımından bunda da şaşılacak bir durum yoktur. Bir medeniyet kendisinde olmayan ya da olduğu halde üretmeyi başaramadığı insanî birikimleri talihli ya da talihsiz münasebetler içinde bulunduğu öteki medeniyetlerden tevarüs etmek ister.

Bu, İslâm medeniyetinin gelişimi için de söz konusu olan bir tarihsel kuraldır. Bilindiği üzere İslâm medeniyeti de kendi gelişimi içinde Grek-Helenistik, Fars ve Hint medeniyetlerinin beşerî birikimleriyle temas kurmuş ve ihtiyacı ol-

* Prof. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

duğunu düşündüğü literatürü tercümeler yoluyla tevarüs etmişti. Burada analizi gerektiren husus korku ve hayranlık faktörünün İslâm medeniyetini üretenler nezdinde yönlendirici olup olmadığıdır. Araştırmalar ve hâlâ sürdürülen klasik okumalar, Müslümanların münasebet içine girdiği medeniyetler karşısında kendilerini bir öz kimlik ve akıbet krizine itecek denli marazî bir tepki geliştirmediklerini göstermektedir. Tercüme faaliyetlerini yönlendiren birçok faktörden söz edilebilir; ancak bunlar içinde derin bir korkunun ve öz kimlik bakımından derin krizler doğuracak bir hayranlık duygusunun bulunmadığı hususu neredeyse kesindir. Sanırım bunun önde gelen sebebi Müslüman toplumunun İslâm vahyinin hakikatine olan derin bağlılığı ve bunun doğurduğu sarsılmaz özgüven duygusudur. Ayrıca Müslümanların öteki medeniyet birikimleriyle, fethedilmiş havzaların sınırları içinde yani inisiyatifin daima Müslümanların elinde olduğu Dârü'l-İslâm'ın güvenli sularında temas sağlamış olmalarıdır. Çok kısa süre içinde önce bölgesel sonra da kıtalararası güç haline gelen İslâm medeniyeti, çok uluslu, çok kültürlü ve çok dinli bir emperyal (emperyalist değil!) oluşum halinde ortaya çıktığı için kendi sınırları içinde kalan İslâm-dışı kültürlerin mensuplarını bir tehdit olarak görmekten çok bir fırsat olarak değerlendirme yönünde belli zihni bir eğilime sahipti. Bunları söylerken hiçbir şekilde Dehriyye, Sümeniyye, Berâhime, Sâbiyye, Sofestâiyye, Zenâdika gibi ilhad akımlarının zaman zaman bir tehdit olarak algılandığı ve bu tehdidin İslâm-dışı eski kültürlerle irtibatlandırıldığı gerçeğini göz ardı etmek niyetinde değilim. Ancak bu akımlar sistem-içi muhalefetin İslâm-dışı kültürlerle ilgili uzantılara sahip bulunan görüntüleri ve köklü bir panik duygusuna yol açmadan yine sistem içinde alınacak önlemlerle izale edilebilir tehditler olarak görülüyordu. Dolayısıyla İslâm-dışı bir medeniyet veya medeniyetler karşısında durmaksızın gelişen bir korkunun İslâm toplumu içinde kendi egemenliğini kurduğunu söylemek imkânsızdır. Buna karşılık Müslümanlar aynı kültürlerin tarih boyunca ürettiği beşerî ve özellikle entelektüel birikimler karşısında daima canlı bir ilgi geliştirdiler ve fakat bu ilginin bilgiye dönüşme süreçleri onların anlam ve değer dünyalarını ekseninden kaydıracak bir hayranlık duygusuna yol açmamıştır. Tıp, matematik, astronomi, tabiat disiplinleri, mantık ve metafizikte, hatta ahlâk ve siyaset düşüncesi alanlarında İslâm medeniyetinin daha da gelişmesi için ihtiyaç duydukları ilmi ve felsefi birikimleri doğal bir ilmi merakla okudular, öğrendiler. Yorumlamak ve eleştirmek suretiyle yeniden ürettiler. Ancak bütün bunları kendileri olarak ve kendileri kalarak başardılar. Çünkü bütün bu başarıların öznesi olan kişiler belki Arap, Türk, Fars, Grek, Kıptî, Berberî olmak bakımından farklılıklar taşıyordu; ama Müslüman olmak ya da Müslümanların güvencesi altında yaşamak bakımından ortak bir kurucu bilince sahiptiler. Buna bir de kendisini Hz. Âdem'e kadar götüren, bütün eski vahiylerin hakikatini bir evrensel gelenek olarak içerdiğini talim eden ve her bir müminini bu muazzam hakikat geleneğinin şerefli bir üyesi sayan İslâm dininin verdiği sarsılmaz özgüven duygusunu da ekleyin.

Ortaçağ Avrupa'sının İslâm hakkında ürettiği çarpık imaj ve İslâm medeniyeti karşısında geliştirdiği tutum, korku ve hayranlık duygularının karışımın-

dan oluşan bir psikolojiyle ilgiliydi, dedik. Bilim ve felsefe metinlerini büyük bir iştiha ile okudukları Müslümanların entelektüel açıdan uyandırdığı hayranlık imajı, hem bir medeniyet iddiası hem de bir politik güç olarak korktukları ve tehdit kaynağı olarak gördükleri İslâm imajıyla şaşkıncu biçimde çelişiyordu. Dolayısıyla üretilen menfi imajların sadece yeterince tanımamaya bağlanması çok açıklayıcı görünmüyor.

Bu psikolojik tutum elbette Avrupalıya özgü değildir; ancak Avrupalının İslâm hakkındaki yargılarını daha sonraki Oryantalist araştırmalar bakımından etkileyecek bir sürekliliğe sahip olduğu da belirtilmelidir. Avrupa'nın İslâm hakkındaki algılama süreçleri Ortaçağ'dan uzanıp gelen imajların süreklilik, etki ve etkileriyle bağlantılıdır ama Oryantalizm olgusunu tek başına açıklamaya yetmez ve Avrupa-İslâm ilişkilerinin Ortaçağı -ve belki de erken Rönesans dönemi- için bir "oryantalist söylem"den bahsetmek mümkün görünmüyor. Rönesans Türklerin kıtada at koşturduğu ve Müslümanlıkla aynı anlama gelen "Türk"ün yeni bir tehdit algısına yol açtığı dönemdir. Avrupa'nın antik kaynaklara dönerek bir Hümanizm hareketi başlattığı ve bir medeniyet atılımına, yeni bir çıkış yoluna hazırlandığı bu dönemin "yenilmez Türk" imajının beslediği korkularla ilgili olduğu tezi gerçekten araştırmaya değer görünüyor. Rönesans çağı modernliğin başlangıç evresi olabilir; ama Oryantalizm'in aslî hüviyetiyle ortaya çıktığı bir dönem sayılabilir mi? Bu yüzden Oryantalizm'in başlangıcını Rönesans olarak göstermek de tartışmalı bir husustur. Oryantalizm'in gerçek hüviyetiyle ortaya çıkması Türk ve İslâm gücünün artık alt edilebileceğine inancın yeşermeye başladığı ve meselenin sadece bunun nasıl başarılacağından ibaret olmasıyla bağlantılıdır. İlgi alanının "Doğu" kavramına kadar genişletilmesi ise Avrupa'nın kendine güvenmeye başladığı ve giderek Avrupa dışındaki kaynaklara göz diktiği dönemlere denk gelir. Çünkü eğer Avrupa modern zamanların emperyalist gücü haline gelmeseydi Ortaçağ'da ve hatta Rönesans'ta olup bitenleri bir medeniyetin rakip medeniyet karşısındaki doğal bir savunma refleksi olarak yorumlayıp geçecektik. Oryantalizm bu anlamda modern zamanların bir üretimidir ve doğrudan doğruya Avrupa'nın dünyanın öteki bölgelerini kolonileştirme girişiminin bir parçasıdır. Yani bütün kendine özgü yönlerini Batı denilen Antik ve Ortaçağ'ı da içine alan müphem bir kültür coğrafyasından değil, Avrupa'nın başlatıp geliştirdiği "modern zihniyet" dünyasından almaktadır. Dolayısıyla Oryantalizm'e özgü yönlerin modernliğin artık teşekkül ettiği biçimleriyle paralellik taşıdığını belirtmek isteriz. Çünkü bu yönleriyle Oryantalizm kadim ve Ortaçağlarda emsali görülmemiş ve tamamen "modern" zihinsel kalıplara göre inşa edilmiştir. Dolayısıyla bu zihinsel kalıplar içinde tanımlanan Doğu ve Batı kavramlarının da aslında modern zihniyet dünyasının icatları olduğunu pekâlâ varsayabiliriz.

Edward W. Said *Orientalism* adlı kitabında Avrupa'nın kolonyalist tutumu ile sömürge haline getirdiği kültürel coğrafyalar hakkında bilgilenme ihtiyacı arasındaki ilişkiyi açık bir surette göstermiştir. Ancak Said'e göre bu ihtiyaç sadece bilimsel veya akademik bir merakın hissettirdiği bir tanıma ihtiyacı olmaktan çok uzaktır. O bir tanımadan çok bir tanımlama ihtiyacıdır ve bu ihtiyacı doğu-

ran ilgi ve çıkarlar öncelikle kolonyalist politikaların güç istemiyle tayin edilmiştir. Bu bakımdan Oryantalizm'i yalnızca genel olarak beşerî bilimlerin metodolojisi için değil, başta İslâm olmak üzere Avrupalı olmayan kültürler için problematik hale getiren bu ilgi ve çıkarlardır. Said bu yüzden bilgi ve iktidar arasındaki ilişkiyi gösteren ve bilgiyi egemenlik ilgilerinin yönlendirdiği söyleme indirgeyen Foucaultçu yaklaşımlardan alabildiğine yararlanmıştı. Özellikle manevî ve kültürel bilimler alanında bilgi ile ilgi arasında bir ilişkinin olduğu hususu doğrudur ancak bütün mesele bu ilginin mahiyetindedir. Said'in ileri sürdüğü ve okuyucusunu büyük ölçüde ikna ettiği şey, bu ilginin kolonyalist politikalarca şekillendiği ve son tahlilde Oryantalizm'in öteki kültürlere dair tanımlamaları üzerinden Avrupa'nın zihniyet dünyasını yansıtan bir ayna olduğudur. Açıkçası bu ayna Oryantalizm'in kodları deşifre edildiğinde kolonyalist Avrupa'nın modern zamanlarda geliştirilmiş biçimleriyle ırkçılık, Avrupa-merkezcilik, Aydınlanma Akılcılığı ve modern tarih felsefesi yahut ilerleme fikri üzerinde yükselen zihniyet dünyasını açık seçik bir surette yansıtmaktadır.

Said Batı entelijansiyasından kendisine yönelen eleştirilere tek tek cevaplar vermişti; ama kitabının Müslüman/Doğulu üzerindeki etkilerinin beklenmedik sonuçlarına karşı da şu uyarıyı yapmak ihtiyacını duymuştu: "Şarkiyat bilgisinin bugün bir anlamı varsa eğer, o da Şarkiyatçılığın, herhangi bir bilgide, herhangi bir yerde, her an ortaya çıkması mümkün bir zaaf konusunda uyarıcı bir örnek oluşturmasıdır. Okuruma Şarkiyatçılığa verilecek yanıtın Garbiyatçılık olmadığını göstermiş olduğumu umuyorum." Onun bu ümidi yine modern Avrupa'nın bir icadı olduğunu düşündüğü Batı-Doğu dikotomisinin evrensel bir ilke, kabulü zorunlu bir tabii durum gibi algılanma tehlikesini bertaraf etmekle ilgiliydi ve bu tehlike bertaraf edilmediğinde Oryantalizm'e gösterilecek tepkinin onun zıddını, yani, Oksidantalizm'i üretme tehlikesini beraberinde getirme ihtimali Said'i tedirgin etmiş görünüyordu.

Acaba Said'in öngörüsü gerçekleşmiş ve "Oksidantalizm versus Oryantalizm" tarzında yaklaşımlar gündeme gelmiş midir? Eğer gelmişse Said'in tedirginliğini haklı çıkaracak mahiyette midir? Şunu hemen belirtmek gerekir ki "Garb (Occident)" teriminin Müslüman dünyada bir problem olarak gündeme gelmesi modern zamanlarda olmuştur ve Avrupa emperyalizminin İslâm dünyası üzerine bir kâbus gibi çöktüğü dönemlerle eşzamanlı bir seyir izlemiştir. Bu tehdit elbette Müslüman mütefekkirlerin "Garb" karşısında eleştirel bir tutum takınmalarını beraberinde getirecekti ve başta İslah ekolü gelmek üzere birçok âlim Garp medeniyetinin emperyalist emellerine karşı çıkarken modern medeniyetin hazcı dolayısıyla çıkarıcı, sömürgeci dolayısıyla zalim, yıkıcı dolayısıyla kültür düşmanı, maddeci dolayısıyla metafizik ve din aleyhtarı, ırkçı dolayısıyla evrensel insanlık fikrinden uzak menfi değerlerle ilgisini ısrarla vurguladılar. Ancak işin bir de kendi medeniyet durumlarına ilişkin yanı söz konusuydu. Kendi medeniyetleri sanayi devrimini tamamlayarak müthiş bir mekanik güce ulaşmış Garp karşısında zayıf düşmüştü ve Garp'tan kendilerine yönelen emperyalist tehditle baş edebilmeleri, onların gücüne mukabil güç üretmekle mümkündü. Yapılacak iş, modern-

leşmekti ve bir medeniyetin öz kimliğini yitirmeden bu hamleyi yapması hem inanç ve değerler plânında bir öze dönüşü hem de modernleşmenin önündeki geleneksel kültür formlarını ıslah edip aşmayı gerekli kılıyordu. Öte yandan söze gelişi Renan'ın özünde ırkçı yaklaşımlar taşıyan, hâşâ semitik zihniyetin bir ürünü olarak gördüğü İslâm'ın bilimsel ve felsefî gelişmelerle yan yana getirilemeyeceğini savunan ve İslâm dünyasının geri kalmışlık (!) problemini doğrudan doğruya İslâm'a bağlayan iddialarında tipik örneğini gözlemlediğimiz modern oryantalist söylemin, zaman zaman İslâm'ın muazzaz peygamberine de yönelen hakaretleri söz konusuuydu. Bunlarla baş etmek için gösterilen çabalar kaçınılmaz olarak Oryantalizm'in İslâm tanımlamalarını tehdit olarak algılama sonucunu doğuruyor ve Avrupalı aydınların ilmî samimiyeti hakkında derin kuşkular doğuruyordu. Bütün bunlara bir de İslâm kültür coğrafyasında yetişmiş ancak Garb'ın maddî başarıları karşısındaki edilgin hayranlıkları sebebiyle hem kendi değerler dünyasının geçerliliğinden kuşkuya düşmüş hem de topyekün Garplılaşmayı bir çare olarak öneren bir aydın kuşağının ortaya çıkması eklenmişti; bunların taklitçi söylemlerine karşı da Garb'ı eleştirmeyi ve İslâmî kimliği yüceltmeyi gerektiren bir mücadele vermek gerekiyordu. Modern emperyalist Garb'ın tehditleri karşısında geliştirilen bu savunmacı tutum Garb'ın maddî kalkınmışlığı ve üstünlüğünü de teslim etmek zorunda olduğundan aynı kalkınmışlık ve üstünlük düzeyini yakalamak bir modernleşme talebinin ortaya çıkmasına yol açtı ve bu yüzden günümüz araştırmacılarının "İslâmcılık" denilen tarihsel ideolojiyi bir modernleşme projesi olarak tanımlamaları tamamen doğrudur. Bu açıdan bakıldığında gerek İslahçı ekolün gerekse Tanzimat'tan itibaren devlet yapısını modernleştirme ve toplumun İslâmî kimliğini pekiştirme çabası içinde olan Osmanlı-Türk münevverlerinin temelde ölümcül Garp tehdidiyle baş etmek zorunluluğuyla hareket ettikleri söylenmelidir. Önemli olan bu tutumun bizâtihi ve topyekün bir Garp düşmanlığı şeklinde tezahür edip etmediğini tespittir. Yani Efganî, Abduh, Reşid Rıza, Kevakibî, Tunuslu Hayreddin Paşa, Namık Kemal, Ahmet Cevdet Paşa, Ali Suavi gibi Müslüman aydınların Oksidantalizm'in İslâm dünyasındaki ilk temsilcileri olduğu söylenebilir mi? Garp Kolonyalizm'i ve Oryantalizm'inin tehditlerine karşı bir varoluş mücadelesi vermek üzere tepki koymak, kolonyalist formlarıyla modern Garb medeniyetinin insanlığın normal gidişinden bir sapma olduğu izlenimini veren değerlerini eleştirmek ve İslâm'ın çağlar aşan değerini ısrarla vurgulamak Oksidantalizmi tanımlamaya yetiyorsa, evet. İslahçı ekolün Garp medeniyetine bakışının temellere inen bir bilgiye ve köklü eleştirilere dayanmadığını ileri sürerek, "Garb'ın ilmini ve tekniğini alalım, ahlâkını terk edelim" formülünde ifade edilen klasik İslâmcı modernleşme ideolojisini, bilgi ve değer arasındaki ilişkiyi göz ardı ettiği gerekçesiyle sathî bulan ve Garb'ı bilim ve teknoloji de dahil olmak üzere temel aldığı bütün entelektüel boyutlarıyla öğrenmeyi ve eleştirmeyi gerekli gören sonraki aydın kuşaklar için de aynı soru geçerlidir. Rahmetli İsmail Râcî el-Fârûkî'nin "Bilginin İslâmîleştirilmesi", Nakîb el-Attâs'ın "Bilginin De-Westernizasyonu" yönündeki fikriyatı, Seyyid Hüseyin Nasr'ın moderniteyi kökten eleştiriye tabi tutan, modern Batı'ya kaybettiği hik-

meti hatırlatmak amacıyla bilgi ile kutsal arasında ilişki kuran evrensel Perenyalist doktrini ve nihayet Sezai Karakoç'un medeniyet kavramını eksene alan "Diriliş" tezi de Oksidantalist yaklaşımlar cümlesinden sayılacak mıdır? Bu soruları Oswald Spengler gibi bizzat Avrupa düşüncesi içinden gelen Batı eleştirileri için de sormak mümkündür. Köken itibarıyla Avrupalı, Batı kültürünü çok iyi bilen, kendi arayışları sonunda Müslümanlığı seçmiş René Guenon, Frithjof Schuon, Martin Lings, Titus Bruckhardt gibi Batıda etkili olmuş mutasavvıf entelektüellerin, çok spesifik bir "Doğu" kavramı ekseninde modern dünyaya yönelttiği eleştirilerin de bu bağlamda apayrı bir değerlendirmeyi gerektirdiğine ne demeli? Tabiiatıyla bu sorulara verilecek cevaplar Oksidantalizm'den ne anlaşıldığıyla doğrudan ilgilidir. Eğer Oksidantalizm'den anlaşılan sadece Batı coğrafyasında yaşayan insanları özde düşman görmekle ilgisi olmayan, sadece belli bir medeniyet perspektifinden modern Batı zihniyet dünyasının bir eleştirisi ise bu tanım yeterli olmayacaktır. Bu satırların yazarı Oksidantalizm denilen fikrî yönelişin, sadece bir medeniyetin kendisini savunma, özüne uygun olarak yeniden teşekkül ettirme, insanlığın ikinci çağında yeniden var olma ve bu istikamette Batı medeniyetini yahut moderniteyi eleştirme hakkına indirgenebileceği kanısında değildir. Çünkü gerekçeleri aşağıda kısaca belirtileceği üzere, meşruiyetini benzeri bir haktan alıyor görünse de, Oksidantalizm'in telkin ettiği yöntem Oryantalizm'in bütün arızalarını tevarüs ediyor izlenimi veren bir yaklaşıma sahip olduğu nispette bizzat eleştirilmeyi hak etmektedir.

Bu nispeti belirleyebilmek için açıkça Oksidantalizm başlığı altında ileri sürülmüş bazı fikirleri kısaca özetlemek gerekecektir. Bunlardan ilki Kahire Üniversitesi felsefe profesörü Hasan Hanefi'ye aittir. Hanefi *Mukaddime fi ilmi'l-istiğrâb* (Oksidantalizm Bilimine Giriş, Beyrut 1992) adlı hacimli eserinde Oksidantalizm'i bir bilimsel disiplin olarak temellendirmek ister. Kendisi "From Orientalism to Occidentalism" başlığıyla kaleme aldığı bir metinde temel fikirlerini özetlemiştir. Biz de fikirler zinciri bizzat Hanefi tarafından veciz biçimde ortaya konduğu için bu metinden güvenle yararlanmak istiyoruz.

Hanefi'ye göre Oryantalizm'in ifşa ettiği şey, araştırma nesnesinden çok araştıran öznedir. Doğu ruhunu kavramaktan çok Batı'nın zihniyetini yansıtır. Coğrafi sınırları dışında alabildiğine yayılan Batı bu topraklarda daha iyi hükümler olabilmek için kendi dışındaki kültürleri daha iyi anlamaya çalışmıştır. Bilgi güçtür çünkü. Klasik Oryantalizm büyük ölçüde modern Batı'ya özgü emperyalizm, ırkçılık, Nazizm, Faşizm gibi hegemonik ideolojilerin ve Avrupa'nın üstünlüğünü vurgulayan kolonyal kültürün bir parçasıdır. Oryantalizm ben ve öteki, Batı ve Batılı olmayan, Avrupa ve Avrupalı olmayan, kadim dünya ve modern zamanlar arasındaki güç ilişkilerini tanımlayan bir temel perspektifin adıdır. Buna mukabil Oksidantalizm sömürge olmaktan çıkma sürecini tamamlamak için üçüncü dünya ülkelerinde teşekkül eden bir disiplindir. Askerî, ekonomik ve siyasî düzeydeki bu süreç bilimsel ve kültürel sömürgecilikten kurtuluş gerçekleşmediği sürece tamamlanmış sayılamaz. Sömürgeleştirilmiş ülkeler, isterse görünürde özgürlüklerini kazanmış olsunlar, bir araştırma nesnesi olarak kaldıkları

sürece dekolonizasyon çabaları anlam taşımayacaktır. Oryantalizm'in araştırma nesnesi Oksidantalizm'de araştırılan özneye dönüşecek, Oryantalizm'in araştırılan öznesi Oksidantalizm'de araştırma nesnesi haline gelecektir. Nitekim hiç bir araştırma nesnesi ve öznesi ebediyen böyle kalmaz. Neyin özne neyin nesne olacağı halklar ve kültürler arasındaki güç ilişkileriyle belirlenmektedir. Roller tarih boyunca değişir. Antik dünya, Çin, Hindistan, İran, Babil, Mısır araştırılan öznelere. Klasik İslâm kültürü de şüphesiz böyleydi. Bu roller modern zamanlarda Avrupalılar araştırılan özne, Müslümanlar araştırma nesnesi olunca değişti. Oryantalizm'in sonu ve Oksidantalizm'in başlangıcı özne-nesne, ben-öteki ile ilgili rollerin üçüncü kez değiştiği anlamına gelmektedir. Batı giderek özne konumunu yitirmekte ve nesne haline gelmektedir. Doğu da tam tersi. Öznel İdealizm Batılı modern kolonyal zamanlardan üçüncü dünyanın post-kolonyal yeni zamanlarına evrilmiştir artık. Batı'yı bilen özne olarak ilân eden "düşünüyorum o halde varım", üçüncü dünyada "araştırıyorum o halde varım"a dönüşmüştür. Oksidantalizm bir karşı-araştırma alanıdır; Doğu'da geliştirilmiş ve Batı'yı Batılı Olmayan bakış açılarıyla araştırmak üzere geliştirilmiş bir alan. Benlik algısında öteki daima bir imajdır. Bir imaj daima bir karikatürdür ve hedefe atış yapmaya yarar. Oryantalizm Doğu hakkında siyah derililer, sarı derililer, Doğu despotizmi, ilkel zihniyet, yabancı düşünce, Sami zihniyeti, Arab zihniyeti, şiddet, fanatizm, azgelişmişlik, bağımlılık, ayrılıkçılık, gelenekçilik ve muhafazakârlık adı altında birçok karikatür üretmiştir. Bir kez öteki karikatürleştirildi mi, benin ötekiyle ilgili herhangi bir eylemini meşrulaştırmak kolaydır artık. İmaj ötekini benin atışları için kolay bir hedef haline getirir. Beyaz, Batılı, demokrasi, mantıksal zihniyet, medeniyet, Ârî irkin üstnlüğü, barış, tolerans, gelişme ve hatta aşırı gelişme, bağımsızlık, sekülerizm, modernizm, ilerleme bu imajın oluşturuç parçalarıdır. Kitle iletişim araçları ve onların Batılılarca kontrolü bu imajı Batı için pekiştirirken zıtlarını da Doğu için vurgulamayı sürdürür. Oryantalizm merkezin, Oksidantalizm çevrenin bir ürünüdür. Merkezin üstad, çevrenin tilmiz; merkezin üretici çevrenin tüketici olduğu bu ilişki biçimini değiştirmenin yöntemi Oksidantalizm'dir. Bu yeni bilim Batı'nın Doğu'yu tanımlarken başvurduğu karşıtlıkları (bilgi-cehalet, mantık-çelişki, akıl-büyü, demokrasi-despotizm gibi) nesne olmaktan özne olmaya geçerek tashih edecek ve Batı'nın ben-öteki arasında tanımladığı ilişkileri üstün olan-aşağı olan hiyerarşisinden kurtararak eşit ve karşılıklı insanî ilişki tanımına kavuşturacaktır. Oryantalizm'in yıkıcılığına karşı Oksidantalizm yapıcı olacaktır. Batı biliminin tarafsızlık ve nesnellik iddialarına rağmen Oryantalizm ne tarafsız ne de nesneldir. Buna mukabil Oksidantalizm ne egemen olma arzusuyla motive edilmiştir ne de araştırma nesnesi hakkında basmakalıp imajlar üretir. Nesnellikten uzak biçimde değer yargılarında bulunmaz. Araştırma nesnesi, yöntemi ve amacı tam bir bilimdir. Amacı Oryantalizm'in özne ve nesne arasında öngördüğü güç ilişkisini deşifre etmek, ötekinin kontrol maksadıyla dayattığı imajdan benliğini kurtarıp özgürleştirmektir. Oksidantalizm yaratıcı gücünü özgürleştirici işlevinden alır. Bu aynı zamanda Batılı olmayan toplumların Batı taklitçiliğinden kurtulmaları anlamına gelmektedir. Nitekim Oksidantalizm'in hedefi Üçüncü

dünyadaki Batılılaşma eğilimlerini karşı bir etkiyle dengelemektir. Bu yeni bilim taklitçi Modernizm ile gelenekçilik arasında sıkışıp kalmış üçüncü dünya entelektüelini içine girdiği çıkmazdan kurtarabilir. Efgânî türü reformcu yaklaşım da Batıcı modernist eğilimler de aslında Batı'yı model olarak kabullenmek bakımından farklı tutumlara sahip sayılmazlar. Oksidantalizm Batı'yı model almanın özgürleşme yolunda çare olmadığını ileri sürmek demektir ve bilgiyi Batı'dan transfer etmekle yetinmek yerine kültürel bir yaratıcılık peşindedir. "Batı üretir, Batılı olmayan tüketir" formülü Oksidantalizm ile aşılabilecektir. Kavramsallaştırma Batı bilincinin tekelinde olmadığı gibi bilim gerçeklikten zuhur eder; geleneksel veya modern Batı'ya ait metinlerden değil. Bu yeni bilimin verileri iki kaynaktan çıkarılacaktır: Üçüncü dünya entelektüellerinin Avrupa kültürünü eleştirileri ve Avrupa bilincinin bizzat Batılı düşünür ve filozoflarca içerden yapılmış eleştirileri. Avrupa felsefesi, bilim ve sanat da dâhil olmak üzere bütün bir dünya görüşünün ifadesidir. Avrupa dünya görüşü ve bilincinin aynası olan başlıca felsefi eserler araştırmaların birincil ham maddesini oluşturur. Oksidantalizm'in konusu bizzat Avrupa bilincidir çünkü. Avrupa bilincinin dayandığı üç kaynak olan Grek-Roma, Yahudilik-Hristiyanlık ve bizatihî Avrupa zihin yapısı ve geleneklerinden oluşan kültürel çevre, tarih boyunca yaşadığı çelişkili süreçlerle kendini yeniden üretmiş ve artık Nihilizm'de ifadesini bulan bir sona doğru yaklaşmaktadır. Şimdi soru Avrupa bilincinin geleceğinin ne olacağıdır. Buna karşılık üçüncü dünya kendi tarihsel ve modern deneyimleri ışığında sınaama yanılmalarla ilerleyen bir dinamizm ve yeni bir bilinçlenme süreci içindedir. Oksidantalizm'i ulusal-yerel kültür lehine evrensel dünya kültürünü kurban eden bir yaklaşım olarak görenler dünya kültürü kavramının merkez tarafından çevreye hükmetmek için uydurulmuş bir efsaneden ibaret olduğunu fark etmelidirler. Büyük K harfiyle yazılan tek bir kültür yoktur. Küçük k'larla yazılan birçok kültür vardır ve her kültür kendi özerk hayatını toplum ve tarihinin bir ifadesi olarak yaşar. Oksidantalizm'i tarihsel bilimlerin siyasallaşması olarak görenlere gelince, aslında bilimin siyasallaşması tüm zamanlarda, tüm kültür ve toplumlarda rastlanan ortak bir deneyimdir; bu tutum yalnızca klasik Oryantalizm'de değil, beşerî bilimler olsun ve hatta doğa bilimleri olsun bütün Avrupa bilimlerinde kendini gösterir. Güç dengesi Avrupa'dan üçüncü dünyaya, merkezden çevreye değişince bilimin siyasallaşması nedense sorun edilmektedir. Oysa bilimin güç olduğunu söyleyen bizzat merkezin üstatlarıdır. Oryantalizm'den Oksidantalizm'e geçiş, bu yüzden, güç dengesindeki bir temel değişimin ifadesi olacaktır.

Hanefî'nin Oksidantalizm'i görüldüğü gibi kendisini Oryantalizm'in karşıtı olarak kurguluyor. Elbette bu karşıtlık, iddiaya göre Oryantalizm'de eleştirilen ne varsa onları aşmayı mümkün kılan bir mahiyet arz etmekte... Bunları tekrar hatırlayalım:

a) Oryantalizm'in kolonyalist ilgi ve amaçları *versus* Oksidantalizm'in post-kolonyalist özgürleştirici işlevi

b) Oryantalizm'in üstün Batı-aşağı Doğu dikotomisi *versus* Oksidantalizm'in Doğu ve Batı'nın eşit şartlarda karşılıklı ilişkisi

- c) Oryantalizm'in Batılı araştıran öznesi *versus* Oksidantalizm'in Batılı araştırılan nesnesi
- d) Oryantalizm'in Doğulu araştırılan nesnesi *versus* Oksidantalizm'in Doğulu araştıran öznesi
- e) Oryantalizm'in Doğu karikatürü *versus* Oksidantalizm'in gerçek Batı'sı
- f) Oryantalizm'in Batılı bilinci *versus* Oksidantalizm'in Karşı-Batılı (Doğulu?) bilinci
- g) Oryantalizm'in yıkıcı niteliği *versus* Oksidantalizm'in yapıcı niteliği
- h) Oryantalizm'in Avrupa-merkezli evrenselciliği *versus* Oksidantalizm'in özerk çok kültürleri
- ı) Oryantalizm'in öznelliği *versus* Oksidantalizm'in nesnelliği
- i) Oryantalizm'in Doğu bilgisiyle güç istemi *versus* Oksidantalizm'in Batı bilgisiyle güç istemi
- j) Oryantalizm'in modernitesi *versus* Oksidantalizm'in moderniteyi aşma çabası.

Bu karşıtlıklar öncelikle Oryantalizm'in Batı-Doğu karşıtlığını esas alması bakımından dikkat çekmektedir. Batılı olmayan kültür ve medeniyetler böylece total bir yaklaşımla Doğu kavramı içine dâhil edilmektedir. Oksidantalizm'in temel konusunun Avrupalı bilinç olması, bu bilincin ne ölçüde tarihsel ne ölçüde aşkın olduğu hususunu gündeme getirmektedir. Bu bilincin tarihsel dönüşüm ve değişimlerin ürettiği ya da bunların ifadesi olan bir bilinç olduğunun kabul edilmesi bir perspektif ise tarihsel dönüşüm ve değişimlerle durmaksızın kendisini açan, daima yeniden üretilen ancak zâtî varlığı aynı kalan aşkın bir bilinç olduğunun kabul edilmesi başka bir perspektiftir. Batı medeniyetinin Antik Yunan, Ortaçağ, Rönesans Hümanizmi, Aydınlanma Çağı, Fransız Devrimi, Sanayi Devrimi şeklinde sıraladığımız dönemleri arasındaki süreklilik ve kopma süreçlerinin neler olduğunu tarih bilimiyle ortaya koymak mümkündür; ancak bir Avrupa bilincinden söz ettiğimizde aslında Avrupa tarihinin birikimsel yanından söz ediyoruz demektir. Bu birikim köklü tarihsel değişmelerin hem maddesi hem de sureti ise söz konusu olan aşkın bir bilinç formu değil tarihsel bir serüvendir (venture). Avrupa tarihinde asıl garip olan bu serüvenin kadim dünya ile karşılaştırılabilir olan uzun tarihi ardından dünyadaki hiçbir medeniyetle karşılaştırılmayacak olan bir modernite tasarımını nasıl olup da geliştirmiş olduğudur. Bu anlamda Avrupa bilinci denilen formun inceleme konusu yapılması esas itibarıyla modernliği merkezileştirecektir. Açıkçası Oksidantalizm'in asıl inceleme konusu bu emsalsiz ve biricik niteliğiyle modernliktir ve bu bilim bütün dikkatini öncesi ve sonrasıyla modernlik üzerinde yoğunlaştırmak zorundadır. Nitekim hem Oksidantalizm'in inşa gerekçesi olan Oryantalizm modern Avrupa'nın bir tasarımıdır, hem de Oksidantalizm'in araştırıcı öznesi olduğu ileri sürülen Üçüncü dünya veya İslâm dünyasının temel sorunu modernleşmeyle ilgilidir. Şu halde konuyu tekrar tespit edelim: Eğer olacaksa Oksidantalizm'in konusu "Avrupa bilinci" değil, "Modern Bilinç"tir; çünkü ne kadim dünyanın Avrupasında Oryantalizm

diye bir fenomen vardı ne de Postmodernite Oryantalizm'i meşru görmektedir. Öte yandan Oksidantalizm'in bir bilim olarak tasavvur edilmesine, Oryantalizm'in gerçek anlamda bir bilim olmadığı, bir söylem olduğu savı eşlik ederken bu yeni bilim kendisini Francis Baconcu bir "bilgi güçtür" söylemine oturtmaktadır. Böylece bilimsel amaçların da, bilimsel konu, ilke ve problemler gibi bilimin yöntembilimsel sınırları içinde kalması gerektiği şeklindeki hiç değilse bilimsel iletişimi mümkün kılma amacına yönelik akademik nesnellik ilkesi bizzat Oryantalizm'in en çok eleştirilen bilim-dışı öznelliğine yaklaştırılmış olmaktadır. Oysa bilimsel bir disiplinin bilimsel amaçları ile bilim-dışı (ekonomik, politik, teolojik) amaçlarla kullanılması ayrı şeylerdir. Konu, ilke, problem ve amaç bilimsel yönetime ait sınırların veya bilimler arası ilişkiler manzumesinin dışına çıktığı, üstüne üstlük bilim-dışı amaç bilimsel yöntemin bütünleyici bir parçası halinde bizzat temellendirici işlev görmeye başladığı zaman gerçeklerden çıkan bilimin yerini belli bir bilincin ürettiği gerçek kavramı alabilir. Bu da 'gerçekliğin keşfi'nin yerini 'gerçekliğin icadı' kavramının alması demektir ki, bizzat yazarın iddia ettiği nesnellik bu durumda tartışmalı hale gelecektir. Aslında Hanefi'nin geliştirdiği Oksidantalizm bilimi bir araştırma yöntemi önermektedir ve bu yöntemin analizi de ciddi bilim felsefesi (hatta tarih felsefesi) tartışmalarını gerektirmektedir. Bu tartışmaların en can alıcı yönü yöntemde yer alan bilim-dışı demesek de bilim-ötesi unsurların nasıl bir metafizik-bilim ilişkisi üzerine oturtulduğu olacaktır. Buradaki metafizik terimi fizik-ötesi anlamında değil, bilim-ötesi anlamındadır. Ortaçağ İslâm'ında açıkça ifade edilen metafiziğin özel bilimlerin ilkelerini ortaya koyması sorunu belki açıkça ifade edilmiyor olsa da modern bilim için de söz konusudur. Her bilim belli metafizik ilkelerin (foundations) kurucu roller üstlendiği bir paradigmayı esas alır. Bunun böyle olması da onları bilim olmaktan çıkarmaz. Hanefi'nin önerdiği araştırma yönteminde birer açıklayıcı ilke, temel fikir mesabesinde olan Doğu-Batı, kültür, tarih, bilinç, bilgi-güç ilişkisi, bilimsel nesnellik gibi kavramlardan tam olarak ne kast edildiği, bunların Oksidantalist bilimin ilkeleri olarak nasıl temellendirildiği hususu iyice belirginleştirilmeli, açıkçası ortaya konduğu şekliyle Oksidantalist bilimine ait yöntemin, tıpkı Hanefi'nin (aslında Edward Said'in) Oryantalizm için yaptığı gibi nasıl bir bilincin ifadesi olduğu iyice irdelenmelidir. Bunun bir devir ve teselsüle yol açacağı iddia edilebilir ancak bilinmelidir ki bilimsel yöntemlerin felsefi (kavramsal) analizi dondurulamaz bir süreçtir ve yöntemlerin ancak bu sayede daha rafine hale geldiği hususu bizzat bilim ve felsefe tarihinden öğrendiğimiz bir gerçektir. *İlmü'l-İstigrâb* ile ilgili asıl tartışma konusu, Oksidantalizm'in kazandığı yeni anlamlarla ilgili olarak şudur: Bu araştırma yöntemi bir Batı düşmanlığına dayanmakta ya da böyle bir düşmanlık üretmekte midir? Bu sorunun anlamını tespit etmeyi aşağıdaki satırlara bırakıp Oksidantalizm'i aynen bu sorunun işaret ettiği çatışma fikrine dayandıran bir başka yaklaşıma geçelim.

Ian Buruma ve Avishai Margalit imzalarını taşıyan *Occidentalism: The West in the Eyes of Its Enemies* (Oksidantalizm: Düşmanlarının Gözünde Batı, New York 2004) adlı kitap terimin anlamını ürkütücü boyutlara taşıyor. Bu metinde Oksi-

dantalizm terimi artık alenen Batı düşmanlığı anlamına gelmektedir. Buruma-Margalit, Batı düşmanlığı anlamındaki Oksidantalizm'in Doğu'daki ilk örneğini Japonya'da bulmaktadır. Japonya'nın Batı'yı yakalama çabaları başarıyla sonuçlanmıştı; fakat Batı modernliğinin zaferi Japon entelektüelleri ve liderleri arasında öfkeli bir tepkiyi beslemiş ve sonuç Pearl Harbour saldırısıyla kendisini göstermişti. Bu saldırıdan sadece yedi ay sonra, 1942'de önde gelen Japon bilgin ve entelektüelleri Kyoto'da toplanmış ve "Modern'e nasıl galebe çalabiliriz?" başlığı etrafında tartışmışlardı. Burada modern terimi Batı'yı veya Batı emperyalizmini ifade etmekteydi. Toplantıdaki bilginlerden biri Batılılaşmanın Japon ruhuna zerk edilmiş bir hastalık olduğunu ileri sürmüş, bazıları modern Avrupalı bir şey olarak tanımlamış, bazıları da Amerikancılığın düşman olduğuna inandığını belirtmişti. Ayrıca bilimde sağlıksız biçimde uzmanlaşmanın Doğu manevî kültürünün bütünlüğünü ortadan kaldırdığını ileri sürerek modern bilimi suçlayanlar da vardı. Kapitalizm Japon toplumuna modern teknolojiyle, bireysel özgürlük ve demokrasi gibi kavramlarla sızılmaktaydı ve bu da kötüydü. İşte bütün bu yozlaştırıcı etkilerin üstesinden gelmek gerekmekteydi. Katılımcıların hepsi kültürün yani geleneksel Japon kültürünün ruhu önceleyen ve köklü bir yapıda olduğunda hemfikirdi; oysa Batı medeniyeti istikrarsız, köksüz ve tahripkâr idi. Batı, özellikle de ABD, soğuk, ruhu olmayan bir makine gibiydi; kökü olmayan nesiller peydahlayan karışık halkların yaşadığı bir yerdi. Buna karşılık kutsal Japon imparatorluğunun yönetimi altında birleştirilmiş bütüncül ve geleneksel Doğu, insanî tabiata uygun olmak bakımından sıcaktı ve organik Asya topluluğunu manevî sağlığına bu ruh kavuşturacaktı. Katılımcılardan biri şunu ileri sürmüştü: Mücadele Japon kanıyla Batı'nın akli arasındaydı. Öteden beri Japon Marksist ve şövenistleri modernliği kutsal Japon imparatorluğunun yönetimi altında bütünlük kazanan geleneksel Doğu için bir tehdit olarak değerlendirmekteydiler.

Yazarlara göre kan, toprak, halkın ruhu gibi terimler Fransız Aydınlanmacılığı'nın evrenselci iddialarına, Fransız devrimine ve Napolyon'un müstevli ordularına karşı 18-19. yüzyıl Alman romantikleri tarafından da kullanılmıştı. 1930'larda Avrupalı faşist ve nasyonal sosyalistler Amerikanizm'e, Anglosakson Liberalizm'ine ve "köksüz kozmopolitliğe" (yani yahudilere) karşı benzeri bir söylemi gündeme getirdiler. Her ne kadar Aydınlanma ve Fransız Devrimi'nin gayr-i meşru çocuğu ise de Rus Komünizmi de, özellikle Stalin döneminde, Batı liberalizminin iflah olmaz bir düşmanı idi.

Yazarların Oksidantalizm bağlamında öncelikle dikkat çektiği bir husus şudur: Birçok radikal İslâmcı bu Anti-Batıcı kavramları Batı'dan ödünç almıştır. Aslında mesele de budur. Hiçbir oksidantalist, hatta kutsal savaşçı olanları da dahil, Batı'dan tümüyle bağımsız olamaz. Pol Pot Marksizm ile Khmer ulusalcılığını birleştirdiği sırada Paris'te radyo teknolojisi öğrencisiydi. Ali Şeriatî Paris'te bulunduğu sıralarda Frantz Fanon ve Che Guevara'nın eserlerini çevirmişti. Satı Husrî Fransız Aydınlanması'na karşı olan Fichte ve Herder gibi Alman romantiklerinin sıkı bir öğrencisiydi. Nitekim Batı'nın bir şer güç olduğu fikri de Doğu'ya veya Ortadoğu'ya ait bir fikir değildi. Avrupa coğrafyasında derin kökleri olan bir

tasavvurdu bu. Oksidantalizm Batı'da Aydınlanmaya karşı tutumun bir parçasıydı ve sanayileşmeye, akılcılığa ve Sekülerizm'e karşı bir isyanın ifadesiydi. Bütün bu nitelikleriyle Batı soğuk, mekanik bir medeniyet haline gelmiş, bir makine medeniyeti olup çıkmıştı. Hesap yapma -parayı, kârı, bilimsel kanıtları hesaplama- ruhsuz bir uğraş olarak değerlendiriliyordu. Sahicilik şüirde, sezgide ve imandaydı. Batı burjuva toplumu hakkındaki Oksidantalist görüş lüks, şehvet ve çıkarıcılık terimleriyle özetleniyordu. Aynı tanımlama bir Taliban savaşçısının şu sözlerinde de yansımaktaydı: Amerikalılar asla kazanamayacak, çünkü onlar Pepsi-Cola içmeyi seviyor biz ise şehit olmayı. İç savaşta İspanyol faşistlerinin, Nazi ideologlarının ve Japon kamikaze pilotlarının da benzeri ifadeleri, aynı karşı oluşu yansıtmaktaydı. Kahraman hiçbir çıkar hesabı yapmadan davası uğruna kendini feda eden kişiydi. Ve Oksidantalist kahraman ister Nazi isterse de radikal İslâmcı olsun kendi ırkı ya da imanının saflığını bozanları yok eden kişiydi. Ve yazarlar soruyor: Peki o zaman Batı'ya karşı radikal İslâmcı cihatta yeni olan nedir? Batı zehrinin panzehiri olarak Radikal İslâmcılık evrensel ve püriten olanın bir karışımıydı. Evrenseldi çünkü bir müminin gözünde bütün insanlar iyi birer mümin olabilirlerdi, püritendi çünkü daveti reddedenler sadece kayıp ruhlar değil aynı zamanda ortadan kaldırılması gereken cahil kimselerdi.

Yazarlar sonuç değerlendirmesinde şunları belirtiyorlar: Batılılar olarak bizler özgürlüklerimizi kendilerini tahrip peşindeki kutsal savaşçılara karşı korumalıyız. Ancak bunu yaparken güvenlik ile sivil özgürlükler arasındaki dengeyi gözetmeli biri uğruna diğerini kurban etmemeliyiz. İslâmcılık ile Hıristiyanlık adına savaştığımızı düşünmek vahim bir yanıltır. Bu bizi ışık ve karanlığın savaşından söz eden yıkıcı Maniheistik görüşü paylaşmaya zorlar. Batı'da yaşayan Müslümanların kutsal savaşçı saflarına katılmaları önlenmeli ancak bu yapılırken Avrupalı ve Amerikalı vatandaşlar olarak onların haklarına saygı gösterilmelidir. Bizim özgürlük anlayışımız onları da dış düşmana karşı savunmayı gerektirir; fakat aynı zamanda liderlerimizin korkularımızı kullanarak özgürlükleri ortadan kaldırmak istemelerine karşı olmayı da...

Buruma-Margalit ikilisinin Oksidantalizm'ini temellendiren fikirler zinciri şöyle sıralanabilir:

- a) Oksidantalizm Doğu'nun modern Batı'ya düşmanlığının bir ifadesidir.
- b) Oksidantalizm Doğu'nun moderniteye yönelttiği kökten ve reddedici bir eleştiridir.
- c) Kökleri bizzat Batı'dadır. Bizzat Batı'da moderniteye yönelik olan bir eleştiri geleneği vardır. Özellikle Alman düşünce çevrelerinin Fransız Aydınlanmacılığının evrenselci iddialarına ve Marksizm'in (tabiatıyla Rusya'nın) Londra merkezli sosyal adalet erdemini ayaklar altına alan kâr mantığına tepkide kendisini gösterir.
- d) Oksidantalist tepkilerin Batılı olmayan biçimleri de Batılı eleştirilerden ilham almışlardır.

e) Ancak 1942'de Kyoto'da toplanan Japon entelektüellerinin modernite eleştirilerinde görüldüğü gibi Batı'ya karşı oluşa güçlü bir Doğu ruhu vurgusu eşlik etmektedir.

f) Bu ruh Radikal İslâmcı Oksidantalizm'de modern Batı medeniyetinin Câhiliyye Toplumu olduğu ve Câhiliyye'ye karşı saf İslâm'ı egemen kılmak gerektiği tezinde karşılığını bulur.

g) Oksidantalizm'in aktivist yönü modern Batı medeniyetinin temel değerlerini geçersiz kılma ve güç merkezlerini imha etme uğruna kurban olmayı ve canı fedâ etmeyi bir tür kutsal savaşın yüksek değeri olarak tanımlar ve kendi kahramanlarını üretir.

h) Oksidantalizm'in iddialarına rağmen, Batı'nın İslâm ile bir savaşı yoktur.

ı) Ancak kendi değerlerini koruma ve savunma adına Batı Oksidantalizm'in düşmanca ve yıkıcı tutumuna karşı kendi içinde önlem almalı ve fakat bunu yaparken insan hakları ve özgürlüklerini feda etmek yoluna gitmemelidir.

Bu fikirler zincirinde tanımlanan Oksidantalizm'in, problematiği Oryantalizm'e karşı oluşa göre belirlenmiş bir yeni bilim kurmakla ilgisi elbette yoktur. Yazarların meselesi Pearl Harbour'a hava baskını düzenleyenlerin, 11 Eylül'de ikiz kuleleri vuranların inanç, duygu ve düşünce dünyalarının Batı ve modernlik düşmanı bir bilinci nasıl ürettiğini anlamaya çalışmaktır. Oksidantalizm işte bu düşmanlığın adıdır. Dolayısıyla temel konu modern Batı medeniyeti ve ona düşman olan Batılı olmayan bilinçtir. Bu bilinç, modern akademyanın araştırma yöntemleriyle analiz ediliyor, kökleri araştırılıyor ve Oksidantalizm'in tarihsel kökeni itibariyle Batı kaynaklı olduğu sonucuna ulaşıyor. Batılı olmayanların Oksidantalizm'i de bu durumda ana fikir ve temel kavramları itibariyle kesinlikle özgün olmayan, Batı Oksidantalizm'inden devşirilmiş bir tutuma indirgenmiş oluyor. Bu bağlamda sorulabilecek can alıcı sorular şunlardır: Acaba Buruma-Margalit'in Oksidantalizm'i içinde Hanefî'nin Oksidantalizm'i nereye oturuyor? Buruma-Margalit'in yeni bir bilim kurmaya ihtiyaç hissetmeden ulaştığı sonuçlar ile Hanefî'nin yeni bir bilim olarak Oksidantalizm'i aynı analiz yöntemlerini kullanmıyor mu? Her ikisinin de konusu (biri Avrupalı diğeri Batılı olmayan) "bilinç" değil mi? Her iki Oksidantalizm arasındaki benzerlik ve farklar nedir? Hanefî açısından denilebilir ki aslında Buruma-Margalit'in Oksidantalizm'i tipik Oryantalist söylemin bir uzantısıdır. Buruma-Margalit açısından da Hanefî'nin Oksidantalizm'i, kökleri yine Batı'da olan modern/Batı aleyhtarı (düşmanı?) söylemin bir uzantısı olarak görülebilir. Peki, bu farklılık medeniyetlerin birbirini anlama konusunda başvurabileceği beşerî imkânların giderek azaldığı bir dünyada ne anlam ifade etmektedir?

Oksidantalizm'e dair bu iki yaklaşımı ister tamamen doğru isterse de tamamen yanlış kabul edelim bu son soru asıl soru olmaya devam edecektir. Bilim ve düşünce insanları artık akıbet fikrini Batı-Doğu kutuplaşması ekseninden çıkarıp insanlığın geleceği eksenine oturtmak ve Huntingtoncu söylemin değirmenine

su taşımaktan vazgeçmek zorundadırlar. Bu söylemin çatışma fikrine dayalı ana fikirlerini hep birlikte hatırlayalım: Sovyetler'in yıkılmasından sonra zemin kaybeden kutuplaşma ve çatışma fikrini ABD dış siyaseti için yeniden üretmek isteyen Huntington 1993'te yeni çatışmanın medeniyetler arasında vuku bulacağını ileri sürmüştü. Medeniyetler çatışması küresel siyasete egemen olacaktı. Bu medeniyetler Batı (Avrupa ve Kuzey Amerika), Konfüçyüsçü, Japon, İslâm, Hindu, Slav-Ortodoks, Latin Amerika ve belki Afrika. Bu medeniyetler arası farklar ideoloji ve politik rejim farklarından daha temelliydi Huntington'a göre. Komünistler demokrat, fakirler zengin olabilirdi ama Ruslar kesinlikle Estonyalı, Azeriler kesinlikle Ermeni olamazlardı. Nitekim tarihin en şiddetli çatışmaları da medeniyetler çatışmasıydı. Günümüzde Batı, gücünün zirvesindeydi fakat Batılı olmayanlar dünyayı yine Batılı olmayan yollarla şekillendirmek üzere gerekli arzu ve kaynaklara sahipti. Kültürün kadife perdesi, ideolojinin demir perdesiyle yer değiştirmişti. Batı kendisini Çin'in önderlik ettiği bir Doğu ekonomik bloğu karşısında bulmuştu. Körfez savaşı Bush'un iddia ettiği gibi Irak'a karşı dünyanın değil, İslâm'a karşı Batı'nın savaşıydı. Eğer bir dünya savaşı daha olacaksa bu, medeniyetler savaşı olacaktı. Batı kültürünün dünyanın öteki kesimlerine olan etkisi yüzeyseldi. Daha temel düzeyde Batılı kavramlar öteki medeniyetlerde olanlardan esas itibarıyla farklıydı. Bireysellik, Liberalizm, anayasacılık, insan hakları, eşitlik, özgürlük, hukuk devleti, demokrasi, serbest piyasa, kilise-devlet ayrımı öteki medeniyetlerde yeteri kadar titreşime yol açmamıştı. Evrensel bir medeniyet olduğu tezi Batılı bir fikirdir ve Asya toplumlarının Partikülerizm'i için hiç de anlamlı değildir. Asyalılar, aralarındaki farklılara rağmen Batılı çıkarlar, değerler ve iktidar karşısında bir Konfüçyüsçü-Müslüman ittifakı içine gireceklerdir. Batı kendi medeniyetleri içinde daha çok işbirliği ve bütünlük içine girerek, Konfüçyüsçü-Müslüman devletlerin askerî gücünü sınırlayarak bu tehdidi göğüslemelidir.

Anlaşılan mutlak bir çatışma fikrine dayalı bilimsel ve düşünsel etkinlik insanlığın geleceğine hizmet etmeyecektir. Müslümanlara gelince onlar "insanlar içinden çıkarılmış" ve kendi yollarında insanlığın kurtuluşu için, yeryüzünde barış için yürüyen erdemli insanlar olarak Huntington'cu bir kavramsallaştırmayı içlerine sindiriyor olamazlar. Aslında böyle bir çatışma mantığının benimsenmesi, çatışma fikri Oryantalizm'in özünde var olduğu için onunla zımnen uzlaşmak anlamına gelir. Hanefî'nin bilimsel ve düşünsel projesinin taşıdığı entelektüel imkânları teslim etmekle birlikte bu yöndeki kaygılarımı da dile getirmek isterim: Her şeyden önce bir oksidantalist kendisini oryantalizme karşı konumlandığı için oryantalistlere zımnen "oyunu sizin kurallarınızla oynamaya hazırım" demiş olmaktadır. Ayrıca Oksidantalizm teriminin özellikle 11 Eylül'den sonra Batı kamuoyunda doğurduğu tedirginlik onların oryantalist perspektiflerini aşma konusundaki şanslarını da iyice azaltacaktır. Oksidantalizm çatışma fikrini esas aldığı her durumda Batılı entelejiyansiya ile tartışmayı (aslında tanışmayı) da reddetmek eğiliminde olacaktır. Tıpkı Oryantalizm gibi monolojik bir okumayla Batı'yı "tanımlama" çabası içine girilecek ve tanıma/tanışma imkânları peşinen

bertaraf edilmiş olacaktır. Oryantalizm'in telkin ettiği bu monolojizmden kurtularak diyalojik tutumlara yönelmek entelektüel sorumluluk gereğidir. Doğru tutum, ne ilkesiz çatışma ne de ilkesiz uzlaşmadır. Yeryüzünün bütün medeniyetleri İslâm'da vurgulanan evrensel ve barışçı "te'âruf" ilkesini esas alıp kendileri olarak, kendileri kalarak, kendilerini gerçekleştirmenin yolunu bulmak zorundadır. Bunları söylemek gerçekçilikten uzak, çocuksu ve romantik bir evrensel barış sloganı atmak anlamına gelmez. Elbette çatışma arzu edilmez ve elbette çatışma durumunda bütün Benlik'lerin kendini savunma ve geliştirme hakkı meşrudur. Ancak çatışma fikri bütün tarihi, şimdiki ve geleceği açıklayan bir ilke olarak konamaz. Aksi durumda "salâh" yerine "fesâd"ın şartlarını besleyen salt tepkisel söylemler egemen olur. Oksidantalizm'i, adının çağrıştırdığı üzere, Oryantalizm'in bir rövanşı olarak görmek, böylece Batı emperyalizmine hizmet aracı olarak geliştirildiği söylenen Oryantalizm'e karşı bir anti-emperyalist bilim metodolojisi geliştirmeye çalışmak, ilk bakışta haklı bir tepkinin ifadesi olarak meşru gibi görünüyor. Ancak bu tutumun özündeki tepkisellik bizzat Oryantalizm için eleştiri konusu yapılan ideolojik gayeyi onaylamak anlamına gelmeyecek midir? Ayrıca bu tepkisel tutumla İslâm medeniyeti Oryantalizm'in toptancı Doğu tanımını içine sokulmuş olmuyor mu? Bu, İslâm medeniyetinin ilkeleri ve gerçekleriyle ne ölçüde örtüşmektedir? Koşullandırılmış bir refleksin bilimsel araştırmanın doğasıyla ilgisini kurmak bilim kavramının sınırlarını epeyce zorlamak anlamına gelecektir. Üstelik bu tepkisel tutum, içinde yaşanan tarihsel koşulların doğru değerlendirilmemesinden kaynaklanan bir tarihdışılığı (anakronizm) da besleyebilir. Açıkçası hepimiz modernliğin ürettiği süreçlerin içindeyiz ve Oksidantalizm bu süreçlerin "Batılı" vasfını öne çıkarmakta ve fakat onların dışına nasıl çıkacağımızı bize öğretmemektedir. Bu yaklaşım içinde kuyuya düşeni almak için kuyuya inmek zorundayız ve kuyudan tekrar nasıl çıkacağımızı bilmiyoruz. Eğer Oksidantalizm benlik bilincini yeniden üretmek üzere bir "De-Westernizasyon" hareketi olma iddiasında ise bunun alternatif bir "Westernizasyon" olmadığından emin olmak zorundadır. Oysa mevcut yaklaşımıyla Oksidantalizm Müslüman entelektüeli, süreci yönlendirmek yerine, sürecin bir parçası kılmayı, Oryantalizm'in mantığını aşmak adına zımnen onun mantığını paylaşmayı önermektedir. Bir taraftan Oryantalizm'in "öteki"ni tanımlarken içine düştüğü metodolojik skandalı eleştirmek öte yandan Oksidantalizm'i bu ötekinin bilimi olarak tanımlamak, tezi belli olmadığı gibi yüksek bir sentez iddiası da olmayan bir tez-antitez diyalektiğini besleyecektir. Bundan daha önemli olarak Batı'ya bu türlü yaklaşım, tıpkı küreselleşme karşıtlarının yerelliği kendi içine kapanmış bir kültür sistemi olarak tanımlamalarında olduğu gibi ne küreselleşme karşısında proaktif tutum belirlemeyi ne de yerli kültür ve medeniyetin kendi dışına yönelik iç imkânlarını doğru değerlendirmeyi mümkün kılacaktır. Oksidantalizm'in hareket noktası yaptığı benlik bilinci kavramı, eğer bu içine kapanıklığın getireceği ve gerektireceği şekilde, kendisini öteki kültürler karşısında test etmek ve öz kimliğini yitirmeden ve hatta onu tarih sahnesinde daha iddialı pozisyonlara taşımak üzere öteki kültürlerin birikimlerini tevarüs etmek imkânları

nı ortadan kaldırıyorsa varacağı yer narsizmdir. Bu ise yeniden var olmak konusundaki iddiayı peşinen yitirmiş olmak anlamına gelecektir. Müslüman dünya, Sezai Karakoç'un deyimiyle önce kendi ruhunu, sonra İslâm'ın evrensel değerlerini ve nihayet insanlığı diriltmek görevindedir. Çünkü hem Müslüman ruhu hem İslâm'ın yeryüzündeki hayatıyeti ve hem de insanlık kriz içindedir ve kriz kelimesinin kritik kelimesiyle olan etimolojik ortaklığının çağrıştırdığı şekilde, Müslüman düşünce ve bilim insanı hem kendisini hem diniyle münasebetini ve hem de insanlığın bugünkü durumundan büyük ölçüde sorumlu olan modern Batı'yı kritik etmek zorunda olduğunu unutmamalıdır. Ancak bu kritik ne Benliği ve ne de "Öteki"ni imhaya yol açacak bir tahripkârlığa dönüşmeyecektir. Çünkü maksat imha değil, diriliştir. Müslüman'ın kendisine yönelteceği kritik ödevi, Batı medeniyetine yönelteceği kritik hakkıyla bir bütündür ve özellikle Batı'da geliştirilen Oksidantalizm'i tehdit olarak tanımlayan söylemler Müslüman'ı ne bu ödevden ne de bu haktan mahrum etmek anlamına gelmemelidir. Aksine bu, aynı kritiği Batı'ya da önermek anlamına gelmektedir. Batı entelijansiyası da "kendi" iç çelişkileriyle ilgili olarak muhasebesini sürdürürken "öteki"yle ilgili perspektif ve tutumlarını yeniden derin bir kritiğe tabi tutmak ödevini yürekten içselleştirmektedir. Sonuç olarak insanlığın geldiği bu noktada Batı ve İslâm dünyasının yaşayacağı bu entelektüel kritik etme süreçleri köprüleri atmaya değil köprüler kurmaya yönelik olmak durumundadır. Ancak Oksidantalizm'in her iki tarafta yol açacağı mevzilenme eğilimleri söz konusu kritik etme imkânlarını hayata geçirecek midir, bundan emin değiliz.

Yüksel Kanar, *Batı'nın Doğu'su, Avrupa Barbarlığının Küreselleşmesi*, Kitabevi İstanbul 2006, X+340 sayfa.

Doğan Kaplan*

Bir giriş, dört bölümden oluşan kitabının bir 'savunma' değil, 'eleştiri' eseri olduğunu söyleyen yazarın amacı, Batı'nın kendisiyle ilgili dünyaya kabul ettirdiği tüm öncüllerinin yanlışlığını göstermektir. Bu kitap, onun ifadesiyle; "Avrupa'nın tarihte; karanlık bir barbarlığın, uslanmaz bir hoşgörüsüzlüğün, evrenselikten uzak bir yerelliğin mekânı olduğu hâlde, kendini nasıl bunların tam zıddı olarak kurguladığının ve bu kurguyu bütün dünyaya nasıl kabul ettirdiğinin öyküsüdür" (VII).

Bir oksidentalizm çalışması olarak gördüğümüz bu kitapta konular, birinci bölümünde Oryantalizm (19–107), ikinci bölümünde Sömürgecilik ve Oryantalizm (109–154), üçüncü bölümünde Doğu ve Batı (155–224), son bölümünde ise İki Dünya: Karşılaşmalar ve İlişkiler (225–311) başlıklarını taşımaktadır.

Giriş bölümünde (1–17) Avrupamerkezcilik, Oryantalizm ve Sömürgeciliğinden bahseden yazara göre bu üç kavram dünyanın batılılaştırılmasını, sömürülmesini ve Avrupa dışındaki kültürlerin (öteki) aşağılanarak yok edilmesini ifade etmektedir. Ona göre, dünyanın kapitalist Avrupa tarihi tarafından işgal edilmesinin başlangıcı Rönesans'tır. Rönesans'ı 1492'de Amerika'nın keşfedilmesiyle başlatan Batılılar, bu tarihten itibaren fetih adı altında sömürgeciliğe başlarlar ve dünyanın tüm zenginliklerinin Avrupa'ya akmasını sağlarlar. İlk yaptıkları, köle ticareti yaparak zengin olmaktır. Uygar-vahşi, modern-barbar, küresel-geleneksel karşıtlığını getiren ve Batıyı birincilerle ifade eden Oryantalizm, herkesi etkilemiş ve toplumları Batı karşısında ezik ve özgüvenlerini yitirmiş bir hâle sokmuştur. Günümüzde artık oryantalizm kelimesine gerek kalmamıştır, revaçta olan uygar-modern ve küresel kelimeleridir. Batının oryantalizm eliyle devreye soktuğu "biz/iyi" ve "onlar/kötü" ayırımına dayanan 'çatışma tezi', Haçlılar çağında din odaklıyken; sömürgecilik döneminde 'uygarlık götürme' savıyla ortaya çıkmıştır.

Oryantalizmi (19–107) ele aldığı birinci bölümde yazar, bu kelimenin ilkin "Doğu ve Yunan Kilisesinin bir üyesi" anlamına geldiğini söyler. Daha sonra 'doğu bilgisi' anlamında "Doğu'nun dil, edebiyat, din, düşünce, sanat ve sosyal hayatlarının incelenmesi" gibi masum bir tanımlamasının yapılmasına karşın, gerçekte Oryantalizmin Batı'da sömürgecilikle hem eşzamanlı, hem de çoğu kere

* Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. dogakaplan@gmail.com

eşamaçlı ortaya çıktığına dikkat çekerek, bilgi (oryantalizm)-iktidar (sömürgecilik) ilişkisi içinde Batı'nın, bilinçli ve sistematik bir şekilde çizdiği 'Doğu imajı' çalışması olduğunu söyler. Edward Said'in *Şarkiyatçılık (Oryantalizm)* adlı ünlü eserine sıkça göndermelerde bulunan yazar, bu bölümde, Said'in Oryantalizm ile ilgili verdiği tanımlardan üçüncüsü olan, "*Kabaca belirlenmiş bir başlangıç noktası olarak onsekizinci yüzyıl sonu alınır, Şarkiyatçılık, Şark'la -Şark hakkında saptamalar yaparak, ona ilişkin görüşleri meşrulaştırarak, onu betimleyerek, öğreterek, oraya yerleşerek, onu yöneterek- uğraşan ortak kurum olarak, kısaca Şark'a egemen olmakta, Şark'ı yeniden yapılandırmakta, Şark üzerinde yetke kurmakta kullanılan bir Batı biçimi olarak incelenebilir, çözümlenebilir (24)*" tanımını benimsemiş ve Oryantalizmin tarihsel gelişimi hakkında bilgi vermiştir.

Sonuç olarak Oryantalizm, Said'in deyişiyle, Doğu'yu metinleştirerek ötekileştirip sahiplenmektir. Bu bakımdan 'Doğu' gerçekliği olmayan bir 'imaj'dır, ama 'Batı'nın kurguladığı ve 'Doğu'nun bile inandığı bir imaj. Bu da 'Şarkın Şarkılaştırılması' ameliyesinden başka bir şey değildir. Batı, Doğu'ya ilişkin bu 'ötekileştirmeyi' genelleştirme ve karşılaştırma metotlarını kullanarak, oryantalist söylem (diskur) içinde yapar. Oryantalist söylem, Doğu'yu, 'yalnızca dinlerinin değil, dillerinin, ırklarının, etnik kökenlerinin, psikolojilerinin, duygu ve düşünce biçimlerinin, toplum yapılarının, olay ve eşya karşısında etki ve tepkilerinin, kısacası her şeylerinin Batılılardan farklı ve onlarla asla uzlaşmaz olduğunun ortaya konulmasıdır' olarak ortaya koyar.

Sömürgecilik ve Oryantalizm (109-154) konusunu işlediği ikinci bölümde, Oryantalizme ilişkin verdiği teorik bilgileri somut örneklerle ispatlamaya çalışır. Burada, Avrupa'nın XIX. yüzyıl sonuna kadar dünyanın %85'ini sömürgeleştirdiğini, sömürgecinin gücü temsil ederken, oryantalistin bu güce destek sağlayan 'bilgi'yi temsil ettiğini söyler. Daha çok 400 yıl sömürülen ve köle ticaretinin en çok yapıldığı yer olan ve bugün açlık ve sefaletin kol gezdiği Afrika ile ilgili çeşitli örnekler verir. XX. yüzyılda, sömürülen bir şeyleri kalmadığı için ve sanayi devrimi sonrası insan gücüne ihtiyaç kalmadığından artık terk edilen Afrika'nın uyanan insanının 1990 yılında "Diaspora'daki Afrikalılara Tazminat" konferansında Nijeryalı bir bilim adamının hesapladığı, Afrika'nın 500 yıllık yağma ve köleliği karşısında 2 trilyon ABD doları tutarında tazminat beklentisi, çok şey anlatmaktadır.

Yazar bu bölümde, Oryantalizm-Sömürgecilik birlikteliğini kurarken, *ideoloji-hegemonya ve Avrupa ırkçılığı* gibi 'egemen sınıfın fikirleri egemen fikirlerdir' ilkesinden hareketle, Avrupa'nın Amerika kıtasını ya da Afrika'yı işgal edip sömürürken nasıl da, Avrupalılar olmasaydı, yerli halkların uygarlaşamayacakları, ilkelik içinde kalacakları gibi diskurlar geliştirdiklerini söyler. Nitekim Amerika'nın son Afganistan ve Irak işgalleri de son tahlilde oralara 'demokrasi ve özgürlük' götürmek için yapılmıştır! Avrupamerkezci anlayış, insanlığa yaptığı kötülükleri hiç hatırlamamaktadır, sanki köleliği onlar 400 yıl uygulamamış gibi sanayi devrimi sonrası insan gücüne ihtiyaç kalmadığından, iftiharla kendilerinin köleliği kaldırdıklarını söyleyecek kadar da yüzsüzdürler.

Doğu-Batı (155–224) bölümünde, bu kavramların neye göre belirlendikleri konusunda kafa yorular. Öyle ya bir şeyin doğusu ve batısından bahsedebilmemiz için bir merkez seçmeniz ve buna göre bir yön belirlemede bulunmanız gerekir. Ancak yazara göre, ‘Batı’ bunu yaparken coğrafi konuma göre değil, kendi çıkarına göre tarihsel ve söylemsel bir kurgu olarak yapmıştır. Buna göre coğrafi olarak Batı’da bulunan bir yer doğu sayılırken, Doğu’da bulunan bir yer de batıda sayılmıştır.

Coğrafi anlamda Avrupa’nın bir kıta olmadığını, kıtanın ancak Avrasya olduğunu söyleyen yazar, Batı’nın haritalar üzerinde Mercator isimli haritacının icat ettiği tekniği kullanmak suretiyle gerçekte Avrupa’dan daha büyük olan Doğu’nun, harita üzerinde Batı’dan daha küçük gösterildiğini açıklamaktadır. Örnek olarak İngiltere’nin gerçekte Hindistan’ın Haydarabat eyaletinden küçük olmasına karşın, haritada Mercator izdüşümünde buradan üç kat büyük gösterilmesini verir (168). Yine Afrika’nın gerçek büyüklüğünden oransal olarak daha küçük resmedilirken, Avrupa ve Kuzey Amerika’nın daha büyük gösterildiğini söyler (169).

Batı, ezeli üstünlük savıyla da kendisinin Ortaçağ ve sonrasında en azından XVII. yüzyıla kadar Doğu’dan geri olduğu gerçeğini gizlemeye çalışmaktadır. Avrupa’nın Ortaçağ’da Doğu’ya göre barbar olduğunu, Doğu’nun ise görece uygar olduğunu örnekleriyle ortaya koyar. Avrupa’nın elinden gelse kendisi için yüzkarası olan Ortaçağ’ı yok sayacağını ancak bunu başaramayınca da sanki tüm dünya Ortaçağ’danmış gibi bir söylem geliştirdiğini söyleyen yazar, Avrupa’nın Ortaçağ’ını yaşadığı devirde İslâm uygarlığı en parlak dönemini yaşadığını belirtmektedir. Dolayısıyla Ortaçağ İslâm’ın değil, Batı’nın Ortaçağı olmuştur.

Kitabın son bölümünü oluşturan, İki Dünya: Karşılaşmalar ve İlişkiler (225–311)’de İslâm ve Batı’nın tarihsel karşılaşmaları üzerinde durulur. Buna göre 1100’e kadar, Batılı aydınların İslâm’la ilgili bir ‘sınırlı mekân cehaleti’ne sahip olduklarını ve İslâm’ı bilmediklerini sadece Hıristiyanlığın düşmanlarından biri olarak tanıdıklarını söyler. Buna karşın İslâm dünyası da Batı konusunda bilgisizdir; ancak bunun sebebi İslâm dünyasının uygarlığının zirvesinde olmasından Batı’nın ise kör bir karanlık içinde olmasındandır. Bu iki medeniyetin ilk karşılaşmaları Haçlı seferleri sırasında gerçekleşir. Bu dönemde Batılıların ‘çarpıtılmış bir İslâm imajı’ oluşturduklarını ve haçlı ordusuna asker toplamak için İslâm’ı hiç duymamış Kuzey Avrupa’ya yöneldiklerini söyler. Ancak Haçlıların bu seferler sırasında sadece Müslümanlara değil o bölgedeki Hıristiyanlara bile zulmettiklerini, mallarını yağmaladıklarını söyleyen yazar, Haçlıların nasıl da kutsal Kudüs’ü kurtarma amacıyla yola çıkmışken IV. Haçlı seferinde o zamanki Hıristiyan İstanbul’u tarihte hiç görülmemiş bir şekilde işgal ettiklerini anlatır. Ardından 1498’de İspanya’da zorla Hıristiyanlaştırma ve Morisco olayına değinen yazar, zorla Hıristiyan olan İspanyol Müslümanların (Morisco) çektikleri sıkıntıları ve 1609–1614 büyük tehciriyle sınır dışı edilmelerini anlatır. Osmanlılar dönemindeki diğer karşılaşmada, Braudel’in deyimiyse Osmanlı, Avrupa’da ikinci İslâmiyet dönemini yaşatmıştır. Osmanlıların çöküşe geçmesiyle tekrar başlayan Sömürge-

ler çağında Batı, kendi arasında ittifaklar kurarak dünyayı paylaşmış ve neticede dünyanın %85'ini sömürgeleştirmiştir.

Sonuç olarak, okuyucuları tarih bilincine davet eden yazar, bize verilen şeyleri kabul etmeden önce sorgulamamız gerektiğini ve bugün özenerek baktığımız Batı'nın geçmişinin hiç de parlak olmadığını hatırlatmaktadır.

Bernard Lewis, Müslümanların Avrupa'yı Keşfi (Çeviren: İhsan Durdu), Ayışığı Kitapları, İstanbul 2000, 424 sayfa.

Tanınmış oryantalist, Türkiye uzmanı ve hâlen ABD'deki neo-conların fikrî danışmanı olan Bernard Lewis'in 1981 yılında, henüz objektifliğini kaybetmediği dönemde yazmış olduğu bu önemli eser, Müslümanların Batı'yı keşfetmelerini yine Müslümanların gözüyle incelemeye çalışmıştır.

Üç ana bölümden oluşan eserin birinci bölümünde *Temas ve Tesir* (15–63) başlığı altında Müslümanların Batı ile karşılaşmaları anlatılır. Yazara göre İslâm-Batı ilişkisi ya da karşılaşması bir karşıtlık içerisinde olmuştur. İslâm'ın doğuşu ve cihad yoluyla yayılması İslâm dünyasında Abbasî, Fatimî ve Endülüs-Emevî hizipleşmesiyle ortaya üç yönetim çıkınca duraklama dönemine girmiştir. Aynı yıllarda Batı dünyası ise -bu arada yazarın Batı algısının coğrafi olmaktan çok kültürel olduğunu söyleyelim- Haçlı seferleriyle yeniden fetih dönemine; kaybettiği başta kutsal toprak Kudüs olmak üzere bütün yerleri yeniden ele geçirmek çabasına girmiştir.

Batılılar iki asır süren Haçlı Seferlerinden (1098–1270) vazgeçtikleri zaman ise Müslüman cihad ruhu yeniden alevlendi. Bu da Osmanlı Devleti eliyle gerçekleştirilen fetih hareketi olarak anlatılır. Batı'nın İslâmi ilerlemenin bu ikinci dalgasına karşı tepkisi ise daha sonra emperyalizm olarak adlandırılacak sömürgecilik hareketleri olmuştur.

Bu dönemlerde dikkat çekilen hususlar şunlar olmuştur. İlk haçlı seferi (1098) yapıldığı zaman, Müslümanlar bu seferleri bu isimle bilmemektedirler. O dönem kaynaklarda "Haçlı", "Haçlı seferleri" kavramları yer almamakta, bu savaşlar, küçümşenen ve barbar olarak nitelenen Frenk ve gaddar kâfirlerin bir saldırısı olarak görülmektedir. Aynı yıllarda Hıristiyan Avrupalıların da İslâm'ı rakip bir din olarak görmeyip putperestler ya da Arap (Sarakin), Faslı, Türk veya Tatar gibi etnik isimlerle niteledikleri gözlemlenmiştir.

Baskı makinelerinin 15. yüzyıl sonlarında Yahudi mülteciler tarafından Batı'dan Türkiye'ye getirilmesine, İstanbul, Selanik ve diğer şehirlerde Yahudi matbaalarının kurulmasına, Ermeni ve Rumların Osmanlı şehirlerinde kendi dillerinde yayın yapan matbaalar tesis etmelerine rağmen, on sekizinci yüzyıl başlarına kadar Türkçe ve Arapça yayın yapma yasağı uygulanmıştır.

Müslümanların Dünya Görüşü (65–77)'nin anlatıldığı birinci bölümün bu ikinci alt başlığında genel olarak Müslüman zihniyeti hakkında bilgi verilmiştir. Yazar, Batılıların insanları sınıflandırmada çeşitli tasnif şekilleri olmasına rağmen Müslümanlarınkinin tamamen farklı olduğunu söyler. Buna göre, mesela Yunan-

lar dünyayı Yunanlar ve barbarlar; Yahudilerse, Yahudiler ve Yahudi olmayanlar, yine Yunanlar Ege denizinin karşı sahilini Küçük Asya (Türkiye), ötede uzayıp giden büyük kıtayı ise Asya için kullanmışlardır. Asya'nın giderek alt bölümlere de ayrıldığını söyleyen yazar Libya ve Afrika gibi Latince isimlerinin de o sıralarda verildiğini söyler. Müslümanların ise 9. yüzyıla kadar Avrupalıların kıtalara verdikleri isimlerle ilgili bilgileri yoktur. Afrika'yı İfrikiye olarak Arapçalaştırarak Mağrib'i isimlendirmek için kullanmışlardır. Müslüman coğrafya yazarlarının dünyayı, Yunancadaki *clima* kelimesinden türeyen *iklimlere* bölerek bir tasnife gittiklerini söyleyerek İslâm Hukukundaki *dâru'l-harb* ve *dâru'l-islâm* ve zimmî kavramları çerçevesinde Müslümanların insanları nitelediklerini söyler. Bu bölümde son olarak, 1068 yılında Müslüman Toledo şehrinin kadısı Said b. Ahmed isimli bir bilginin *Kitâbu Tabâkâti'l-Ümem* adlı eserinde, ulusları bilim ve öğrenimle ilgilenenler ve ilgilenmeyenler diye ikiye ayırdığını ifade eder. Buna göre bilginin gelişmesine katkıda bulunan ulusların sayısı sekizdir: Hintler, Persler, Kildaniler, Yunanlar, Romalılar (Bizanslıları ve Doğu Hıristiyanlarını içeren bir tabir olarak), Mısırlılar, Araplar (Müslümanların geneli) ve Yahudiler... İnsanlığın geri kalanları arasından, el sanatları ve resim sanatlarındaki becerileri ve dayanıklılıkları dolayısıyla Çinliler; cesaretleri, savaş sanatındaki becerileri, binicilikleri, mızrak, kılıç ve ok kullanmadaki maharetleri dolayısıyla Türkler, *cahil halkların en soyluları* olarak ayrıcalığa sahiptirler. Bunların dışındakiler -yani genel olarak Avrupalılar- Kuzey ve Güneydeki dış dünyanın barbarlarıdır (76-77).

Kitabın ikinci ana bölümünün ilk başlığı *Dil ve Tercüme* (79-100) adını taşımaktadır. Burada İslâm dünyasının Batı ile dil ve tercüme yoluyla teması anlatılmaktadır. Emevîler devrinde başlayıp Abbasîlerle devam eden Yunan çeviri hareketi 8. asırda başlamış 10. asırda sona ermiştir. Bu çeviri hareketi daha çok felsefe (ilahiyat) ve bilim (matematik, kimya, simya vb.) alanlarda olmuş, tiyatro gibi edebi sanatlara hiç ilgi duyulmayıp, coğrafya ve politikayla ilgili de sınırlı sayıda çeviri yapılmıştır. Daha sonraki yıllarda Ortaçağ Avrupa'sına ve dillerine karşı büyük bir kayıtsızlık olduğunu söyleyen Lewis'e göre bunun sebebi, Müslümanların kendilerini üstün, batılları barbar olarak görmeleridir. 16. ve 17. yüzyıllarda mühtediler ve gayrimüslim tebaadan olanların ihtiyaç ortaya çıkması sebebiyle tercüman olarak kullanıldıklarını söyleyen yazar, Müslümanların bu genel ilgisizliklerine karşın Avrupa'da Arapça tahsilinin 13. yüzyılda başladığını söyleyerek 16. ve 17. yüzyıllarda Arapça, Farsça ve Türkçe gramer, sözlük ve tenkitli el yazmalarının basımının gerçekleştirildiğini söyler.

İletişim Araçları ve Aracılar (101-157) bölümünde ise özellikle başta Osmanlı olmak üzere İslâm dünyasıyla Batı'nın elçilikler, tüccarlar ve gezginler yoluyla birbirleriyle teması anlatılır. Burada yine İslâm dünyasının üstünlüğü dolayısıyla ilk daimi elçiliğin ancak 1793'te kurulduğunu (Osmanlı'nın Londra'ya) söyleyen Lewis, daha 17. yüzyıl öncesinde Venedik, Fransa, İngiltere ve Kutsal Roma İmparatorluğu'nun İstanbul'da daimi elçilikler kurduklarını söyler. Evliya Çelebi, İbn Vâsıl, İbn Haldun, Üsame b. Munkız, Ebu Hamid, İbn Cübeyr, Yirmisekiz Mehmet Çelebi, Hüseyin Han gibi gezgin ve elçilerin intibalarından bol alıntılar yapar.

Müslümanların Batıyla İlgili Bilimsel Çalışmaları (159–204) bölümünde, Kâtip Çelebi'nin 1655 yılında yazdığı Şaşkınlık için Yunanlıların, Romalıların ve Hıristiyanların Tarihine Dair Kılavuz adlı eserinin batıyla ilgili yazılmış görece en ciddi eser olmasına karşın bir sürü yalan yanlış ve güncellenmemiş bilgilerden ibaret olduğunu söyler. Lewis 19. yüzyıla kadar Arapçada ve Farsçada Çelebi'nin eseriyle kıyaslanabilecek bir eser çıkmamışken; Avrupalıların daha 16. yüzyılda Osmanlı tarihi ve kurumlarıyla ilgili sıhhatli ve ayrıntılı bilgilere sahip olduğunu söyler. Ayrıca 17. yüzyılda birçok Batı Avrupa üniversitesinde Arapça kürsülerinin mevcut olduğunu ve klasik oryantalizmin temellerinin atıldığını ilâve eder. Aslında Batı Avrupa ile ilgili günümüze ulaşan ilk ciddi raporların Arapça olduğunu söyler. Yine eseri günümüze ulaşmış İranlı Müslüman coğrafyacı İbn Hürredâbih'in 9. yüzyıl ortasına ait eserinde Avromanın, Urûfa şeklinde telaffuz edildiğini ve coğrafi olarak Endülüs, Slavların toprakları, Romalılar, Frenkler ve Tanca'dan Mısır sınırına kadar uzandığını söyler.

İslâm dünyasının klasik tarih yazıcılığının, Ortaçağ Avrupa'sındaki tüm devletlerin toplamının tarih yazıcılığına oranla daha büyük ve daha ileri düzeyde olduğunu söyleyen Lewis, Müslümanların kendi sınırı dışındakilere kayıtsız kalmalarının dikkat çekici olduğunu belirtir. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi, Haçlı seferlerine bile ilgisiz kaldıklarını söyler. Ona göre başta Osmanlılar olmak üzere Müslümanlar, Batı'nın savaş sanatları dışında başarılı olduklarını düşünmemektedirler. Lewis'in bu bölümde, Batı ile ilgili yapılmış çalışmalardan önemsedikleri, Mes'ûdi, Reşidüddin, Peçevî ve Nâimâ'ya ait olan eserlerdir.

Din (205–222) başlığını taşıyan ikinci bölümün son konusunda daha önce anlattığı Müslüman zihniyetinde dünyanın *dâru'l-İslâm*, *dâru'l-harb* olarak dinsel bir isimlendirme ve sınıflandırmaya sahip olduğunu, kâfir kelimesinin zamanla sadece Hıristiyanlıkla eşanlamlı hale geldiğini, Yahudilerin Osmanlı toplumunda zimmi statüsüne tabi olduklarını söyler. İslâm'ın bir din olarak karşılaştığı en ciddi tehlikenin Fransız devrimi olduğunu söyleyen Lewis, Müslümanların Hıristiyanlığı ya da başka bir dini tehlike olarak görmediklerini, bunun altında kendi dinlerinin mükemmelliğine olan inançlarının ve adı geçen dinlerin fethedilen yerlerin dinleri olmalarına bağlar.

Yazar, kitabın üçüncü ve son bölümünde *Ekonomi: Algılar ve Temaslar* (223–241), *Hükümet ve Adalet* (243–266), *Bilim ve Teknoloji* (267–288), *Kültürel Hayat* (289–331), *Toplum ve Birey* (333–352) konularına yer verir. Kitabının daha önceki bölümlerinde temas ettiği noktaları örneklemeler yapmak suretiyle anlatır. Müslüman dünya anlayışının “Müslümanlar ve ötekiler, özellikle Hıristiyanlar” algısı üzerine kurulmuş olması ve Müslümanların 19. yüzyıla kadar kendilerini hep üstün görmeleri ve “mükemmel ve son dine” sahip olmaları düşüncelerinden dolayı yukarıdan baktıkları Avrupa'daki ekonomi, bilim ve teknoloji alanındaki gelişmeleri takip etmedikleri ve sonuçta geri kaldıkları anlatılır. Büyük klasik Müslüman bilim çağı, der Lewis, Fars, Hint ve her şeyden çok Yunan bilimsel eserlerinin çevirileriyle başladı. Çeviri faaliyeti 11. yüzyılda durduysa da İslâmî bilim gelişimi, tıptan ziraata, coğrafyadan savaş sanatlarına kadar bir süre daha devam etti. Bu dönemde Batı'nın sunacak bir şeyi olmadığı için Batı etkisinden

söz edilemez. Ancak zamanla işler, Avrupa'daki Rönesans ve Reform hareketlerinden sonra tersine döndü. Nitekim Osmanlı, 18. yüzyıl içinde tüm savaş sanatlarında ve özellikle tıp alanında Avrupa'nın gerisinde kaldı. 18. yüzyıl sonunda, Ortadoğu üzerinde çalışma yapacak araştırmacıların emrine amade geniş bir literatür oluşmuştur. Arapça üzerine yetmiş, Türkçe üzerine on beş, Farsça üzerine on gramer kitabı; yine on Arapça, yedi Türkçe ve dört Farsça sözlük mevcuttu. Aynı yıllarda Batı'da Müslümanların tarihi, dini ve kültürleriyle ilgili metinlerden tıpkıbasım çeviriler yapılmış iken İslâm dünyasında, Batıyla ilgili bir çalışmaya rastlamak mümkün değildi. İslâm dünyasının Batı'ya yukarıdan bakmayı terk edip keşfetmesi ancak 19. yüzyılda mümkün olabilmektedir.

Hıristiyanların İslâm'a karşı tutumları, Müslümanların Hıristiyanlara karşı tutumlarına nazaran çok daha bağnaz ve hoşgörüsüz olmuştur. Lewis'e göre bunu teolojik, tarihî ve pratik sebepleri vardır. İslâm, Hıristiyanlıktan sonra geldiği için onu tamamlamak üzere geldiğini ileri sürerek Hıristiyanlığa karşı hoşgörülü olmuştur. Yine Müslümanların coğrafyasında birçok Hıristiyan azınlık olması, Müslümanların onlara iyi davranmalarının pratik sebebidir. Ancak, der Lewis, aynı şeyi Hıristiyanlığın yapması beklenemezdi; zira Hıristiyanlığın İslâm'ı kabulü kendini reddetmek anlamına gelmektedir.

Sonuç olarak, referansları daha çok İslâmi kaynaklar olan Lewis'in bu kitabı, İslâm dünyasının "bakış açısının" mahiyetiyle ilgili bir Batılı'nın görüşlerini yansıtması bakımından değerlidir, içinde barındırdığı olası öznel değerlendirmeleri kritik etmek de ehlinin işi olsa gerek.

Amin Maalouf, Arapların Gözüyle Haçlı Seferleri (Çeviren: Mehmet Ali Kılıçbay), Telos Yayıncılık, İstanbul 1998 (2.baskı), 359 sayfa.

Fransa'da yaşamını sürdüren Lübnanlı meşhur yazar Emin Ma'luf'un (Ay-dınımız nedense Doğu kültürüne ait isim ve kavramları Batılı formlarıyla kullanmayı tercih ediyor! Amin Maalouf!) *Arapların Gözüyle Haçlı Seferleri* adlı kitabı, son derece akıcı bir dille sahip olan tarihî bir incelemedir.

Büyük ölçüde İbn Esir, Ebu'l-Fida İbn Kesir, İbn Kalanisi, Sıbt İbn Cevzi gibi Arap tarihçi ve vakanüvistlerle İbn Cübeyr, Üsâme İbn Munkiz gibi elçi ve seyyahların tanıklığına başvurularak hazırlanmış bu kitap altı üst başlıkla on üç bölümden oluşmaktadır.

Kitabın ana altı bölümü şu başlıkları taşımaktadır: Birinci Kısım: İstila (1096–1100), İkinci Kısım: İşgal (1100–1128), Üçüncü Kısım: Karşı Saldırı (1128–1146), Dördüncü Kısım: Zafer (1146–1187), Beşinci Kısım: Erteleme (1187–1244), Altıncı Kısım: Kovulma (1224–1291).

Bu kitap boyunca, Müslümanların Haçlı Seferlerini küçümsediklerini, daha doğrusu "Haçlı Seferleri"nden haberdar olmadıklarını, barbar olarak tanımladıkları ve küçümsedikleri Frenklerin bir saldırısı olarak gördüklerini ve bu nedenle Kudüs'ün işgaline çok geç tepki verdiklerini öğreniyoruz. Ayrıca Arap dünyasının

yazara göre düzeltilmesi olanaksız parçalanmışlığı ve Arap uyuşukluğu da eklenince Haçlılar ya da o zaman ki Arapların ifadesiyle “Frenklerin” iki asır Kudüs, Suriye, Antakya ve Urfa’da kalmaları mukadder olmuştur. Haçlıların bu kadar uzun süre bölgede kalabilmeleri, Müslümanların bir türlü oturtamadıkları sultanlık kavgaları ve emirlerin birbirlerini çekememelerine de bağlıdır.

Müslümanların, Frenkleri (Haçlılar) barbar diye niteleyip aşağı görmelerinde, uygarlık yönüyle onlardan daha ileride olmalarına da bağlıdır. XII. yüzyılda “Frenklerin” bütün bilim ve teknik alanlarda Müslüman dünyadan çok geri olduğu, özellikle de bu geriliğin tıp alanında trajik boyutlarda seyrettiği görülmektedir. Doğu dünyası tıp alanında o zamanın şartlarına göre son derece tıbbî tedaviler uygulamaktayken Batılılar hastaların ruhlarında cin ya da şeytan aramaktadırlar. Tedavi olarak, şeytanın ya da cinin girdiği uzvu kesmeyi uygulamaktadırlar. Kitapta buna dair tanıklıklara dayalı birkaç örnek verilmiştir.

Bu arada kitap boyunca altına, gümüşe konma ve fethe susamışlıktan ortaya çıkan “Frenk ilkelliği” sık işlenmiştir. Ancak Batı’nın güçlü hükümdarı Almanya ve Sicilya kralı Friedrich von Hohenstaufen’in iyi derecede Arapça bilmesi ve İslâm uygarlığı hayranı olması ilginç ayrıntılardandır. Yine son Frenk istilasına karşı kazanılan büyük zaferle beraber Mısır’da başlayacak olan üç asırlık köle-subaylar (Memlükler) iktidarı ve yine bunların Moğol istilasına karşı koyabilmeleri de ilginç bir yaklaşımla işlenmiştir.

Yazar, Haçlı Seferleri döneminde Arap dünyasının İspanya’dan Irak’a kadar olan bölgede entelektüel ve maddî olarak yeryüzünün gelişmiş uygarlığının bir taşıyıcısı olduğunu söyleyerek daha sonra merkezin Batı’ya kaydığını söyler.

Sonuç olarak, yazı dili bu eserinde de çok akıcı olan yazar, Haçlılar dönemini anlatırken Arap dünyası tabirini çok kullanmakta ve yer yer ırkçılık olarak nitelenebilecek yaklaşımlar sergilemektedir.

AVRUPA AHVÂLINE DAİR RİSÂLE*

Sadık Rıfat Paşa**

Beyana muhtaç değildir ki, tabiat-ı beşeriyye iktizâsınca, herkesin istidâd-ı fitrîsi yek-sirişt olmayarak birbirine mübâyin ve bu cihetle ifade ve istifade de sehv ve galat ve hata olmaması kabil olamayacağı emr-i beyyin olmakla, binâberîn, hakikat-i hâle makrûn ve gayr-i makrûn her ne ise, istidâd-ı mefkûd-ı âcizânemce, Avrupa'ya esnâ-yı me'muriyet-i vâkıamda re'yü'l-ayn görüp anlaya-bildiğim veçhile, şimdiki tarihlerde ahvâl-i hâzıra-i Avrupa bu merkezde bulunup, şöyle ki, âdet-i kadîme-i zamâniyye üzre kâffe-i akvâm beyninde câri olduğu mi-sillû Avrupa hükümdârânı meyânında dahi mukaddemlerde nice nice ceng ve peygâr vuku'a gelmiş ise de bir müddetten beri, inkılâbât-ı sâbıka-ı harbiyye ve ictimâ'-ı hükümdârân ile bil-ittifak karar-gîr olan musâlaha-yı umumiyye üzerine hıfz-ı âsâyiş-i mülk ve millet kazıyye-i nâfia'sı, her devlette mültezem tutulmakta, yani, cemî-i zamanda sulh harb üzerine müreccah olup, hususiyle i'mârât-ı

* *Yeni Türk Edebiyatı Analojisi*, haz. Mehmet Kaplan-İnci Enginün-Birol Emil, İstanbul, 1974, s. 26-34; Yayına Hazırlayan: Arş. Gör. Ali Dadan, S.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü. alidadan@hotmail.com

** Sadık Rıfat Paşa 1807 tarihinde İstanbul'da doğmuştur. İlk defa Hazine Odasına, sonra da Sadâret Mektubî Odasına devam ederek kısa zamanda yükselmiştir. 1837'de Âmedî ve hemen arkasından Viyana Ortaelçisi, bir sonra da Hariciye Müsteşarı payesi ile büyükelçi olmuştur. 1840 yılında Hariciye Müsteşarlığında, Maliye Nazırlığında, 1842'de ilki olmak üzere muhtelif tarihlerde dört defa Hariciye Nazırlığında, dört defa da Meclis-i Vâlâ Reisliğinde ve 1854'te Meclis-i Âli-i Tanzimat azalığında bulunmuştur. Geçirdiği bir ameliyattan sonra 1857'de vefat etmiştir. Rıfat Paşa, diplomasi işlerinde bilgili ve maharetli; edipliği, cömertliği, ileri görüşlülüğü ile maruf bir devlet adamı olarak bilinir. Sadık Rıfat Paşa'nın on beş adet risalesi bulunmaktadır:

1-Rusya Muharebesi Tarihi, 2-Gülbün-i İnşâ, 3-Avrupa Ahvaline Dair (Viyana'da Büyükelçi İken). 4-İtalya Seyahatnamesi (Viyana'da büyükelçi iken). 5-Âmedî iken yazdığı maruzat. 6-Mustafa Reşit Paşa'ya yazdığı mektuplar (Viyana'da büyükelçi iken). 7-Babiâli'ye yazdığı mektuplar (Viyana'da büyükelçi iken). 8-Babiâli'ye yazdığı mektuplar (İskenderiye'de Mehmet Ali Paşa ile görüştüğü dönemde). 9-Tanzimat Fermanı ile ilgili valilere gönderdiği siyasi yazılar. 10-Resmi ve şahsi mektupları. 11-Meclis-i Vala-yi Ahkâm-ı Adliye başkanı ve Meclis-i Ali-yi Tanzimat üyesi iken yazdığı mazbatalar. 12-Devlet işlerinin düzeltilmesi ve bazı ıslahat hakkında muhtelif zamanlarda yazdığı lahiyalar ve mazbatalar. 13-Bazı ıslahata dair ara sıra kaleme aldığı lahiyalar. 14-Risâle-i Ahlâk. 15-Zeyl-i Risâle-i Ahlâk. Bunların dışında Sadık Rıfat Paşa'nın diğer eserleri oğlu Rauf Bey tarafından toplanmış ve *Müntahabât-ı Âsâr-ı Rıfat Paşa* adı altında yayımlanmıştır.

mülkiyye ise musâlâha-i mütemâdiye ve istirâhat-ı kâmile-i tebaa ile hâsıl olduğu ve eğerçi galebe-i harbiyye isti'lâ-yı memâlik-i cedide ile bir devletin i'tibârât-ı zâhiriyyesi kesb-i şân ve i'tilâ eder ise de, iç yüzünde muharib olduğu müddette, memâlik-i ma'mûresinden ve hey'et-i nizâmiyyesinden kaybettiği menâfi'-i adîde ile istihsâl ettim dediği galebe ve menfaat lâyıkiyla muvâzene olunsa, elbette îcabât-ı muhârebât üzre kuvve-i askeriyye ve mâliyye vesâir mühimmât-ı harbiyyesinde vuku' bulan telefât ve memâlikçe tahribâtı ondan ziyade olarak, bilfarz isti'lâ ve istimplâk ettiği memâlik-i cedîdesinin istihsâl-i esbâb-ı nizâmiyyesi meşgaleleriyle kuvve-i mazbutasına hâlele gelebileceği, yani, biraz fâide-i mevhumê için nice nice fevâid-i hâsılası beydûde perakende olacağı tecârib-i adîdeye göre amîkçe mütâlâa olunsa, kabul olunur ve bu hüküm ve mezayâ zamanımızda meşhûdumuz olan bazı hâlât-ı vâkıa'dan dahi istidlâl olunabilir. Bu dekâyık-ı ahvâl, ekseriya şimdiki halde Avrupa düvel ve hükümdârânı indinde malum ve mücerreb ve muteber olarak, her bâr hâdisât-ı kevnîyyede tedâbir-i hakîmâne ile hareket etmekte ve çünkü her devletin kuvve-i nizâmiyyesi esbâb-ı adîde-i asliyye ve fer'iyye tahtında ise de, nizâmât-ı mevzû'anın aslı ve esası üç şey-i mühim üzere müesses olarak, biri, istirâhat-ı tebaa ve mülkiyye, ikincisi, vefret-i hazîne ve üçüncüsü kuvve-i askeriyye olup, mâhza, bu esbâb-ı lâzimenin ictimâ'ına gavâil-i seferiyye mâni' ve adüvv mesâbesinde olduğundan, dâhilen ve hâricen sebepli sebepsiz muhârebe kapıları açılmak, yani, bir fâide-i melhûze için mehâzir-i adîde ihtiyar kılınmak misillü muhâtarât, elbette kuvâ-yı mülkiyyeye hâlele vereceğinden, bu ma'kûle şeylere sebep verilmekten ihtirâz ile faraza, dâhilen ve hâricen bir güne münâza'ât zuhur etse bile, tedâbir-i mukteziyye ve bazan vesâtet-i düveliyye ve tev'em-i seyf olan kuvve-i kalemiyye ile def' ve teskînine çalışılıp, hâsıl, netâyic-i redîası melhuz olan muharebeyi bîlâ-mûcib kat'a ihtiyar etmemektedirler. Ve maamafih cem'i zamanda merâsim-i ihtiyâtiyyeye riâyet ve dikkat kavâid-i mer'iyye-i mutebere-i düveliyyeden bulunduğu mebnî, gûyâ birbirleriyle yarın muhârib olacaklar gibi umûr-ı nizâmiyye-i askeriyye vesair mühimmât-ı seferiyyelerine leyl ü nehâr ikdâm ve gayret ederler. Ve âsâkir-i mürettebe sefâyin-i muntazamaları, her bâr, ta'lim ve ta'allüm üzre olup, ledel-hâce hazır ve amade suretinde bulunup, hudûd-ı memâlik ve teba'a ve usul-i politikalarını bununla hıfz ve vikâye ederler.

Hafî değildir ki, tefâvüt-i kuvvet ve meknet ve tebâyi'-i kavim ve millet iktizâsınca her bir devletin derece-i kudreti ve usul-i politikası bulunduğu merkez ve hey'et ve mevki'-i coğrafisi ve nizâm-ı milleti icâbınca, birbirine mübâyin olup, meselâ bazıları hey'et-i hâliyyesinin bozulmaması ve tamâmiyyet-i mülkiyyesinin vikâyesi ve bazıları kuvvet ve şevketlerinin ilerlemesi ve bazıları dahi nüfûz ve i'tibârât vesâir imtiyâzât ile diğerlerine tefevvuk edip, onların icrâ-yı merâmlarına meydan vermemesi gibi suver-i mütenevvi'adan müretteb ise de, heyulâ-yı politikaları yine müttefikten âsâyış ve istirâhat-ı mülkiyye ve muvâzene-i düveliyye hususlarına hâlele getirilmemesi dekâyıkına masrûf olup, eğerçi düvel-i

Avrupa'nın müfredât üzre usûl-i politikalarının beyan ve ta'dâdı bu makama göre pek de elzem şey olmadığından başka, tafsîl-i keyfiyet erbâbı indinde dahi malum olması mülâhazasına mebnî bu bâbda tafsilâta tasaddî olunmayıp, fakat her bir mülk ve devlette ma'mûriyetçe elzem ve tabâyi'-i insâniyye icabınca mültezem olan bazı esbâb-ı i'mâriyyeye ve istikmâl-i usul-i nizamiyye-i mülkiyye ve istirâhat-i milliyyeye dair numune suretiyle bulunduğumuz yerde görüp hatırda kalabilen şeyler bir nev'i tasdi'-nâme olarak, şu veçhile derc olunabilir ki, bâlâda beyan olunduğu üzre, Avrupa'nın şimdiki sivilizasyonu, yani usul-i me'nûsiyet ve medeniyeti iktizasınca menâfi'-i mülkiyye-i lâzımelerinin ilerlemesini ancak teksîr-i efrâd-ı millet ve imâr-ı memâlik ve devlet ve istihsâl-i asayiş ve rahat esbâb-ı adîdesiyle icra ve istihsâl etmekte ve bu misillû menfaat-i külliyye ile ilerleyip yekdiğer üzerine hâlen ve itibaren kesb-i meziyet eylemektedirler. Bu maddede-i lâzımenin üss-i esası dahi, her bir akvâm ve milletin can ve mal ve ırz ve i'tibârı hakkında emniyyet-i kâmile sinin istihsâline yani millet-i tâhire-i İslâmiyyede dahi mer'î ve alehusus bi-tevfikihi Taâlâ şimdiki asr-ı mehâsin-hasr-ı Hazret-i şehinşâhîde memâlik-i mahrûsa-i Devlet-i Aliyye'de dahi câri olduğu üzre, hukuk-ı hürriyetin kemâ-yenbağî icrasına merbut olduğundan Avrupa devletlerinde dahi bu ma'kule emniyet ve hukuk-ı hürriyet be-gayet mutena ve muteber tutulup, yani efrâd-ı ibâd ve bunca bilâd yalnız devletler için halk ve icâd olunmayıp, belki hikmet-i bâliga-i Hazret-i Mâlikü'l-mülk iktizasınca bunca hükümdârân-ı cihan, ancak hıfz-ı ibâd ve imâr-ı bilâda hâmî ve nazır olmak üzere nâil-i lutf-ı Yezdan olduklarından, idare-i emr-i hükümette, hukuk-ı millet ve kanun-ı devlet üzre hareket edip bir güne itaatsizlik ve serbestiyet ile dahi itibârât-ı düveliyyeye ve ta'zimât-ı lâzımeye hâlel gelmez. Şu kadar ki, ekser umûr ve usûlleri, kavanîn-i müesseselerinde olduğu gibi, hiç bir hükümdar ve vükelâsı dahi, ol kanun-ı mer'îye mugâyir kalb-i hodî ve celb-i nef i ve def-i zararî zımında bir güne hüküm ve irade edemez. Ve bu cihetle usûl-i mevzu'a ve nizâmât-ı müesseselerinde bir güne tagyîr ve inkılâbât olamayıp, nîk ü bed ister istemez, mesâlih-i vâkı'aları kavânin-i mer'iyeleri üzre rü'yet olunur. Ve buna mebnî mevâdd-ı vâkı'alarında agrâz-ı zâtiyye pek de karıştırmâğa ve mücerred nüfûz ve ikbâl ser-riştesiyle iş görmekte dest-res olamazlar.

Hele şurası kâbil-i inkâr olamaz ki, inkıyâd ve muhalefet ve sadakat ve ihanet ve rağbet ve nefret misillû tâbayi'-i mütehâlife-i beşeriyyenin tefrîk ve islâhî ekser nâs ve hususiyle terbiyeli akvâm-ı maârif-isti'nas hakkında yalnız kuvve-i cebriyye-i düveliyye ve hükümet-i mutlaka-i kahriyye ile hâsıl olmayıp, belki tabiat-ı mûnise-i insâniyyenin firifte olacağı emniyyet-i kalbiyye ve i'tibârât-ı zâtiyye-i mütemâdiyye ve istirâhat-ı tab'iyye misillû celb-i kulûb-ı tebaa ve nâsı mucib olan tedâbir-i rıfkiyye ve riâyet-i hukûk-ı insâniyyeye dahi menût ve merbut olduğundan, işbu hikmete mebnî, ekser düvel-i Avrupa hükümetlerinde bu misillû usul-i hikmet - şümule dahi itina olunmakta ve bu kaziyeye-i marziyye-i ma'kule dahi devletlere küllî kuvve-i mâneviyye vermektedir.

Eğerci, her bir mevâdd i'tikâdât-ı aliyye-i islâmiyye üzre yed-i meşîyyet-i Hazret-i ilâhiyyede ve bu cihetle tedbir-i abdin takdire medhali olamayacağı dahi lehülhamd cümlemiz indinde rütbe-i bedâhette olduğu misillû, umûr-ı cüz'iyeye de abd-i za'îfin vesile-i teklîf olan medâr-ı tedbîri dahi kâbil-i inkâr olamayacağı cihetle, umûr-ı idâre-i dünyeviyyeye lâzım olan akl-ı meâş hükmünce ekser mesâlih-i vâkı'alarında muktezâ-yı akla tatbîkan tedâbir-i nâfi'a i'mâline dikkat ederler ve maamafih her milletin medâr-ı kıvâmı olan âyin ve mezheplerinin icrâ-yı ahkâmına dahi ekser mahallerde riayet eylerler.

Kadîmden beri mücerreb olduğu üzre, bâis-i zevâl-i mülk ve devlet olan rüşvet ile maslahat göremezler ve nâ-ehil olan şahsa rüşvet ve şefâat ile emr-i hükümeti tefvîz edemezler. Ve oldukça ehil ve erbâb intihâb ederler ve bu cihetlerle devletlerinde tebeddülât-ı manâsıb kesret üzre olmayarak mücerred diğerinin mesrûriyyeti için kadîmini dahi mahrum etmezler. Ve büyük cünhası olmadıkça veyahut icâbât-ı hakikiyyesi vuku' bulmadıkça tebeddülât ve te'dibât vuku' bulmaz. Vâkı'a bu cihetlerle kesb-i i'tibârât ve haysiyet müddet-i kalîle zarfında hâsıl olamaz ise de bunca emek ve zaman ile istihsâl olunmuş olan i'tibârât-ı zâtiyye dahi ednâ vesile veyahut icrâ-yı garaz ve müdâhale-i ecnebiyye ile zail olamaz. Ve belki hayatta nail olduğu rütbe ve nâm ve i'tibârı bade'l-vefât dahi bütün bütün zail olmayıp, vesile-i iftihâr ve şâire bâis-i şevk ve i'tibâr olmak üzre nâm ve ünvanı ve bazı maaşları nakil ve tevârüs eder ve her ne kadar zî-mâl olsa bile, o ma'kûle ricâl ve tebaanın emvâl-i muhallefâtına cânib-i devletten taarruz olunmayıp veresesine terk olunur. Bu cihetle ricâl-i devlet dahi, bu ma'kûle i'tibârât-ı zâtiyye ve menâfi'-i hâsıllarına alel-istimrâr hâle gelmeyeceğine yakîn hâsıl etmiş olduklarından vakt-i ma'zûliyyet ve nekbette idâre-i maaşıma vesile olur hülyasıyla devletinden akça kapmağa sarf-ı zihin ve hırs etmeyip, muhassesât-ı muayyenesiyle kanaat ve herhalde iffet üzre hareket ederler. Ve bu kâide ile refte refte zî-kudret hânedân ve hânedân-zâde çoğalıp, ledel-hâce taraf-ı devletten küllî ianeyeye muhtaç olmaksızın hidemât-ı vakıada cüz'î maaş ile istihdam olunurlar.

Sunûf-ı askeriyyeleri dahi, pek de çoluk çocuk ma'kûlesinden olmayıp, yirmi-yirmi beş yaşında adamlardan mürekkeb ve muvazzaf ve muntazam olarak, on beş sene kadar aled-devâm hizmet-i askeriyyede kıyâm edip, ba'dehû ihrâc ve bazan âsâkir-i redîfeye idrâc ederler ve ledel-hâce alaylarının noksanlarının tekemmülü zımında alınacak âsâkir ve neferât dahi, nizâmları veçhile, alayı hangi sancağa merbût ise, oradan kanun ve kaidesi üzre bîla-münâza'a alınır ve bunlara iktizâsına göre maaş ve senede bir elbise verilip ve ta'yinât olarak eklemek i'tâ olunup, me'kûlât mebzûl olduğuna mebnî lahm vesair me'kûlatlarını kendileri alıp idare etmek üzere bedel verirler ve bu sebeble sefer ve hazerde gâilesizce idare ederler ve bundan başka müstahfaz-ı şehri suretiyle kâffe-i esnâftan müretteb asker ve oldukça muallim vardır ve âsâkir-i muntazamanın zâbitleri adi suretle neferâtın nasb olunmayıp ashâb-ı ma'lûmâttan olan oficiyallerden ta'yîn olunup ve işbu oficiyaller dahi ibtidâ mekteplerde tahsîl-i elsine-i ecnebiyye ve

hesap ve resim ve coğrafya ve tarih ve hendese ve hey'et vesair bu misillû ulûm-ı lâzime ve ta'lîm ve taallûme ve manevraya dair fûnûn-ı mukteziyyeyi lâıykıyla tahsil edip ba'dehû zabıt nasb olunurlar. Ve âsâkir-i nizamiyye zabıtları her yerde muteber olarak, hatta bir yüzbaşının imparator sofrasında taam etmeğe kadar kadir ve istihkâk ve meziyeti olabilir ve hîn-i vefâtlarında bile, familyalarına itibar ederler ve emek ve hizmetine göre mükâfaat tahsis ederler ve sibyanın tahsil-i ulûm ve fûnûn etmelerine be-gâyet dikkatleri olduğundan, zükûr ve inâstan çocukları beş altı yaşına vardıkta, mahallât mektebelerine verip, on iki yaşına kadar kendi lisanları ve elsine-i sâireyi kaide üzre okuyup yazmağı tahsil ve on iki yaşından sonra yine ekserisi devlet akademilerinde, iktizâsına ve her birinin isti'dât ve hevesine göre, hangi san'ata sâlik olacak ise, ona göre ulûm ve fûnûn ve sanâyi'e dair şeyleri terbiye-hânelerinde öğrenip, on sekiz yaşına vardıkta, fûnûn-ı lâzimeyi tekml ederler ve bazı bu ma'kûle büyük terbiye-hânelerin usul ve nizamı üzre şâkirdânı, fakat haftada bir kere hânesine ve anası ve babası yanına gidip, ma'dâ vakitlerinde kaide üzre, aled-devâm tahsil-i ulûm ile meşgul olurlar. Ve bunların me'kûlât ve melbûsât vesair masârifât-ı lâzımelerini sene ve sene peder ve akrabaları mekteb müdiri tarafına i'tâ ederler. Çünkü bunların ulûm-ı nakliyyeden ma'dâ ulûm-ı akliyyeden olan hikmet ve hey'et ve tabâbete ve mûsikîye ve alel-husus fûnûn-ı harbîye ve bahrîye ve usûl-i politika-i düveliye ve maârif-i sâireye i'tibârât-ı müfritaları olduğundan, onların mahsus mektepleri olarak, usulü veçhile tahsil ederler ve bunlardan başka kâffe-i tabâyi'-i eşyaya kesb-i vukûf etmek dahi usûl-i mer'iyyeden bulunduğundan, bilcümle hayvânât ve madeniyyât ve nebâtâtın keyfiyyât ve te'sirâtını dahi tecrübe ile her biri fûnûn-ı mahsûsa hükmünde olarak, iktizâsını tahsil ederler ve yalnız ilmiyle kanaat ve iktifa etmeyip, tecrübe-i amelîyyesi dahi istihsâl olunmak üzre, meselâ, her iklimde bulunan zî-rûh kâffe-i hayvânâtın mürde ve kadîdleri ve berr ve bahrda olan bilcümle madeniyyâtın numuneleri bilâd-ı bâride ve hârrede bulunan kâffe-i eşcâr ve nebâtâtın nümûne ve bahçeleri mevcut olarak, ledel-hâce re'yü'l-ayn müşahede ederler.

Cesîm teşrîh-hâneleri dahi olarak, ilm-i teşrîhi dahi lâıykıyla tecrübe ve amelîsini tahsil ederler. Hasîs ve nefîs kâffe-i umûru fenn-i mahsûs hükmüne koyup, kitaplar telif olunmuş olduğundan, erbâbı, cümlesinin ilim ve amelîsini kaidece öğrenirler ve bu ikdâmât cihetiyle o ma'kûle ehl-i ulûm ve fûnûn kesret üzre bulunup, hele kendi lisanını okuyup yazmayan ve maslahât-ı zâtiyyesini idare edecek kadar hesap ve kitap bilmeyen zükûr ve inâstan yok hükmündedir ve kitab-basmahâneleri dahi bir nev'i esnafılık suretinde olup, her kim taleb eder ise, akçasını verip istediğı ve telif eylediğı kitabı tab' ve temsil ettirebilir ve işbu basma maddesi, Fransa ve İngiltere taraflarında serbest olarak devlet ve mezhepleri hakkında türlü şeyler tab' ettirip bu madde filhakîka ezhân-ı nâsı ifsâd edecek şey olduğundan muzır ise de düvel-i sâirede böyle serbest olmayıp, basılacak şeylere evvel emirde mahsus nâzırları tarafından bakılıp, âyin ve mezheb ve usûl-i devlet-

lerine mugâyir ve muhill şey yok ise tab'ına ruhsat verilir ve yevmiyye bilcümle ekâlim-i meskûne ve düvel-i mütenevvi'a vukû'âtını ve kendi şehir ve memleketlerinin mesâlih ve havâdisâtını derc ederler ve çünkü ekser ahâlisi yazı okumak bildiklerinden, devletçe ve memleketçe bildirilmesi lâzım gelen şeyleri, basma kâğıtlar ile şehirlerde köşe başlarına yapıştırıp ilan ederler. Bu cihetle ahâlisi ahvâl-i cihân ve havâdisât-ı devrâna tahsîl-i vukûf edip kesb-i terbiyyet ve malumat ederler ve mürettebât-ı mîriyye için ahali ve tebaaya me'mûrîn vesaire taraflarından zulüm ve ta'addî vuku' bulmayarak, her bir ashâb-ı emlâkin mülk ve arazisine göre nizâmları veçhile maktu'ât alınır ve bunlar dahi usûl-i mevzu'ası üzere, vakit ve zamaniyle tahsil olunup, bu maddelerden vesair cihetlerden dolayı mezâlîm ve ta'ad-diyât bittabi' olamaz. Ve ekser arazileri ziraat ve hırâset üzere ma'mûr ve kazançları kendilerinde kalmak hasebiyle ahâlinin dahi sa'y ve gayretleri mevfûrdur. Ve Avrupa'da kesret-i nüfûs cihetiyle ekser eşya pahalı iken, nân-ı azîz sair yerden has ve gayet ehvendir. Bu ma'kûle akvât-ı yevmiyye ve cümlelerin muhtaç olduğu eşyadan ziyade gümrük ve resm almazlar, fakat harîr ve duhân ve hamr misillû umumiyet üzere muhtaç olunmayan ve yekdiğerin memleketinden gelen emti'a vesair bu ma'kûle eşyadan külliyyetli resm alırlar ve devlet ve milletin akçası âher mülke çıkmamak için, imkânı mertebe ekser eşyâ-yı ma'mûle-i ecnebiyyenin birbirlerinin memâlikine duhûlü memnu' olarak ihrâcatın ziyade olması tedbirine dikkat ederler ve derûn-ı mülklerinde i'mâl olunan emti'aya kemâliyle i'tibâr edip, tebaaları dahi onu isti'mâl eder ve bu cihetle hıref ve sanâyi'in günbe-gün ilerlemesine itinâ ve erbâb-ı hüner ve ma'rifete i'tibâr eylediklerinden vesile-i heves ve hâhişi olmak üzere, senede bir defa hasîs ve nefîs kâffe-i eşyâ-yı ma'mûlenin müntehabâtını ve hususiyle resim ve tasvir dahi kendilerinde pek mutenâ şey olduğundan, o ma'kûle meşhur ressam ve musavvirlerin i'mâlâtını "ekspozisyon" nâmıyla münasip bir mahalde cem' edip, bir ay kadar onda tevkîf ve imparator vesair vükelâ ve ricâl ve tebaası muâyene ve temâşa ederek, içlerinden fevkalade bir san'at îcâd olunmuş ve her kim îcâd ve ihdâs etmiş ise, taraf-ı devletten "madalya" namında olan bir nev'i nişanları i'tâ olunarak teşvikât-ı lâzimeye itinâ olunur ve bu vesile ile derûn-ı memleketlerinde sene-be-sene sanayi'in ne mertebe ilerlediği anlaşılır ve teshîl-i umûr-ı ticaret ve sanayi' zımında eşya kâr-hânelerinde buhar ile idare ve i'mâl olunur makinalar icad olunmuş olduğundan başka, takrîb-i muhâbere ve teshîl-i turuk-ı seferiyye için denizde "vapör" gemileri ve karada "vapör" arabaları ihdâs ile meselâ, oniki saatlik mesafeyi bir saatte kat' ederler ve bir cesîm fabrika veyahut demiryollar vesair umûr-ı mülkiyyece enfa' olup da masârifât-ı külliyyeye muhtaç olacak şeyleri dahi, asıl devletin hazinesine tahmîl etmeyip, "aksiyon" dedikleri usûl üzere, meselâ bir iki muteber sarraf taahhüdüyle eshâm-ı müştereke olarak ahâliden akçe alıp hissedar ederek icâr edip hissedarlarına sene-be-sene menâfi' hissesine göre faiz eda olunur ve devlet tarafından menâfi'e müdahale olunmaz ve menfaati lâyıkiyla tecrübe olunmayan şeyler dahi yapılmaz.

Ber-vech-i meşrûh gün-be-gün maârif ve sanayi'-i cedîde zuhur etmekte ise de, alelumum kadîm olan şeylere dahi kemâl-i itibarları olduğundan, hiç bir eski şeyin zayi' olmasını dahi istemezler ve bu makûle şeylere atikten kinaye "antika" diye itibar ederler ve kâffe-i ebniyeleri bir nev'i tuğladan ve taştan kârgir olarak yapıldığından, derûn-ı şehirlerde harikler vuku' bulmayarak bu cihetle an-be-an kesret-i vüs'at ve imâret nümâyândır. Teshîl-i iyâb u zihâb-ı tebaa ve ahali ve istirahat-ı sükkân için şehirlerde yollar kaldırım ile tesviye ve tanzim olunup, konak ve sokak arabaları suhûlet üzre mürur ve ûbûr eder ve eyyâm-ı sayfta tozdan vâreste olmak üzre, arabalar üzerinde delikli fiçı ile sokaklar sulanıp ve hengâm-ı şitâda dahi kar ve çamur süpürölüp, bu cihetlerle gelip ve giden ahali zahmet çekmezler ve geceleri dahi sık sık sokaklarda gazlar yanıp, kimse fenere muhtaç olmaz ve bu ma'kûle tebaa ve milletin istirahatı için icâd ve icrâ olunan şeylerin masârifât-ı vâkıası devletten çıkmaz ve bunlar için alenen müstakîl ahâlden vergi dahi tahsil olunmaz, fakat bazı cüz'i avâidât vesair tahsisat ile idare olunur ve menzil yolları dahi, "şose" tabir olunur surette tesviye ve tanzim olunarak her dört saatlik mahalde menzil-hâne ve posta beygirleri ve menzil arabaları mevcut olduğundan, suhûlet üzre azîmet ederler ve müddet-i kalîlede çok mesafe kat' olunur. Ve her bir şehir ve kasaba ve nâhiyede yolcular için "lokanta" ve "otel" tabir olunan kervansaraylar tanzim olunmuş olduğundan ve cümlesinde nefis taam ve temiz yatak bulunduğundan yolcular bu ma'kûle şeylerde zahmet çekmezler ve güya bir haneden bir haneye nakl eder gibi esnâ-yı râhta bir külliyyetli eşya istishâbı tekellüfüne muhtaç olmazlar ve bu cihetle yolcular iktizâ eden menzil ve mesken masârifâtını kendileri verip, ahali-i memlekete bir güne bâr olunmaz ve meskûkât-ı düveliyeleri vezn ve ayarda her ne ise kat'a tagayyür etmeyip, bu cihetle tefâvüt-i es'âr ve eşya nâdir vuku' bulur ve bu suretle muayyenât-ı mahsûsaya tezâyüd ve tenâkus îrâs etmez. Ve buna mebni devletlerin muayyenât-ı mürettebeden dolayı tefâvüt-i masârifâtları vuku' bulmayıp, mazbûtiyyet üzre idare olunur ve teshîl-i muamelât-ı nâs için "Kreuzer" nâmıyla bir nev'i para makamında bakır akçe dahi kullanılır ise de, meskûkât-ı mezkûre dahi pek ufak şey olmayıp, meselâ bir Kreuzer altı yedi para edip haylice dirhemli olduğundan kıymet-i hakikiyye bulunur ve "banknot" tabir olunan bir nev'i akçe kâğıt dahi teshil'ül-muamelât eyâdi-i nâsda tedâhül eder ise de karşılığı mevcut ve müdahhar olduğundan her ne vakit mahalline gidilip değiştirilmek yani kâğıt verilip gümüş akça alınmak murad olursa, derhal kâğıt alınıp sîm akçe tediyesinde kat'a tereddüt olunmaz ve elde mütedavil olan bunca kese akçaların kâğıda mukabil hazine-i mahsûsasında nukûd-ı mevcûde müdahhar olup, faraza cümle kâğıt ashabı terk edip de sîm isteseler kâmilten tediye olunup, üç ayda tekmîlen ardı alınması muayyen ve meşrût olarak hazır şu kadar, bu kadar mevcut akçe var diye hiç devlet tarafından ahz ve sarfına cevâz göstermezler ve her hâlde âsâyiş-i hâl-i ahali ve tebaa be-gayet mutena şey olduğundan harekât ve sekenât vesair muamelâtta bir güne hasr ve tazyik-i muâmeleleri vâki olmayıp, usûl ve nizâm

üzre herkes edebiyatla mukayyed olarak gece ve gündüz vakitli ve vakitsiz arabalı ve arabasız gezerler ve me'kel ve mesken vesair şeylerde icrâ-yı mîzâc etmesi her şahsın kendi kudret-i mâliyyesine menûl olup, gerek devlet tarafından ve gerek âher mahalden bir güne mûmânaat ve tabîat-ı insâniyyenin hilâfı olarak “şöyle eyle, böyle etsin” gibi hükûmet-i tahkîriyye icra olunamaz ve ekser ahâlisi seyir ve ıyşa mâil olduklarından eyyâm-ı sayfda köylerde ve mesirelerde muzıka vesair eğlenceler ve geceleri tiyatrolar ve hengâm-ı şitâda balo ve suvare cemiyetleri ve ziyafetler ile imrâr-ı evkât edip, zevk ve şevkten bir güne fesâdât düşünmeğe vakitleri olamaz. Ve maamafih bu rütbe müsaade ile yine bir güne nizamsızlık olmayıp ve münâzaa ve cidâl vuku' bulmayıp ve a'lâ ve ednâ velhasıl kimse kimseye el kaldırmayıp, bilfarz, bir güne münazaa vuku' bulsa veyahut bir cünha dahi vâki' olsa derhal “polis” tabir olunan zâbitân tarafından ahz ve te'dib ve kavânin-i mer'iyye üzre bazan tecrîm bile olunur, fakat siyaset muamelesi pek nâdir vâki' olup, icab etse bile o makûle cerâim-i cesîme ashâbının kabâhat-i vâki'asından dolayı sual ve cevap ve tahkîkât ile icrâ-yı muhâkemesi hayli vakitler sürdükten sonra, hasbe'l-kanun ne ma'kûle cezaya müstahak olur ise, ona göre ba'dehû icrâ olunur. Bu cihetle zulmen ve garazen tagyîr-i hak muâmele-i şedîdesi icrâ olunmaz. Cesîm bîmâr ve tımarhaneler olarak mahsus hizmetçileri olduğundan fukaradan mahallât arasında hasta ve alîl ve sokaklarda serseri ve meczûb bulunmayıp, o makûleleri bîmar-hânelerinde tımar ederler ve ekser fukaraları alîl olmadığı halde fabrikalarda amele suretiyle istihdâm olduğundan sokaklarda gedâ ma'kûlesi kesret üzre görülemez ve sokaklar muntazam ve müstevî olduğundan eşya ve hamûle beygirler ve îânet-i külliyye ve el arabaları ile nakl olunup fitrat-ı insaniyyeye yakışmayan arka hammallığı misillû san'at-ı müşkile yoktur.

(Mehmet Sadık Rifat Paşa, *Müntahabât-ı Âsâr*, s. 1-12)

marife'nin temsilcileri

İL	TEMSİLCİ	TELEFON	E-POSTA
Adana	Bekir Tatlı	0.322. 338 69 72 0.535. 2986237	btatli@cu.edu.tr tatlibekir@yahoo.com
Ankara	Vahid Göktaş	0.505. 643 91 71	abdulvahid@yahoo.com
	Mehmet Canbulat	0.312. 295 76 34	
Bursa	Abdullah Karahan	0.535. 337 84 24	abdullahkarahan@hotmail.com
Çorum	Mehmet Ümit	0.364. 234 63 58	umit@gazi.edu.tr
Denizli	Kamil Emer	0.258. 279 23 20-21	
Diyarbakır	Mehmet Azimli	0.412. 248 80 45 0.505. 577 77 19	mehmetazimli@hotmail.com
Erzurum	Tuncay İmamoğlu	0.442. 231 24 45	imamoglutuncay@hotmail.com
Isparta	Adem Efe	0.246. 211 45 43	ademefe45@yahoo.com ademefe@sdu.edu.tr
İstanbul	Servet Bayındır	0.535. 488 00 61	servetbayindir@hotmail.com
	Pehlül Düzenli	0.535. 307 83 24	erist67@yahoo.com
	Nail Okuyucu	0.555. 626 30 53	okuyucunail@hotmail.com
İzmir	Sabri Yılmaz	0.232. 285 29 32/348 0.505. 652 8209	sayilmaz68@hotmail.com
Kahramanmaraş	Alpaslan Alkış	0.344. 211 01 65 0.505. 670 79 35	alpaslan.alkis@hotmail.com
Kayseri	Mehmet Demirci	0.505. 387 24 78	mdemirci@erciyes.edu.tr
	Cuma Karan	0.352. 336 47 08	cumakaran@ mynet.com
Malatya	Ferda Kılınç	0.422.321 21 87	nida_dergisi@hotmail.com
Rize	Nebi Gümüş	0.464. 214 11 20/141	nebigumus@yahoo.com
Sakarya	Abdüssamet Bak- kaloğlu	0.533. 264 54 33 0.505. 842 14 51	bakkalzade@mynet.com
Samsun	Yakup Coştu	0.362. 457. 60. 00 0.505. 341 92 68	ycostu@omu.edu.tr costuyakup@hotmail.com
Sivas	Durmuş Arslan	0.346. 219 10 10/2188 0.536. 219 95 97	darslan@cumhuriyet.edu.tr
Şanlıurfa	Y. Ziya Keskin	0.535. 415 70 75 0.414. 344 00 20/1012	yzkeskin@gmail.com yzkeskin@harran.edu.tr
Trabzon	Erkan Bebek	0.535. 408 39 32	erkan_bebek61@hotmail.com
Van	Ahmet Ögke	0.432. 225 10 24/2417	ahmetogke@hotmail.com
Zonguldak/Devrek	Necati Pirpir	0.536. 796 47 83	necatipirpirhoca@hotmail.com
Dortmund	Ahmet Danışık	+49. 231 31 63 55	h_danisik@hotmail.com
Köln	Mehmet Soyhun	+49. 172 281 32 24	soyhun@hotmail.com
Münih	İlhan Tuncay	+49. 89.721 33 12	emrullahtuncay@hotmail.com