

T.C.
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
İSLAM TARİHİ VE SANATLARI ANA BİLİM DALI
İSLAM TARİHİ BİLİM DALI

ORYANTALİZM VE İSLAM TARİHİNE
ORYANTALİST YAKLAŞIMLAR

113653

YÜKSEK LİSANS TEZİ

T.C. YÜKSEKÖRETİM KURULU
DOKÜMANTASYON MERKEZİ

Şevket YILDIZ

Danışman: Prof.Dr.Hüseyin ALGÜL

BURSA 2002

ÖNSÖZ

Bilimsel bir disiplin olarak Oryantalizm, XIX. yüzyılda ortaya çıkmasına rağmen, bu alandaki çalışmalar X. yüzyıla kadar uzanmaktadır. Ancak, son yıllarda Edward W.Said, Oryantalizm isimli çalışmasıyla kavrama bir genişlik kazandırmıştır. Bu yeni tanıma göre Oryantalizm, akademik bir çalışma olmanın ötesinde, Batı'nın ontolojik yapısıyla doğrudan alakalı görülmektedir. Oryantalizm, 1980'lerden itibaren Biz ve Öteki (We and Others), Doğu-Batı (Orient-Occident), Avrupamerkezcilik (Eurocentrism) ve Çok Kültürlülük (Multi-Culturalism) gibi kavramlarla birlikte Batılı entellektüellerin gündemini yoğun bir şekilde meşgul etmektedir.

Bu çalışmada İslâm tarihi ile ilgili oryantalist yaklaşımların bazı örnekleri üzerinde durulması hedeflenmiştir. Oryantalist bakış açılarını ele almadan önce de genel olarak Oryantalizm'den bahsetmek gereği duyulmuştur. Bu nedenle iki bölümden oluşan tezin birinci bölümünde Oryantalizm ele alınırken, ikinci bölümünde İslâm tarihi ile ilgili oryantalist bakışaçıları ele alınmıştır.

Birinci bölümde; Oryantalizmin üç farklı tanımından bahsedilmiş ve akabinde oryantalist çalışmalar üç ana dönemde ele alınmıştır. Oryantalizmin üçüncü dönemi, aynı zamanda disipline yönelik çok yönlü ve köklü eleştirilerin de başlangıcına tekabül ettiği için birinci bölümün sonunda Oryantalizm eleştirisine belirli bir yer ayrılmıştır.

İkinci bölümde ise; ilk kısımda modern tarih felsefesi paradigmalarına kısaca değinildikten sonra Marshall G.S. Hodgson, Bryan Turner ve Gordon Pruet'tin oryantalist yaklaşım konusundaki çalışmalarına yer verilmiştir. Hodgson genel olarak oryantalist İslâm tarihi şemaları üzerinde dururken Pruet, İslâm'ın ve tarihinin kültürel olarak okunuşunu ele alır. Turner ise, İslâm tarihinin son dönemleri hakkında ileri sürülen çöküş tezlerini tartışmaya açar. Son kısımda, yakın dönemde yaşamış oryantalistlerin önde gelenlerinden Claude Cahen, Adam Mez, H.A.R.Gibb, W.M.Watt ve Albert Hourani örnekleri üzerinde İslâm tarihi ile ilgili oryantalist bakış açılarının bazı ortak yönlerine değinilmiştir.

Son olarak tezin hazırlanmasında başta değerli vakitlerini esirgemeyen danışman hocam Prof.Dr.Hüseyin ALGÜL olmak üzere tavsiye ve tenkitleri ile yardımcı olan Yrd.DoçDr.Adem APAK, Yrd.Doç.Dr. Bülent ŞENAY ve değerli meslektaşım Arş.Gör. Kasım KÜÇÜKALP'e teşekkürlerimi sunuyorum.

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....	iii
İÇİNDEKİLER.....	iv
KISALTMALAR.....	v
I- Araştırmanın Kaynakları:	1
II- Araştırmanın Metodu:	3
BİRİNCİ BÖLÜM.....	5
ORYANTALİZME GENEL BİR BAKIŞ	5
I- ORYANTALİZMİN TANIMI, ÇEŞİTLERİ VE BOYUTLARI	6
A- Oryantalizm Kavramı.....	6
B- Oryantalizm Tanımları	8
II- ORYANTALİZMİN TARİHİ VE DÖNEMLERİ	15
A- Birinci Dönem:	16
B- İkinci Dönem:	19
C- Üçüncü Dönem:	25
III- POSTMODERNİZM VE ORYANTALİZMİN ELEŞTİRİSİ.....	35
A- Modernliğin Eleştirisi	36
B- Edward W. Said ve Oryantalizmin Eleştirisi	52
İKİNCİ BÖLÜM.....	65
İSLÂM TARİHİNE ORYANTALİST YAKLAŞIMLAR.....	65
I- MODERN TARİH FELSEFELERİ VE AVRUPAMERKEZCİ TARİHYAZIMI	68
II- ORYANTALİST YAKLAŞIMI ELE ALAN ÇALIŞMALAR.....	77
A- Marshall G. S. Hodgson ve İslâm Medeniyeti	77
B- Gordon E. Pruet ve İslâmın Kültürel Tanımı	80
C- Bryan Turner ve Oryantalist Çöküş Tezleri.....	85
III- İSLÂM TARİHİNE ORYANTALİST YAKLAŞIM ÖRNEKLERİ	91
A- Adam Mez 'de İslâm Medeniyeti.....	91
B- William Montgomery Watt ve İslâm Tarihinin Ekonomik Eksenli Okunuşu	95
C- Hamilton A.R. Gibb ve İslâm Tarihinde Etnik Yapının Öne Çıkarılması	100
D- Claude Cahen 'in Cahiliyye Vurgusu.....	105
E- Albert Hourani ve İslâm Tarihinin İrk Merkezli Yorumu.....	113
SONUÇ.....	117
BİBLİYOGRAFYA	119

KISALTMALAR

a.g.e. : adı geçen eser

a.g.m. : adı geçem makale

bkz. : bakınız

c. : cilt

çev. : çeviren

der. : derleyen

DİA : Diyanet İslâm Ansiklopedisi

İFAV : M.Ü İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları

M.E.B. : Milli Eğitim Bakanlığı

sad. : sadeleştiren

sy. : sayı

ts. : tarihsiz

GİRİŞ

I- Araştırmanın Kaynakları:

Birinci bölümde; Oryantalizmin çeşitli tanımlarıyla ilgili temel kaynaklarımız arasında Stuart Sim'in *The Routledge Critical Dictionary of Postmodern Thought* adlı eseri, Edward W. Said'in *Oryantalizm* adlı çalışması ve Turner'in *Oryantalizm, Postmodernizm ve Globalizm* isimli eseri ile Şahin Uçar'ın *Tarih Felsefesi Yazıları* sayılabilir.

İkinci kısımda, başta E. W. Said'in *Oryantalizm* isimli eseri olmak üzere, Necib el-Akîkî'nin *el-Müsteşrikûn* adlı çalışması ve son dönemde yaşayan oryantalistlerin ileri gelenlerinden Albert Hourani'nin *Batı Düşüncesinde İslâm* isimli çalışması temel kaynaklarımız olmuştur. Ayrıca, Prof.Dr. M.Hamdi Zakzuk'un *Oryantalizm: Bir Medeniyet Hesaplaşmasının Arka Planı*, Âsaf Hüseyin'in *Batının İslâmı Kavgası*, Mustafa Sıbâî'nin *Oryantalizm ve Oryantalistler*, Rana Kabbani'nin *Avrupa'nın Doğu Söylenceleri* ve Hilmi Yavuz'un *Modernleşme, Oryantalizm ve İslâm* adlı çalışması baş vurduğumuz kaynaklar arasında zikredilebilir.

Üçüncü kısımda, modernizm, postmodernizm ve globalizm gibi kavramların tanımlarıyla ilgili David Harvey'in *Postmodernliğin Durumu*, Antony Giddens'in *Modernliğin Sonuçları*, Mike Fatherstone'in *Postmodernizm ve Tüketim Kültürü* ve Ziyaüddin Serdar'ın *Postmodernizm ve Öteki* isimli eseri ana müracaat kaynaklarımız olmuştur.

Ayrıca Nietzsche'nin tarih felsefesine değinmeye çalıştığımız bu kısımda, Friedrich Nietzsche'nin *Tarih Üzerine, Ahlakın Soykütüğü Üstüne, İyinin ve Kötünün Ötesinde ve Böyle Buyurdu Zerdüş* isimli eserleri yanında Türkiye'de Nietzsche üzerine değerli çalışmalarıyla bilinen Ionna Kuçuradi'nin *Nietzsche ve İnsan* isimli çalışması temel kanaklarımız olmuştur.

Son olarak Oryantalizm eleştirisinde, başta Edward W. Said'in *Oryantalizm* isimli eseri olmak üzere, bilgi-iktidar ilişkisi bağlamında ismi sık konuşulan Michel Foucault'nun *Bilginin Arkeolojisi* adlı eseriyle, oryantalist sosyoloji üzerine önemli çalışmaları olan Bryan S. Turner'in *Oryantalizm Postmodernizm ve Globalizm* isimli eseri ve dünya sistem teorisyenlerinden İmmanuel Wallerstein'in *Jeopolitik Jeokültür* isimli çalışması temel kaynaklarımızdır.

Ayrıca bu bölümde, *Divan* ve *İslâmiyat* dergilerinin ilgili sayıları ile A.Yaşar Sarıbay ve E. Fuat Keymann'ın derlediği *Küreselleşme, Sivil Toplum ve İslâm*, A.Topçuoğlu ve Yasin Aktay tarafından derlenen *Postmodernizm ve İslâm, Küreselleşme ve Oryantalizm* adlı derlemeler de müracaat ettiklerimiz arasındadır.

İkinci Bölümde; Avrupamerkezci tarihyazımından bahsedilen Birinci kısımda, başta Arnold Toynbee'nin *Tarih Bilinci* olmak üzere, Fernand Braudel'in *Medeniyetler Tarihi*, McNeill'in *Dünya Tarihi* ana müracaat kaynaklarımızdır. Bunun yanında, Edward Hallet Carr ve J.Fantana'nın hazırladıkları *Tarih Yazımında Nesnellik ve Yanlılık* ile Nikolai Rozov'un *The Cassification of Philosophy of History Paradigms* adlı çalışmasından istifade edilmiştir.

İkinci kısımda, İslâm tarihi çalışmalarında yeni bir çığır açmakta olan üç isim, çalışmamızın ana referansları olmuştur. Bir dünya tarihçisi olan Marshall G.S.Hodgson, *The Adventure of İslâm* (İslâm'ın Serüveni) isimli çalışması ile İslâm tarihi çalışmalarında son yıllarda en çok konuşulan isim olmuştur. Oryantalistlerin İslâm tarihi şemalarını tartışmaya açtığı makalelerinden oluşan *Rethinking of World History* (Dünya Tarihini Yeniden Düşünmek) isimli eser temel müracaat kaynaklarımızdandır. Halen Princeton Üniversitesinde Dinler Tarihi Profesörü olarak görev yapan Gordon Pruet'tin oryantalistlerin İslâm tarihine yaklaşımlarını ele aldığı *İslâm ve Oryantalizm* isimli çalışması diğer önemli kaynağımızdır. Bir diğer kaynağımız ise Sosyolog Bryan Turner'in *Oryantalizm, Kapitalizm ve İslam* isimli eseridir. Söz konusu eserde durağanlık, despotizm ve reform gibi kavramlar ekseninde oryantalist çöküş tezleri işlenmektedir.

İslâm tarihine oryantalist yaklaşımları ele aldığımız Üçüncü ve Dördüncü kısımda, yalnızca son dönemde yaşamış ve bakış açılarıyla diğer oryantalistlerin çalışmalarını büyük ölçüde etkilemiş olan kişilerden bir kaçını örnek olarak aldık Söz konusu şahısların bütün eserlerini gözden geçirmek yerine, seçtiğimiz eserlerden aldığımız örnek bilgiler ve yorumlar ışığında bakış açılarını tespit etmeye çalıştık. William Montgomery Watt'ın *Avrupa'da İslâm*, Claude Cahen'in *İslâmiyet*, V.V.Barthold'un *İslâm Medeniyeti Tarihi*, H.A.R.Gibb'in *İslâm Medeniyeti Üzerine Araştırmalar* ve Albert Hourani'nin *Arap Halkları Tarihi* temel kaynaklarımız olmuştur.

II- Araştırmanın Metodu:

Genelde İslâm dünyasında ve özelde de Türkiye'de oryantalistlerin bazı çalışmalarına yönelik eleştiriler yapılmış ve reddiyeler yazılmıştır. Özellikle kasıtlı ve bilimsel olmayan bilgi ve yorumlara gerekli cevaplar yer yer verilmiştir. Bununla birlikte Oryantalizmi topyekün ve çeşitli boyutlarıyla ele alan çalışmalardan söz etmek oldukça zordur. Türkiye'de bu konuda son yıllarda yapılanlar ise, genelde çeviriler olarak ortaya çıkmaktadır. Diğer taraftan bu durum, akademik çalışmalara bazı bilgi aktarımı ve yorumlar tarzında yansımıştır. Oysa ki, Batı dünyasında özellikle de 1980'lerden sonra, hem sosyal bilimlerde hem de İslâmiyat alanında oryantalist yaklaşım biçimleri üzerine ciddi çalışmalar yapılmıştır.

Biz bu tezde daha ziyade perspektif çalışması yapmayı tercih ettik. Örnek bilgiler, yorumlar ve bu konuda yapılmış çalışmalar ışığında, İslâm tarihine yönelik oryantalist yaklaşımların diğer İslâm ilimlerini de ilgilendiren başlıcalarını ele almayı hedefledik. Konuyu ele alırken geniş bir çerçeveye oturtmaya çalıştık. Oryantalist yaklaşımların daha iyi anlaşılacağını düşünerek öncesinde çeşitli tanımları ve boyutlarıyla Oryantalizmi ele aldık. Diğer taraftan Oryantalizmi de tarihi bir çerçeveye yerleştirmeye gayret ettik ve İslâm tarihine yaklaşımlar konusunda oryantalist çalışmaları yeni bir değerlendirmeye tabi tutan önde gelen soyal bilimcilerden üçünü örnek olarak aldık. Aynı zamanda bir dünya tarihçisi olan Marshall G.S.Hodgson, daha 1960'larda, İslâm tarihi ile ilgili oryantalist yaklaşımların bir takım eksiklikleri konusunda önemli bir tartışmaya önyak olmuştur. Marksist sosyoloji ve tarih felsefesi

üzerine çalışan Bryan Turner ise, oryantalist çöküş tezlerini yeniden ele alır. Gordon Pruet de, bir dinler tarihçisi olarak oryantalistlerin İslâm konusundaki yaklaşım biçimlerinin diğer dinlerle kıyaslandığında farklılık taşıdığı konusunda eleştiriler getirir. Ona göre oryantalistler, İslâm'ı ve İslâm tarihini seküler paradigmalarda okumuşlardır.

Seçtiğimiz yazarların üçünün de ortak özellikleri, sosyal bilimciliklerinin yanında çalışmalarında interdisipliner yöntemi benimsemiş olmalarıdır. Bunlardan Hodgson, 1960 yılına kadar Amerika'da Disiplinlerarası Sosyal Bilimler Komitesi'nin başkanlığını yürütmüştür. Pruet ise, mukayeseli dinler tarihi çalışmaları ile bilinmektedir.





BİRİNCİ BÖLÜM
ORYANTALİZME GENEL BİR BAKIŞ

I- ORYANTALİZMİN TANIMI, ÇEŞİTLERİ VE BOYUTLARI

A- Oryantalizm Kavramı

İngilizce olan Orient ve occident kelimeleri aslen, Latince güneşin doğuşunu ifade eden oriens ve güneşin batışı anlamına gelen occidens kelimelerine dayanır. Bu anlamıyla orient ve occident belirli ve sabit bir yeri ifade etmez, gözlemcinin duruşuna bağlı ve rölatiftir. ¹Avrupa'ya göre Asya doğu iken Asya'ya göre de Avrupa doğudur.

İngilizce bir fiil olarak yöneltmek ve yönlendirmek gibi anlamlara gelen Orient kelimesi isim olarak doğu, şark, doğuya âit, doğu ile ilgili, doğu ülkeleri, Asya ² anlamında kullanılır. Buna karşılık occident kelimesi fiil olarak kullanılmazken isim olarak; batı, garp, Avrupa ve Amerika ülkeleri şeklinde kullanılır. ³

Orient kelimesinden türetilen Oriental, doğuda bulunan, doğuya özgü, doğulu, şarklı ⁴ gibi anlamlara gelirken. Occidental; batı, batıya âit, batılı ⁵ demektir.

Orient/occident, kelimeleri dilde hem isim hem de sıfat olarak kullanılmaktadır. Ancak orient kelimesinin fiil olarak da kullanıldığını görüyoruz. Bunun Oryantalizm eleştirisine karşıt olarak Occidentalizm eleştirisini haklı bir çerçeveye oturtmada bir ipucu olabileceği kanısındayız. Kısaca belirtmek gerekirse ileride gelecek oryantalizm tanımlarına bakıldığında Oksidentalizmin aynı derinlikte bir tanıma sahip olmadığı açıktır. Bu yönüyle daha çok bir savunma-apoloji değil bir haklılaştırma-niteliği taşıdığı görünümünü vermektedir.

Orient kelimesinden türetilen bir başka kelime de Oryantasyon'dur. Yüzünü doğuya yöneltmek, haritayı ana yönlere uydurmak, özel bir duruma uydurmak, anlamına gelen Oriental fiilinden türetilen orientation kelimesi; yöneltme, yönelme,

¹ Sim, Stuart, *The Routledge Critical Dictionary of Postmodern Thought*, Newyork, 1999, s. 328-329,

² Renkliyıldırım, Önder (Genel Yönetmen), *Longman-Metro Büyük İngilizce Türkçe Türkçe Sözlük*, Metro Kitap Yayın Pazarlama A. Ş., İstanbul, 1993, s. 410.

³ Renkliyıldırım, Önder, a.g.e., s. 410

⁴ Renkliyıldırım, Önder, a.g.e., s. 419

uyuma, intibak, yön tayini, yer tayini, tevcih, yönlenim gibi anlamlara sahiptir. To orientate oneself: Kendi durumunu belirlemek yada değerlendirmek demektir. ⁶

Oryantasyon “Şarka yönelmek suretiyle cihet tayini”⁷ demektir. Orient kelimesinin Latince kök/asıl anlamına daha yakın olan bu kavram orient kelimesinin daha sonra kazandığı Doğu, Asya, Asya ülkeleri gibi coğrafi tanımından farklılık taşır. Yani Oryantasyon, güneşin doğduğu istikâmete bakarak kendimize yön tayin etmek demektir. Bu anlamıyla oryantasyon, her insan, her toplum ve her ülke için aynı derecede geçerli olan bir durumu ifade eder.

Orientalist denilince, doğu bilimleri bilgini, doğu bilimci, doğu ülkelerinin dilleri, uygarlıkları vb. üzerinde uzmanlaşmış kişi ⁸ akla gelir.

Oryantalizm ise; doğu bilimi, doğu dünyası bilimi yada şark ilmi, şarkiyyât ⁹ demektir.

Oryantalizmle ilgili çalışmalarda, oryantalizmin başlangıcı ve kökleri çok öncelere götürülmesine (Yunan’a kadar) rağmen kavram Avrupa’da 18. yüzyılın sonlarında ilk önce İngiltere’de, akabinde Fransa’da kullanılmaya başlanmıştır. Kelime 1878’de Fransız Dil Akademisinin sözlüğüne geçmiştir. ¹⁰

Oryantalizm kavramı sözlük anlamında da görülebileceği gibi belirli, somut bir nesne -coğrafya, insan, toplum, vs. - üzerinde yapılan araştırma ve incelemeleri ifade etmektedir. Ancak sözlükte bir ilim, bir disiplin olarak tanımlanmasına rağmen son yıllarda yapılan tanımlar Oryantalizmi daha geniş boyutlarda ele alır ve akademik manada Oryantalizm söz konusu geniş tanım içerisinde daha dar bir çerçeve olarak durur.

⁵ Renkliydırım, Önder, a.g.e., s. 410

⁶ Arıkan, Necmettin, **Altın Sözlük (Golden Dictionary)**, Altın Kitaplar Yayınevi, 1985, s. 419

⁷ Uçar, Şahin, **Tarih Felsefesi Yazıları**, Vadi Yayınları, s. 26, 1994

⁸ Arıkan, Necmettin, a.g.e., s. 419

⁹ Zakzuk, M. Hamdi, **Oryantalizm (Bir Medeniyet Hesaplaşmasının Arka Planı)**, s. 8, Işık Yayınları, İzmir, 1993

¹⁰ Zakzuk, M. Hamdi, a.g.e., s. 9-10.

B- Oryantalizm Tanımları

Akademik Oryantalizm

Oryantalizmin boyutları, çeşitleri, alanları dikkate alınarak farklı tanımları yapılmıştır. Her şeyden önce oryantalizm (Şarkiyatçılık), ister genel ister özel yönleriyle uğraşsın (antropolog, sosyolog, tarihçi yada filolog olması gerekmez), Doğu hakkında ders verme ya da Doğu'yu araştırma demektir. Oryantalist ise, Yakın, Orta ve Uzak Doğu'yu, dili, edebiyatı, uygarlığı ve dinleriyle bir bütün olarak incelemeye çalışan Batılı bilim adamlarına denir. İslâm dünyasında yaygın olarak kullanılan anlam da budur.¹¹ Akademik Şarkiyatçılık, bilimsel oryantalizm, oryantalizm disiplini gibi ifadeler bu anlamda kullanılmıştır. Esasen oryantalistler de çoğunlukla bu anlamı kullanırlar.

Bununla beraber İslâm dünyası açısından bu terimin daha dar anlamı vardır. Buna göre İslâm dünyasında oryantalizm denilince dini, kültürü, tarihi, coğrafyası ve toplumuyla müslümanlar üzerinde yapılan çalışmalar anlaşılır.¹²

Akademik Oryantalizm de kendi içerisinde klasik ve seküler oryantalizm¹³ şeklinde ikiye ayrılır. Kilise oryantilizmi de denen klasik oryantalizm, kendi başına ayrı disiplin olarak değil de seküler oryantalizmin bir hazırlık safhası olarak, 15. yüzyılda ortaya çıkmıştır.

Modern dönem öncesi çalışmaların da oryantalizm kapsamına girip girmeyeceği tartışılmıştır. Yukarıdaki tanımı göz önüne aldığımızda, oryantalizmin çok önceleri başladığı kesindir. Bu yönüyle oryantalizm 12. 11. 10. hatta 8. yüzyıldan başlatılır.¹⁴ Ancak bir diğer gerçek ise oryantalizmin bir disiplin olarak ancak 19. yüzyılda ortaya çıktığıdır. Bunu göz önüne alarak oryantalizm tarihini erken dönemlerden başlatanlar ilk dönemi bir hazırlık dönemi, oryantalizmin kökleri, ilk örnekleri, öncüleri şeklinde tanımlamışlardır.

¹¹ ez-Ziyadî, Muhammed Fethullah, *el-İstîsrâk: Ehdâfuhû ve Vesâiluhû*, Dımeşk 1998, s.15

¹² Zakzuk, M. Hamdi, a.g.e., s. 8.

¹³ Hüseyin, Âsaf, *Batının İslâmı Kavgası*, Pınar Yayınları, İstanbul 1991, s. 54.

¹⁴ Zakzuk, M. Hamdi, a.g.e., s. 9-10.

İmgesel Oryantalizm

Oryantalizmin yukarıdaki tanımıyla bağlantılı olan daha genel bir anlamı daha vardır. Bu tanımda oryantalizm, ontolojik ve epistemolojik açıdan ele alınır. Oryantalizm buna göre; “Şark ile (çoğu zaman) garp arasındaki ontolojik ve epistemolojik ayrıma dayanan bir düşünme biçimidir. Aralarında ozanların, romancıların, felsefecilerin, siyaset kuramcılarının, iktisatçıların, imparatorluk yöneticilerinin de olduğu kalabalık bir yazar topluluğu, Şark’a, Şark’ın insanına, törelerine, aklına, yazgısına vb. ilişkin kuramları, destanları, romanları, toplum betimlemelerini, siyasal kayıtları işleyip incelerken, Doğu ile Batı arasındaki temel ayrımı başlangıç noktası saymışlardır. Bu tür bir şarkiyatçılık Aiskhylos’la, Victor Hugo’yu, Dante’yi, hatta Karl Marx’ı bir araya getirebilir.”¹⁵

Bu tanım oryantalizmi çok geniş boyutlara taşır. Oryantalizm, artık bir grup bilim adamının çalışmalarından ibaret olan kendi başına ayrı bir disiplin olmaktan çıkar, Avrupa’nın, Batının düşünsel ve bilimsel geleneğinin tümünü kapsar. Said’in, oryantalizmi bir “öteki (other)” problemi olarak ortaya koymasıyla oryantalizm felsefe ve sosyal bilimlerin ana konularından biri haline gelmiştir. Bu tanım çerçevesinde, Batılı entellektüeller ve bilim adamları, oryantalizmi, asla ilgisiz ve bağımsız kalamayacakları ve yüzleşmek zorunda kaldıkları Batı’nın aslî bir imgesi olarak karşılarında bulmuşlardır. Kavramın bu anlamı 8. yada 10. yüzyılla sınırlı kalmaz, daha gerilere Roma ve Yunan’a kadar uzanır.

Stuart Sim, Said’in kavrama getirdiği bu açılım ile ilgili şöyle demektedir: “Ancak Said’in açıkladığı gibi Antik dönem, kavramı temel bir iletişim ve ilişki biçimi olarak almış ve onu spesifik bir hale sokmuştur. Örneğin; Yakın (Near), Orta (Middle) ve Uzakdoğu (Far east) kelimeleri Avrupa’da temelde zıt olan bir noktanın karşısına konmuştur. İmgesel anlamıyla kavram, Avrupa’nın Orient’i bilinebilecek bir nesne (subject), batılı olmayan dünyaya bir giriş, üzerinde güç kullanılan bir nesne olarak kullanımını ifade eder. Buna göre onlar (Doğu) kendisini temsil edemez ve temsil edilmesi gerekir.

¹⁵ Said, Edward W., *Şarkiyatçılık*, (çev. Berna Ülner), Metis Yayınları, İstanbul 1999, s. 12.

Batı'nın aslı kimliğini ifaden eden özel bir kavram olan orient ile kendisini doğunun karşısına yerleştirmek suretiyle, Avrupa kültürü bir güç ve kimlik kazandı. Eğer Said'in dediği gibi Batı; rasyonel, barışçı, liberal, mantıklı ve gerçek değerlere sahip ise Arap/Doğu ise bunların hiçbirisine sahip olmayandır. ”¹⁶

Oryantalizmin bu tanımını ile daha önce bahsettiğimiz tanım arasında açık bir ilişki vardır. ¹⁷ İlişki diyoruz, çünkü, her ikisi bir diğerini karşılıklı olarak etkilemektedir. İleride oryantalizmin dönemlerinden bahsederken özellikle bir disiplin haline geldiği modern dönemde oryantalizmin yine aynı dönemde kurulan sosyal bilimler ile sürekli bir etkileşim içinde olduğunu örnekleriyle göstermeye çalışacağız.

İmgelerdeki ve temsillerdeki şark, gerçek şarktan ayrı ve onun dışında oluşturulmuş bir şarktır. Şarkiyatçılık da şarktan çok batıyı ilgilendirir. Diğer bir ifade ile şarkiyatçılık Doğu'nun batılılar tarafından yine batılılar için temsil edilmesi, tasvir edilmesi demektir. Şark imgeleri her zaman aynı boyutlarda değildir. Modern dönem öncesine göre bu imgelerin hem çoğaldığını hem de tüm alanlara yayıldığını görüyoruz. Ancak şarkiyatçılığın bu imgeleri, ontolojik temellerinde birleşir. 20. yüzyıldaki şark imgesini Yunan'da farklı bir formda da bulmak mümkündür. ¹⁸

Batı Yunan'dan beri, kendini ötekinden farklı ve üstün görür. Ötekini kendinden aşağı bir insan türü, kendisini ise insan tanımına en layık varlık, hakiki insan olarak kabul eder. Buna dayanarak, daha fazla insan olan kendisinin daha az insan olan ötekini temsil etme hakkı olduğuna inanır. Ötekinin bu ontolojik “nesne”liği ve Batı'nın ontolojik “özne”liği, oryantalizmin de ontolojik temelidir. Buna göre, Doğu ne kendini ne de Batı'yı bilebilir. Dolayısıyla ne kendini ne de Batı'yı tanımlama yetkisine ve hakkına sahiptir. Batı ise ontolojik olarak hem kendisini hem de ötekini tanımlama hakkına sahiptir. Oryantalizm hem Batı için hem de Doğu'nun kendisi için Doğu'yu temsil görevini gönüllü olarak yapar. Doğu'ya da, bu temsil hakkını tasdik etmek üzere, Batılılaşma ile birlikte oryantalistleşmeyi de kabul etmesi önerilir. Ama uzun bir

¹⁶ Sim, Stuart, a.g.e., s. 329.

¹⁷ Said, Edward W., a.g.e., s. 12.

¹⁸ Said, Edward W., a.g.e., s. 22.

serüven sonucunda doğulu aydınlar batılılaşmadıklarını ama yalnızca oryantalistleştiklerini¹⁹ söyleyeceklerdir.

Oryantalizmin, modernlik eleştirisiyle buluştuğu yer de burasıdır. Son yarım asırdır modernliğin ontolojik temelleri sorgulanırken “öteki” kavramı önemli bir yer tutar. Weber, sosyolojisini temellendirirken Kuzey Batı Avrupa evrensel sürecin motoru, merkezi durumdadır. Batı bir kez merkez oldu mu Doğu kendiliğinden öteki durumuna düşmüştür.²⁰ Doğu, Yunan döneminde “barbar” iken zamanla “geri”, “ilkel”, “az gelişmiş”, “despot”, “III. Dünya” gibi siyasi boyutlara da taşınmış, bir sürü yeni imgelerle ama hep kökenindeki olumsuz, kötü ve aşağı olma niteliğini barındırarak devam etmiştir.²¹ Avrupa merkeziliğin eleştirisi de doğrudan buna dayanır. Yani Batı’nın özellikle sosyal bilimlerde tüm toplumlar, kültürler, medeniyetler adına konuşması haksız bulunur.²²

Bir Söylem Olarak Oryantalizm

Said, oryantizmin en kullanışlı ve en doğru tanımının söylem kavramıyla ifade edilebileceğini söyler. Bir söylem biçimi olarak oryantizim, ilk iki tanımda verilenleri de birleştirir ve daha da genişletir. Klasik tanımda oryantizim akademik çalışmalarla ilgili görülür ve imgesel boyutu pek fazla dikkate alınmaz. İkinci tanımda oryantizim ontolojik açıdan ele alınır ve daha çok imgelerle bağlantılı olarak düşünülür. Bu tanımda oryantizim somut bir şeye karşılık gelmez. Bir söylem biçimi olarak oryantizim ise, hem ontolojik boyutunu dikkate alır ve hem de buna dayanarak oluşmuş akademik çalışmalardan siyasi yapı ve kurumlara kadar geniş bir yelpazeyi içerisine alır. Burada oryantizim, bir zihin jimnastiği yada bilim çalışması olmaktan öte hegemonik yapı tarafından açıkça desteklenen, güçlendirilen ve kurumsal boyutları

¹⁹ Yavuz, Hilmi, **Modernleşme Oryantalizm ve İslâm**, Boyut Kitapları, İstanbul 1999, s. 41.

²⁰ Turner, Bryan, **Oryantalizm Postmodernizm ve Globalizm**, Anka Yayınları, (çev.İbrahim Kaplıkaya), İstanbul 2002, s. 29.

²¹ Bu konuda “Saracen” kelimesinin kullanımı oldukça dikkat çekicidir. Yunan ve Roma dönemlerinde “Arap” karşılığı olarak kullanılan kavram, İslâm’ın yükselişiyle birlikte “Müslüman” anlamını da taşır olmuştur. Osmanlı Devleti’nin ortaya çıkışı ve yükselmesiyle birlikte saracen kavramına “Türk” ögesi de dahil edilmiştir. Bkz. Daniel, Norman, **Heroes And Saracens**, Edinburgh University Press, 1984, s. 8-9

²² Başkaya, Fikret, **Az Gelişmişliğin Sürekliliği**, İmge Kitapevi, Ankara 1994, s. 22.

olan, modern çağın tüm kurum ve bilimleri ile karşılıklı ilişkileri olan önemli bir yapı olarak ele alınır.

Said, oryantalizmin bu tanımı ile ilgili olarak şöyle demektedir: “Şark, Avrupa’nın maddi uygarlığı ile kültürünün bütünleyici bir parçasıdır. Şarkiyatçılık bu bütünleyici parçayı, kültür hatta ideoloji düzleminde, bir söylem biçimi olarak –bu söylemi destekleyen kurumlarla, sözcük dağarcığıyla, araştırmalarla, imge dağarcığıyla, öğretilerle, hatta sömürge bürokrasileri ve sömürge biçemleriyle birlikte- dile getirir, temsil eder.”²³

Söylem kavramını Said, Foucault’tan alır. Modern dönemle ilgili çalışmalar yapan yakın dönem düşünür ve bilim adamları, bu dönemi belirli bir kavram çerçevesinde ifade etme girişimlerinde bulunmuşlardır. Bu maksatla Thomas Kuhn’un kullandığı “Paradigma” kavramı, akademik çevrelerde yaygın bir kullanım düzeyine erişmiştir. Günümüzde yazılan hemen her metinde paradigma kavramına rast gelmek mümkündür. Paradigma kavramının modern dönem hakkında büyük ölçüde bir açıklama getirdiği de söylenebilir. Paradigma (Paradigm), Thomas Kuhn’da, “belirli bir bilim adamları topluluğunun paylaştığı ortak değerler, inançlar ve anlayışların oluşturduğu düzen” anlamında kullanılır.²⁴

Söylem kavramı ile ilgili bir başka kavram ise “anlatı”(Narrative) dır. Anlatı sözlükte “belirgin bir amacı, yöntemi ve mantıksal iç tutarlılığı olan ve içinde örtük veya açık biçimde bir kurtuluş reçetesi barındıran sosyal teori veya model”²⁵ şeklinde tanımlanmaktadır. Dikkat edilirse her iki kavram da tarihin ve dünyanın bir çok boyutuyla bir çerçeve içinde okunabilmelerini sağlamak maksadına matuftur. Son yıllarda her iki kavram da belirli bir kullanışlılık değerine sahip olmuştur. Lyotard’ın “Büyük anlatılar”(Meta Narratives) diyerek postmodern süreci ileri noktalara taşıdığını görüyoruz. Büyük Anlatı, Lyotard’da, “Bir toplumu veya tarihi özselci, indirgeyici ve genelleyici kavramsal ilkeler çerçevesinde açıklamaya çalışan, global söylem, büyük tarih felsefeleri ve toplum kuramları” anlamında kullanılır.

²³ Said, Edward W., a.g.e., s. 11-12., ez-Ziyadi, M.Fethullah, a.g.e., s.16

²⁴ Demir, Ömer - Acar, Mustafa, **Sosyal Bilimler Sözlüğü**, Vadi Yayınları, Ankara 1997, s. 180.

²⁵ Demir, Ömer - Acar, Mustafa, a.g.e., s. 21.

Her iki kavramla bağlantılı olarak Foucault'nun söylem (Discourse) kavramı da bugün yaygın bir kullanıma sahiptir. Söylem sözlükte, "Kişilerin içinde anlam ürettikleri veya anlamı kurdukları tarihsel, kurumsal ve sosyal olarak oluşan önermeler, kategoriler, terimler ve inançlardan oluşan belirli bir yapı" ²⁶ şeklinde tanımlanır. Foucault, söylemi; geniş anlamı ile iktidar ilişkileri ile beraber geliştirilen ve kendi içerisinde mantıksal tutarlılığı olan bir düşüncenin yazılı ve sözlü olarak anlatımı olarak kullanır.

Dikkat edilirse her üç kavram da benzer tanımlara sahiptir. Ancak söylem kavramındaki bilgi-iktidar ilişkisi vurgusu açıklamanın ana çerçevesini belirler. Said, oryantalizm incelemesinde metodolojisini söylem kavramı üzerine kurmuştur. Bu sayede sadece oryantalizm önemli bir gündem maddesi olmakla kalmamış, söylem kavramı ve Foucault da gündeme yoğun bir şekilde girmiştir.

Oryantalizm, Batı'nın Doğu'yu temsili, yönetimi, belirlemesi ve dönüştürmesi anlamında bir söylem olarak ele alındığında hegemonik bir boyutu da gündeme gelmektedir. Önceleri tek tek oryantalistler için kullanılan sömürge işbirlikçisi ithamı bu tanımla birlikte tüm disiplini kapsamına almıştır. Oryantalizmin hegemonik yapı ile ilişkisi onun bir sapması, hatası olarak kalmaz. Said, oryantalizmi Avrupa hegemonyasının önemli bir boyutu olarak ele alır. Bu konuda da Gramsci'nin sivil toplum ve siyasal toplum ayrımına dayanarak ortaya koyduğu "hegemonya" kavramının oryantalizmi anlamada son derece faydalı olabileceğini söyler. ²⁷ Avrupa'nın hegemonik üstünlüğü, oryantalizmin güçlenmesinin ve devamlılığını korumasının ana sebebidir.

Bir söylem biçimi olarak Oryantalizmin karşısında Oksidentalizmden bahsetmek mümkün değildir. Belki bazı imgeler ve akademik çalışmalardan yola çıkarak bir oksidentalizmin olduğundan söz edilebilirdi. Ancak oryantalizm söylemi, bir çok

²⁶ Demir, Ömer - Acar, Mustafa, a.g.e., s. 155.

²⁷ Said, Edward W., a.g.e., s. 16.

boyutu olan ve somut bir güç üstünlüğüne ve de tarihi bir döneme denk gelen geniş bir çerçevenin adı olmuştur.²⁸

Oryantalizmin bu tanımını sadece oryantalizm konusunu sosyal bilimlerin ve felsefenin gündemine taşımamış, aynı zamanda bir yandan global politikalarda Batı'nın belirleyiciliği, diğer yandan da sosyal bilimlerdeki üstünlüğü daha güçlü bir şekilde sorgulanmaya başlamıştır. Bu anlamda son yıllarda oryantalizme paralel olarak "colonialism", "postcolonialism" ve "imperialism" çalışmalarının da hızla arttığını görüyoruz.



²⁸ Turner, Bryan, a.g.e. , s. 45., Ez-Ziyadi, a.g.e., s.20

II- ORYANTALİZMİN TARİHİ VE DÖNEMLERİ

Oryantalizmin tanımında ortaya çıkan farklılıklar, oryantalizmin tarihi ve başlangıcı konusunda da farklı yaklaşımlara sebep olmuştur. Bir akademik çalışma alanı olarak oryantalizm, resmi olarak 1312 Viyana Konsülü'nde beş Avrupa üniversitesinde Arapça kürsüsünün kurulması kararıyla başlatılır.²⁹ Ancak akademik çalışmaların başlangıcı fiili olarak 10. yüzyıla kadar götürülür.³⁰ Avrupa'da oryantalist çalışmaların başlangıcı için bu tarih verilmekle birlikte, ilk dönemlerde Batı'daki İslâm imajını büyük ölçüde belirleyen John of Damascus çok daha erken dönemlerde yaşamıştır.³¹ Akademik çalışma olarak oryantalizm, 18. yüzyılda başlı başına bir disiplin olarak ortaya çıkmadan henüz hazırlık safhası görünümündedir. 19. yüzyılda oryantalizm, etkinliği ve boyutları oldukça artmış bir disiplin haline gelecektir. 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren ise belirli bir bilim adamı grubunun ve belirli sayıdaki kurumların çalışmaları olmaktan çıkmış, farklı alanlardaki disiplinlerdeki bilim adamı ve düşünürlerin de doğrudan ilgi alanına girmiştir.

Oryantalizme imgesel açıdan baktığımızda ise köklerini antik çağa kadar götürmek mümkündür. Yunan ve Roma Avrupa'sının Doğu imajı İslâm'ın gelişiyile birlikte korunmasına rağmen, daha özel bir duruma karşılık olarak İslâm imajıyla bir şekil değişikliğine uğramıştır. Zamanla Doğu, İslâm ve Arap kavramları aynı ontolojik kökene dayanan benzer ifade biçimi olarak kullanılacaktır. Antik çağda Doğu, Batı için ötekinin genel adı iken, İslâm fetihleriyle birlikte Doğu denilince İslâm ve daha özelde de Arap anlaşılacaktır. Dolayısıyla çağdaş Batı'nın Doğu imajı antik dönemin Doğu imajını temelde olduğu gibi korur ve devam ettirir.

Her şeyden önce oryantalizm, modern dönemin önemli bir boyutunu temsil eder. Bununla birlikte oryantalizm, birdenbire ortaya çıkmış bir şey de değildir. Onu besleyen uzun bir dönem, bir hazırlık safhası vardır; Yunan'dan başlayarak Orta Çağ, Haçlılar, Coğrafi Keşifler, Rönesans, Reform ve Aydınlanma şeklinde dönemlere ayrılan Batı

²⁹ Said, Edward W., a.g.e., s. 59, Zakzuk, M.Hamdi, a.g.e., s. 18

³⁰ Southern, Richard W., *Ortaçağ Avrupasında İslâm Algısı*, Yöneliş Yayınları, (çev. Ahmet Aydoğan), İstanbul 2000, s. 27

³¹ Zakzuk, M.Hamdi, a.g.e., s. 9

tarihinin söz konusu süreç içerisindeki değişimlerini ve dönüşümlerini içinde barındırarak modern döneme taşır. Modern dönemde oryantalizmi güçlü kılan şey Avrupa devletlerinin hegemonik gücü olması hasebiyle, 20. yüzyılın ilk yarısında sömürgelerin büyük ölçüde bağımsızlığına kavuşmasıyla birlikte oryantalizm de parlaklığını yitirmiştir.

Oryantalizm, geçirdiği üç ana değişim göz önünde bulundurularak, üç döneme ayrılabilir:

Birinci Dönem: (Antik Çağdan Aydınlanmaya kadar)

İkinci Dönem: (Aydınlanmadan Modern döneme kadar)

Üçüncü Dönem: (Modern dönem ve sonrası)

A- Birinci Dönem:

“Doğu” ile “Batı” arasındaki sınır Antik Çağdan itibaren oluşmuş ve günümüze kadar korunmuş bir sınırdır. Aiskhylos’un “Persler”i ve Eurigides’in “Bakkhalar”ı, iki antik çağ Atina oyunu olarak “Doğu” imajını ortaya koyar. Bu oyunlarda Avrupa, düşman olan ötekini “Asya”yı yenmiştir. Asya denilince akla ümitsizlik, bozgun, yıkım duygusu gelir. Avrupa ise onun karşısında güçlü ve dimdik duran, her meydan okumaya cevap verebilendir. Avrupa akılcıdır, Asya ise hırs sahibidir ve her seferinde akla yenilmeye mahkumdur. Said, bu dönemi şu cümlelerle özetler: “Klasik Yunan ve Roma’da coğrafyacılara, tarihçilere, Sezar gibi kamusal figürler, hatip ve ozanlar, ırkları, bölgeleri, ulusları, zihinleri birbirinden ayıran sınıflandırıcı bilgi birikimini zenginleştirdiler. Bu birikimin büyük kısmı, hayrı kendine dokunur cinstendi. Romalılarla Yunanlıların diğer insanlardan üstün olduğunu kanıtlamak için vardı.”³²

Antikçağda “Yakın Şark” ile yapılan savaşlar ve gezginlerin buraları görüp dönmeleri, Avrupa için “Şark” imajlarını oluşturmada yardımcı oldular. Bilginler ise, eserleri ile şarkın kendisinden farklı bir “Şark” imajını ortaya koyup pekiştirdiler. Atina oyunlarında, “Asyalı” Avrupalı tarafından ve onun diliyle konuşturuldu. Doğu adına

konuşma ve doğuyu temsil etme hakkı Avrupa için o günden beri hep var olageldi. Modern Batı düşüncesinin, köklerini Yunan ve Roma'da bulmasını göz önüne alırsak, "öteki" imajlarını da bu dönemden aldığı açıktır. Yunan'dan itibaren Doğu ile Batı arasındaki farklılık sürekli ama tek yanlı olarak artmıştır. Batı sürekli değişmiş, ilerlemiş, doğu ise daima statik olarak kalmıştır.³³

M. S. yedinci yüzyılda Arap Yarımadası'nda ortaya çıkan ve bir devlet haline gelen İslâm, çok kısa sürede Arap Yarımadası'nın dışına taşmış, Hulefâ-İ Râşîdîn ve Emevî hilâfeti dönemlerinde, Doğu'nun en büyük devleti ve tarih boyunca Bizans'ın rakibi sayılan Sâsânîler, müslümanlar tarafından sahneden silinmiş ve Doğu Roma (Bizans) da birçok toprağını kaybetmiştir. Müslümanlar, çok kısa sürede Hristiyan, Yahudi ve diğer din mensuplarının yaşadığı birçok bölgeyi fethetmiş bulunuyordu. Hepsinden de önemlisi her iki büyük dinin mensupları için dini merkez konumunda olan Kudüs, çok erken dönemde Hz. Ömer tarafından fethedilmiştir. Bu durum, zamanla Avrupa'ya hatta Kuzey ve Batı Avrupa'ya kadar sıkışan Batılıları son derece rahatsız etmiştir.

Ortaçağ boyunca İslâm dünyası ile mücadelede siyasi açıdan Haçlı Seferleri düzenleyen Avrupa, ekonomik açıdan deniz ticaretinde yavaş yavaş egemenlik kurmaya çalışmış, dini açıdan da müslümanların dinleri ile ilgili bir sürü probleme cevap bulmak/vermek maksadıyla Arap Dili ve Edebiyatı üzerine filolojik çalışmalara destek vermiştir.

İslâm'ı araştırmaya ilk ilgi gösteren kişi olarak John of Damascus (Yuhanna ed-Dımeşkî) isimli hristiyan bilgin gösterilir. Miladi 676-749 yılları arasında yaşayan Dımeşkî, Emevî sarayında yaşamış olan bir doğulu hristiyandır. Yuhanna, Batı'da 10. asırdan itibaren ortaya çıkacak olan oryantalist çalışmaların en çok başvurduğu ve istifade ettiği kişi olmuştur. "Müslümanlarla Diyalog", "Müslümanlarla Tartışmada Hristiyanları Aydınlatma" gibi eserleri vardır.

³² Said, Edward W., a.g.e., s. 67.

³³ Guenon, René, **Doğu Düşüncesi**, İz yayıncılık, (çev. L. F. Topaçoğlu), İst. 1997 s. 33

İlk oryantalist çalışmalar Endülüs, Sicilya ve Haçlı Savaşları esnasında müslümanlarla hristiyanların yakın diyalogu sonucu ortaya çıkmıştır. Bu nedenle oryantalizmin tarihinin ilk basamakları Ortaçağ Hristiyan Batı dünyasıyla, Müslüman Doğu dünyası arasındaki dini ve ideolojik çarpışmanın tarihi olarak kabul edilebilir.³⁴

10. asır sonlarında Endülüs medreselerinde eğitim gören bir kısım rahipler oryantalistlerin öncüleri olarak kabul edilir.³⁵ Rahip Jerbert de Oraliac, peder Pierrele Aénère ve Gerard de Grémoré bunlardan bir kaçı. Bu rahipler Kur'ân -ı Kerîm'i ilk tercüme faaliyetlerinde bulunmuşlar, felsefe, matematik ve tıp gibi ilimlere ait Arapça eserleri kendi dillerine çevirmişlerdir. Bu çalışmalar sonucunda 11. asırda İtalya'da Padna medreseleri kurulmuş ve Arapça üzerine araştırmalar yapılmıştır.³⁶

Endülüs medreselerinde eğitim gören rahiplerden Jerbert de Oraliac (938-1003), İşbiliye ve Kurtuba'daki hocalardan ders almış ve bu eğitim sonucu, kendi döneminin Avrupa'sında Arapça, matematik ve astronomi alanında önemli bir isim haline gelmiştir. Ayrıca (999-1003) yılları arasında II. Sylvester adıyla Roma'da papalık makamında bulunmuştur.³⁷

12. asrın başlarından itibaren, Avrupa'da, hristiyan bilginler tarafından felsefe ve tabiat ilimleriyle ilgili Arapça kitapların yoğun tercümesi başlatıldı. İlk dönem tercüme çalışmaları daha çok Toledo keşişleri tarafından yapıldı. Arapça'dan Latince'ye başlatılan söz konusu tercüme faaliyetleri, Abbasi halifelerinden Me'mûn döneminde Yunanca ve diğer dillerce yazılmış eserlerin Arapça'ya tercüme hareketine benzetilir. Kur'ân 'ın ilk Latince çevirisinin yapılması ve ilk Arapça sözlüğün çıkarılması sebebiyle 12. Asır, bazı yazarlar tarafından İslâm ve Arap araştırmalarının başlangıcı olarak kabul edilmiştir.³⁸

³⁴ ez-Ziyadi, M.Fethullah, a.g.e., s.25-26

³⁵ el-Akîkî, Necip, *el-Müsteşrikûn*, Dâru'l-Maârif, Mısır 1964, s. 120

³⁶ Sîbâî, Mustafa, *Oryantalizm ve Oryantalistler*, Beyan Yayınları, (çev. Doç. Dr. Mücteba Uğur), İstanbul 1993 s. 34.

³⁷ Zakzuk, M. Hamdi, a.g.e., s. 10.

³⁸ Fuck, Johann, *Târîhu Hareketi'l-İstîsrâk*, Dâru Kuteybe, (çev. Ömer Lütfi el-Alim), Dimeşk 1996, s. 11

Bu asırda yapılan bir diğer çalışma ise İspanya'da gerçekleştirilmiştir. Pierre Le Venerable (ö. 1156) bilimsel bir şekilde çalışacak bir tercüme kurulu oluşturdu. Felsefe, matematik ve tıp gibi ilimlere ait Arapça eserler tercüme edilmeye başlandı. XII. Asrın başlarında Cluny rahibi Aziz Peter Venerable (1084-1156) 'in başkanlığında toplanan bir kurul tarafından Kur'ân -ı Kerîm Latince'ye çevrilmiştir. ³⁹İngiliz rahibi Robert Ketton'un üstlendiği ve 1143 yılında tamamlanan bu Kur'ân tercümesi, İslâm araştırmalarında bir dönüm noktası olarak kabul edilir. Bu tercüme sayesinde Batı dünyası, ilk defa ciddi İslâm araştırmaları için bir malzemeye sahip olmuştur. ⁴⁰

13. asra gelindiğinde, Dominik araştırma evleri İslâm ve müslümanlar hakkında araştırma yapan merkezler olarak bilinir. Ancak İslâm ve müslümanlar üzerine akademik çalışmanın resmen başlangıcı 1312 yılı olarak verilir. Bu tarihte Viyana'da toplanan konsil; Paris, Oxford, Bologne, Selemenka ve Roma üniversitelerinde Arapça bölümlerinin kurulmasını kararlaştırmıştır. ⁴¹

Diğer taraftan, İslâmiyet'e nispeten daha yakın duran ve müslümanlara ait eserlerin çevirisinde tarafsız olmaya çalışan bir eğilim de vardı. Bu konuda hemen akla gelebilecek önemli bir isim 1215 yılında Almanya imparatoru olan Sicilya kralı II. Frederic'tir. Bu kralın müslümanların âdetlerine, yaşayışlarına büyük bir sempati beslediği söylenir. II. Frederic, kendisi Arapça bildiği gibi sarayında da Arapça öğrenilmesine çalışmıştır. 1224 yılında Napoli Üniversitesini kurduğunda, üniversite bünyesinde Arapça ilimleriyle uğraşan bir akademi tesis etmiştir. Ancak onun bu çabaları hristiyan dünyası ve özellikle de kilise çevresinde pek hoş karşılanmamış ve nihayet 1239 yılında Papa IV. Gregory tarafından aforoz edilmiştir. ⁴²

B- İkinci Dönem:

Avrupa'da ortaya çıkan Rönesans ve Reform hareketleri oryantalist çalışmalarda nispi bir değişikliğe yol açmıştır. Bu yeni gelişen bilim, sanat ve düşünce faaliyetleri

³⁹ Hourani, Albert, **Batı Düşüncesinde İslâm**, Pınar Yayınları, (çev. Mehmed Kürşad Atalar), İstanbul 1996, s. 27.

⁴⁰ Southern, R.W., a.g.e., s. 4

⁴¹ Hourani, Albert, a.g.e., s. 27. Zakzuk, M.Hamdi, a.g.e.,s.14

⁴² Zakzuk, M. Hamdi, a.g.e., s. 16.

kilise kaynaklı olmaması sebebiyle Hristiyanlık taassubu eskisi kadar aşırı değildir. Ancak, kilisenin şahsında zamanla Hristiyanlığa ve tüm dinlere karşı gelişen bu yeni oluşumlar da İslâm'a karşı pek iyi gözle bakmamışlardır.

Bu dönemde, Avrupa'da, coğrafi keşifler ve deniz aşırı yolculukların artması sebebiyle İslâm dünyası ile siyasi ve ticari ilişkiler artış gösterdi. Avrupa gemileri Doğu Akdeniz ve Asya'ya ulaşan bir ticaret ağına ulaşırken, Avrupa devletleri Osmanlı topraklarında elçilikler açmaya başladı. Dört bir yandan etrafı sarılmış ve Avrupa kıtasının küçük bir bölümüne (Kuzey ve Batı Avrupa) sıkışıp kalmış olan Batı Dünyası'nın okyanuslara açılmaktan başka şansı kalmamıştır.. Kara ticaretinin iki ana merkezi olan İpek ve Baharat yolu müslümanların kontrolündedir. Avrupa'nın Uzakdoğu ile ilgili hiçbir yakın bağı yoktur ve bütün ilişkisi müslümanlar kanalıdır.

Diğer taraftan, Osmanlı Devleti, bu dönemde İslâm dünyası'nın en güçlü devleti olarak Akdeniz, Balkanlar ve Ortadoğu'da hakimiyetinin parlak dönemini yaşamaktadır. O dönemlerde, kara ticaretinin birleştiği ve dünya ticaretinin kalbinin attığı yer olarak sayılabilecek Akdeniz de müslümanların kontrolündedir. Osmanlı gemileri Akdeniz'in kontrolünü elinde bulundurmaktadır. İçeride bu kadar daralan ve sıkışan Avrupa devletleri ister istemez okyanuslara açılmışlardır. Bu yolculukların kârlı ve verimli olduğunu gören Avrupa gemileri kısa sürede çok uzak mesafelere açılmışlardır. Bunun sonucunda, yeni bir kurtuluş yolu bulan Hollanda, Portekiz, İngiltere gibi –ilk önce okyanusa yakın- Avrupa devletleri yavaş yavaş Uzakdoğu, Afrika ve Amerika gibi uzak kıtalarda koloniler oluşturmaya başladılar.

Avrupalıların bu siyasi ve ticari faaliyetleri sonucunda 16-17 ve 18. yüzyıllarda İslâm dünyası'ndan büyük bir bilgi akışı gerçekleşmiştir. Kolonizasyon, oryantalist çalışmaları hızlandırmış ve geliştirmiştir. Uzakdoğu'da seyahat eden oryantalistler, bizzat orijinal kaynaklarından istifade ederek İran Zerdüştlüğünün Avesta metinlerini ve Hinduizmin Upanişadlarını tercüme ettiler. Tercümeler, sözlükler ve seyahat yazıları bu dönemde oldukça yaygındır.

Avrupa'da kurulan matbaalarda Arapça eserler basıldı. Toskana Düğü Kardinal de Medici 1586 yılında kurduğı matbaalarda Arapça kitaplarının basımını kolaylaştırdı.

17. yüzyılda büyük miktarda Arapça el yazması eser toplandı. Sömürge valileri ve yöneticileri bu eserlerin toplanmasında bizzat gayret gösterdiler. Bu dönemde toplanan el yazması eserler 19. yüzyılda ortaya çıkacak oryantalizm ideolojisine malzeme sağlamıştır. 19. yüzyıl oryantalistleri bu toplanan malzemeler üzerinde çalışmalarını geliştireceklerdir.

1539 yılında Paris College de France'de ilk Arap dili kürsüsü açıldı. Kürsünün başına ise ilk gerçek oryantalist sayılan Guillaume Postel (1581) getirildi. Postel, doğudan birçok elyazması getirerek buradaki kütüphaneyi zenginleştirdi.⁴³

İlk düzenli Arapça öğrenimi 1587 yılında Paris'te kurulan Fransız Koleji'nde (College de France) başladı. Burada üç profesör görev aldı. Hourani, bu derslerle ilgili iki şeye dikkat çeker: Birincisi, planlı Arapça öğretimine yeni başlanmasına rağmen üç öğretmen de profesördür. Bu durum, Arapça öğretimine verilen önemi ifade etmesi açısından kayda değerdir. İkincisi ise, üç profesörden birisinin Lübnanlı Marunilerden olmasıdır. Bu husus, daha o dönemlerden itibaren Doğu'lu Hristiyan ve Yahudi bilginlerinin de oryantalist çalışmalara ortak olduğunu gösterir.⁴⁴

1613 yılında Hollanda Leiden Üniversitesi'nde de bir Arapça kürsüsü açıldı. Kürsünün ilk başkanı olarak da Thomas Erpenius (1584-1624) seçildi. Thomas Erpenius, kendisinden sonraki Hollanda ve Avrupa'daki araştırmalarını sağlam temellere oturtmuştur. Daha sonra ilk önce Cambridge'de (1632) akabinde Oxford'ta olmak üzere peş peşe Arapça kürsüleri açılmaya başlandı. 1634 yılında kurulan Oxford'un Arapça kürsüsünün başkanlığına Edward Pococke (1604-1691) getirildi.⁴⁵

Bu dönemin önde gelen oryantalistleri olarak Abraham -Hyacinthe Anguetil-Duprron ve Sir William Jones gibileri sayılabilir.⁴⁶

George Sale (1697-1736), 18. asrın başında Kur'ân 'ın ilk aslına uygun tercümesini yapmıştır. Bütün bu gelişmelere rağmen, Arapça 19. yüzyıla kadar Kitâb-ı

⁴³ el-Akiki, a.g.e., s.1097-1101, Zakzuk, M.Hamdi, a.g.e., s. 19, Fuck, Johann, a.g.e., s.46, Hüseyin, Âsaf, a.g.e., s.53

⁴⁴ Hourani, Albert, a.g.e., 32.

⁴⁵ Fuck, Johann, a.g.e., s. 66.

Mukaddes ile ilgisi ve bir de kolonilerdeki insanları daha iyi tanımak sebebiyle önemsenmiştir. Henüz karşılaştırmalı filoloji bir bilim olarak ortaya çıkmamıştır. Bu dönemde Arapça, İbranice ve Sanskritçe'nin yanında Kitâb-ı Mukaddes uzmanları tarafından öğretilmektedir.⁴⁷

Diğer taraftan seyahat yazıları ve romanlar bu dönemde yaygınlıklarıyla dikkat çeker. Bu eserlerde Mağripli, Türk ve Arap müslüman imajı sık sık işlenir. William Lithgow ilk seyyahlardan biri kabul edilir. Kitabında müslümanları iki kafır grubuna ayırır. Tahammül edilebilir olanlar (Türkler ve Mağripliler), tahammül edilemez olanlar (Araplar).⁴⁸

Bu seyahatlerin görünür sebepleri olarak; kendi kültüründen kaçma, yeni yerler keşfetme, ün kazanma ve turistik gezi vs. sayılırken temel nedenleri genelde ikiye ayrılır: 1. Müslümanları yakından görmek suretiyle Hristiyanlığın İslâm'dan üstün olduğunu kanıtlamak. 2. Politik ve ticari gayelerle istihbarat yapmak.⁴⁹

Müslümanları şehvetperest olarak gören Batılı insan bu görüşünü destekleyecek bir çok kanıt bulmakta da zorlanmaz. Hristiyanlığın cennet tasviri ile Müslümanlığın cennet tasviri bu açıdan karşılaştırılmıştır. Rana Kabbani bu durumu şöyle ifade eder: "Alaya alma çabası içinde, İslâm cennetinin bedensel hazları, Hristiyan dünyanın meleklerle özgü cennetiyle keskin bir şekilde karşılaştırıldı. Hristiyanlar etik açıdan arınmışlardı ve bedensiz cenneti özlüyorlardı. Müslümanlar ruhen kaba idiler ve bedensel olmayan bir mutluluğu düşünemiyorlardı."⁵⁰

Öykülerin bir diğer teması da Doğu erkeklerinin, sultanlarının despotluğundan, bahsedilmesidir. Rönesans İngiltere'sine baktığımızda, Arap korkusuna Türk veya Osmanlı korkusunun eklendiğini görürüz. Buna göre, Doğu, zenginlik içinde yüzüyordu, bu lüks yaşam onu şehvet düşkünlüğüne sürüklemiş ve gittikçe tembelleştirmişti. İngilizler ise enerji dolu idi.

⁴⁶ Hüseyin, Asaf, a.g.e., s. 53.

⁴⁷ Hourani, Albert, a.g.e., s.29-32.

⁴⁸ Hüseyin, Âsaf, a.g.e., s. 39.

⁴⁹ Fuck, Johann, a.g.e., s.208

⁵⁰ Kabbani, Rana, a.g.e., s. 35.

Rana Kabbani, bu imajların ortaya çıkışında imparatorluğun durumunu şöyle izah eder:“Elizabeth dönemi, baştan beri melodramatik, istekli ve şiddet dolu olduğundan, ilgiyi toplumun düşlerinde son derece canlı olan Doğulu tiplere çekti. Küçük oyun yazarları tarafından kabaca betimlenen ama Marlowe ve Shakespeare tarafından daha ince sınıflandırılarak çizilen Arap, Türk, Faslı, Zenci ve Yahudi oyuncularını, o dönem tiyatrosunun hep başroldeki kötü adamları oldular.”⁵¹

Yine bu dönemde Fransız Antoine Galland (1704-1838) tarafından “Arap Geceleri”nin ilk cildi 1704 yılında çevrildi. Daha önceden parça parça öyküler şeklinde Avrupa’da bilinmesine rağmen bu sefer belirli bir kaynaktan bütün olarak çevrilmişti. “Les Mille et une nuits”(Bin Bir Gece) adlı çevirisiyle Galland bir anda meşhur oldu. Romantikler açısından bu ve diğer öyküler önemli bir malzeme oluşturdu.⁵²

Bu dönemde İslâm’ı ve peygamberi küçümseme tavrının yerine, kazandığı başarıları ve üstünlükleri itiraf eden yaklaşım da ortaya çıktı. Ancak bu tavırda, İslâm’ın ve Hz. Peygamber’in başarılarını dini ve metafizik açıdan değil de insani ve kültürel açıdan önemseme vardır. İslâm’ın bütün haşmeti, peygamberin yüksek dehasına, şahsiyetine bağlanırken sosyo-kültürel ve siyasi atmosferin İslâm’ın yükselişine sebep olduğu varsayılır.

Oxford Arapça profesörü Joseph White bir yazısında İslâm’ın; Tevrat ve İncil’den çalınmış hikayelerden oluşturulan insani bir ürün olduğunu söyler. Başarılarının sebebini ise iki şeye bağlar. 1. Hristiyanlık ve kilise bozulmaya ve kokuşmaya yüz tuttuğu için Doğu’da bir boşluk oluşmuştur. 2. Hz. Peygamber yüksek kabiliyetlere sahiptir. Dolayısıyla İslâm, yayılmasını hem peygamberin şahsına hem de sosyo-kültürel yapının elverişliğine borçludur.⁵³

Rönesans ve Reformun ardından Batı’da din de farklı bir şekilde okunmaya başladı. Önceleri sadece ibadet ve âyin biçimleri anlamında kullanılan “din (religion)” kavramı, bu dönemde, insanların kurdukları, inanç ve amelden oluşan sistemin adı

⁵¹ Kabbani, Rana, a.g.e., s. 40.

⁵² Kabbani, Rana, a.g.e., s. 46.

⁵³ Hourani, Albert, a.g.e., s. 31.

olarak kullanılmaya başlandı. Kiliseye muhalefetin de arttığı bu dönemde bir kısım yazarlar tarafından din, insan ürünü olan bir sistem olarak ele alındı. ⁵⁴ Aydınlanma yazarlarından bazıları Hristiyanlığın ve Kilise'nin eleştirisinde, Hz. Peygamber ve ashâbının şecâatini, asilliğini ve sadakati vurgulamak suretiyle İslâm dinini kullanmıştır.

Rasyonalist düşüncenin yaygınlaşmasıyla birlikte 17. ve 18. yüzyıllarda İslâm'a sempati besleyen ve daha objektif yaklaşan bir eğilim ortaya çıkmıştır.

Hollanda Autricht Üniversitesi Doğu Dilleri Profesörü Hadrian Reland (ö. 1718) İslâmiyet üzerine ilk ciddi bilimsel çalışmaları yapan, başlatan kişi olarak tanınır. Latince yazdığı “ed-Diyânetü'l-Muhammediyye” isimli kitabı Avrupa'da büyük bir yankı uyandırmıştır. İngilizce, Fransızca, Almanca, Hollandaca ve İspanyolca'ya çevrilen kitap Katolik Kilisesi tarafından yasak kitaplar listesine alındı. Yazar hakkında, İslâm'ın propagandasını yapıyor şeklinde şüpheler ortaya atıldı. ⁵⁵

Reland, kitabını Arapça ve Latince kaynaklara dayanarak yazmıştır. İki ciltten oluşan kitabın birinci cildinde kaynaklara dayanarak İslâm inancını işliyor. İkinci ciltte ise, İslâm hakkında Batı'da yaygın olan yanlış bilgi ve kanaatleri düzeltmeye çalışmıştır. Yazarın bu tavrı özellikle kilise çevreleri tarafından pek hoş karşılanmamıştır. Gerçi Reland, yöneltilen eleştiriler karşısında kendisini savunurken; amacının İslâm dinini doğru bir şekilde anlamak ve bu sayede Hristiyanlığın İslâm'la mücadelesinde daha ciddi bir destek sağlamak olduğunu belirtiyor. Ancak bu ifadeleri bile eleştiren çevreler tarafından pek tatmin edici bulunmamıştır.

Nispeten tarafsız ve ilmi olan çalışmalara bir diğer örnek de Pierre Bayle verilebilir. Bu zat, 1697 Rotterdam yayınlı “Tarihi ve Tenkidi Sözlük”ünde İslâm'a karşı hoşgörülü olmuştur. Simon Ockley (1678-1720) ise “Müslüman Araplar Tarihi” isimli kitabında Batı'ya karşı müslüman doğuyu yüceltmıştır. İslâm'a olan hayranlığını ve takdirlerini ifade eden Richard Simon'un, müslüman âlimlerin kitaplarına dayanarak hazırladığı “Doğu Milletlerinin Gelenek ve İnançlarının Tenkitli Tarihi” isimli eseri 1684 yılında yayınlandığı zaman fazla objektif olmakla suçlanmıştır.

⁵⁴ Hourani, Albert, a.g.e., s. 33.

⁵⁵ Zakzuk, M. Hamdi, a.g.e., s. 23.

İslâm'a karşı objektif ve ilmi bir şekilde yaklaşanlardan birisi de ilk Alman oryantalist olarak bilinen J. J. Reiske (1716-1774) 'dir. Almanya'daki Arap Dili araştırmalarının geliştirilmesinde önemli bir payı olan Reiske, Latince yazdığı bir kitabında İslâm'ı ve müslümanları övdüğü için Hristiyan din adamlarının tepkilerine hedef olmuştur. İslâm'ın hurafelerden ibaret olduğu şeklindeki kanaati şiddetle reddeden yazar, İslâm tarihini dünya tarihinin bir parçası olarak almıştır. Bu tavrı sebebiyle de bir sürü felaketlere uğramıştır.⁵⁶

C- Üçüncü Dönem:

1750'lerden itibaren Doğu-Batı ilişkilerinin iki temel özelliği vardı. :

1. Batı'da şark hakkında gittikçe artan düzenli bilgi. Etnoloji, filoloji, tarih gibi bilimler ile romancılar, edebiyatçılar, ozanlar ve seyyahların çalışmaları ile Doğu hakkındaki bilgi de zenginleşti.

2. Avrupa'nın bu dönemde şark karşısında hükmedici konumda olması. Askeri, siyasi ve kültürel alanlarda Avrupa'nın sahip olduğu üstünlük şark ile ilişkisinin boyutlarını da büyük ölçüde belirledi.⁵⁷

Mısır'ın işgali oryantalist çalışmaların sadece şeklini değil, niteliğini ve boyutlarını da değiştirdi. Oryantalist çalışmalar önceleri daha ziyade kiliseye bağımlı halde iken artık siyasi idarenin emrinde yürütülüyordu. Oryantalizm disiplini sayesinde doğu, formüleştirilecek, şekil verilecek, kimlik ve tasvir kazandırılacak, hatıralardaki yerine oturtulacak, imparatorluk için önemi belirlenecek ve Avrupa'ya bağlı rolü irdelenmiş olacaktı. Bu tür meraklar ve çıkarlar, bir sürü çeviri, sözlük ve seyahat kılavuzlarının yayınlanmasını sağladı.

Napolyon'un talimatıyla Mısır üzerine 23 ciltlik dev bir eser yazıldı. "Mısır'ın Tasviri" isimli bu eser, 1809-1828 yılları arasında telif edildi. Bu eser modern dönemde yapılan şarkiyatçı çalışmalar için vazgeçilmez bir kaynak niteliği taşımıştır. Bu sayede

⁵⁶ Zakzuk, M. Hamdi, a.g.e., s. 25.

Mısır, o güne dek Batılı gezgin, araştırmacı ve fetihler aracılığıyla ikinci elden bilinen bir doğu ülkesi olmaktan çıkmış, Fransız bilim dünyasının bir parçası haline gelmişti. Bunun sonucunda “Mısıroloji” denen bir disiplin dalı da kurulmuş oldu. ⁵⁸

Bilimsel Oryantalizm şeklinde de ifade edilen bu dönemin Silvestre de Sacy'nin 1795'te Paris'te “Ecoles des Laguages Orientales”i kurmasıyla başladığı düşünülür. Arap edebiyatını araştırmaya yönelik olan bu çalışmalar daha sonra Avrupa'nın diğer ülkelerindeki oryantalist çalışmalar için bir örneklik teşkil etti.⁵⁹ Fransız hükümeti tarafından kurulan bu okul Fransa ve İngiltere'de kiliseden ayrılan laik ve bilimsel oryantalizmin numunesi sayılmıştır. ⁶⁰

19. asrın başında Avrupa'ya taşınan yazma eserlerinin 250.000 rakamına ulaştığı söylenir. Kaçırılan eserler; Leningrad, Paris, Berlin, Londra, Leibzig, Münih, Viyana, Leiden, Oxford ve Briston gibi şehirlerin kütüphanelerinde bulunuyordu. Bazı Avrupalı liderler her ticaret gemisinin Doğu'dan gelirken beraberinde yazma eserler getirmesini şart koşuyorlardı. Mesela; Prusya kralı IV. Frederic Willhelm tarafından yazma eser satın almak üzere görevlendirilen Richard Libisyus 1842 yılında Mısır'a bu amaçla giderken, Heinrich Petermann ise 1852'de Doğu'ya aynı amaçla gönderilmiştir. ⁶¹

19. asrın ilk yarısında Avrupa ve Amerika'nın muhtelif yerlerinde Doğu ve İslâm üzerine yapılan araştırmaları gerçekleştirmek için cemiyetler ve dernekler kurulmaya başlandı. İlk kurulan cemiyetler olarak şunlar sayılabilir:

Paris'te, Asya Cemiyeti (Société Asiatique 1822), İngiltere ve İrlanda'da, Asya Kraliyet Cemiyetleri (Royal Asiatic Society 1845), ABD'de, Amerikan şark Cemiyeti (American Oriental Society 1842), Alman şark Cemiyeti 1845. ⁶²

⁵⁷ Said, Edward W., a.g.e., s. 49; Hüseyin, Âsaf, “Oryantalizmin İdeolojisi”, **Oryantalistler ve İslâmiyatçılar**, (der. Bedirhan Muhib), İnsan Yayınları, İstanbul 1989, s. 19.

⁵⁸ Hüseyin, Asaf, a.g.e., s. 19.

⁵⁹ Hüseyin, Âsaf, a.g.e., 19. , Fuck, Johann, a.g.e., s.145, Zakzuk, M.Hamdi, a.g.e., s. 28

⁶⁰ Zakzuk, M. Hamdi, a.g.e., s. 28-29.

⁶¹ Zakzuk, M. Hamdi, a.g.e., s. 53.

⁶² Ez-Ziyadi, M.Fethullah, a.g.e., s.48-49

Oryantalistler tarafından yapılan bir diğerk çalışma ise dergilerdir. Avrupa'da müsteşriklerin çıkardığı ilk dergi Şark Kaynakları (Menâbi'u's-Şark) adıyla yayınlanmıştır. Hammer tarafından çıkarılan dergi 1805'ten 1818'e kadar yayınlanmaya devam etmiştir. 1820'de Paris'te kurulan Asya Cemiyeti, Jouraal Asiatique isimli bir dergiyi çıkarmışlardır. 1823'te de Londra'da kurulan Kraliyet Asya Cemiyeti, Journal of the Royal Asiatique Society'i çıkarmışlardır. Amerikalılar da 1842'de kurdukları Amerikan Şark Cemiyeti ile birlikte Journal of the American Oriental Society isimli dergiyi çıkardılar. Ayrıca yine bu yıllarda Ohio eyaletinde Journal of the Oriental Society isimli bir dergi neşredilmiştir. 1895 yılında Paris'te özellikle İslâm dünyasına ağırlık veren bir İslâm dergisi yayınlandı. Bu dergi zamanla ilk önce 1906 yılında Mağrib'de Fransa İlim Deklarasyonu tarafından çıkarılan İslâm dünyası Dergisi'ne, akabinde de İslâmî Araştırmalar Dergisi'ne (Revue des Etudes Islamiques) dönüştü. 1910'da Almanca İslâm (Der Islam) dergisi çıktı. 1912'de Rusya'da çıkan İslâm Âlemi (Mir İslâm) dergisi bunu izledi. Ancak bu derginin ömrü fazla uzun sürmedi. Yine 1911'de Ortadoğu'da Misyonerlerin reisi kabul edilen Zweimer tarafından bir İslâm dergisi de İngiltere'de yayınlandı.⁶³

Dergiler yanında Avrupa'daki birçok oryantalist tarafından hazırlanan ansiklopediler de vardır. Bunların en meşhurları olarak: The Encyclopedia of Islam, Shorter Encyclopedia of Islam, Encyclopedia of Religion and Ethics ve Encyclopedia of Sociel Scienses sayılabilir.⁶⁴

Oryantalistlerin ortaklaşa yaptıkları bir diğerk çalışma ise kongrelerdir. Oryantalistlerin ilk uluslar arası kongresi 1873 yılında Paris'te yapıldı. Bu uluslar arası kongreler halen devam etmektedir. Farklı konularda uzmanlık yapan birçok bilim adamı bu kongreye katılır. Örneğin; Oxford kongresine 25 ülke, 28 üniversite ve 69 ilmi teşkilattan 900 ilim adamı katılmıştır. 14 çalışma grubuna ayrılan bu kongrede her birim kendi alanındaki uzmanlardan oluşmaktadır. Diğerk taraftan uluslar arası kongrelerden

⁶³ Zakzuk, M. Hamdi, a.g.e., s. 31; Sıbâî, Mustafa, a.g.e., s. 58.

⁶⁴ Sıbâî, Mustafa, a.g.e., s. 70., Ez-Ziyadi, M.Fethullah, a.g.e., s.51-54

daha önce mahalli kongreler de yapılmıştır. İki Almanya Presden’de yapılan bu kongreler de halen devam etmektedir.⁶⁵

Filoloji Çalışmaları ve Sosyal Bilimler

18. yüzyıl ortalarına değin oryantalist çalışmalarda bulunan bilim adamları genellikle ya Kitâb-ı Mukaddes araştırmacısı, ya Sami dilleri uzmanı, ya İslâm dini araştırmacısı ya da Sinolog idi. Ancak bu yüzyılda Oryantalizm, kendi başına büyük ve zengin bir disiplin haline geldi. Kısa sürede Oryantalizm, Asya ve Afrika’ya ilişkin nümizmatik, arkeoloji, antropoloji, sosyoloji, iktisat, tarih, sanat ve edebiyat ile ilgili bütün çalışmaları kapsar hale geldi.⁶⁶

İslâmî Araştırmalar bu dönemde, Oryantalist çalışmalar içerisinde bir ihtisas sahası olarak yer aldı. Bununla birlikte Nöldeke, Goldziher, Wellhausen gibi Arabiyât ve İslâmiyat çalışanlarının çoğu, aynı zamanda, Kitâb-ı Mukaddes incelemelerinde mütehasıs olan Sâmiyât âlimleri idiler.

Oryantalistlere göre, 19. yüzyıl öncesinde İslâm, ya önemsiz ya da ikinci derecede önemli bir din olarak kabul edilirken Arapça da; İbrânice, Süryânice ve Latince dillerinin yanında ikinci dereceden yardımcı bir dil olarak anlaşılıyordu. Ancak sömürgeciliğin yaygınlaşmasıyla birlikte Doğu üzerine yapılan araştırma ve incelemelerde diller arasındaki işbirliği ve karşılıklı etkileşime dikkat çekenler ortaya çıktı.

Doğu Hindistan şirketinde hâkimlik görevi yapan Sir William Jones (1746-1876), Avrupa dilleri ile Sanskritçe ve Farsça arasında sözcükler açısından benzerlikler bulmuştu. Franz Bopp (1791-1876) gibi Alman bilim adamları da ona destek verdi.

Bu yüzyılda (19. yüzyıl) “Ari Diller” ve “Sâmi Diller” gibi dil ailelerinden bahsedilmeye başlandı. Diller arasındaki benzerliklerden yola çıkan bu tasnif çalışmalarında, bir dilin diğer bir dilin kökeni oluşu gibi konular da gündeme geldi. Diller arasında karşılaştırmalara dayanan bu çalışmalardan **Karşılaştırmalı Filoloji**

⁶⁵ Zakzuk, M. Hamdi, a.g.e., s. 32., Ez-Ziyadi, M.Fethullah, a.g.e., s. 54-56

Bilimi doğdu. Bu çalışmalar sonunda Karşılaştırmalı Filoloji kısa sürede popüler bir bilim dalı olmakla kalmadı, Mitoloji ve Antropoloji gibi bilimlerin doğmasına da yol açtı.

Karşılaştırmalı Filoloji sadece dilin yapısı ve tarihi ile ilgilenmiyordu. “En azından Almanca ve Fransızca’da filoloji teriminin sadece dilbilim anlamı değil, bu dillerde yazılmış, geçmişin bize bıraktığı metinleri ve özellikle de evren ve insanın evren içerisindeki yeri hakkında önemli ilkeler va’z eden eserlerin araştırılması anlamı da vardı.”⁶⁷

Filolojiye bağlı olarak ortaya çıkan bir diğer ilim dalı da **Kitâb-ı Mukaddes eleştirisiydi**. Buna göre Tevrat ve İncil’in daha doğru ve daha iyi anlaşılabilmesi için titiz bir dil analizinden geçirilmesi gerekiyordu.

Julius Wellhausen (1844-1918) 1878 yılında yayınlanan İsrail’in Târîhi adlı kitabında Ahd-i Atik’in bir eleştirisini yaptı. Ona göre Hz. Mûsâ zamanındaki Yahudilik ile bugünkü Yahudilik aynı boyutlarda değildi. Yahudiliğin hukuk ve ibadetleri daha sonra Yahudilerce icat edilmişti.

Ahd-i Atik üzerinde Wellhausen’in yaptığı çalışmanın bir benzeri Ahd-i Cedid üzerinde yapıldı. Yapılan araştırma sonucu, Hristiyanlık’ta ilk önce Hz. İsâ’nın kişiliğinin doğduğu, Hristiyanlığın doktrin ve kurumlarının ise daha sonra ortaya çıktığı ileri sürüldü.

Kitâb-ı Mukaddes üzerinde yapılan filolojik eleştiri metodu İslâm için de uygulandı. Buna göre; Hristiyanlık ve Yahudilikte olduğu gibi Kur’ân , Hadis ve bunlara dayanan ilim geleneği bütünüyle Hz. Peygamber’den sonra oluşturulmuştu. Buna dayanarak bir kısım müsteşrikler, hadislere İslâm toplumunda atfedilen güvenin yersiz olduğunu söylediler. Onlara göre, hadis külliyatı oldukça şâibeli ve şüpheli görülüyordu.

⁶⁶ Said, Edward W., a.g.e., s. 60-61

⁶⁷ Hourani, Albert, a.g.e., s. 51.

Diğer taraftan F. Max Müller (1823-1900) ve diğer dilbilimciler tarafından geliştirilen **karşılaştırmalı mitoloji** bilimi de, karşılaştırmalı filolojinin bir dalı olarak kabul edilir. Bu bilim de; dinlerin ve diğer toplumsal düşünce ve kurumların mitos, efsane, hikaye ve destanlardan hangi evrelerden geçerek türediğini araştırmak üzere antik eserler üzerinde titiz bir çalışmasının ürünüdür.

Kültürlerin sadece önemli bir göstergesi olarak değil, bizzat kültürü oluşturan en önemli öge olarak diller çalışması, Antropoloji biliminin doğuşuna yol açmıştır. Ernest Renan (1823-1892), araştırmalarda takip edilmesi gereken metodun filoloji olduğunu söylüyor ve “filoloji dini”nden bahsediyordu. Ona göre insanlık üç kültürel gelişim aşaması geçirdi:

1. Dini eserler ve efsaneler dönemi. İnsanlığın kurduğu hayal dünyasıdır bu.
2. Bilim aşaması
3. Bilim ile dinin bir sentezinin olduğu aşama.

Renan’a göre dilin doğası, bu dilin açıklandığı kültürü belirler ve bu yüzden insanlar farklı seviyelerden kültürler üretme yeteneğiyle donanırlar.⁶⁸

Renan, diller arasında olduğu gibi insanlar ve kültürler arasında da hiyerarşinin olduğunu söyler. Bu hiyerarşinin en üstünde “İki büyük asil ırk olan Sâmi ve Ârî ırkları” yer alır. En üst seviyede medeniyetleri ortaya çıkaran ve belirleyen bu iki ırk ve ikisi arasındaki ilişkilerdir. Bununla birlikte Sâmi ırkı; tek tanrıcılığın, saflığın kaynağıdır. Düşünce ve bilimin gelişmesine hiç bir katkısı olmamıştır. Ârî ırkı ise, her türlü iyinin, özgür düşüncenin, bilimin, sanatın ve edebiyatın kaynağıdır. Bu anlamda Yunan önemli bir yere sahiptir. Felsefe ve bilim Avrupalılara yine Ârî ırk olan Farslılar tarafından taşınmıştır. Arapların ise şiirdeki biraz ilerlemeleri dışında hiçbir özellikleri yoktur. İnsanlığın kaderini Avrupalılar, yani Ârî ırk belirleyecektir.⁶⁹

⁶⁸ Hourani, Albert, a.g.e., s. 53.

⁶⁹ Hourani, Albert, a.g.e., s. 53-54.

İlk zamanlar daha çok Arap Edebiyatı ve İslâmiyet üzerine yoğunlaşan oryantalist çalışmalar modern dönemde; doğu medeniyetlerini, kültürlerini, dillerini, coğrafyasını, gelenek ve göreneklerini tümüyle içine alacak şekilde genişlemiştir. Modern felsefe ve bilimler ile oryantalizm arasında yakın bir ilişki var olmuştur. Sosyal bilimlerin verileri oryantalist çalışmaların çerçevesini belirlerken, oryantalist çalışmalar da sosyal bilimlerin en büyük beslenme kaynağı olmuştur. Said bu durumu şöyle ifade eder: “Şarkiyatçılık; pozitivistimin, ütopyacılığın, tarihselciliğın, Darwinciliğın, ırkçılığın, Freudçuluğın, Marksizmin, Spenglerciliğın yörüngesine girecekti. Ama birçok doğa ve toplum bilimi gibi Oryantalizmin de araştırma paradigmaları, kendi bilim kuramları, kendi kurumlaşması vardı.”⁷⁰

Antropoloji ve diğer sosyal bilimler, Oryantalizm’e göre daha avantajlı durumda idiler. Her şeyden önce Antropoloji, toplumları ve kültürleri inceliyordu. Oryantalizm ise, belli bir dini ve mensuplarını incelemekle tarafsızlık iddiası pek kabul görmüyordu. **Antropoloji**, toplumları din eksenli değil de kültür ve ırk merkezli olarak ele alıyor, dine de ancak bu çerçevenin bir ögesi olarak yer veriyordu. Bu yönüyle Antropoloji ve diğer sosyal bilimler kendilerini normatif bir bilim olarak değil, deskriptif bir bilim dalı şeklinde tanımlıyorlar, tarafsızlık ve objektiflik iddialarında bulunuyorlardı. Ancak Antropologların objektiflik iddiası da pek inandırıcı gelmemiş, bunun ancak bir mit, masal olabileceği söylenmiştir.

Büyük ölçüde Antropolojik çözümlenmelerde bulunan sosyologlar, târihte ve bugün yaşayan toplumlar arasındaki benzer ilişki türlerinden yola çıkarak belirli kuramlar geliştirmişlerdir. Durkheim, Max Weber ve Marx sosyolojinin en önemli isimleridir. Bryan Turner, sosyolojideki bu gelişmeleri şöyle açıklıyor: “Toplumsal bilimde az gelişmişlik ve bağımlılığın karakteristiklerine ilişkin tartışmaları, büyük bir oranda Latin Amerika’nın çözümlenmesindeki sorunları harekete geçirmiştir. Benzer şekilde, ikili ekonomi ve çoğalan toplum gibi sosyo-ekonomik kuramlar, ilk başta Asya toplumsal yapılarının incelenmesine yönelik bakış açıları olarak geliştirilmişlerdir.

⁷⁰ Said, Edward W., a.g.e., s. 52.

Ortadoğu toplumlarının sosyolojik çözümlemesiyle ilgili çok az sayıda verimli kuramsal tartışma yapılmıştır. ⁷¹

Yeni yeni toplumlar ve kültürlerle karşılaşan sosyologlar bu toplumlardaki ilişkileri tanımlamaya gayret göstermişlerdir. Sözgelimi Max Weber, Marxist ATÜT (Asya Tipi Üretim Tarzı) kavramını biçimlendirirken Osmanlı örneğinden yola çıkmıştır. İlk başlarda Asya toplumları ile ilgili olarak üretilen “ Patrimonyal egemenlik” ve “sultancılık” gibi kavramlar zamanla Ortadoğu toplumları için de kullanılır olmuştur.

Bir söylem olarak Oryantalizm, ilahiyat, edebiyat, filoloji, sosyoloji, antropoloji, iktisat vb. sosyal bilimlerin tümü için bir çözümleme çerçevesi olarak yer almıştır. Oryantalistler, sömürge ülkelerden edindikleri verileri antolojiler halinde bir araya getirmek suretiyle sosyal bilimciler için rahat erişilebilir ve çok yönlü kullanılabilir malzeme sağladılar. Sömürge idarecileri de hem bu Antolojilerden hem de sosyal bilimcilerin tanımlamalarından istifade ettiler. ⁷²

Zamanla, Oryantalist çalışmalara yöneltilen eleştiriler neticesinde “Şark Araştırmaları” olumsuz bir imaja büründü. Bu nedenle oryantalistler kendilerini oryantalist olarak isimlendirmekten hoşlanmayıp “Bölge Araştırmacısı”, “Ortadoğu Uzmanı” şeklinde tanıtır oldular. Ancak oryantalist kimliğini ne kadar örtmeye çalışsalar da hem ABD’de hem de Avrupa ülkelerinde “Bölge Araştırmacı”larının çoğu “Oriental Studies” tabelası altında çalışmalarını yürütmektedirler. ⁷³

Yeni oryantalistler, artık, belirli bir bölge ile meşgul olan Bölge Araştırmaları içerisinde yer aldılar. Eski şarkiyatçılar da bu yeni duruma uyum sağlamakla kalmayıp bölge çalışmalarının kuruluşunda ve gelişmesinde aktif görevler aldılar. Avrupa’da oryantalistlerin ileri gelenlerinden G. V. Grenebaum, Kaliforniya’ya giderken, H. A. R.

⁷¹ Turner, Bryan, **Marx ve Oryantalizmin Sonu**, Kaynak Yayınları, (çev. H. Çağatay Keskinok) İstanbul 2001, s. 9

⁷² Turner, Bryan, “Oryantalizm ve İslâm’da Sivil Toplum Meselesi”, **Oryantalistler ve İslâmiyatçılar**, (der. Bedirhan Muhib), İnsan Yayınları, İstanbul 1989, s. 37.

⁷³ Said, Edward W., a.g.e., s. 12.

Gibb de Harward'a gidip Ortadoğu Araştırma Merkezi'nin yöneticiliğini yaptı. Bernard Lewis ise Princeton Üniversitesine gitmişti.

Said oryantalist çalışmaların yeni boyutunu şu cümlelerle açıklar: "19. Yüzyıl başından İkinci Dünya Savaşı'nın sonuna değin, Şark ile Şarkiyatçılıkta Fransa ile İngiltere egemendi. İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra Şark'a Amerika egemen oldu. Eskiden Fransa ile İngiltere'nin yaklaştığı gibi yaklaştı Şark'a. İtici gücü Garb'ın Şark karşısındaki görece büyük gücünü pekiştirip dursa da, son derece üretici olan bu yakınlıktan, Şarkiyatçı dediğim yüklü metinler doğdu. " ⁷⁴

Ayrıca, bu dönemde oryantalist çalışmalar üniversitelerin birçok bölümlerinde yapılmaya başlandı. Tarih, Sosyoloji, Sanat, İlahiyat gibi fakülte ve birimler kendi içerisinde Doğu ve Ortadoğu ile ilgili yada İslâm ve müslümanlar ile ilgili konuları da işlemektedirler.

Yeni dönemde oryantalistler, II. Dünya Savaşı sonrasında ortaya çıkan çok kültürlülük, kültürler arası yakınlaşma gibi gelişmelerle de son derece uyumlu olarak inter-disipliner çalışmaları benimsediler. Oryantalist çalışmaların sosyal bilimlerle işbirliği içerisinde yürütülmesi hususu üzerinde duruldu. Gibb, yeni kurulan bölge araştırmalarının hedeflerini sayarken "belirli bir saha içerisinde çeşitli disiplinlerle işbirliği yapmak ve bu sahaları araştırmaya teşvik etmek" demek suretiyle oryantalist çalışmaların yeni biçimini ortaya koyar.

Yakın dönemde oryantalist çalışmaların alanı genişlemekle kalmadı, İslâm ile ilgili imajlar da çeşitlilik gösterdi:

H. Kraemer ve S. M. Zwemer gibi oryantalistler Batı dünyasının sahip olduğu kültürel ve dini değerlere düşman olan bir İslâm imajı çizdiler. C. H. Becker ve G. E. V. Grunebaum gibileri ise statik, donuk, kendi içine kapalı bir İslâm imajı ortaya koydular. H. A. R. Gibb ve D. B. MacDonald ise diğerlerine göre daha geniş kapsamlı bir çerçeve çizdiler. İslâm onlara göre olguların ve tarihin bütününden daha geniş bir çerçevenin adıydı. A. J. Arberry ve L. Massignon gibi oryantalistlerce İslâm ideal bir imaj

⁷⁴ Said, Edward W., a.g.e., s. 14.

çerçevesinde ele alınmıştır. İslâm tarihi ancak bu ideali oluşturan değerlerle birlikte düşünüldüğünde daha iyi anlaşılırdı. A. Hourani, M. Kerr, W. C. Smith ve diğerleri ise İslâm'ın olguların toplamını ifade eden tek ve ortak bir görüşten ibaret olarak görülmemesi gerektiğini savundular. Çalışmalarında sınırlı ve özel görüşlerden oluşan, önceliklere göre daha esnek bir İslâm imajı ortaya koymuşlardır.⁷⁵

Bu dönemdeki oryantalistlerin çalışmaları üç ana bölüme ayrılabilir:

1. Müslüman toplumların sosyal tarihini inceleyenler arasında sayılanlar: J. Berque, H. Bowen, H. A. R. Gibb, I. Lapidus, M. Rodinson, W. M. Watt gibileri sayılabilir.

2. İslâm ilimleri üzerinde çalışanlar: A. J. Arberry, H. Corbin, L. Gardet, H. Laoust, F. Rosenthal, J. Schacht, R. Walzer, H. A. Wolfson, Fıkıh, Tefsir, Kelâm, Tasavvuf, İslâm Felsefesi alanında çalışmalarıyla dikkat çekerler.

3. Diğer dinlerle mukayeseli olarak İslâm dini üzerine çalışanlar: A. Abel, W. Fischel, L. Gardet, S. D. Goitein, M. Perlman, W. Swetman gibi oryantalistler de mukayeseli çalışmalarıyla bilinirler.

⁷⁵ Hüseyin, Âsaf, a.g.e., s. 66., Ez-Ziyadi, M.Fethullah, s.29-32

III- POSTMODERNİZM VE ORYANTALİZMİN ELEŞTİRİSİ

20. yüzyıla girerken, Avrupalı devletler bir yandan sömürgelerini birer birer kaybederken diğer taraftan da, çok sayıda büyük devletin iştirak ettiği, geniş ölçekli ve çok boyutlu savaşlara sebep oldular. II. Dünya Savaşı, bütün ümitlerin boşa çıktığı, ümitsizliğin her tarafı sardığı karanlık bir dönemin başlangıcı kabul edilir. David Harvey, şu cümlelerle dönemi gayet iyi bir şekilde resmetmektedir; “20. yüzyıl ölüm kampları ve ölüm mangalarıyla, militarizmi ve iki dünya savaşıyla, nükleer yokolma tehdidi ve Hiroşima-Nagazaki deneyimiyle hiç kuşkusuz bu iyimserliği tuzla buz etmişti. Bundan da kötüsü, Aydınlanma projesinin kendi amaçladığının tersine yol açarak, insanlığın özgürleşmesi hedefini, insanlığın kurtuluşu adına evrensel bir baskı sistemine dönüştürmeye daha baştan mahkum olduğu yolunda bir kuşku doğmuştur”.⁷⁶ Bu dönem neredeyse her şeyin – tarihin, insanın, dünyanın, coğrafyanın. - sonunun ilan edildiği bir dönemdir. René Guénon, modern dünyanın bunalımından bahsederken Oswald Spengler, Batı'nın çöküşünü seslendirir. Francis Fukuyama ve Samuel P. Huntington, o dönemin karanlık atmosferine dayanarak ileri sürdükleri tezlerle bu durumu bir kez daha te'yid etmişlerdir.

20. yüzyılın ikinci yarısı, bir yandan bu çöküş tezlerinin yüksek sesle konuşulduğu, diğer yandan da yine bununla ilintili olarak modern çağın köklü bir şekilde; çok yönlü ve çok sesli olarak sorgulandığı bir dönemdir. Bu eleştiriler daha çok sanat ve mimari ile başlar. Akabinden filozoflar ve bilim adamları da bu eleştiri ve sorgulama sürecine katılır. Ve modern çağın paradigmaları Aydınlanma'ya kadar götürülerek sorgulanır. Feyerabend, rasyonalite, bilimsellik ve objektiflik gibi modern felsefenin paradigmasını köklü bir eleştiriye tabi tutarken Fernand Braudel, Arnold Toynbee, William Mc. Neill ve Marshall G.S.Hudgson gibi tarihçiler de tarih yazımının Avrupa-merkezciliğini sorgulamışlardır. Diğer taraftan Wallerstein ve Turner gibi sosyal bilimciler bir bütün olarak sosyal bilimlerin yeni baştan okunması gerektiğini söyleyerek bu eleştirileri daha geniş bir zemine taşımışlardır.

⁷⁶ Harvey, David, *Postmodernliğin Durumu*, Metis Yayınları, (çev. Sungur Savran), İstanbul 1997, s. 29

Bütün bu eleştirilerden, modern dönemde önemli bir yere sahip olan Oryantalizm disiplininin uzak kalması düşünülemezdi. Oryantalizmin 19. yüzyılda kurumsallaşması ve bir disiplin olarak ortaya çıkması sosyal bilimler ile paralellik arz etmekle kalmaz aynı zamanda dönemin bütün alanlarıyla karşılıklı bir ilişkiye de girer. Oryantalizmin köklü eleştirisini yapmak Said'e düşer. 'Oryantalizm' isimli eserinin yayınlandığı 1978 yılından itibaren Oryantalizm, Postmodernizm kavramı ile birlikte entellektüellerin gündemine oturur. Artık Oryantalizm, sadece alanın uzmanlarının ilgilendiği bir konu olmaktan çıkmış farklı alanlardaki bir çok filozof ve bilim adamının ortak konusu olmuştur. 1990'lardan sonra en sık konuşulan Globalizm kavramının hemen yanbaşında Oryantalizm kavramı yer alır. 'Ben ve Öteki' hem Postmodernizmin hem Globalizmin hem de Oryantalizmin ortak konusu olarak halen en önemli gündem maddesi olma özelliğini taşımaktadır.

Burada, son dönem oryantalist çalışmaları da etkilemesi yönüyle Oryantalizm eleştirisinin ortaya çıktığı zemini daha açık bir hale getirmek maksadıyla II. Dünya Savaşı sonrası gelişen eleştiri dönemine ve bu eleştirilerin Oryantalizm eleştirisi ile ilişkisine ana hatlarıyla ve belirli örnekler üzerinde değinmeye çalışacağız.

A- Modernliğin Eleştirisi

Son yıllarda sık kullanılan modernlik, modernite, modernizm, modernleşme gibi kavramlar kimi zaman birbirinin yerine kullanılmakla birlikte her birinin ayrı bir anlama geldiği, birbirinin yerine kullanılamayacağı söylenmektedir. Buna göre kelime anlamı "İçinde bulunulan çağa uygun, yeni, çağdaş, asrî"⁷⁷ gibi anlamlara gelen modern kelimesinden türetilen modernlik (modernity); "Genel olarak bir uygarlığın kendi gelişim çizgisi içinde görece en son dönemde gerçekleştirdiği, özel olarak da Batı uygarlığının rönesans ve aydınlanma dönüşümünden sonra kazandığı kültürel değer ve sosyal ilişkilerin özümsemesi ile ortaya çıkan hayat tarzı"⁷⁸ şeklinde tanımlanmaktadır. Modernizm (modernism) ise, "Aydınlanma çağı ile gelen zihinsel dönüşümün ortaya çıkardığı ideoloji ve yaşam biçimi. Hümanizm, sekülerizm ve demokrasi sacayağı üzerine kurulu; egemenliği insana özgüleştiren, kurtuluşu dinde değil bilimde arayan,

⁷⁷ Kardaş, Nevin, Örnekleriyle Türkçe Sözlük, M. E. B. Yayınevi, Ankara 1995, III, 1997

insanbiçimci ve insanmerkezci dünya görüşü”⁷⁹ olarak ifade edilir. Modernleşme(modernizasyon) de “Sosyal, siyasal, kültürel, ekonomik vb. alanlarda başta ABD olmak üzere sanayileşmiş batı toplumlarının sahip olduğu yapı, kurum, değer ve sistemlere sahip olmak amacı ile yapılan tüm düzenlemeler”⁸⁰ anlamında kullanılır.

Modern kavramı hakkında yapılan izahların ortaklaşa vurguladıkları şey; modernliğin, her şeyden önce tarihin belirli bir döneminde (19. yy.) ve belirli bir coğrafyada (Avrupa) ortaya çıkan ve tüm dünyayı etkileyen bir düşünce ve hayat tarzını ifade ettiğidir. Modernlik üzerine çalışmalarıyla tanınan Antony Giddens modernliği tanımlarken “17. Yüzyılda Avrupa’da başlayan ve sonraları neredeyse bütün dünyayı etkisi altına alan toplumsal yaşam ve örgütlenme biçimlerine işaret eder. Bu yaklaşım, modernliği belirli bir zaman süreci ve coğrafi çıkış noktasıyla ilişkilendirir, ama onun temel karakteristiklerini de şu an için bir karakteri içinde dikkatlice istiflenmiş olarak bir kenara bırakır”⁸¹ diyerek modernliğin bu ortak yönüne işaret eder. David Harvey ise modernliği, tarihi, paradigmaları, boyutları ve hedefleri ile birlikte bir proje olarak tanımlar;

“Bu proje, aydınlanma düşünürlerinin nesnel bilimi, evrensel ahlak ile hukuku ve kendi ayakları üzerinde duran sanatı, kendi iç mantıkları temelinde geliştirme konusunda gösterdikleri olağanüstü bir düşünsel çabadan ibarettir. Amaç, özgür ve yaratıcı biçimde çalışan çok sayıda bireyin katkıda bulunduğu bir bilgi birikimini inanlığın özgürleşmesi ve günlük hayatın zenginleşmesi yolunda kullanmaktır. Doğa üzerinde bilimsel hakimiyet, kaynakların kıtlığından, yoksulluktan ve doğal afetin rastgele darbelerinden kurtuluşu vadeliyordu. Rasyonel toplumsal örgütlenme biçimlerinin ve rasyonel düşünce tarzlarının gelişmesi, efsanenin, dinin, boş inancın akıl dışılığından, iktidarın keyfi kullanımından ve kendi insan doğamızın karanlık yanından

⁷⁸ Demir, Ömer - Acar, Mustafa, a.g.e., s. 160

⁷⁹ Demir, Ömer - Acar, Mustafa, a.g.e., s. 159

⁸⁰ Demir, Ömer - Acar, Mustafa, a.g.e., s. 47

⁸¹ Giddens, Antony, **Modernliğin Sonuçları**, Ayrıntı Yayınları, (çev. Ersin Kuşdil), İstanbul 1994, s. 9

kurtuluşu vadediyordu. Ancak bu tür bir proje aracılığıyla bütün insanlığın evrensel, sonsuz ve değişmez nitelikleri ortaya çıkarılabildi”⁸².

Çoğu zaman modern ile eş anlamlı olarak kullanılan bir diğer kavram da seküler kavramıdır. Seküler (secular) kelimesi sözlükte “çok eski, dinsel olmayan, dünyevî, cismani ve bağımsız”⁸³ gibi anlamlara gelirken “Dünyevileşme, beşerileşme, semavi olanla bağların koparılması ideolojisi, insanmerkezci düşünme ve yaşama biçimi,⁸⁴ dini ve uhrevi olanı gündelik hayattan uzaklaştırma,⁸⁵ dikkatleri sadece dünya üzerinde yoğunlaştırma⁸⁶” gibi anlamlara gelen sekülerizm kavramı, biri dar biri geniş olmak üzere iki anlamda kullanılmaktadır. Dar anlamda sekülerizm denildiğinde; kilise ile devletin birbirinden ayrılması kastedilir. Bu yönüyle sekülerizm, laiklik (laïcisme) ile aynı anlamda kullanılmaktadır.⁸⁷

Geniş manada sekülerizm ise sadece din ile devletin siyasi olarak ayrılmasını amaçlamaz. Dini, ahlaki ve insani bütün değerlerin sadece devletten değil aynı zamanda kamusal ve özel hayattan ve genelde dünyadan ayrılmasını amaçlar. Diğer bir ifadeyle değerlerden arınmış bir dünyayı hedefler.⁸⁸ Bu ikinci anlamıyla sekülerizmin modernizm ile benzer anlamlara sahip olduğu açıktır. Abdü'l-Vehhap el Mesirri modernizm-sekülerizm üzerine yaptığı çalışmada “Batı modernitesi içkinlik metafiziğine dayanmaktadır ve bundan dolayı kapsamlı sekülerizm ile eş anlamlıdır”⁸⁹ demektedir ki bu manada sekülerizm, modernitenin temel niteliğini ortaya koymada kullanılan bir kavram olma özelliğini taşır. Nitekim kapsamlı sekülerizm, evrenin merkezine insanı ve tabiatı yerleştirir. İnsan, böylece evrenin hakimi ve kendi kendine yeten bir varlık olarak Tanrı’ya ihtiyaç duymamakla kalmaz Tanrı’nın yerini alır.

⁸² Harvey, a.g.e., s. 25

⁸³ Arkan, Necmettin, **Altın Sözlük**, s. 570

⁸⁴ Demir, Ömer - Acar, Mustafa, a.g.e., s. 196

⁸⁵ Aydın, Mehmet S., “Dünyevileşme”, **İslâmiyat** IV (2001), sy. 3, s. 13

⁸⁶ Kaplan, “Yusuf, Seküler Aklın Ötesi”, **İslâmiyat** IV (2001), sy. 3, s. 86

⁸⁷ Yazıcıoğlu, Hulusi, **Laiklik**, İFAV, İstanbul 1993, s. 23

⁸⁸ el-Mesirri, Abdülvehhab, “Sekülerizm Paradigmasına Doğru”, **Divan**, 1997/1, s. 61

⁸⁹ el-Mesirri, Abdülvehhab, a.g.m., s. 61

Tabiatmerkezli bakışta ise tabiat, yaratılmış bir varlık değil, kendi kendine varolan, sürekli hareket ve kesintisiz evrim yoluyla bütün varlıkların yaratıcısıdır.⁹⁰

1980'lerden sonra Postmodernizm gündemin birinci maddesi haline gelmiştir. Buna göre insanlık modern dönemi arkada bırakırken yeni bir döneme girmektedir. Postmodern kelime olarak , modernizm ötesi, modernizm sonrası⁹¹ gibi anlamlara gelirken postmodernizm; "Aynı paradigmatik çerçeveyi ya da uygarlık düzlemini paylaşmakla beraber, modernliğe ve onun düşünce tarzı olan modernizme yapılan içsel eleştiri ve alternatif geliştirmeye yönelik çabalarının tümü; felsefe, bilim, sanat, mimari, şiir ve sosyal yaşamın değişik alanlarında modernizmi eleştiren, sorgulayan, reddeden anlayış, düşünce ve oluşumlar"⁹² şeklinde tanımlanmaktadır. Bu tanım Postmodernizm üzerine yapılan tartışma ve yorumları öz olarak ifade eder. Dikkat edilirse kavramla ilgili iki şeyden bahsedilmektedir: Postmodernizm her şeyden önce modernizmi sorgulama ve eleştirmeye dayanır. Ancak bununla kalmaz, yeni bir dönem olma iddiasını da taşır. Fatherstone, Postmodernizm üzerine incelemesinde bu konuyu şöyle dile getirir:

"Türü tanımlayan terimler modern ve postmodern terimleriye eğer, o vakit post önekinin moderne karşıt olarak tanımlanan modernin sonrasını, modernden bir kırılmayı ya da kopmayı gösterdiği apaçık. Ama postmodernizm terimi modernin bir yadsınışını, belirgin bir şekilde terkedilişini, modernin tayin edici görünümünden bağıntısız uzaklaşma anlamının vurgulandığı bir kırılmayı ya da sapıp uzaklaşmayı daha güçlü bir şekilde anlatır".⁹³

Buna karşın Antony Giddens, öncesinden farklı ve yeni bir döneme girdiğimiz konusunda çok emin değildir, bu yaklaşımı ancak bir tez olarak görür; "Bugün, yirminci yüzyılın sonlarında, bir çok kişi tarafından toplumsal bilimlerin karşılık vermesi gereken ve bizi modernliğin de ötesine götüren bir dönemin başında bulunduğumuz öne sürülmektedir. Bu geçiş dönemini adlandırmak için göz kamaştırıcı terimler ileri

⁹⁰ el-Mesirri, Abdülvehhab, a.g.m., s. 76

⁹¹ Arıkan, Necmettin , *Altın Sözlük*, s. 462

⁹² Demir, Ömer - Acar, Mustafa, a.g.e., s. 184

⁹³ Fatherstone, Mike, *Postmodernizm Ve Tüketim Kültürü*, Ayrıntı Yayınları, (çev. Mehmet Küçük), İstanbul 1996, s. 21

sürülmüştür: bunlardan birkaçı – bilgi toplumu, tüketim toplumu – gibi kesinlikle yeni bir sistemin çıkışına işaret ederken çoğunluğu ise, - postmodernizm, sanayi sonrası toplumu, kapitalizm sonrası – gibi daha çok önceki dönemin kapanmak üzere olduğu fikrini öne çıkarır”.⁹⁴

Postmodernizm, II. Dünya Savaşı sonrasında yaygınlaşan modernlik eleştirisine dayanmakla birlikte bu eleştirileri önümüzdeki dönemi kurgulamada ve haklılaştırmada kullanır ve tüketir. İşte bu yönüyle postmodernizme yoğun eleştiriler gelmektedir. Aşağıdaki paragrafta Ziyaüddin Serdar, modernlik eleştirilerinin doğasının dönüştürüldüğünü söylemektedir: “Postmodernizm, kendini tamamen insan düşüncesi üzerinde temellendiren, akıl yürütmenin en belirleyici yön haline geldiği ve Avrupa medeniyetini, kültürünü, toplumunu, diğer tüm medeniyetlere, toplumlara, kültürlere, düşünce ve davranış biçimlerine karşı evrensel bir ölçütmüş gibi kabul ederek onları betimlemeye çalışan 18. Yüzyıl Avrupa aydınlanmacılığına karşı bir isyan şeklinde gelişmiştir. Postmodernizm, mutlak akılcılığa, Avrupa’nın ırkçı kültür ve medeniyet fikrine karşı bir kalkış yapmakta ve tüm sınıfları ve ırkları temsil etmenin yollarını aramaktadır. O, çeşitliliği, çoğulculuğu, farklı gelenekleri ve modernizmin seçmeci karışımını savunmaktadır. Fakat postmodernizmin doğası baştan aşağı dönüştürülmüştür”.⁹⁵

Modernliğin eleştirisini salt içeriden (Avrupa/Batı) oluşan modernlik sonrası bir aşama olarak görmek, bu değişimdeki dış etkenleri görmezlikten gelmektir. Sömürgelerin çözülüşü ve bağımsızlık hareketlerinin ortaya çıkışı ile birlikte özellikle de İslâm dünyasında Modern Batı Medeniyeti’ni - Yunan, Roma, Yahudilik, Hristiyanlık – gibi köklerine kadar giderek sorgulayan müslüman düşünür ve aydınların eleştirilerinin Batılı entellektüelleri bir iç muhasebeye ittiği görmezlikten gelinemez. Avrupa’da ortaya çıkan ve gelişen modernliği dünyanın geri kalanından soyutlayarak sadece Batı toplumunun kendi iç dönüşümü ve hatta gelişmesi olarak görmek nasıl tarihi Avrupamerkezci okumaksa, modernliğin eleştirisini yine aynı toplumun yeni ve daha ileri bir aşaması olarak görmek te aynı şekilde tarihin Avrupamerkezci

⁹⁴ Giddens, Anthony, a.g.e., s. 10

okunuşunun bir başka çeşididir. Medeniyetlerin dönüşüm, değişim ve kırılmalarında dış etkenlerin en azından dolaylı etkisini kimsenin inkar etmesi düşünülemez. Ancak Batı Medeniyeti söz konusu olunca nedense etkilenmekten çok etkilemek, değiştirilmekten çok değiştirmek, dönüştürülmekten çok dönüştürmek akla gelir.

Postmodernizmle bağlantılı olarak kullanılan kavramlardan birisi de Globalizm kavramıdır. Globalleşme, küreselleşme biçiminde Türkçe’de kullanılan kavram; modernleşme sürecinin bir evresi olarak, 20. yüzyılın ikinci yarısından sonra, özellikle de Sovyet blokunun dağılmasıyla tek kutuplu bir dünyanın ortaya çıkmasına paralel biçimde, iletişim ve ulaşım teknolojilerinin de hızla yaygınlaşması, ulusal devlet sınırlarının eski dönemlere göre daha az önemli hale gelmesi sonucu, bilim, sanat, hukuk, siyaset, kültür ve iktisadi alanlarda dünyadaki bütün ülkelerin birbirine daha çok bağımlı hale gelmeleri ve ortak değer, yaklaşım ve tavırlar benimsemeye zorlanmaları süreci olarak tanımlanmaktadır.⁹⁶

Akademik dile 1960’larda giren Globalizm kavramı daha çok uluslararası ekonomik ve siyasi hareketleri betimleme tarzı olarak kullanılmıştır.⁹⁷ IMF, BM (UN), Dünya Bankası, GATT, Çok uluslu şirketler gibi oluşumlar globalleşme kavramı içerisinde değerlendirilmiştir. 1990’larda ise kavram, topyekün bir toplumsal değişim paradigması olarak kullanılmaya başlanmıştır. Bireysel kimliklerin ortaya çıkışı, merkezin etkisi azalırken taşranın öneminin ve etkisinin artması, tüketimin temel siyaset olması⁹⁸ gibi başlıklarla işlenen globalleşme kuramı, Postmodernlik kuramının bir devamı, uzantısı ve pekiştiricisi olarak karşımıza çıkar.

Postmodernizmin tabiatı ve globalizmle ilişkisi noktasında açıklayıcı olması bakımından Ziyaüddin Serdar’ın uzunca bir paragrafını alıyoruz: “Postmodernizm ve onun doğal uzantısı olan, küreselleşmenin karşikonulamaz olduğu fikri de postmodernist dünya görüşünden kaynaklanmaktadır. Postmodernizm, kendisini

⁹⁵ Serdar, Ziyaüddin, *Postmodernizm Ve Öteki*, Söylem Yayınları, (çev. Gökçe Kaçmaz), İstanbul 2001, s. 18

⁹⁶ Demir, Ömer - Acar, Mustafa, a.g.e., s.144

⁹⁷ Keymann, E. Fuat, “Globalleşme Ve Türkiye”, *Küreselleşme, Sivil Toplum ve İslâm*, Vadi Yayınları, (der. Fuat Keyman -A. Yaşar Sarıbay) s. 39-40

tamamlanmış bir teoloji, yedi ilke üzerine temellendirilmiş bir din gibi sunmaktadır: Doğru Yok, Gerçek Yok, Sadece İmgeler, Anlam Yok, Çoğulculuk, Herkes Ve Herşey İçin Temsil, Mutlak Şüphe. Postmodernizme direnmek, bu aldatıcı hayat görüşünü, evreni ve herşeyi aşmak anlamına gelir. Bunun için, herşey olacağına varır kurnazlığını ve Postmodernizmin nihilistik temellerini anlamak gereklidir. Bunun için ahlaki kesinliklerin varolmadığı doğmasını anlamak lazımdır. Çok kültürlülük ve çoğulculuk kandırmacasının örtüsünü açarak Postmodernizmin, gerisinde sadece baskıcı ve adaletsiz ekonomik-kültürel yapı ve iktidarlar bıraktığını görmek gerekir. Tüm kültür ve gelenekleri tek bir alana indirgeyen Postmodernizm, çok kültürlülük aldanması ve yanılısaması yaratır".⁹⁹

Modernizm, Postmodernizm ve Globalizm kavramları hakkında bu kadar bilgi vermekle yetiniyoruz. Şimdi ise seçtiğimiz bazı örneklerle modernliğin eleştirisi üzerinde durmaya çalışacağız. Bu eleştiriler oryantalist yaklaşımların arka planını açıklar mahiyettedir; dolayısıyla Oryantalizm eleştirisinin (aynı zamanda tezimizin de) dayandığı tarihi ve coğrafi zemini daha açık hale getirebileceğini umuyoruz.

Yirminci yüzyılın ilk yarısında yaşanan bir çok hadise modern Batı dünyasını bir otokritiğe sevk etmiştir. Bu eleştiri dönemini başlatan etkenlerden birisinin de Batı dışından geldiği inkar edilemez. Fakat dışarıdan gelen bu eleştirilerin batılı düşünürler arasında bütünüyle kabul gördüğünü söylemek de zordur. Aydınlar bu konu üzerine dikkatlerini çevirdiğinde, modern dönemin çok önceden itibaren bir çok yönüyle eleştirildiğini gördüler. Aslında 19. Yüzyılda, çok erkenden, modern dönemin olumsuz yönlerine dikkat çeken azımsanmayacak sayıda düşünür ve bilim adamı vardır. Marx, Ruskin ve Proudhon gibi toplum bilimciler bunlardan birkaçı. Ancak bazen yüksek bazen de kısık seslerle çıkan bu eleştirilerin genel gidişatı etkilemeyecek kadar (Marx bir nebze hariç tutulabilir) ferdi nitelikte olduğu açıktır. Bunlar arasında hem modern hem de postmodern dönemi etkilemeleri açısından önemine binaen Emile Durkheim, Max Weber, Karl Marx ve Friedrich Nietzsche üzerinde kısaca durarak bu erken eleştirilere değinmeye çalışacağız.

⁹⁸ Sanbay, A. Yaşar, "Küreselleşme Postmodern Uluslaşma Ve İslâm" Küreselleşme, Sivil Toplum ve İslâm, Vadi Yayınları, Ankara 1998, s. 19

Bu dört isim içerisinde Nietzsche'yi, eleştirilerinin kapsamlılığı ve postmodern kuramcılar tarafından önemsenmesi bakımından diğer üçünden ayrı olarak değerlendiriyoruz. Ayrıca modern dünyaya kısmi eleştiride bulunması yönüyle Marx'ı diğer ikisiyle aynı kategoride değerlendirmekle beraber modern hayatı iki kutba bölecek çapta etkileri açısından ayrı değerlendirdiğimizi de belirtelim. Antony Giddens bu ayrıma şöyle dikkat çekmektedir:

“Marx ve Durkheim modern çağın sorunlu bir dönem olarak gördüler. Fakat her ikisi de modern çağın sağladığı olanakların onun olumsuz karakteristiklerine daha ağır bastığına inandılar. Marx, sınıf mücadelesini kapitalist düzen içindeki temel bölünmelerin kaynağı olarak görüyordu, ama aynı zamanda daha insancıl bir toplumsal sistemin ortaya çıkışını düşünmekteydi. Durkheim, endüstriyalizmin daha çok yayılmasının, işbölümü ve ahlaki bireyciliğin birleştirilmesiyle bütünleşmiş, uyumlu ve doyurucu bir toplumsal yaşam kuracağına inanıyordu. Ancak o bile, modernliğin karanlık yüzünün ne denli büyük olabileceğini tam anlamıyla tahmin edememiştir”.¹⁰⁰

19 yüzyılda, ‘kapitalizm’ kavramlaştırmasıyla modern dünyaya karşı Marx'ın eleştirisi küçümsenemez. Kaldı ki bu eleştiriler Rusya'da yankısını da bulmuş ve Avrupa devletleri için ciddi bir sıkıntı oluşturmuş hatta uzun bir süre en önemli tehdit olarak görülmüştür. Bununla birlikte Marx'ın eleştirisi modern çağın ‘işbölümü eşitsizliği’ dışında geri kalan herşeyini kabule hazır olması sebebiyle bu güne ışık tutması bir yana modernlik eleştirisinden o da nasibini almıştır. David Harvey bu duruma “Bir çok bakımdan aydınlanma düşüncesinin çocuğu olan Marx, kapitalist gelişmenin sınıflara bağlı ve açıkça baskıcı ama aynı zamanda çelişkili mantığının, nasıl insanlığın evrensel kurtuluşuyla sonuçlanabileceğini göstererek ütopyik düşünceyi (kendisinin erken yapıtlarında kullandığı terimlerle insanların türsel varlıklarını gerçekleştirme mücadelesini) materyalist bir bilime dönüştürmeyi hedefledi”¹⁰¹ ifadeleriyle değinmektedir.

⁹⁹ Serdar, Ziyaüddin, a.g.e., s. 8

¹⁰⁰ Giddens, Anthony, a.g.e., s. 14-15

¹⁰¹ Harvey, David, a.g.e., s. 28

Nietzsche ise, hem referansları hem de sorgulama/eleştiri çerçevesi açısından 1950 sonrası modernlik eleştirilerine benzemekle kalmaz özellikle de 1980 sonrası postmodernizm ve globalizm teorisyenleri için en üst düzeyde örneklik teşkil ettiği söylenebilir. Harvey, Nietzsche'nin Postmodernizm ile ilişkisine değinirken "Postmodernizm, geçmişe referans yoluyla kendini meşrulaştırmaya çalıştığı ölçüde modern yaşamın derin kaosunu ve akılcı düşünce ile yola getirilemeyecek karakterini vurgulayan düşünce akımına, özellikle de Nietzsche'ye döner"¹⁰² demektedir. bir başka yerde Weber ile karşılaştırırken "Eğer Weber'in aklı başında uyarısı, aydınlanmacı aklın mezar kitabesi gibi duruyorsa Nietzsche'nin daha erken bir dönemde bu okulun ta öncüllerine kadar yönelttiği taarruz, kuşkusuz bir intikam tanrısını gazabı gibi görünmeli. Modern hayatın bilgi ve bilim tarafından yönetilen cephesinin gerisinde vahşi, ilkel ve bütünüyle acımasız hayat enerjilerinin varlığını sezmişti. Aydınlanmanın uygarlık, akıl, evrensel haklar ve ahlak konusundaki bütün imgeleri boştu. "¹⁰³ der ve Nietzsche'nin eleştirilerinin ne kadar köklü olduğunu vurgular. Bu yönüyle Nietzsche'yi tanımanın hem bir bütün olarak modern çağa ilgili eleştirileri hem de postmodern kuramcılarını anlamada son derece önemli olduğu açıktır. Bu yüzden Nietzsche'nin modern çağ eleştirisini birkaç temel noktada örneklendirmeyi düşündük.

Nietzsche'nin sanat, edebiyat ve milliyetçilik gibi daha bir çok konuda modern çağa ve onun kurumlarına karşı eleştirileri vardır. Ancak, biz burada modernliğin eleştirisinde önemli bir referans kaynağı olarak kullanılan Nietzsche'den bazı örnekler vermekle yetindik. Nietzsche'nin konumuzla alakalı olan düşüncelerini olabildiğince kendi ifadeleriyle vermeye çalıştık. Bunun sebebi, her şeyden önce felsefe tarihinde anlaşılması zor olan filozoflardan birisi olması onun düşüncelerini bir çırpıda bu tezde özetlememizi engeller. İkinci olarak da Postmodernizm ve Globalizm söylemlerinin Nietzsche'yi son yıllarda yoğun bir şekilde öne çıkarmasıdır.

Nietzsche, Avrupa nihilizmini dört döneme ayırır: Birincisi, bulanık dönemdir. Eskiye koruyan yeniye kapalı olan bir dönemi ifade eder. İkinci dönem ise, açıklık dönemidir. Eskiye beğenmeyen ama yeni bir şey de ortaya koyamayan bir dönemdir bu.

¹⁰² Harvey, David, a.g.e., s. 60

¹⁰³ Harvey, David, a.g.e., s. 29

Bu dönemin akabinden Nietzsche'nin de içinde bulunduğu karamsarlık çağı gelir. Bu çağın karakteri dağılma ve güvensizliktir. Hiçbir şey güvende değildir, herkes yarın için yaşar, öbür günün ne olacağı ise belli değildir. Nietzsche'nin yaşadığı bu çağdan sonra felaket dönemi gelecektir. Sürü hakimiyetinin bittiği, seçkin kişilerin değerlendirmeleriyle oluşacak yeni bir trajik çağ.¹⁰⁴

Sürü insanının insanlığı getirdiği bu nokta daha ileri götürülür ve trajik insan, yaratıcı insan duruma el atmazsa geleceğin bugünden daha kötü ve acınacak bir hale geleceğini söylerken sanki 20. yüzyılda yaşanacak felaketleri önceden haber veriyor gibidir; "Şaklabanın şaklabanı, sen bugünkü insanın özlemini dile getiriyorsun, ama insanlığın bu erkeklik çağının sonunda nasıl bir görüntünün ortaya çıkacağını da biliyorsun: iğrençlik. Her şeyin acınacak durumda olduğu apaçık görünüyor, ama gelecek daha da acınacak duruma girecek".¹⁰⁵

19. yüzyıl siyasi atmosferinde hakim olan milliyetçilik hareketleri ve yeni kurulan çok sayıdaki ulus devletler Nietzsche'ye göre Avrupa'nın, Avrupa insanının isteme gücünün dağılmasına sebep olmuştur. Şu cümleler 20. yüzyıldan itibaren yükselen İnternasyonalizmin ve BM, AB, NATO gibi uluslar arası kuruluşların öngörüsü niteliğindedir; "Avrupa bir tek istemeye, uzun süreli, korkunç, kendine özgü bir istemeye, yüzyıllarca ilerisine hedefler koyabilen bir tek istemeye sahip olsun. Bununla da sonunda, onun küçük devletçiliğinin uzun sürmüş komedisi ve gerek soyların, gerekse demokrasilerin farklı bir sürü şey istemeleri sona ersin küçük politikanın zamanı geçmiştir. Önümüzdeki yüzyıl bile, yeryüzüne hakim olma amacını güden çabayı gerektiriyor, büyük politika yapmak için zorlamayı".¹⁰⁶ Bunları Nietzsche 19. yüzyılda söylüyor.

Nietzsche'de görünüş gerçeğin bizatihi kendisidir, görünüşün daha ötesinde gerçek bir dünya yoktur. Olgular yoktur, yorumlar vardır. Dünyada ne kadar görüş varsa o kadar da hakikat vardır. Dolayısıyla tek bir hakikat yoktur. Şüphesiz Nietzsche bu şekilde modern bilimin doğmalarını eleştirmektedir. Doğmaların hepsine karşıdır:

¹⁰⁴ Kuçuradi, Ioanna, *Nietzsche ve İnsan*, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara 1997, s. 111-113

¹⁰⁵ Nietzsche, Friedrich, *Tarih Üzerine*, Say Yayınları, (çev. Nejat Bozkurt), İstanbul 1996, s. 162

¹⁰⁶ Nietzsche, Friedrich, a.g.e., s. 113

dinler, ideolojiler, bilim, hiç birisi kendi bakış açısının daha doğru olduğunu ileri süremez; ¹⁰⁷ “Tüm doğmalar yığılmış yere. Felsefedeki tüm doğmalaştırmalar, kendilerini son, en son oldukları gibi, onca ağırbaşlı, onca kutsal bir hava yaratsa da soylu bir çocukluk ve toyluktan öte bir şey değil. Doğmacıların şimdiye kadar yaptıklarıysa; halk arasında yaygın bazı kör inançlar, artık anımsayamadığımız bir zamandan kalan özne ve ben kör inancı, bazı sözcük oyunları, belki gramer ayartmaları ya da çok dar, çok kişisel, çok insani ama tümüyle insani olgulardan kalkan ortak genellemeler”. ¹⁰⁸

Modern kültür, Nietzsche’ye göre çöken bir toplumun kültürüdür. Bu sahte kültürün paradigmalarından bir kısmı şunlardır: göz yumma, objektif olma, özgürlük, gerçek, bilimsellik, ihtiras, derinlik. Sosyolojinin bildiği ve işlediği de işte bu Avrupa toplumdur. Bu yüzden sosyoloji toplum deyince sürünün toplamı ve eşit hakları gibi konularla ilgilenir. ¹⁰⁹

“Evet istatistikler yığının ne denli bayağı ve tiksinti verici bir tek biçimliliğe sahip olduğunu gösteriyorlar”. ¹¹⁰

“Modern kültürümüz hiçbir zaman gerçek bir kültür değildir, ama yalnızca bir kültür üzerine bilgidir, burada kültür düşüncesi içinde kalınır ama bundan hiçbir kültür kararı çıkmaz”. ¹¹¹

“Şu gereksizlere bakın hele! Tüketicilerin eserlerini ve bilgelerin hazinelerini çalarlar: kültür derler hınzırlıklarına ve her şey sayrılık ve sıkıntı gelir onlara”. ¹¹²

¹⁰⁷ Nietzsche, Friedrich, *Ahlakın Soy Kütüğü Üstüne*, Gündoğan Yayınları, (çev. Ahmet İnam), İstanbul 2000, s. 16

¹⁰⁸ Nietzsche, Friedrich, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, Gündoğan Yayınları, (çev. Ahmet İnam), İstanbul 1997, s. 7

¹⁰⁹ Kuçuradi, İonna, a.g.e., s. 97

¹¹⁰ Nietzsche, Friedrich, *Tarih Üzerine*, s. 169

¹¹¹ Nietzsche, Friedrich, a. g. e, s. 96

¹¹² Nietzsche, Friedrich, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, Milli Eğitim Basımevi, (çev. Turan Oflazoğlu), İstanbul 1997, s. 50

Modern dönemde, felsefenin Yunan'daki derinliğinden yoksun bırakılarak bilime indirgenmesi ve bilimin alanının gittikçe daha fazla büyüyerek felsefeyi kapsamına alması Nietzsche'nin eleştirileri içerisinde önemli bir yer tutar:

“Bütün modern felsefe yapmalar, politika ve polisçe işlerle sınırlı yönetimler, kiliseler, akademiler, insanların töreleri ve korkaklıkları aracılığıyla bilgince bir görünüşe bürünmüşlerdir”.¹¹³

“Felsefe bilgi kuramına indirgendi. Bilimlerin alanı ve kulesi müthiş bir biçimde büyüyor, öğrencinin hala yorgun olması yada her hangi bir yerde durup uzmanlaşması olasılığı da bununla birlikte büyüyor. Israrla söylüyorum artık felsefe işçilerinin bilim adamlarının felsefesiyle karıştırılmasına son verilmeli!”¹¹⁴

Foucault'nun bilgi-iktidar ilişkisi hakkında söylemini Nietzsche - kendine has - bir ironik üslupla ifadelendirir:

“İdeal akademisyen, bilimsel içgüdünün binlerce yarım ve tam bağımsızlığının ardından, bir kez iyice gelişip sonuna erişimi, kesinlikle varolan en değerli aygıttır: ama daha güçlü birinin ellerine aittir, yalnızca aygıttır”.¹¹⁵

İleride Avusturyalı filozof Paul Feyerabend'in geniş bir şekilde tartışacağı bilimin nesnellığı de Nietzsche'nin eleştirileri arasındadır:

“ Çağdaş insanın ünlü tarihsel nesnellığı dolayısıyla kendini güçlü yani adil, öteki çağların insanından daha yüksek derecede adil olarak göstermesine hakkı varmıdır, onu araştıralım. Bu nesnellik belki de modern insanın erdemleri üzerinde zararlı, çok şişirtilip abartıldığı için zararlı bir önyargıya da götürmez mi insanı?”¹¹⁶

İlerlemeci tarih yazımı ve modern çağda oluşturulmaya çalışılan tarih ruhu da Nietzsche'nin eleştirileri arasında önemli bir yere sahiptir.

¹¹³ Nietzsche, Friedrich, **Tarih Üzerine**, s. 110

¹¹⁴ Nietzsche, Friedrich, **İyinin ve Kötünün Ötesinde**, s. 106

¹¹⁵ Nietzsche, Friedrich, a.g.e., s. 109

¹¹⁶ Nietzsche, Friedrich, **Tarih Üzerine**, s. 115

“Evrensel sürecin dorukları ve erek noktaları! Modern insanda dile gelmiş olan, genelde her oluş bilmesinin anlamı ve çözümü, bilgi ağacında en olgun meyve! Ben buna şişip kabarmış bir yükseklik duygusu diyorum. Bütün çağların ilk kuşakları en son gelmiş de olsalar, bu seçik belirtilerde tanınacaktır. Tarih incelemeleri hiçbir zaman bu denli ileri gitmemişti, hatta düşünde bile, çünkü şimdilerde insan tarihi, hayvan ve bitki tarihinin sürüp gitmesinden başka bir şey değildir”.¹¹⁷

Friedrich Nietzsche, teolojisinden felsefesine, biliminden sanatına, yöneticisinden bireyine kadar çağının tüm değer ve kurumlarını yadsımış, antik çağa ve özellikle de Yunan çağına büyük bir özlem duymuştur.¹¹⁸

Özellikle de küreselleşme tezine bakıldığında Nietzsche'nin yerini daha açık bir hale getirmesini umarak aşağıdaki paragrafı alıyoruz:

“Çökmekte olan antik çağın çırakları olmak, bizim bitmeyen bir alinyamız mı olacak? Ne zaman olursa olsun, her hangi bir dönemde, ereğimizi daha yükseğe ve daha uzağa koymaya hakkımız olmalı, her hangi bir dönemde İskenderiye-Roma kültürünün ruhunu evrensel tarihimizle de öylesine verimli ve o denli ulu, görkemli bir biçimde yeniden yaratmış olmakla övünebilmeliyiz. İşte bundan böyle o zaman en soylu bir armağan olarak kendimize daha güçlü bir ödev verebilir, kendimizi görevlendirebilir, bu İskenderiye dünyasının ötesine gitmeye ve onu aşmaya uğraşabilir ve gözü pek, yiğit bakışımızla örneklerimizi eski Yunan'ın büyük, doğal ve insanca olanın ilk evreninde arayabiliriz”.¹¹⁹

20. yüzyılın ilk yarısında dünya çapında etkileri olan hadiseler yaşandı. Bu büyük çapta hadiseler sonucunda dünyanın yapısı değişti. Bir çok sömürge ülkesi bağımsızlığına kavuşurken büyük imparatorlukların dağılışına ve çöküşüne sebep olan iki büyük dünya savaşı yaşandı. Sömürgecilik, genelde tüm dünyada özelde de İslâm dünyasında köklü uyanış ve diriliş hareketlerinin ortaya çıkmasına yol açtı. Buna paralel olarak tüm dünyada ve İslâm dünyasında modern Batı medeniyetini köklü bir şekilde

¹¹⁷ Nietzsche, Friedrich, a.g.e., s. 158

¹¹⁸ Nietzsche, Friedrich, a.g.e., s. 7

¹¹⁹ Nietzsche, Friedrich, a.g.e., s. 149

eleştiren, sorgulayan ve kendi medeniyetinin kaynaklarına dönüşü teşvik eden aydınlar ortaya çıktı. II. Dünya savaşı sonrasında batılı entellektüeller arasında yaygınlaşan modernlik eleştirilerinin bağımsızlık hareketlerinden ve Batı dışından gelen bu eleştirilerden bağımsız olması düşünülemez.

20. yüzyılda, varoluşçuluğun en önemli temsilcilerinden Jean Paul Sartre, Cezayirli direnişçi Frantz Fanon'un eserine¹²⁰ yazdığı takrizde çağın bunalımını şu cümlelerle ifade eder:

“Ses yenidir. Bu cüret kimin? Bu ses bir Afrikalıya, üçüncü dünyadan (?) bir kişiye aittir. Şunları da söylüyor: ‘Avrupa öyle deli dolu, çılgınca bir hızla yaşıyor ki başaşağı uçuruma gitmemesi imkansız.’ Yani adam işimizin bittiğini söylüyor. İtirafı güç ama hepimiz – yoksa sevgili Avrupalılar yanılıyormuyum – iliklerimize kadar eminiz bundan.”¹²¹

“Bizim istirmarcılar olduğumuzu biliyorsunuz. Bizim önce altın ve madenlere el attığımızı, sonra da yeni kıtaların petrolünü eski ülkelere taşıdığımızı biliyorsunuz. Bunun muhteşem sonuçlarına şahit olarak saraylarımız, katedrallerimiz ve büyük sanayi şirketlerimiz yeter. Sonra da bir kriz tehlikesi baş gösterdiği zaman darbenin şiddetini azaltmak yahut yönünü çevirmek için sömürge pazarlarına başvuruluyordu. Müreffeh Avrupa insanlık niteliğini vatandaşlarına doğal hak olarak vermekteydi. Şimdi ise bizim için insan olmak sömürgeciliğin suç ortağı olmak demektir.”¹²²

“Çünkü Avrupalı, adam olmayı ancak köle edinmek ve canavarlar yaratmak suretiyle başardığından, bizler için ırkçı bir insancılıktan daha tutarlı hiçbir şey olamazdı. Bir yerlerde yerli bir nüfus varken bu sahtekarlık açığa çıkmıyordu. İnsan ırkı nosyonunda biz, en somut işler için örtü görevini ifa eden soyut bir evrensellik anlayışı bulduk”.¹²³

¹²⁰ Fanon, Frantz, *Yeryüzünün Lanetlileri*, Birleşik Yayıncılık, (çev. Bayram Doktor), İstanbul 1997.

¹²¹ Fanon, Frantz, a.g.e., s. 22

¹²² Fanon, Frantz, a.g.e., s. 37

¹²³ Fanon, Frantz, a.g.e., s. 38

Eserlerinin çoğu ikinci dünya savaşından önce yayınlanan René Guénon da açıkça bunalımdan bahsetmektedir. Kadim gelenekler üzerinde yaptığı araştırma ve incelemeleri sonucunda özellikle doğu geleneklerine iyi nüfuz eden biri olarak, eserlerinde Batı medeniyetinin Rönesans'tan beri yaşadığı çöküş sürecine ve kadim gelenekten kopuşuna vurgu yapmaktadır. Bu meyanda modern felsefenin hikmetten arındırıldığını ve tamamen akla dayalı, din dışı bir hüviyete büründüğünü ve bu yönüyle de kadim geleneklerden farklılaştığını söylemektedir.¹²⁴

Guénon, modern düşüncenin en önemli kavramlarından olan Hümanizm hakkında şunları söyler: "Rönesans zamanında itibar kazanan ve modern uygarlığın yapacaklarını çok önceden belirleyen bir kelime vardı: Hümanizm. Hümanizm, aslında her şeyi katıksız insani ölçülere indirgeme, insanı aşan bütün ilkeleri saf dışı bırakma, mecazi olarak söylersek, yeryüzüne sahip olma bahanesiyle göklerden yüz çevirme meselesi olmuştur. Rönesansçıların izlediklerini söyledikleri Yunanlılar, bu konuda hiçbir zaman, hatta entelektüel çöküşlerinin en ileri aşamasında bile bu kadar ileri gitmemişlerdir. En azından onlarda faydacı kaygılar, daha sonra modernler arasında olduğu gibi hiçbir zaman birinci sırayı almamıştı".¹²⁵

Eserlerinde modernliğin bir çok yönünü irdeleyen ve sorgulayan Guénon, modern dünyanın – kadim geleneğin tevhid ilkesinin aksine – tek biçimciliği yönüne, klasik sanat ve zanaat ile modern endüstrinin farklılığına, kartezyen fiziğin hakimiyetine, bilimin ayağa düşmesine ve liyakatsiz kişilerin kürsüleri kapmasına dair düşünceleri, modernliğin eleştirisinde ona özel bir yer sağlar.¹²⁶

René Guénon çizgisini takip eden Julius Evola da savaş ve bunalım yıllarını yaşayan bir diğer düşünürdür. Eserlerinde Batı'nın çöküşünden bahseden bu İtalyan düşünür, Modern Dünyaya Başkaldırı isimli eserinin hedefini şöyle açıklamaktadır: "Bu yapıtın temel tezi, modern dünyanın gerileyen bir doğaya sahip olduğu düşüncesidir. Hedefi ise, bu görüşü kanıtlamakta dayanılabilecek yegane temel olan - ve modern

¹²⁴ Guénon, René, **Modern Dünyanın Bunalımı**, Ağaç Yayınları, (çev. Nabi Avcı), İstanbul 1991, s. 21

¹²⁵ Guénon, René, a.g.e., s. 26

¹²⁶ bkz. Guénon, René, **Niceliğin Egemenliği ve Çağın Alametleri**, İz Yayıncılık, (çev. Mahmut Kanık), İstanbul 1990; **Doğu ve Batı**, Ağaç yayınları (çev. Fahrettin Arslan), İstanbul 1991

olan her şeyin onun yıkıntıları üzerine kurulmuş olduğu – kadim evrensel uygarlığın ruhuna yükselmektir”.¹²⁷

Kadim geleneklerden istifade etmek suretiyle Batı medeniyetini içine girdiği çöküş, bunalım ve tıkanıklıktan kurtarma gayreti güden tradisyonelist ekol, zamanla bir çok düşünür ve bilim adamını içerisine almıştır. Bir taraftan Capra ve Heizenberg gibi saygın fizikçilerin, Modern bilimin temeli olan ve diğer tüm bilimleri etkileyen Fiziğin artık tıkanma noktasına geldiği ve kadim geleneklerden bir açılım sağlanabileceği noktasındaki çalışmaları ve düşünceleri yoğunlaşırken; diğer taraftan da Frithjof Schoun, Titus Burckhardt, Seyyid Hüseyin Nasr ve Fernand Schwarz¹²⁸ gibi düşünürler felsefe, bilim ve sanata yeniden derinlik kazandırmada İslâm metafiziği başta olmak üzere kadim gelenekler üzerinde çalışmalarını yoğunlaştırmışlardır.

İncelememizin bu kısmında son olarak 20. yüzyıl filozoflarından Paul Feyerabend’in, modern dönemin iki temel paradigması olan rasyonalizm ve objektivizm konusunda getirdiği eleştirileri, örnek olması bakımından buraya alıyoruz: “Modern bilimin doğuşuna ve ilerlemesine yol açan tüm olaylarda işleyen ve işlemiş bulunan bir genel kurallar bütünü diye bir şey yoktur. Zamanla bilim adamları ve felsefeciler tarafından savunulan formel şartların aynı grubun devreye soktuğu ve desteklediği gelişmelerle çeliştiği ortaya çıktı. Nitekim bu çelişkiyi çözmek için söz konusu şartlar zaman içinde adım adım gevşetilmiştir, ta ki ortada şart diye bir şey kalmayınca kadar...”¹²⁹ Özetle, bilimin değer ve kullanımı ile ilgili kararlar, bilimsel kararlar değildir. Bunlar varoluşsal denilen türde kararlardır; belirli bir tarzda yaşama, düşünme, hissetme, davranma kararlarıdır...¹³⁰ Nesnelcilik, algı ve düşünceleri ne olursa olsun herkesin aynı dünyada yaşadığını iddia eder. Bir takım özel guruplar (astronomiciler,

¹²⁷ Evola, Julius, **Modern Dünyaya Başkaldırı**, İnsan Yayınları, (çev. Fevzi Topçuoğlu), İstanbul 1994, s. 9-10

¹²⁸ Tradisyonelist ekolün türkçeye çevrilen önemli çalışmaları için bkz. Schoun, Frithjof, **İslâmın Metafizik Boyutları**, İz Yayıncılık, (çev. Mahmut Kanık), İstanbul 1996; **Varlık Bilgi ve Din**, İnsan Yayınları, (çev. Şehabeddin Yalçın), İstanbul 1997; Coomaraswamy, Ananda, **Sanatın Tabiatındaki Başkalaşım**, İnsan Yayınları, (çev. Nejat Özdemiroğlu), İstanbul 1995; Buckhard, Titus, **Aklın Aynası**, İnsan Yayınları, (çev. Volkan Ersoy), İstanbul 1997; Nasr, Seyid Hüseyin, **İslâm Sanatı ve Maneviyatı**, İnsan Yayınları, (çev. Ahmet Demirhan), İstanbul 1992; **İslâmda Düşünce ve Hayat**, İnsan Yayınları, (çev. Fatih Tatlıhoğlu), İstanbul 1988; Schwarz, Fernand, **Kadim Bilgeliliğin Yeniden Dirilişi**, İnsan Yayınları, (çev. Ayşe Meral Arslan), İstanbul 1997

¹²⁹ Feyerabend, Paul, **Akla Veda**, Ayrıntı Yayınları, (çev. Ertuğrul Başer), İstanbul 1995, s. 19

fizikçiler, kimyagerler, biyologlar) bu dünyayı keşfeder, diğer bir takım guruplara (politikacılar, sanayiciler, dini liderler) insanları bu dünyada yaşayabileceklerine inandırır. Önce nesnel gerçeklik imalatçıları çeşitli hayalleriyle sahne alırlar, sonra madde ve toplum mühendisleri, onların vardığı sonuçlarla ahalinin arzu ve ihtiyaçlarını, yani Protagoras'ın tanımladığı anlamda gerçekliği birleştirirler".¹³¹

B- Edward W. Said ve Oryantalizmin Eleştirisi

Buraya kadar, II. Dünya Savaşı sonrasında yaygınlaşan ve günümüze kadar artarak gelen modernlik eleştirisini, seçtiğimiz az sayıda örnekle ortaya koymaya çalıştık. Başlarda da değindiğimiz gibi, amacımız, ne başlı başına modernliği ne de onun eleştirisini incelemektir. Maksudumuz oryantalizm eleştirisini bir tarihi çerçeveye oturtmaktır. Bu yüzden, Oryantalizm eleştirisini yakın dönemdeki modernlik eleştirileri ile birlikte ele almayı hedefledik. Oryantalizm eleştirisine baktığımızda bu ilişkiyi rahatlıkla görmek mümkündür.

Oryantalizm eleştirisinden bahsederken biz daha çok E.W.Said'le birlikte simgeleşen, hem bir ideoloji hem de bir disiplin olarak Oryantalizmin köklü eleştirisini kastediyoruz. Oryantalistlerin yada eserlerinin tek tek eleştirisi anlamındaki reddiyeler ise çalışmamızın doğrudan hedefi değildir. Bu türden eleştiriler, hem Batı dünyasında (hatta bizzat oryantalistler tarafından) hem de İslâm dünyasında azımsanmayacak sayı ve niteliktedir. Türkiye'de bu manada bir çok reddiye yazılmıştır.

Bir örnek vermek gerekirse 1959'da yayınlanan bir risalesinde İsmail Hami Danişmend, oryantalistlerin İslâm ve Hz. Peygamber ile ilgili iddialarına yine batıların dilinden cevaplar vermektedir: "Mister Bernard Shaw diyor ki : Kurun-ı Vusta papazları, ya cehalet yahut taassub sevkile, müslümanlığı en karanlık renklerle tasvir etmişlerdir. Hakikatte bunlar, Muhammed'ten de dinden de nefret etmek üzere yetiştirilmişlerdi. Ben bu şayanı hayret adamı tetkik ettim. Benim telakkime göre, onu insanlığın kurtarıcısı olarak tanımak lazımdır".¹³²

¹³⁰ Feyerabend, Paul, a.g.e., s. 43

⁶⁹ Feyerabend, Paul, a.g.e., s. 69

¹³² Danişmend, İsmail Hami, **İslâmın Üstünlüğü**, Sebilürreşat Neşriyatı, İstanbul 1959, s. 14

Oryantalistler ile ilgili bu eleştiriler, büyük ölçüde şahıs ve eser kritiği olmanın ötesinde Oryantalizmin köklü bir eleştirisini içermemektedir. Ancak bu eleştirilerin hiçbir fonksiyon icra etmediğini söylemek de yanlış olur. Modern paradigmaların üstünlüğünü devam ettirdiği, genelde dine ve özelde İslâm dinine yönelik karalayıcı ve gözden düşürücü çalışmaların o dönemin müslüman toplumunda yol açtığı tehlikeler göz önüne alındığında bu eleştiri ve rediyelerin değeri daha iyi anlaşılır. Modern çağın büyüünün kolay bozulmadığını ve hala bazı kesimlerde saygınlığını koruduğunu hatırlatmak isteriz.

Diğer taraftan, Oryantalizmin bir disiplin olarak eleştirisinin de 1960'larda bazı boyutlarıyla yapıldığını söyleyebiliriz. 1963'te yayınlanan 'Orientalism İn Crisis'¹³³ isimli makalesinde Enver Abdülmelik, 1945 sonrasındaki yeni yüzü ile birlikte Oryantalizmin tarih, imaj ve boyutlarına değinmekte ve 'Homo Orientalist'¹³⁴ten bahsetmektedir. Ondan bir yıl sonra 'English Speaking Oryantalists'¹³⁵ isimli makalesiyle Tıbawî, oryantalist yaklaşıma köklü eleştirilerde bulunmaktadır.: "Her ne kadar dini polemikçiler eskiden olduğu gibi şedid ve etkin ve misyonerlik hedefi kilise otoritelerinin muhayyilesindeki yerini artırıyor ise de şimdi yeni seküler dürtüler daha fazla olmasa bile eşit ölçüde tanınmaktaydı".¹³⁶ Tıbawî, daha o zamanlarda oryantalist yaklaşımın seküler boyutuna, yani sosyal bilimlerle etkileşimine değinmektedir. Hamid Algar da, 1971'de yayınlanan 'Oryantalistlerin Sorunları'¹³⁷ adlı makalesinde çağdaş oryantalistlerin yaklaşımları ve çalışmaları konusunda bir eleştiri getirmektedir.

Edward W. Said'in 1978 yılında yayınlanan 'Oryantalizm' isimli çalışmasıyla birlikte Oryantalizm, entellektüellerin ana gündem maddelerinden biri haline gelmiştir. Onun çalışmasını önemli kılan, Oryantalizmi 'Doğu' ile 'Batı' arasındaki epistemolojik ayrıma dayanan bir düşünme biçimi olarak ele almasıdır. Oryantalizmi temelde üç boyutta ve iki dönemde ele alan Said'e göre Oryantalizm, en başta kökü Yunan'a kadar

¹³³ Abdülmelik, Enver, "Krizdeki Oryantalizm", *Krizdeki Oryantalizm*, Yöneliş Yayınları, İstanbul 1998, s. 7-47.

¹³⁴ Abdülmelik, Enver, a.g.e.,s. 11

¹³⁵ Tıbawî, A. L., "İngilizce Konuşan Oryantalistler", *Krizdeki Oryantalizm*, Yöneliş Yayınları, İstanbul 1998, s. 49-107.

¹³⁶ Tıbawî, A.L.a.g.m., s. 52

giden Avrupa'nın öteki ile ilgili imajını ifade eder. Modern dönemde bu öteki, 'orient/şark/doğu' kavramında ortaya çıkar. Avrupa'nın öteki ile ilgili imajı, kendisi dışındakilerle ilgili bütün ilişkileri belirleyici konumdadır. Bilimsel çalışmalar anlamında 'Akademik Oryantalizm' ile siyasi boyutu ifade eden 'Hegemonik Oryantalizm' ve öteki/doğu-batı gibi kavramlarla dile getirilen 'İmgesel Oryantalizm' Said'in 'Oryantalizm Söylemi' ile birleştirilmiştir. Said, saf bilgi ile siyasal bilgi arasında ayırım yaparak Foucault'nun bilgi-güç ilişkisi bağlamındaki metodolojisini kullanır. Eserinde bu durumu açıkça belirten Said'in vesilesiyle Foucault'da daha yaygın bir şekilde entellektüellerin ilgi alanına girer.

Foucault çalışmalarında, her hangi bir bilimsel çalışmanın iktidar ilişkilerinden bağımsız olarak değerlendirilemeyeceğini temellendirmeye çalışır: "İdeoloji bilimsellikten ayrı değildir. Çelişkiler, boşluklar, teorik eksiklikler bir bilimin (yada bilimsellik iddiasındaki bir söylemin) ideolojik fonksiyonunu çok iyi gösterebilir. Bu fonksiyonun etkilerini yapının hangi noktasında gösterdiğini belirlemek olanağını verebilir. Yanlışlarını gidermek, düzeltmek, ifadelerini sağlamlaştırmak suretiyle bir söylem, ideolojiyle olan ilişkisini yine de ve bütünüyle koparamaz. İdeolojinin rolü, kesinliğin arttığı ve kesinsizliğin ortadan kalktığı ölçüde azalmaz. Genel olarak ve her aracılığı her kendine özgülüğü aşmak suretiyle denilebilir ki, ekonomi politığın kapitalist toplumda bir yeri vardır, o, burjuva sınıfının çıkarlarına hizmet eder, ekonomi politik burjuva sınıfı tarafından ve burjuva sınıfı için yapılmıştır. Nihayet o, kavramlarının ve mantıksal yapısının içine kadar bu sınıfın çıkarlarının izini taşır".¹³⁸

Said, Oryantalizm eleştirisinde epistemolojisini Foucault'nun 'söylem'¹³⁹ kavramı üzerine temellendirerek, çalışmasında Oryantalizmi ontolojik derinliği ile ele

¹³⁷ Algar, Hamid, "Oryantalistlerin Sorunları", **Krizdeki Oryantalizm**, Yöneliş Yayınları, İstanbul 1998, s. 187-198.

¹³⁸ Foucault, Michel, **Bilginin Arkeolojisi**, Birey Yayıncılık, (çev. Veli Urhan), İstanbul 1999, s. 237-238

¹³⁹ Söylemin (discourse) tanımı sosyal bilimler sözlüğünde (s. 208) şu şekilde verilmektedir. "1. Geniş anlamı ile iktidar ilişkileri ile beraber geliştirilen ve kendi içinde mantıksal tutarlılığı olan bir düşüncenin, yazılı veya sözlü olarak anlatımı. 2. Kişilerin içinde anlam ürettikleri veya anlamı kurdukları tarihsel, kurumsal ve sosyal olarak oluşan önermeler, kategoriler, terimler ve inançlardan oluşan belirli bir yapı." Foucault'nun kullanımına bir örnek vermek gerekirse: "Bilim, edebiyat, felsefe, din, tarih, varsayım vb. birbirine zıt olan ve onlardan tarihsel büyük bireysellik çeşitlerini

almıştır. Said'le birlikte Oryantalizm Avrupa'nın ontolojik bir tavrını ifade eder hale gelmiştir. 1980'lerden itibaren 'Ben ve Öteki' kavramının filozofların ve sosyal bilimcilerin ortak ve temel konusu olduğunu göz önüne alırsak, Said'in 'öteki=doğu' vurgusunun önemi daha iyi anlaşılır. Oryantalizmi, artık Postmodernizm ve Globalizm tartışmalarından bağımsız olarak düşünmek zordur. Said, Oryantalizm söylemiyle açıkça Doğu/İslâm üzerine yapılan bütün batılı çalışmaları Oryantalizm kavramına dahil etmektedir.

Said'in çalışmalarına Batı içinden ve dışından bir çok eleştiri gelmesine rağmen eleştirisinin felsefe ve bilim çevrelerinde büyük bir yankı uyandırdığı da bir gerçektir. Sosyolog Bryan Turner bu konuda şunları söylemektedir: "Said'in gündeme taşıdığı problemlerden bir çoğu zihinleri meşgul etmeye devam ediyor. Ama yalnızca Arap araştırmacılar yada İslâmcıların değil, alternatif felsefeler ve metodolojiler üzerinde çalışan feministler ve düşünürlerin de. 1970'lerde Said, Anglo-Sakson dünyada entellektüel açıdan olağanüstü derecede iddialıydı. Bir çoğumuzu tarihsel söylemler konusundaki çalışmalarıyla, beşeri ve sosyal bilimler alanındaki araştırmaları hala etkilemeye devam eden, Michel Foucault'nun muhteşem bilgeliğiyle tanıştırdı. Aynı zamanda Said bize, güç ve bilginin nasıl kaçınılmaz olarak birleştirildiğini ve güç ilişkilerinin söylemler yoluyla nasıl bir dizi analitik obje ürettiğini ve bu objelerin düşünüyü büyük ölçüde beklenmedik ve farkına varılmadık bir biçimde nasıl etkilediğini göstermek suretiyle, liberalizmin çok köklü bir eleştirisini sundu".¹⁴⁰

Özellikle sosyal bilimler alanında son yıllarda yapılan çalışmalarda sadece sosyal bilimlerin Avrupamerkezciliğine değinilmiyor, aynı zamanda sosyal bilimlerin hem geniş manada oryantalist yönü, hem de dar anlamda Oryantalizm disiplini ile sosyal bilimlerin karşılıklı etkileşimleri irdelenmektedir. Eserleri Türkçe'ye de çevrilen Turner ve Wallerstein, sosyal bilimlerdeki oryantalist yaklaşımı incelemektedir. Wallerstein daha çok Oryantalizmin sosyo politik ve tarihi yönü üzerinde dururken

oluşturan büyük söylem tipleri ayrımını, yada bilimler, yada tipler ayrımını olduğu gibi kabul edebilir miyiz?" (Foucault, Michel, **Bilginin Arkeolojisi**, s. 34)

¹⁴⁰ Turner, Bryan, **Oryantalizm Postmodernizm ve Globalizm**, Anka Yayınları, (çev. İbrahim Kapaklıkaya), İstanbul 2002, s. 18-19

Turner ise, marksist sosyal bilim kuramcılarının çalışmalarındaki oryantalist yaklaşım biçimini incelemektedir.

Turner'in çalışmaları bize çok iyi göstermiştir ki, sosyal bilimlerin kurucularından Max Weber ve Karl Marx, sosyolojik kavramlaştırmalara giderken özellikle Batı dışı toplumlar üzerine düşüncelerinde Avrupa'nın 'doğu' imajından son derece etkilenmişlerdir. Bakış açılarını büyük ölçüde etkileyen bu imaj ile ilgili Turner şöyle demektedir: "Hem Said, hem de Althusser, Kuzey Amerika'da serbest değerli bir bireyci yaklaşımla birleşen pozitivist sosyoloji mirasına karşı alternatif bir meydan okuma ile karşı çıktılar. Benim çalışmamın eleştirel özü ise, Marx'ın da Orient'i, statükoculuk, sosyal değişim eksikliği, modernleşmeden yoksunluk ve bir sivil toplumun yokluğu ile karakterize edilen bütüncül bir sistem olarak görmeyi içeren Batı mirasını büyük ölçüde paylaştığını göstermektedir. Bu eleştirel noktadan bakıldığında, hem Marx hem de Weber'in Batı'nın doğu analizi kalıplarının dışına çıkmadığı görülebilmektedir. Asya tipi üretim biçimine ilişkin Marxist nosyon ve Weber'in Patrimonyalizm kavramı ortak varsayımları paylaşmaktadır".¹⁴¹

Sosyal bilimciler bu imajı besleyen Oryantalizm disiplininin habersiz değildir. Wallerstein, dünya sistemi analizlerinde modern dönemde kullanılan şemaları açıkça sorgular ve dünya tarihini, sosyo-politik açıdan yeni bir değerlendirmeye tabi tutar. Bu analizlerin önemli bir bölümünü İslâm ve İslâm dünyası teşkil etmektedir. 1968'den bugüne dünya sisteminin üç türlü meydan okumayla karşılaştığını söyler. Birinci türün; ekonomi ve siyaset yerine kültür üzerine odaklaşma, ikinci türün; ırkçılık ve cinsiyet üzerine odaklaşma, üçüncü tür meydan okumanın ise, yeni bilimde (Bacon ve Newtoncu bilime bir saldırı olarak) gerçekleştiğini söylemektedir. "Bilimlerdeki kriz ile dünya sistemdeki kriz ve hareketlerdeki kriz arasındaki bağların anlaşılması önemlidir"¹⁴² derken II. Dünya Savaşı sonrasında olup bitenleri bir bütün olarak ele almada ne kadar geniş bir perspektife sahip olduğunu göstermektedir. Bu açıdan yazarın, İslâm, müslümanlar ve Oryantalizm üzerinde de düşünmemesi beklenemezdi.

¹⁴¹ Turner, Bryan, a.g.e., s. 21

¹⁴² Wallerstein, Immanuel, *Jeopolitik ve Jeokültür*, İz Yayıncılık, (çev. Mustafa Özel), İstanbul 1993, s. 24

“Cultures In Conflict? Who Are We? Who Are The Others?”¹⁴³ başlıklı bir konferansında Oryantalizm eleştirisinde ana madde olan “öteki” kavramı üzerinde durmaktadır. Konuşmasında İslâmiyetten, Budizm ve Hristiyanlık ile beraber dünyanın üç büyük dininden biri olarak bahsederken, bazı kişilerin vurguladığı gibi İslâm’ın savaştan ve çatışmadan yana olmadığını ve üç büyük dinin de anlaşmaya ve ötekini sevmeye çağırdığını belirtiyor. Oxford İslâm Araştırmaları Merkezi’nde verdiği “Islam, The West And The World”¹⁴⁴ başlıklı bir diğer konferansında Hristiyanlığın Batı ve İslâmın da Doğu dini olarak görülmesini eleştiriyor ve kökeninde, Hristiyanlığın da doğulu olduğunu vurguluyor.

Avrupamerkezcilik üzerine başka bir konuşmasında ise, Oryantalizmi, Avrupamerkezciliğin 4 ana kolundan biri olarak ele almaktadır. Seküler Oryantalizme atıfta bulunarak “Oryantalizm 19. yüzyılda sekülerleştiğinde, aktivitesi çok fazla değişmedi. Oryantalistler dilleri öğrenmeye ve metinleri çözmeye devam ettiler. Süreç içerisinde ikili toplumsal dünya görüşüne dayanmayı sürdürdüler. Ancak Hristiyan/Pagan ikili ayrımı yerine Batılı/Doğulu, Modern/ Modern olmayan ayrımını geçirdiler”¹⁴⁵ ifadeleriyle Said’in eleştirisini paylaştığını göstermektedir.

Burada son olarak, Said’e yapılan eleştirilere de kısaca değinmek istiyoruz. Bu eleştirilere bakıldığında, bir kısmının sadece Oryantalizm kritiğine karşı değil, modernlik kritiğine de yöneltildiğini söyleyebiliriz.

Oryantalizm eleştirisi, temelde, Modern Batı Medeniyetinin eleştirisini yaparken ötekinin (özelde İslâm’ın) belirli söylemlerle tanındığı üzerinde durur. Postmodernizm ve Globalizm kuramcıları da modernliğin eleştirisi ile birlikte bütün büyük anlatıların, söylemlerin, paradigmaların terkedildiğini, bu arada dinlerin de bir büyük anlatı (meta narrative) olarak, terkedilmesi gerekenler arasına girdiğini söylerler. Bu şekilde Oryantalizm söylemi de Oryantalizmin eleştirisi de kendiliğinden ortadan kalkar. Turner bu durumu şöyle ifade eder: “Son on yıl içinde Afrikalı ve Asyalı düşünürler

¹⁴³ Wallerstein, Immanuel, “ Cultures In Conflict? Who Are We? Who Are The Others?”, **Center for Cultural Studies**, Hong Kong University of Science and Technology, September 20, 2000

¹⁴⁴ Wallerstein, Immanuel, “Islam, The West And The World”, **Oxford Centre for Islamic Studies**, oct. 21, 1998

¹⁴⁵ Wallerstein, Immanuel, “Eurocentrism And Its Avatars”, **İSA**, Nov. 22-23, 1996, s. 4

arasında Oryantalizme karşı gösterilen şiddetli reaksiyon, bu düşünürler arasında bir tür Oksidentalizm yarattı. Bu daha çok Oryantalizmin özdeşleştiği sömürgeciliğin reddi anlamına geliyor. Aynı zamanda da Batı'nın hakimiyeti altındaki global medenileşmeye karşı bir isyanın ifadesidir".¹⁴⁶

Bu eleştirilerde Oksidentalizm(Occidentalism) kavramının sıkça öne sürüldüğünü görüyoruz.¹⁴⁷ Yaşadığımız günleri Postmodernizm ve Globalizmin çerçevesinde ve modernliğin kaçınılmaz bir süreci olarak gören bu anlayışa göre, Batı medeniyeti de her medeniyet gibi tarihinde bazı hatalar yapmış olabilir. Modern dönemde Avrupa'nın yaptığı yanlışlar diğerlerinin tarihte yaptıklarından çok farklı değildir. Artık hiçbir söylemin kesinlik taşımadığı 'multi-culturalism'¹⁴⁸ dönemine giriyoruz. Bu dönemin temel özelliği herkesin kendini ifade edebildiği ve kendisi olarak yaşayabildiği, hiçbir din, düşünce ve ideolojive tavrın dayatılamayacağı, hiçbir söylemin bir diğerinden üstün görülemeyeceği bir özgürlük çağı olmasıdır.

Sosyal bilimcilerden gelen bu eleştirilere baktığımızda genel olarak Said'in eleştirisinin oryanalist disiplinde bir değişime yol açtığını kabul etmeyen yok gibidir. Bir kısım eleştiriler Said'in metodolojisine yöneliktir. Sözgelimi Foucault'nun bilgi iktidar söylemini farklı bir düzlemde kullandığı ve Foucault'nun söylemiyle çok fazla uyuşmadığı şeklinde eleştiriler vardır. Bununla birlikte Said'in Oryantalist Yazına hakimiyeti teslim edilmektedir.

Postmodernizm ve Globalizme yönelik eleştirilere bakıldığında bu yaklaşımın oldukça dayanaksız olduğunu söylemek mümkündür. Her şeyden önce II. Dünya Savaşı'ndan bu yana yaygın bir eleştirinin varlığı inkar edilemez. Eleştirilerde ittifak etmeyen kimse yok gibidir. Ancak modern dönemin hegemonyasının azalma eğilimi göstermediğini hatta giderek daha da arttığını düşündüğümüzde bu eleştirilerin ne derece olumlu bir etki yaptığı tartışılır durumdadır. Eleştirileri bir bütün olarak ele aldığımızda Avrupa için yeni, güçlü bir alternatif sunması imkansızdır. Yapabileceği tek

¹⁴⁶ Turner, Bryan, *Oryantalizm Postmodernizm ve Globalizm*, s. 31

¹⁴⁷ Tonnesson, Stein, "Orientalism Occidentalism And Knowing Others", *NEWAS*, 14 Oct. 1995

¹⁴⁸ Wang, Yeu Farn, "Universalism Multiculturalism And Beyond", *NİASnytt*, Issue no 1, 1994

şey mevcut siyasi ve ekonomik durumunu (üstünlüğünü) koruması ve kollamasıdır. Bunun için de (gerekirse) başka her şeyi paylaşmaya hazır görünüyor.

İşte tam bu noktada bir kısım batılı entellektüeller, mevcut durumu yeni bir dönem, öncekinden daha ileri bir aşama, modernliğin ileri bir safhası olarak kurgulamaya çalışmaktadırlar. Bu açıdan, hem eleştirileri hem de alternatifleri bakımından Nietzsche'nin önemini farketmekte gecikmemişlerdir. Nietzsche'nin gelecekle ilgili kötü haberleri ve uyarıları belki çoğunlukla ortaya çıkmış olabilir. Ancak vaadleri, müjdeleri ve ümitleri konusunda pek fazla isabet ettiğini söylemek zordur. Her şeyden önce Nietzsche 'tanrı öldü' diyerek dinlerin artık bittiğini söylemesine karşın II. Dünya Savaşı'ndan beri dinlerin, ilahi dinlerin eskisinden daha canlı ve güçlü bir şekilde benimsendiğini görüyoruz. Aydınlar, neredeyse hep bir ağızdan 21. yüzyılın dinlerin yüzyılı olacağını söylemektedirler. İnsanların yeniden Yunan ve Roma'nın putperest/din dışı evrenine dönmek gibi bir arzuları gözüküyor. Diğer taraftan modernliğin eleştirisi yapılırken onun seküler ve dindışı karakterine atıflar yapılmış, hatta modern Batı medeniyetini diğer kadim medeniyetlerden farklı kılan en başat paradigması olarak sekülerlik görülmüştür. Tardisyonalist ekol bunu çok iyi kavradığı içindir ki ilahi kaynaklı dinlerin ortak yönlerine, Yunan'da da görülebilecek hikmete vurgu yapmışlardır. Ancak bir kısım yazarlar bu boyutu görmek istememesine eleştirileri farklı bir yöne kanaliz etmişlerdir.

Postmodernizm savunucularının sözkonusu yaklaşımlarını Ziyaüddin Serdar'ın aşağıdaki paragrafı çok güzel ifade etmektedir: "Postmodernizmin en önemli iddiası, onun tüm kültürlerle söz hakkı tanıdığı, merkezin dışındakini merkeze alarak yer küreyi her türlü kültürel eylemin merkezi haline getirdiği ve sessizlerin sesi olduğudur. İşte böylece Postmodernizmin baskı altındakiler için büyük bir kurtuluş projesi, bir çeşit özgürleştirici güç olduğuna inanmak görece kolaylaşır. Bununla birlikte bu kitapta yapmak istediğim gibi o, baskı altındakilerin büyük kurtuluş projesi olmaktan oldukça uzak olan, batılı olmayan kültürleri batılı liberal sekülerleşmenin ve nihilistik tüketimin ateşine atmanın yollarını arayan totaliter bir projedir. Her şeye ve her kese ayrıcalık tanınmasını reddeden Postmodernizm yalnızca kendine ayrıcalık tanır. O tüm ideolojilerin hakkından gelen bir ark-ideoloji haline gelir. Gerçekten de yeni olmaktan

oldukça uzak olan Postmodernizm, sömürgecilik ve modernitenin doğal uzantısı ve devamıdır. o Batı kültürünün yeni emperyalizmi olma noktasında bir yeniliktir".¹⁴⁹

Batılı diplomatlar tarafından bu konuda son yıllarda yapılan en üst düzeyde açıklamalar, Postmodernizm ve Globalizm söyleminin etkinliğini ortaya koyacak niteliktedir. İngiltere Başbakanı Tony Blair'in başdanışmanı Robert Cooper'ın Nisan 2002'de yaptığı bir konuşma oldukça dikkat çekicidir. NTV- MSNBC Londra muhabiri Zafer Arapkırlı'nın yaptığı özetten bazı pasajları aşağıya alıyoruz:

_ Eski dünyada düzen imparatorluk anlamına geliyordu. İmparatorluğun kapsamında olanlar düzene, kültüre ve medeniyete sahipti. Dışında kalanlar ise barbarlık, kaos ve düzensizliğe.

Modern dünyada yeni bir tür emperyalizm gereklidir. Ama bu, insan hakları ve çok ulusluluk değerleri ile uyumlu bir emperyalizmdir. Aynı zamanda bu emperyalizm gönüllülük temelinde yeni bir düzen ve organizasyon da getirmeyi amaçlamaktadır.. Bu tür gönüllü emperyalizm zaten global ekonomide IMF ve Dünya Bankası gibi kuruluşlar aracılığıyla mevcuttur..

Postmodern emperyalizmin ikinci bir türü de 'komşuluk emperyalizmi' diye adlandırılabilir. Çünkü komşularınızdaki istikrarsızlık hiçbir devletin göz yumamayacağı bir durumdur..

Avrupa Birliği'nin genişlemesi de yeni tür bir başka gönüllü emperyalizmdir.. Postmodern Avrupa Birliği'nde bir kooperatif imparatorluk söz konusu. Bu da geçmişteki imparatorluklardan farklı olarak etnik egemenlik değil, ortak bir özgürlük ve güvenlik kavramını içerir. Aynı zamanda da ulus devleti olmanın en önemli işaretini koruyarak.¹⁵⁰

Postmodernizm, herşeyin görel olduğunu ve gerçekliğin olmadığını ispatlamaya çalışırken 'öteki'nin de kendi gerçeklerinden vazgeçmesini ister. Bu yönüyle Batı

¹⁴⁹ Serdar, Ziyaüddin, a.g.e., s. 18-19

¹⁵⁰ Cooper, Robert, "The Postmodern State And The World Order", The Foreign Policy Centre, April 2002

medeniyetinin açmazlarını ve tıkanmışlığını tüm dünyaya taşımakla kalmaz , dışarıdan gelebilecek her hangi bir meydan okumayı da alternatif kabul etmez. Halbuki modernlik eleştirisi en başta modern çağın din dışı ve seküler yönüne vurgu yapar ve Hristiyanlığın da özü olan kadim dini geleneklerden uzaklaşmasını temel sapma olarak görür. Ancak Postmodernizm savunucuları, modernliği eleştirmekle birlikte alternatifin yine de, Aydınlanma'nın da temeli olan Yunan ve Roma'da olabileceğini öne sürerler. Serdar'a göre, "Postmodernizme karşı gerçek direniş, Batılı olmayan ilahi geleneklerden gelir. İşte bu nedenle bu düşünce ve yaşam tarzları postmodernizmin baş hedefleridir. Postmodernizm hem bu gelenekleri hem de tarihi kendine göre şekillendirmeyi amaçlar".¹⁵¹

Oryantalizmin yeni yüzüyle ve daha geniş boyutlarda devam etmesine bakılırsa, müslümanlar adına ferahlatıcı, ümit verici bir gelişmenin olduğunu söylemek oldukça zordur. Hatta son günlerde bir kısım aydınlar, Avrupa'nın artık eskisi gibi 'kendisini özne ve ötekini nesne' konumunda görmekte zorlandığını seslendirmektedirler.

Diğer taraftan Oryantalizm, İslâm dünyasının batılılaşmasında ve özellikle de İslâmi ilimler alanında son asırda yapılan çalışmaları etkilemede ve çoğu zaman da saptırmada önemli bir yere sahiptir. Halen de hem İslâm dünyasında hem Doğuda hem de Batıda İslâm ve müslümanlar ile ilgili imajları üretmeye devam etmektedir.

Said'e yöneltilen bir diğer eleştiri ise Avrupa'da yaşayan müslüman bilim adamlarından gelmektedir. Aslında burada, Said'in söylediklerinin eleştirisi yapılmıyor, tavrının çok yeterli ve sahih olmadığı vurgulanıyor. Bu görüşe göre Said, Oryantalizmi eleştirmekle birlikte dolaylı yoldan oryantalist geleneğe eklenmektedir. Bir örnek olması açısından Abdülvehhap el Efendi'nin eleştirilerinden birkaç paragraf sunuyoruz:

— Said'in eleştirisi ve diğerleri tarafından üretilen benzer görüşler, durduğum yerden olumlu bir gelişme göstermektedir. Akılcılığın ve Aydınlanmanın Batı'yı sarmalayan kör önyargı duvarlarını yıkarak batılları İslâm'a daha yakınlaştırması ile böylece daha fazla aydınlanmış radikaller ve daha fazla objektif oryantalistler

¹⁵¹ Serdar, Ziyauddin, a.g.e., s. 9

kendilerini müslümanlara, İslâm'ı ve onun tarihini anlamaya daha yakın buldular. Fakat bu onlara sadece yarıyola kadar rehberlik eder. Asli inançlarını kaybettiler, fakat yeni bir inanç da kazanamadılar. Agnostik bir çoğulculuğu savunuyorlar: haydi hepimiz hakikate ilişkin iddialarımızı bırakıp hakikatlerin çoğulluğunu kabul edelim..

Metodolojik bir tavır olarak bu tutum (Said'in tutumu) kusursuzdur. Felsefi bir tutum olarak beni tatmin etmiyor. Bütün bu mesafeyi sadece agnostisizm ve süphenin savaş alanında konaklamak için sarfetmedim..

Benim ve Said'in sorunu şudur ki; biz bu dünyada yaşamayı seçmemize ve kabul etmemize rağmen itiraf etmeliyiz ki, şu andaki durumunda bizim orada yerimiz yoktur. Biz ya Rüşdi ve Naipalus gibi, kimliklerimizden sıyrılıp bir tür kültürel intihar eylemi içerisinde kendimizi küçümseyip küfretmek, yada Said gibi dünyaya yanlışlarını söylemeye razı olmak, fakat ona hakikati söylemeye asla cüret etmemek zorundayız.¹⁵²

Dikkat edilirse bu eleştiriler Oryantalizm eleştirisinin içeriğinden ziyade Batı'da edildiği yer ile ilgilidir. Eleştiri daha çok alternatif konusundadır. Said ve Mazrui gibi eleştirmenlerin alternatif sunmamakla Postmodern kavramlaştırmaya dahil oldukları (ya da buna mecbur kaldıkları) söylenmektedir.

Said'e yönelik eleştirilerin bir diğer türü de bizzat oryantalist disiplinin önde gelen isimlerinden gelmektedir. 1991 yılında yazdığı "Müslüman - Hristiyan Karşılaşması" isimli çalışmasında Watt, Said'in eleştirilerini büyük ölçüde sahiplenmekte ve oryantalistlerin aslında müslümanları tanımak için yola çıktıklarını fakat şimdiye kadar başarısız olduklarını itiraf etmektedir. Watt'ın eleştirilerinden birkaç paragrafı aşağıya aldık:

_ Doğulunun ikinci sınıf olduğu konusunda Avrupa'nın önyargısı 'Oryantalizm' adlı kitabında E. W. Said tarafından ortaya konuldu..¹⁵³

¹⁵² el-Efendi, Abdülvehhab, "Kendi Hareketimi İncelemek", **Postmodernizm ve İslâm Küreselleşme ve Oryantalizm**, (der: Abdullah Topçuoğlu-Yasin Aktay), Vadi Yayınları, İstanbul 1999

¹⁵³ Watt, William Montgomery., "Müslüman Hristiyan Karşılaşması" **Küreselleşme, Sivil Toplum ve İslâm**, s. 332

Kabul edilebilecek olan şey, zamanla Avrupa'lı yönetimlerin yönettikleri halkların geri planını anlama konusunda oryantalistlerin bazı çalışmalarının kendilerine yardımcı olduğunu kavramalarıdır. Daha sonraları onlar, kendi çalışanlarından bazılarını Doğu ile ilgili araştırma yapmaya teşvik ettiler..¹⁵⁴

Bir asrı aşkın bir süredir İslâm'la ilgilenen Batılı akademisyenlerin çoğunun, İslâm'a saldırmayıp onu tarihi ve dinsel inançlarıyla ilgili daha objektif bir değerlendirmeye ulaşmaya çalışıyor olmalarına rağmen onlar, İslâm'ın pozitif değerlerinin daha fazla takdir edilmesini sergilemede genellikle başarısız oldular. Bu başarısızlık müslümanların Batı'ya karşı olan dargınlıklarına katkıda bulundu. İki toplum arasındaki ilişkilerde bir ilerleme için çabalayan Hristiyanlar, bu nedenle bu konuya özel bir dikkat sarfetmektedirler.¹⁵⁵

1973'te kurulan İngiliz Ortadoğu Araştırmaları Topluluğu (BRİSMES) 'in kurucusu ve ilk başkanı olan Albert Hourani, 'Batı Düşüncesinde İslâm' isimli eserinde, bir yandan Oryantalizmin kısa bir tarihini yazarken diğer taraftan Oryantalizm eleştirisine de cevap vermektedir. Son yıllarda 'Oryantalizm' ve 'Doğu Araştırmaları' kavramlarına herkesin kuşkuyla baktığını ve olumsuz bir imaj oluşturduğunu belirttikten sonra Oryantalizme yönelik eleştirileri iki ana noktada ele almaktadır: Birincisi, oryantalistlerin Doğu ile ilgili yanlış imajları, ikincisi ise, hegemonik ilişkileridir. Said hakkında; Oryantalizme en güçlü saldırıyı şimdilerde ünlü olan kitabı 'Oryantalizm'de Said yapmıştır diyerek Said'in Oryantalizmi ele aldığı üç boyutu anlatmaya çalışır. Bu konuda Hourani şunları söyler: "Said'in hadiseyi izah biçimi güçlüdür fakat olayı zorlamaktadır ve bu nedenle bazen karikatürize edilebilmektedir. Fakat sözlerini bir kalemde geçiştirmek de mümkün değildir. Düşünceleri, 'Doğu Araştırmaları' alanında uzmanlaşacak kişiler için ne ile meşgul olduklarını anlamalarına yardım edebilir. Said Oryantalizmin tipik bir Batılı düşünce tarzı olduğunu söylerken haklıdır, ama muhtemelen bu düşünce tarzının hakimiyet kurma gerçeğiyle kuşkuyla

¹⁵⁴ Watt, W. Montgomery, a.g.m., s. 348-349

¹⁵⁵ a.g.m., s. 339

mahal bırakmaksızın bağlı olduğunu ve aslında hareket noktasının da hakim olmak olduğunu ima ederken meseleyi gereğinden fazla basitleştirmektedir".¹⁵⁶

Oryantalizm disiplininin önemli simalarından Watt ve Hourani'nin eleştirileri, yukarıdaki cümlelerde de rahatlıkla görülebileceği gibi oldukça 'kısık sesli'dir. Görmezlikten geledikleri ama kendi ontolojilerini sarsan bu eleştiriye karşı verdikleri cevaplar daha çok suçlu bir insanın kendini savunmasına benzemektedir. Son yıllarda yapılan oryantalist çalışmalar gözden geçirildiğinde Said'in eleştirisinin zannedildiğinden daha fazla oryantalist disiplini etkilediğini söyleyebiliriz. Üstelik klasik oryantalist yaklaşımın eleştirisinde özellikle oryantalistlerin etkin bir biçimde yer aldığını görüyoruz.

Modernliğin eleştirisi ve Oryantalizm eleştirisinin bu eleştirilerle ilişkisini seçtiğimiz bazı örneklerle ortaya koymaya çalıştık. Kuşkusuz Oryantalizm eleştirisini söz konusu eleştirilerden ayrı düşünmek mümkün değildir. Artık oryantalistlerin çalışmaları da bütün bu eleştirilerden bağımsız olarak düşünülemez.

¹⁵⁶ Hourani, Albert, **Batı Düşüncesinde İslâm**, (çev. Mehmed Kürşad Atalar), Pınar Yayınları, İstanbul 1996, s. 97-98



İKİNCİ BÖLÜM
İSLÂM TARİHİNE ORYANTALİST YAKLAŞIMLAR

İSLÂM TARİHİNE ORYANTALİST YAKLAŞIMLAR

Son yıllarda İslâm dünyasında yapılan ilmî çalışmaların gittikçe artmasının yanısıra genelde modern Batı medeniyetine özel olarak da bilime ve sosyal bilimlere yönelik eleştirilerin de, oryantalist çalışmaların cazibesini yitirmesinde önemli bir etkisinin olduğu söylenebilir. Özellikle 1980'lerden sonra daha da artan, Batı düşüncesi ve Oryantalizm hakkındaki eleştirel çalışmalar, tarihe yönelik oryantalist yaklaşımları büsbütün tartışılır hale getirmiştir. Buna göre, gerek Doğu'da gerekse Batı'da ortaya konulan söz konusu eleştirilerin özellikle altını çizdikleri husus, her türlü tarih çalışmasının subjektif bir perspektiften yapıldığı, dolayısıyla da objektif bir tarih yazımının mümkün olmadığıdır.

Bununla birlikte, son bir iki asırdır İslâm dünyasındaki İslâm ilimleri üzerinde hatırı sayılır bir etkiye sahip olan söz konusu oryantalist yaklaşımların, bahsi geçen eleştirilere kadar ciddi bir şekilde ele alınmadığını söyleyebiliriz. Batı'da kendine önemli bir araştırma alanı bulmasına rağmen, bu konuda Türkiye'de henüz ciddi bir girişimin yapılmamış olmasından dolayı biz bu çalışmamızda, diğer İslâm İlimlerini de ilgilendiren temel bazı yaklaşım biçimlerine kısaca değinmek istiyoruz. Bunun yanısıra oryantalist çalışmaların İslâm'ı ve Müslümanları, İslâm tarihi ve diğer ilimleri bir bütün ve iç içe olarak ele almalarından ötürü, biz de çalışmamızda daha çok İslâm, Kur'ân ve Hz. Peygamber hakkındaki oryantalist yaklaşımlar üzerinde durmaya çalışacağız

İslâm dünyasında, ilahiyat bilimleri ile sosyal bilimlerin birbirinden bağımsız olarak ele alınması nedeniyle, İslâm ilimleri araştırmacılarının iyi bir sosyal bilim formasyonuna sahip olan oryantalistlerin yanında, aynı felsefi derinliği haiz olduklarını söylemek zordur. Bununla birlikte, Müslüman bilim adamları, yer yer oryantalist çalışmaları tetkik etmiş ve bir takım yanlış bilgi ve yorumlara karşı reddiyeler yazmışlardır. Özellikle, oryantalistlerin rivayetlerde yaptıkları tahrifler, müslüman araştırmacılar tarafından titiz bir takibe tabi tutulmuş, onlar hakkında gerekli tashihler

yapılmak suretiyle, en azından bir kısım oryantalistin arkasına sığınmış olduğu entelektüel dürüstlük ve objektiflik iddialarının geçerliliği tartışılır hale getirilmiştir.¹⁵⁷

Bu bölümde oryantalist yaklaşımların bütünü ele almak gibi bir iddiamız olmadığı gibi, böyle bir şeyi hem doğru bulmuyor hem de imkan dışı olarak görüyoruz. Elbette ki, her oryantalistin kendine ait bir perspektifi vardır ve bununla diğerlerinden farklılaşır. Diğer taraftan bir yazarın bütün eserlerini (hayatı, yaşadığı dönem gibi faktörleri de dikkate alarak) incelemeyen onun İslâm tarihi ile ilgili yorumlarını tespit etmek zordur. Bir kişinin düşünceleri konusunda böyle bir zorluk ortada dururken, farklı dönemlerde yaşamış olan bir çok kişinin kanaatlerini bir çalışmada ele almak ve değerlendirmeye tabi tutmak oldukça iddialı olur.

Burada yapmak istediğimiz ise; Edward W. Said'in oryantalistlerin ortak yetkeleri dediği şeye binaen Oryantalizm disiplini içerisinde yer alan kişilerin çoğunlukla bağımsız kalamadığı ve bütün farklılıklarına rağmen birbirleriyle örtüştükları bir takım paradigmalara yani, İslâm ve Müslümanlar üzerinde temel bakış açılarına dikkat çekmektir. Bu yaklaşımların irdelenmesinin Batılıların İslâm tarihi okumalarının daha sağlıklı değerlendirilmesine sebep olacağı açıktır. Belirli ortak paradigmalarda ekseninde bağılı kalarak İslâm tarihi ile ilgili bir takım yorumlarda bulunan oryantalistler, kaynaklardan almış oldukları rivayetleri de, söz konusu paradigmalara göre değerlendirmişlerdir. Bu durum, onların yorumlarına daha fazla inandırıcılık katmakla kalmamış, aynı zamanda müslüman araştırmacıları da etkisi altına almış ve İslâm tarihine yönelik klasik yaklaşımların önemli ölçüde değerden düşmesine sebep olmuştur.

¹⁵⁷ Ayrıntılı bilgi için bkz: Ateş, Ali Osman, **Oryantalistlerin Hz.Peygamber İle İlgili İddialarına Cevaplar**, Beyan Yayınları, İstanbul 1996; Parlakışık, Ahmet, **Oryantalizmin Soruları**, İnsan Yayınları, İstanbul 1995; Özafşar, Mehmet Emin, **Oryantalist Yaklaşımına İtirazlar**, Araştırma Yayınları, Ankara 1999.

I- MODERN TARİH FELSEFELERİ VE AVRUPAMERKEZCİ TARİHYAZIMI

Modernizm ile ilgili incelemelerde araştırmacıların ortak vurgusu; modern dönem öncesinde insanı, tarihi, evreni kısaca her şeyi ilahî dinler ve kutsal kitapların ışığında anlama ve yorumlama gayreti olmasına karşın; modern dönemde bu metafizik boyut inkar edildiği ve yok sayıldığı için evren ve tarih İnsan-Merkezli (Antrepo-centric) ve Doğa-Merkezli (Natura-centric) bir bakış açısıyla ele alınmıştır.¹⁵⁸

Bu dönemde kurulan sosyal bilimler ve gelişen tarih felsefeleri, evreni, hayatı, tarihi İnsan-merkezli okurken, dinleri de insanın ve tarihin bir ürünü olarak görmeye çalışmıştır. Buna paralel olarak din, önceki belirleyici ve birincil konumundan indirilerek, tarihte belirli nedenlerle ortaya çıkmış ve ondan sonra da tarihi etkilemiş olan öğelerden birisi haline getirilmiştir. Nihayetinde sosyal bilimler de dinlerin nasıl ortaya çıktığı, hangi doğa şartları ve kültürel ilişkilerin buna sebep olduğu yönünde, yine insanmerkezli olmak üzere bir çok teori ortaya konulmuştur. Örneğin Auguste Comte'un üç hal kanununa göre, teolojik dönemle başlayan insanlık tarihi, bir ara dönem olan metafizik dönemi de geride bırakarak dinlerin belirleyiciliğini tamamıyla kaybettiği pozitivist bir döneme girmiştir.¹⁵⁹

Oryantalistlerin İslâm tarihine yaklaşım biçimlerini büyük ölçüde belirlemesi nedeniyle burada çeşitli tarih felsefesi paradigmalarının ana başlıklarıyla bir tasnifini verip birkaç tanesini kısaca açıklamaya çalışacağız.

Tarih Felsefesinin Başlıca Paradigmaları *

I- Doğamerkezli (Naturacentrik) Paradigmalar : Tarihin doğa merkezli okunuşuna dayanır.

¹⁵⁸ Westfall, Richard S., *Modern Bilimin Oluşumu*, Tübitak Popüler Bilim Kitapları, (çev. İsmail Hakkı Duru), Ankara 2000.

¹⁵⁹ Comte, Auguste, " Pozitif Felsefe Toplu Dersleri", (çev. Bedia Akarsu), *Çağdaş Felsefe*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1979, s. 189-190.

* Burada yalnızca felsefi varsayımlara dayalı olan tarihe yaklaşım biçimleri ele alınmıştır.

a-Gökyüzü Eksenli (Cosmocentric) Tarih: Tarihi güneş, ay ve yıldızların etkinliğine dayalı olarak okuma. Chizhevski örnek olarak ¹⁶⁰verilebilir.

b-Yer Eksenli (Geocentric) Tarih: Yerin coğrafi ve fiziki faktörlerine bağlı olarak tarihi ele alma . Örnek olarak Monterquieil , Herder ve Gumilev verilebilir.

c- Biyolojik (Biocentric) Tarih: Tarihi insan türlerinin biyolojik özelliklerine dayalı olarak okuma. Başta Darwin olmak üzere Wilson, Dockins örnek gösterilebilir.

II-İnsanmerkezli (Antropocentric) Paradigmalar : İnsanı merkeze alarak tarihi açıklama biçimidir.

a-Akıl Eksenli (Ratiocentric) Tarih: İnsan aklını merkeze alır. Örnek olarak Bacon, Lock , Fontenel , Condorcet verilebilir.

b-Birey Eksenli (Personacentric) Tarih: Olağanüstü kişilerin ve büyük adamların tarihi belirleyiciliğini kabul eder. Carleile örnek gösterilebilir.

c-Ruh Eksenli (Pschocentric) Tarih: İnsan ruhunu merkez olarak alır. Freud, Jung ve Gumilev örnek olarak verilebilir.

d-Etnik Eksenli (Ethnocentric) Paradigmalar: Etnik kimliğe dayalı olarak tarihi ele alma. Herder, Gothe, Panilevski vb. söylenebilir.

III-Toplummerkezli (Sosyocentric) Paradigmalar: Tarihi, toplumsal ilişkilere dayalı olarak açıklama girişimidir.

a-Politik Eksenli (Politocentric) Tarih: Tarihteki güç ilişkileri, yapılar ve süreçler temel olarak alınır. Vico, Glucksman ve Frankfurt sosyoloji ekolü sayılabilir.

b-Ekonomik Eksenli (Ekonomocentric) Tarih: Buna göre, ekonomik ilişkiler tarihin ana belirleyicisidir. Marksist tarih okumaları iktisadî faktörleri temel belirleyici olarak kabul eder.

c- Sosyopsikolojik Eksenli (Sociopsychocentric) Tarih: Sosyal Psikoloji ya da üst psikolojiye dayalı olarak tarihi okuma. Durkhenim, Fromm ve Tard örnek verilebilir.

IV-Kültürmerkezli (Kültürocentric) Paradigmalar: Kültürel ilişkiler üzerinde tarihi ele alma.

a-Teknik Eksenli (Technocentric) Tarih: Tarihi teknoloji eksenli ele almazdır. White, McLuhan ve D. Bell örnek verilebilir.

b-İdrak Eksenli (Cognitocentric) Tarih: İdrak, Sezgi, Toplum Zekası gibi kavramlar ekseninde tarihin incelenmesi. Kant ve Comte örnek gösterilebilir.

c-Değer Eksenli (Spiritocentric) Tarih: Dinler, değerler ve dünya görüşleri temelinde tarihi okuma. Windelband, Rickert, M. Weber, M. Scheler, A. Toynbee, Mannheim sayılabilir. *

Yukarıda tasnif ettiğimiz tarih felsefelerinden birkaçını kısaca açıklamak istiyoruz.

En tanınmış temsilcisi olarak Carlyle gösterilen büyük adam okulu, tarihi olaylara yön veren şeyin büyük adamların davranışları olduğunu söylerler. Buna göre bir devri anlamının yolu o devirdeki büyük adamların bilinmesine bağlıdır. "Şu halde bir devrin üretim ve dağıtım sistemi ile siyasi hayatını bilmek, tarih araştırmaları için yeterli değildir. Biz daha çok İskender ve Sezar gibi fatihlerle, İsa ve Buda gibi din liderleriyle, Raphael ve Beethoven gibi sanatkârlarla ilgilenmeliyiz." ¹⁶¹ John Stuart Mill ve William James bu görüşe katılırken bu görüş en fazla da Faşist İtalya ve Nazi Almanya'sında rağbet görmüştür.

Friedrich Ratzel (1844-1904) , Ellswort Huntington (1876-1947) gibi düşünürlerin temsil ettiği bir başka görüş de, coğrafi faktörlerin tarihi belirleyiciliği

* Şemanın hazırlanmasında Çekoslovak Profesör Nikolai S. Rozov'un "The Classification of Approaches (Paradigms) In Philosophy of History" isimli çalışmasından istifade edilmiştir.

¹⁶¹ Mayer, Frederic, *Yirminci Asırda Felsefe*, (Çev. Vahap Mutal) Hareket Yayınları, İstanbul 1974. s. 124.

üzerinde durur. Burada iklim, toprak, tabii kaynaklar vb. çevre faktörleri ve bu faktörlerin insanları etkilemesi vurgulanır. E. Carr, “Bize coğrafyasal çevrenin insanı etkilediği gösterilmek istendiğinde, az ya da çok saklı bir belirleyici açıklama önerisi karşısında olduğumuz kuşkusunu hemen duymalıyız. ”¹⁶² demektedir. Coğrafi faktörlerin insanı, toplumu, tarihi ve kültürü etkilemesi her tarihinin katılacağı bir durumdur. Ancak, burada söz konusu olan başka şeyler yanında coğrafyanın da tarihi etkilemesi değil; coğrafyanın her şeyden önce ve birinci derecede tarihi belirlemesi ve diğer etkenlerin bu ana belirleyiciye bağlı olarak ele alınması gerektiğidir.

Joseph Arthur Gobineau (1816-1882) ve Rosenberg’in temsilcisi olduğu ırkçı görüş ise en çok Nazi Almanya’sında rağbet görmüştür. Buna göre; her insan ırkının davranışlarını belirleyen zihinsel nitelikleri vardır ve bu niteliklerle her ırk diğerinden farklılaşır. Irklar sadece birbirinden farklılaşmakla kalmaz, bir üstünlük sıralamasına da dahil olurlar. Rosenberg, Batı Medeniyetini kuran Arî ırk’ı üstün ırk diğerlerini ise aşağı ırklar olmak üzere ikili bir tasnifi benimsemiştir. Ona göre “Üstün ırk, sanat, ilim ve dinin kurucusu olmakla seçilir. Aşağı ırklar ise kültürün gerileticisidirler. ”¹⁶³

Hitler de tarihi Arî ırk ile onun düşmanlarının – özellikle Yahudi ve Slav ırkının – süregelen bir mücadelesi olarak görmüştür. Bu konuda insanlık tarihinin ve medeniyetin en yüksek basamağında Kuzey-Batı Avrupa görülür. “Bu tarih asıl olarak beyaz insanın tarihini anlatmakta, geri kalanlara ise yalnızca istatistik rolü tanımaktadır. İnsanlığın kültürünün eski Yunan’da ortaya çıktığı ve Avrupa’da geliştiği tanısını vermekte ve temel önemdeki kimi olguları, örneğin basımcılığı, barutu, pusulayı, mekanik saati, at üzengisi ve koşum takımını, su bendlerini ve daha birçok temel önem taşıyan gelişmeleri Çinlilere borçlu olduğumuzu açıkça unutmaktadır. ”¹⁶⁴

Marks ve Engels’in başını çektiği ekonomik determinizm öne çıkan isimleri olarak, Edvin R. Seligman, Woltur, Rostow ve Charles A. Beard sayılabilir. Bu

¹⁶² Carr, Edward Hallet, Fantana, J, Tarih Yazımızda Nesnellik ve Yanlılık, (Çev. Prof. Dr. Özer Ozankaya) İmge Kitabevi Yayınları, Ankara 1992, s. 52

¹⁶³ Mayer, Frederick, a.g.e., s. 52

¹⁶⁴ Carr, Edward Hallet, Fantana, J,a.g.e., s. 56

yaklaşımına göre, iktisadi ilişkiler tarihin ana belirleyicisi olarak görülür. Dinler, politik sistemler, ahlak, hukuk ve diğer bütün kurumlar ve ögeler ekonominin belirleyiciliği altında ele alınır. “ Şu halde, tarihin herhangi bir devresini anlamak için, her şeyden önce, sermaye ve emek, üretim ve dağıtım arasındaki ilişkileri incelememiz gerekiyor. Bu incelemelerde istatistikler, savaşların tarihinden ve kralların hayatını öğrenmekten çok daha faydalı olacaktır. ”¹⁶⁵

Avrupamerkezcilik, modern dünyanın kurucu unsurlarından biridir. 19 yüzyılda kurulan sosyal bilimler ve tarih yazımının Avrupamerkezci karaktere sahip oluşu, yakın dönem boyunca önemli eleştirilerin odağı olmuştur.¹⁶⁶ İmmanuel Wallerstein’ın da ifade ettiği üzere, sosyal bilimler; tarih yazımında, evrenselciliğin dar görüşlülüğünde, Batı medeniyeti hakkındaki varsayımlarında, Şarkiyatçılığında, ilerleme girişimlerini empoze etmede olmak üzere en azından beş biçimde Avrupamerkezci bir karaktere sahiptir.¹⁶⁷

Modernliğe yöneltilen eleştirilerde sık sık gündeme getirilen bir kavram olan Avrupamerkezcilik, Avrupa’yı yada Avrupalıları merkez alan, özellikle de dünyayı Batılı ve daha özeldede Avrupalı değerler ve tecrübelerle yorumlama eğilimini yansıtır. Başka bir deyişle, özellikle tarihi ve kültürel ilişkilerde Avrupa’yı ve Avrupa insanlarını merkez olarak kabul eden yaklaşımlara gönderme yapan söz konusu kavram, Batı kültürünün üstünlüğünü ve merkeziliğini nitelemek için kullanılmaktadır.¹⁶⁸

Özellikle, I. ve II. Dünya Savaşı sonrasındaki eleştiri döneminde, sosyal bilimlerin Avrupamerkezci karakteri ve Oryantalizm ile olan ilişkisi önemli bir yer

¹⁶⁵ Mayer, Friedrich, a.g.e.,s. 125; Ayrıca tarih felsefesi ile ilgili şu eserlere bakılabilir: Collinwood, R. G., **Tarih Tasarımı** (Çev. Kurtuluş Dinçer), Ara Yayıncılık, İstanbul 1990; Uçar, Şahin, **Tarih Felsefesi Meseleleri**, Nehir Yayınları, 1997; **Tarih Felsefesi Yazıları**, Vadi Yayınları, İstanbul, 1994; **Tarih Felsefesi Sohbetleri**, Esra Yayınları, İstanbul 1996; Özlem, Doğan, **Tarih Felsefesi, Anahtar Kitaplar**, İstanbul 1996; Le Bon, Gustave, Burke Peter, **Tarih ve Toplumsal Kuram**, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, (Çev. Mete Tuncay), İstanbul 1994; Tosh John, **Tarihin Peşinde**, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 1997; Carr, E. H., **Tarih nedir?**, İletişim Yayınları, İstanbul 1996; Evans, Richard J, **Tarihin Savunucusu**, (Çev. Uygur Kocabaşoğlu), İmge kitabevi, İstanbul 1999

¹⁶⁶ Avrupamerkezci tarih yazımının köklü bir eleştirisi için bkz. Bernal, Martin, **Kara Atena**, Kaynak Yayınları, (çev.Özcan Buze), İstanbul 1998.

¹⁶⁷ Wallerstein, Immanuel, “Eurocentrism And Its Avatars”, **İSA**, Nov. 22-23, 1996,

¹⁶⁸ Amin, Samir, **Avrupamerkezcilik**, Ayrıntı Yayınları, (çev. Mehmet Sert), İstanbul 1993, s. 21-32

tutmuştur. Bu açıdan bakıldığında, medeniyetler teorisi, modern tarih yazımının önemli bir kırılma noktasını teşkil eder.

Bir dünya tarihçisi olan Oswald Spengler, ilk basımı 1918'de gerçekleşen *Batının Çöküşü* isimli eserinde klasik Avrupamerkezci tarihyazımını eleştirirken; tarihe yönelik 'eski-orta-modern' şeklindeki modern tasnifin çok yüzeysel olmasına rağmen bundan daha kullanışlı bir şemaya sahip olunmadığını ancak, söz konusu tasnifin artık kullanışlı olamayacağını çünkü, verilerin eskisinden çok kabarık ve karışık bir hale geldiğini söyler.¹⁶⁹ Bu klasik şablondan kolay kolay hiç kimsenin Nietzsche, Schopenhauer, Feurbach vb. gibi bir çok düşünürün bile kurtulamadığını belirtmektedir.¹⁷⁰ Bu yüzden Spengler tarihe yönelik yaklaşımını, Arap kültürü, Hint kültürü, Çin Kültürü, Avrupa kültürü gibi kültür eksenli bir tasnife başvurmak suretiyle tesis eder. Buna göre, her kültür bir medeniyete sahip olup, medeniyetler de kültürlerin bir sonucudur. Klasik dünya 4. yüzyılda kültürden medeniyete geçerken, Batı dünyası ise, ancak 19. yüzyılda medeniyet aşamasına geçebilmiştir.¹⁷¹

Arnold Toynbee de, 1972'de yayınlanan *The Study of History* isimli eserinin önsözünde klasik tarihi şablonu eleştirir: "Tarihe coğrafi anlamda global bir biçimde bakmak, zamansal derinliği içinde bakmaktan daha kolaydır; ama dengeli bir global bakış için önce kendimizi bir yanılsamadan kurtarmalıyız. Belirli bir ülkenin, bir uygarlığın, bir dinin, bizim olduğu için, sırf bu nedenle merkezi bir konumda ve üstün olduğunu düşünmek bir yanılsamadır."¹⁷² Toynbee uygarlıkları; bağımsız uygarlıklar, uydu uygarlıklar ve ölü doğan uygarlıklar olmak üzere üç kısma ayırmasına rağmen Endüstri Devrimi sonucunda ortaya çıkan uygarlığın geçmişteki tüm uygarlıkların bir bileşimini ve hepsinden ileri bir çizgiyi temsil ettiğini düşünmektedir. Bu yaklaşımıyla o, diğer tüm uygarlıkları modern Batı uygarlığı içinde erittiği gibi, Avrupamerkezci ilerlemeci tarih anlayışını da muhafaza eder

¹⁶⁹ Spengler, Oswald, *Batının Çöküşü*, Dergah Yayınları, (çev. Nuray Şengelli-Giovanni Scognamillo), İstanbul 1997, s. 36

¹⁷⁰ Spengler, Oswald, a.g.e., s. 38

¹⁷¹ Spengler, Oswald, a.g.e., s. 46

¹⁷² Toynbee, Arnold, *Tarih Bilinci*, Bateş Yayınları, İstanbul 1978, s. 10

Fernand Braudel ise, uygarlık kelimesinin tekli ve çoklu anlamı üzerinde durduktan sonra, “uygarlıklar sürekliliklerdir”¹⁷³ diyerek uygarlıkları ‘Avrupalı olmayan uygarlıklar’ ve ‘Avrupalı Uygarlıklar’ olmak üzere ikiye ayırır. Avrupalı olmayan uygarlıkları; İslâm, Kara Kıta (Afrika) ve Uzakdoğu şeklinde üçe ayırırken Avrupa uygarlıklarını da ; Avrupa, Amerika ve Öteki Avrupa (Moskof) biçiminde üç kısımda inceler. Tasniften de rahatlıkla anlaşılabilceği gibi, Avrupa uygarlıkları dünya uygarlıklarının yarısına tekabül etmektedir.

William. H. McNeill de, 1963’te yayınlanan **The Rise of The West**¹⁷⁴ isimli dünya tarihiyle medeniyetler tarihi çalışmalarına katkıda bulunur. McNeill, dünya tarihini dört kesime ayırır:

Birinci kesim: M. Ö. 500’e kadar ilk büyük dünya uygarlıkların ortaya çıkışı ve biçimlenişi, İkinci kesim: M.S. 500-M.S. 1500 arası uygarlıklar arası denge dönemi, Üçüncü kesim: 1500-1789 arası Batı’nın üstünlük sağlaması, Dördüncü kesim ise; 1789 ve sonrası dünyayı kapsayan kozmopolit kültür dönemidir. McNeill, endüstri devrimi sonrasındaki dünya tarihini diğer medeniyetlerle birlikte biçimlenen kozmopolit bir yapıda ele alır. Bu arada o, Batı’ya karşı gelişen, 20. yüzyılın ilk yarısındaki tepkilerden de bahseder. Yani, diğer medeniyetleri ölü veya yok olmuş olarak ya da Batı medeniyeti içerisinde erimiş olarak görmez. Ona göre, diğerleri de Batı medeniyeti gibi yaşamakta olmalarına rağmen Batı medeniyeti 1500’den itibaren üstünlüğü elinde bulundurmaktadır.

Ancak kitabın isminden de anlaşılacağı gibi (**Batının Yükselişi**), söz konusu çalışmanın da Avrupamerkezci tarih yazımından kurtulduğunu söylemek zordur. Bu anlamda Edmund Burke, McNeill’in dünya tarihi yazımındaki yerine değinirken şöyle demektedir: “McNeill’in getirdiği yenilik medeniyet çalışmalarını –ister Spengler kötümserliği olsun ister Toynbee çevrimciliği olsun fark etmez– metafiziğin Procrust yatağından kurtarmak olmuştur. McNeill’in antropolojiden alınan kültürel yayılma kavramı üzerine oturan dünya tarihi; yaygın ve genel kabul gören kanaatlerin

¹⁷³ Braudel, Fernand, **Uygarlıkların Grameri**, İmge Kitabevi, (çev. M. A. Kılıçbay), İstanbul 2001, s.

57

¹⁷⁴ McNeill, William H., **Dünya Tarihi**, İmge Kitabevi, (çev. Alaeddin Şener), İstanbul 2001

değiştirildiği, bununla beraber açıklanamaz bir biçimde Batı'nın asli varisi olduğu bir tarihtir".¹⁷⁵

Oryantalistler, çoğunlukla aynı zamanda Kitab-ı Mukaddes araştırmacısı olmaları sebebiyle, Hıristiyanlık ve Yahudiliğin tarih perspektifini modern/seküler tarih paradigmalarından uzak tutmaya çalıştılar. Ya da, hiç olmazsa genel tarih içerisinde bu dinlerin ortaya çıktıkları dönemlerin müstakil olarak ele alınmasında ısrarlı oldular. Her iki dini geleneğin dünyevî sebeplerle değil, ilâhî ve semavî etkiler neticesinde oluşmuş olduğunu, ama ortaya çıktıktan sonra dünyevî etkilerden bağımsız kalamayacaklarını vurguladılar.

Oryantalistlerin modern tarih felsefelerine ve sosyal bilimlerin formasyonuna gittikçe daha fazla sahip olmaları, İslâm Tarihi ile ilgili yorumlarında bir genişlik ve çeşitliliğe yol açmıştır. Bu sayede bir kısım oryantalistler, İslâm Tarihi kaynaklarında buldukları herhangi bir rivayeti – kaynağın ve rivayetin kıymetine bakma zorunluluğunu her zaman duymadan- kolaylıkla bir çerçeveye yerleştirme imkanı bulmuşlardır. Onlara göre, Müslümanların çok saygı duydukları kişiler, olaylar ve sözler, aslında sıradan sosyo-kültürel şartların bir ürünüydü. İslâm Tarihi, bütünüyle kültürel şartlarla – sebep-sonuç ilişkileri çerçevesinde – açıklanabilirdi.

İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra Oryantalizm sosyal bilimlerle iç içe girince; tarihin bir safhasında ortaya çıkmış ve birçok toplumu etkilemiş olan İslâm Medeniyeti, sosyal bilimlerin gelişmesi için zengin bir kaynak, olgu deposu olarak görülmeye başladı ve değer kazandı. Sözgelimi, şimdiye kadar hep ihmal edilmiş ya da göz ardı edilmiş olan Osmanlı Kültür ve Medeniyeti'nin zengin bir hazine olduğu fark edilerek Osmanlı Araştırmaları, İslâm Araştırmaları içerisinde ayrı bir yer tuttu.

Diğer taraftan, son yıllarda Oryantalizmin geçirdiği değişime paralel olarak, İslâm tarihi artık bir bütün olarak ele alınmaktan vazgeçildi. Bunun yerine, İslâmî öğretiyi benimseyen toplumlar ayrı ayrı, kendi tarihi ve kültürel şartları içerisinde ele alınmaya başlandı. Örneğin Yakın Doğu, bir bölge olarak dünyanın diğer bölgelerinden

¹⁷⁵ Burke, Edmund, "Marshall G. S. Hodgson ve Dünya Tarihi", **Dünya Tarihini Yeniden Düşünmek**, (çev: Ahmet Kanlıdere-Ahmet Aydoğan) Yöneliş Yayınları, İstanbul 2001, s. 10

ayrıştırılırken, bu çerçeve içerisinde mesela İran başlı başına bir alan haline geldi. Bu alan içerisinde İran'ın dili, kültürü, ırk yapısı ve başka yönleri yanında dini de İran'ı oluşturan temel öğelerden birisi olarak işlendi. Böylece, önceleri İslâm dünyası denilince akla ilk gelen şey, İslâm ve Müslümanlık iken, bu yeni bakışa göre, genel olarak kültür ve medeniyetin bir ögesi tarzında ele alınmıştır.¹⁷⁶



¹⁷⁶ İslâm araştırmalarının son durumu ve İslâm tarihi çalışmalarının genel oryantalist çalışmalar içindeki yeri ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Hourani, Albert H., "İslâm ve Ortadoğu Tarih Yazımının Mevcut Durumu", *Avrupa ve Ortadoğu, Yöneliş Yayınları*, (çev. Ahmet Aydoğan-Fahrettin Altun), İstanbul 2001, s. 231-289

II- ORYANTALİST YAKLAŞIMI ELE ALAN ÇALIŞMALAR

Araştırmamızın bu aşamasında oryantalist yaklaşımlar üzerinde önemli çalışmaları olan üç bilim adamının sözkonusu çalışmalarına kısaca değinilecektir. Marshall G.S. Hodgson, oryantalist yaklaşımın belli başlılarına değinmekle birlikte alternatif yaklaşım örneği de sunmuştur. Özellikle, İslâm tarihini Ortadoğu tarihinin bir parçası olarak gören yaygın oryantalist yaklaşıma karşılık Hodgson, İslâm tarihini dünya tarihi çerçevesine yerleştirmekle bu konuda önemli bir çığır açmıştır. Diğer taraftan Gordon Pruett, oryantalistlerin İslâm'ı ve tarihini kültür eksenli okumaları üzerinde durmaktadır. İslâm'ı kültürel bir ürün olarak gören oryantalist yaklaşımın, onun metafizik boyutunu görmezlikten gelmek suretiyle Müslümanların yaklaşımından farklılaştığını söyler. Bryan Turner ise, İslâm tarihinin son dönemini ele aldığı çalışmalarında sosyologların çöküş dönemi ile ilgili yaklaşımlarını incelemektedir.

Burada, oryantalist yaklaşımlar konusundaki görüşlerine kısaca değineceğimiz her üç yazarın ortak özelliği, çalışmalarında interdisipliner yöntemi benimsemiş olmalarıdır. Bu açıdan sözkonusu çalışmalar, oryantalist yaklaşım konusunda önemli bir örneklik teşkil edecektir.

A- Marshall G. S. Hodgson ve İslâm Medeniyeti

Marshall G.S. Hodgson, 1968'e kadar Chicago Üniversitesi'nde Disiplinler arası Sosyal Düşünce Komitesi kürsü başkanlığı görevini sürdürmüştür. Hem bir dünya tarihçisi hem de İslâmiyatçı olması, onun çalışmalarına ayrı bir önem kazandırmıştır. Meslektaşısı Mc. Neill ile birlikte medeniyet tarihi çalışmalarında önemli açılımlar yapmıştır. Özellikle coğrafya'nın Avrupa merkeziliği hakkındaki eleştirileri oldukça önemlidir.

Hodgson, 1974'de yayınlanan *The Venture of İslâm*¹⁷⁷ isimli üç ciltlik eseriyle haklı bir şöhrete kavuşmuştur. İslâm Tarihi çalışmalarına getirdiği en önemli yenilik, İslâm Tarihini Orta Doğu tarihinden çıkarıp dünya tarihi çerçevesine oturtmasıdır. Çalışmasında, İslâm tarihini Afro-Avrasya kuşağı şeklinde adlandırdığı Asya medeniyetler kümesi içerisine yerleştirmiştir. Hodgson, Çin, Hint, İslâm ve Batı Avrupa gibi dört büyük medeniyetin Asya merkezli olduğunu belirtir. İslâm ve Batı medeniyetleri bütün farklılıklarına rağmen aynı medeniyet havzasında ortaya çıkmıştır. Sözelimi, Yunan tarzı öğrenme, Batı Asya'ya özgü peygamberi tanrıçılık ve tarıma dayalı bürokratik imparatorluklar, her iki medeniyetin ortak konusu olarak öne çıkar.¹⁷⁸ Ona göre, Modernizm Batı Medeniyetine has bir şey iken, Modernleşme; Afro-Avrasya medeniyetler kuşağının doğal bir sürecidir. Bütünüyle Avrupa kıtasının kendi içerisinden çıkan bir gelişme olarak görülemez. Hodgson, şartlar Batı Avrupa lehine değil de mesela Çin lehine gelişseydi, modernleşmenin Çin medeniyetinde ortaya çıkacağını söyler.

Hodgson'ın İslâm tarihi çalışmalarına getirdiği en önemli açılım, neredeyse bir gelenek haline gelmiş olan, XIX. asra kadar süren İslâm tarihini çöküş süreci olarak gören yaklaşımı yıkmasıdır. Alışılmışın aksine Hodgson, XI. asırdan XVI. asra kadar olan dönemi, İslâm tarihinin "orta dönemleri" şeklinde adlandırır. Bu dönem ona göre; bilim-sanat ve kültürde İslâm Medeniyetinin en güçlü simalarının yaşadığı bir döneme denk gelir. Bu dönemde yaşayan Gazzâli, Firdevsi, Biruni ve daha birçok düşünür ve bilim adamı İslâm medeniyetinin zirve isimleri olarak yerlerini almışlardır. Diğer taraftan bu dönemin üzerinde durulursa Arapça'nın İslâm medeniyetinin yegane dili olmadığı, özellikle Farsça ve Türkçe'nin kültür dini olarak öne çıktığı görülebilir.¹⁷⁹

Medeniyet İncelemelerinde Tarihsel Yöntem¹⁸⁰ isimli makalesinde Hodgson, İslâm araştırmalarında birbirinden farklı tarih telakkilerinin kullanılmasından söz eder. Tarihin fen bilimleri gibi nomotetik değil de idiografik olduğunu ve öyle olması

¹⁷⁷ Hodgson, Marshall, *The Venture of İslâm: Conscience and History in a World Civilization*, Chicago: The University of Chicago Press, 1974

¹⁷⁸ Hodgson, Marshall, *Dünya Tarihini Yeniden Düşünmek*, Yöneliş Yayınları, (çev. Ahmet Kanlıdere-Ahmet Aydoğan), İstanbul 2001 s. 38

¹⁷⁹ Hodgson, Marshall, a.g.e., s. 97

¹⁸⁰ Hodgson, Marshall, a.g.e., s. 131

gerektiğini, ancak yine de tarihçilerin çoğunlukla zaman ve mekanla sınırlı olmayan evrensel düzenlilikler oluşturmaya çalıştıklarını belirtir. Tarihçiler ister istemez bir devleti ya da bir mezhebi araştırdıkları zaman öncelikle dönemin siyasi ya da dini kalıplarının etkisinden kurtulamayacaklardır.¹⁸¹

Diğer taraftan tarihçileri bekleyen bir başka problem, kendi şahsi temayüllerinden kurtulamamalarıdır. Hodgson özellikle de İslâm tarihi araştırmalarında akademisyenlerin şahsi temayüllerinin ön plana çıktığını belirtir. Pek çok Batılı akademisyen için Hıristiyan gelenek, başka bir kesim için de Yahudi gelenek belirleyici olmuştur. Bu konuda disiplinin temellerini atan uzmanlar olarak nitelediği Ignaz Goldziher, Snouck Hurgronje, Carl Becker, Duncan Mc. Donald ve Louis Massignon'ın araştırmalarını, onların temel eğilimlerinin gizliden gizliye belirlediğini söyler. Ancak Hodgson, söz konusu örneklere bakılarak bir dini geleneğin başka gelenekten birisi tarafından tarafsız olarak incelenemeyeceği anlamına gelmeyeceğini ve araştırmacının ortak insanlık vasfını öne çıkarmak suretiyle bu durumun üstesinden gelebileceğini belirtir. Hıristiyan oryantalistlerin İslâm, Hıristiyanlığın budanmış bir türü şeklinde gören anlayışlarına Louis Marsignon, Eric Bethmann ve Kenneth Cragg gibilerinin çalışmalarını örnek olarak verir.¹⁸²

Medeniyet kategorilerini belirlemede filozofların büyük etkisi olduğunu ve bir medeniyeti incelemede dilin temel alındığını belirten Hodgson, İslâm medeniyeti incelemelerinde Carl Becker ve Jöng Kramer gibi oryantalistlerin bu perspektifi kabul eden yaklaşımlarının büyük etkisi olduğundan bahseder. Ona göre, kültürel gelişmeye ilişkin bu yaklaşım bir takım yanlışlara yol açmıştır; bu düşünce arapça'yı esas alarak İslâm Medeniyetini yorumlamaya sebep olmuştur. Buna göre arapça ile İslâm öncesi putperst bedevî gelenekleri yeni döneme taşınırken, daha sonra fetihler neticesinde dış etkilerle birlikte dil de gelişir ve değişime uğrar. Ama arapça, İslâm Medeniyetinin ortak dili ve en önemli ortak noktası olarak değerini korur. Bu yaklaşım, hareket noktası

¹⁸¹ Hodgson, Marshall ,a.g.e., s. 134

¹⁸² Hodgson, Marshall ,a.g.e., s. 138-143

olarak İslâm'ı değilde Arapçayı esas aldığından, İranlılar ve Türkler İslâm kültürünü dışarıdan etkileyen bir unsur olarak görülür.¹⁸³

Hodgson çalışmalarında, İslâm medeniyeti ile ilgili Max Weber gibi sosyologların yaklaşım biçimleri üzerinde de durur: Buna göre, sosyologlarca İslâm medeniyeti, Batı medeniyetinin modern dönemi ile kıyaslanmak suretiyle başarısız kalışı ve bu başarısızlığa sebebiyet veren donukluk kavramları çerçevesinde ele alınmıştır. Buna göre; Modern Batı ne kadar akılcı ise, Doğu ve İslâm o kadar akıl dışı, duygusal ve statiktir. Hodgson bu karşılaştırmanın doğru olmadığını söyler. Ona göre, İslâm toplumları, bir derece modern öncesi Batı toplumlarıyla karşılaştırılabilir. Ancak modern dönemin Batı toplumu ile çok daha önceki döneme denk düşen İslâm toplumları karşılaştırılmaz. Ayrıca Hodgson, tekniğin ve bununla bağlantılı olarak da İslâm geleneğinin donukluğunun çok fazla abartıldığının altını çizer. Buna karşın Müslümanların kendi kurumlarının her bir çağda işlevsel olduklarını ve bir meşruiyete sahip olduklarını söyler. Müslümanların toplumsal kararlarını, geçmişe hürmet duygusuyla değil, o günkü pratik ihtiyaçlara göre aldıklarını belirtir. Bu nedenle, son asırda yaşanan reform çabalarının başarısız oluşu üzerinde duran Hodgson, oryantalistlerin reform beklentilerinin ve bu doğrultudaki tavsiyelerin yersiz olduğunu önemle belirtir.¹⁸⁴

B- Gordon E. Pruet ve İslâmın Kültürel Tanımı

Boston'daki Northern Üniversitesinde felsefe ve din bilimleri profesörü olan yazar, İslâm ve diğer dinler üzerine olan çalışmaları ile tanınmaktadır. Sociological Analysis, Studies İn Religion, The Journal At The American Academic of Religion ve Arab Studies Quarterly gibi dergilerde makaleleri yayınlanmıştır.

İslâm ve Oryantalizm isimli çalışmasında oryantalistlerin İslâm ve İslâm tarihi üzerine yaklaşımlarının bir takım temel noktalarını ele alır. Bir kısım oryantalistin yaygın olarak, İslâm'ı tarihi ve kültürel bir ürün biçiminde incelemelerinin bir takım yanlışlara yol açtığını ve hem Müslümanlar hem de diğer insanlar için doğru kabul

¹⁸³ Hodgson, Marshall ,a.g.e., s. 147

¹⁸⁴ Hodgson, Marshall ,a.g.e., s. 152-158

edilebilecek bir yaklaşım biçiminin benimsenmesi gerektiğini belirtir. Ona göre, bunun gerçekleşmesi için de özellikle üç nokta üzerinde durulmasını gerekmektedir:

1- İslâm tarihi , tarihi ve kültürel bir ürün olarak değil de, Allah'a teslim olan insanların tarihi olarak ele alınmadıkça doğru anlaşılacaktır.

2- Oryantalistlerin tanımladığı biçimde bir nesnellik anlayışı yanlıştır. Bu görüş, İslâm tarihini bir teslimiyet tarihi olarak görmez.

3- İslâm tarihini aşkın boyutunu da dikkate alarak incelemek mümkündür. Bu durumda Müslümanların inançları da dikkate alınmış olur.

Diğer taraftan Pruett, İslâm'ı tarihi ve kültürel bir ürün olarak gören oryantalist yaklaşım biçiminin üç temel belirtisi olduğunu söylüyor: İslâm'ın tanımı, ödünç alma edebiyatı ve İslâm'da reform meselesi.¹⁸⁵

İslâm ve Oryantalizm isimli makalesinde Gordon Pruett, oryantalistlerin İslâm'ı kültürel bir ürün olarak tanımlamalarının ve bu yaklaşımın müslümanların bakış açısıyla farklılığına değinmektedir: “ Müslümanlar geçmişini ve geleceğini Allah'ın iradesi ışığında anlamaya çalışırken, oryantalistler, hiçbiri Müslümanlara ait olmayan bazı standartlarla anlamaya çalışıyor. Oryantaliste göre İslâm, insan ırkının tarihi içinde çok önemli bir kültürel harekettir. Müslüman için ise, İslâm, hayatın her alanında Allah'a teslimiyeti isteyen bir dindir. Hükmeden sadece Allah'tır. Oryantalist, İslâmı anlamaya çalışırken işin bu tarafını tamamen göz ardı etmektedir. Yani oryantalist, Müslüman geleneğindeki aşkın gerçekliğini görememekte ve bunu sadece kültürel bir yapı olarak algılamaktadır. ”¹⁸⁶

Alfred Gullaume, Von Grunebaum H.A.R.Gibb ve Maxime Rodinson örneklerinde ödünç alma edebiyatına değinen Pruett, İslâm'ın orjinalliği konusunda yaygın oryantalist yaklaşımları ele alır.

¹⁸⁵ Pruett, Gordon, “İslâm ve Oryantalizm”, **Oryantalistler ve İslâmiyatçılar**, (çev. Bedirhan Muhib), , İnsan Yayınları, İstanbul 1989, s. 63

¹⁸⁶ Pruett, Gordon, a.g.m., s. 62

Ona göre, İslâm'ın çok kısa bir sürede büyük bir ilerleme göstermesi tarihi bir hakikat olarak ortada dururken bazı oryantalistler bu durumu izah etmek için büyük gayretler göstermişlerdir. Maxime Rodinson İslâmın bu gelişmesini sosyo-kültürel şartların müsaitliğine bağlar. Ona göre İslâm, Arapların artık bunaldıkları ve bir kurtarıcı bekledikleri bir zamanda ortaya çıkmış ve insanların arzularına tercuman olmuştur. "Maxime Rodenson İslâmın yeganeliğini bir ideoloji olması rolünde bulmaktadır. İddiasına göre, İslâmî hareketin tam olarak kavranabilmesi için saf dinsel olanın ötesine bakmak gerekmektedir. İslâm Hıristiyan ve Mûsevi geleneklerinin bir türevi olarak yorumlamanın çekiciliği ortada. Ama Rodinson İslâmın özgürlüğünü ideolojik bir vakıa olmasında arıyor ısrarla. İslâm, Arapların güçlü komşularıyla olan mücadeleleri sırasında doğmuştu. Bizans ve Perslere karşı durabilmek için Araplar en başta bir devlet kurmalı ve ideoloji oluşturmalıydılar. Bu da İslâm'dı. . . "187

Rodinson'a göre ötekiler İslâm'daki orijinalliği ihmal etmişler ve diğer kültürlerden ödünç alınan şeylerde İslâm'ın gücünü açıklamaya çalışmışlardır. Halbuki bu ödünç alınan şeyler, tek tek de bir bütün olarak da İslâm'ın bu kadar kısa zamanda büyümesini ve gelişmesini izah etmekte yetersiz kalır. Ona göre ise, İslâm'ın bir orijinal tarafı vardır. O da işlevselliğidir. Yani çağının ve toplumunun gereksinimlerini karşılamış olmasıdır. " Rodinson , Muhammed'in ve çok genel olarak İslâm'ın ortaya çıkışına, Arabistan'ın sosyal ve ekonomik ihtiyaçlarına bir ideolojik cevap olarak yorumlama eğilimindedir. Ta baştan yanlışlığı kanıtlanmasına rağmen Rodinson, İslâm'ın çevresi iyice kuşatılmış ve öteki ideolojinin tohumlarına kapalı bir ortamda doğduğunu söylemektedir. "188

Von Grunebaum da, İslâm medeniyetinden ödünç alınan şeyler konusunda özel bir dikkat göstermiştir. Grunebaum'a göre Muhammed, İncil'de ve Tevrat'da geçen tarihi olayları kendi tarihine tahsis etmiş ve bu yönüyle de Arap tarihine bir derinlik kazandırmıştır. Onun bu yaklaşımı konusunda Pruett, şunları söylemektedir. "Von Grunebaum, İslâm öncesi Arap Medeniyetini İslâm'ın orijinal olan yönleri için bir ipucu bulabilmek amacıyla incelemiştir. Ama arayışı boşunadır. Arap ilkeliliğinin büyük

¹⁸⁷ Pruett, Gordon, a.g.m., s. 66-67

¹⁸⁸ Pruett, Gordon, a.g.m., s. 77

boşluğu, tatmin olmayan düşünürü şöyle bir düşünceye iter: İnanılacak bir tanrı arayışında olan kişi, yönelimlerini yerine getirebilmek için yabancı duygu ve düşüncelere açılmak zorundadır. Dinsel fikirlerinin gelişimini inceleyecek herkes, Hıristiyan ve Yahudi geleneklerini dikkate almak zorundadır. Çünkü, kendi geçmişleri, Allah ile ilgili herhangi bir iz sunmamaktadır kendilerine. ”¹⁸⁹

Grunebaum’a göre, İslâm medeniyetinin borcu sadece Yunan kültürü ile sınırlı değildir. Diğer birçok kültür ve medeniyete de borçlu idi, nasıl Yunan ve Roma medeniyetinden soyut düşünceyi aldıysa İranlılardan da devlet yönetimini öğrenmişti. İslâm toplumunun sivil hayatını biçimlendirmede İran geleneğinin etkisi rahatlıkla görülebilirdi. İslâm, her şeyi kabul eden yapıya sahipti. Bu yüzden karşılaştığı yabancı kültürlerin hepsini bünyesine alıp, içselleştirdi. Bunun sonucunda ortaya harika bir medeniyet çıktı. Pruet, Grunebaum’un bu yaklaşımını şu cümlelerle çok güzel bir şekilde eleştirir. ” Müslümanların imanının daha önemli bir unsuru olan, Müslümanların tıpkı Muhammed gibi Allah’ın kudret elini tarih üzerinde gören anlayışları, Von Grunebaum’un düşüncesinde hiç de önemli değildir. Bu yüzden şu ödünç alınan kültür meselesinde, asıl önemli olan şeyi görememektedir. Bu ; ödünç alınan şeylerin, iman olgusu yanında ikincil öneme sahip bir mesele olduğudur. ”¹⁹⁰

Alfred Guillaume ise; Hz. Peygamber’in Kur-ân’ı oluştururken Hıristiyan ve Yahudi kaynaklarından istifade ettiği konusunda hiçbir tereddüdün olmadığını söyler. Ona göre , Muhammed , Mekke’nin putperest ortamından tatmin olmamış, diğer İlahî dinlerdeki Allah ile tanıştıktan sonra düşünceleri netleşmiş ve peygamberliğini İlan ettikten sonra da bunlardan faydalanmaya devam etmiştir. Kur-ân’da Tevrat ve İncil’e ait kelimelerin olması bu alıntının en açık delilidir. ”¹⁹¹

Son dönem oryantalist çalışmalarının kurucularından sayılan H. A. R. Gibb de, İslâm’ı ilahi kökenli bir din olarak görmeme konusundaki yaygın kanaate katılır. İslâm’ın tanımını yaparken; “İslâm, çok değişik fakat birbirleri ile bağlantılı, politik, sosyal ve dinî pek çok parçalarla tahayyül edilebilen, zamanda ve mekanda engin yer

¹⁸⁹ Pruet, Gordon, a.g.m., s. 75

¹⁹⁰ Pruet, Gordon, a.g.m., s. 85

¹⁹¹ Pruet, Gordon, a.g.m., s. 76

işgâl eden bir telakkidir. »¹⁹²demektedir. Dikkat edilirse bu tanımda İslâm, çeşitli şartlarda değişik biçimler alan bir şeydir. Buna dayanarak Gibb, tek bir İslâm'dan bahsedilemeyeceğini söylüyor ve İslâm'ı, Kuzey Afrika İslâm'ı, Batı Asya İslâm'ı şeklinde coğrafi bölgelere göre ayırıyor.

Gibb, Muhammedanizm isimli eserinde şariat ve ulemayı İslâm'ın temel kurumları olarak ele alıyor. Fakat bunu söylerken her ikisine de aşkın bir muhteva atfetmiyor. Sadece İslâm tarihi ile ilgili tarihsel bir değerlendirme yapıyor. Pruet Gibb'in İslâm tanımını şöyle açıklıyor: "Gibb'in anladığı İslâm'ın tarih dışı ve Eflatuncu bir değişmez form olduğunu söylemek gerekiyor. Bu anlayışta, İslâm'da, Allah'ın daveti ve teslimiyet için tarihi bir yenilenme ve gayret dinamizmi görmek mümkün değil: Dinler arasında bir din, tanımlanmış bir yapı ve geleceği tanımlandığı biçimin mantıkî ihtimaliyet sınırları içinde bulunan bir inanç. »¹⁹³

Oryantalistlerin en sık gündeme getirdikleri konulardan birisi de İslâm'da reform meselesidir. Pruet, reform meselesinin temelde İslâm'ı kültürel bir ürün olarak görme ile alakalı olduğunu belirtiyor. Oryantalistler, İslâm'ın inanç boyutunu ihmal ettiklerinden Müslümanların hayatta kalabilmeleri için reforma ihtiyaç duyduklarını düşünürler. Halbu ki der Pruet, İslâm'ı Müslümanlar gibi anladığımızda reforma ihtiyaç yoktur. Eğer reformdan kasıt öze dönüş ise, Müslüman gelenegimde bu her zaman varolan bir şeydir . Müslümanlar eksikliği her zaman kendilerinde bulurlar ve bu yüzden oryantalistlerin arzuladıkları gibi İslâm'ın reforma ihtiyacı olduğunu hiçbir zaman düşünmezler.

Pruet, reform söyleminin peşinden bazı önerileri getirdiğini belirtir. Bir çok oryantalist İslâm'ın reforma ihtiyaç duymasından yola çıkarak çözüm önerileri getirmişlerdir. Bu konuda kimileri İslâm'ın modern çağa asla uyum sağlayamayacağına kanaat getirerek Müslümanlara İslâm'ı bırakmalarını söylerken diğerleri de, İslâm'ın

¹⁹² Gibb, Hamilton A. R., *İslâm Medeniyeti Üzerine Araştırmalar*, (çev. Kadir Durak), Endülüs Yayınları, İstanbul 1991, s. 15

¹⁹³ Pruet, Gordon, a.g.m., s. 66

bazı özelliklerinin değiştirilmesiyle problemin bir nebze aşılabileceğini belirtirler. Bütün bu öneriler Batılılaşma ve modernleşme projelerini ortaya çıkarmıştır. ¹⁹⁴

Sonuç olarak Pruet't'e göre Oryantalistler, İslâm'ı ve İslâm Tarihini genellikle metafizik ve semaî kökenli olarak görmemişler ve bunun sonucunda da İslâm'ın doğuşunda ve İslâm medeniyetinin oluşumunda sosyo-kültürel şartlara aşırı vurgu yapmışlardır. Hıristiyanlık ve Yahudilikle benzerlik taşıyan yönlerini açıklarken de, Müslümanlarla iç içe yaşayan Hıristiyan ve Yahudi unsur olabildiğince önemsenmiş ve büyütülmüştür. İslâm'da var olan diğer iki dinle de örtüşen uygulama ve prensipler, İslâm'ın da diğerleri gibi ilâhî kaynaklı olabileceği ihtimalini asla düşündürmemiş, bunun yerine yaygın bir "ödünç alma edebiyatı" gelişmiştir. Yani, İslâm'ın hiçbir orijinalliğinin olmadığı, Yahudilik ve Hıristiyanlık gibi bir din sayılamayacağı, ancak hem bu dinlerden -kitaplarından ve müntesiplerinden-, hem de cahiliyenin sosyo-kültürel yapısından istifade edilerek yeni bir din ortaya çıkarıldığı kanaati yaygınlık kazanmıştır.

Oysaki, bir Batılı için İslâm Tarihini, müslüman olmadan da Müslüman gibi anlamak ve yorumlamak mümkündür. Bu tutum, bilinmeyen ve yabancı olan her şey karşısında takınılması gereken bir şeydir. Pruet de bu duruma işaret ederek ; " aslında, Müslüman tarihini , aşkın bir yönelmeyi kabul ederek yazmak , müslümanca inançları da dikkate almak mümkündür." demektedir. Bu nedenledir ki, oryantalistler yazdıkları İslâm tarihlerinde kendi perspektiflerine uyacak noktalara dikkat çekmişler, bu durumda da İslâm Tarihinin bütününe kapsayacak bir perspektif çizmekte zorlanmışlardır ve anlaşılamayan ve çözülemeyen bir takım muğlak noktalar daima olagelmıştır.

C- Bryan Turner ve Oryantalist Çöküş Tezleri

Marksist sosyoloji üzerine çalışmaları ile tanınan Bryan S. Turner, halen Avustralya'da Deakin Üniversitesinde sosyoloji profesörüdür. 1978 yılında yayınlanan Marx and The End of Orientalism isimli eseriyle sosyoloji çalışmalarında oryantalist bakış açısını irdeleyen Turner, son yıllarda yayınlanan bir çok eseriyle Oryantalizm-Postmodernizm ve Globalizm tartışmalarına katılmaktadır. Burada, İslâm tarihinin

¹⁹⁴ Pruet, Gordon, a.g.m., s. 86-101

özellikle son dönemleri ile ilgili oryantalist yaklaşım biçimlerini incelediği Oryantalizm, Kapitalizm ve İslâm isimli eserindeki oryantalist sosyoloji üzerine çalışmasından istifade etmeye çalışıldı.

Turner Marksist toplum tipolojisinden bahsederken, Marksizmin tarihteki toplumları temelde üretim biçimlerine göre ele aldığını söyler. İki tür üretim biçiminden bahsedilir: Tarımsal ve Endüstriyel. Aydınlanma öncesi ve sonrasında yoğunlaşan Marksist tipoloji, tarihin bu dönemini feodalizm, kapitalizm ve sosyalizm kavramlarıyla ifade eder. Marksist sosyal bilimciler, toplumların analizini yaparken sadece üretim biçimlerine dayalı bir sınıflandırmaya gitmiyorlar, aynı zamanda feodalizm, kapitalizm gibi kavramsal modelleri de genel geçer açıklama biçimi olarak kullanmaktadırlar.¹⁹⁵

Oryantalist çalışmalarla sosyoloji arasındaki ilişkilere değinen Turner; Batı'da Müslüman toplumlarla ilgili kullanılan tiplerin, Avrupa'da aydınlanma sonrası ortaya çıkan mutlakiyet ve demokrasi gibi siyasi mücadelelerin bağlamında ele alındığını söylemektedir. Uzun yıllardan beri İslâm ve Müslümanlar üzerine yapılan araştırmaların sonuçları, modern dönemde, bir inanç olarak İslâm dini ile ilgili çalışmalarda kullanıldığı gibi, bir sosyo-kültürel sistem olarak İslâmiyet'in incelenmesinde kullanılmıştır.

Oryantalizmin, sosyolojinin kuramsal konularını, yaklaşım biçimini ve kavramsal modellerini oldukça belirlediğini Turner şu cümleleriyle ortaya kor: "Benim amacım, Oryantalizmin sadece İslâm hakkındaki geleneksel çalışmalara hakim olmadığı, aynı zamanda Weberci ve Marksist sosyoloji gibi geleneksel bir biçimde ayrı ve farklı olarak değerlendirilen görüşleri de bozduğunu göstermektedir. İslâm hakkındaki çalışmalar alanında, özellikle İslâm ve Kapitalizm konusunda Marksist düşünce, Weberci sosyolojinin gelişmesinin sınırlarını yeterince dönüştürememiştir. Çünkü bizzat Marksizm, Oryantalist geleneği takip etmiştir."¹⁹⁶

¹⁹⁵ Turner, Bryan, **Oryantalizm, Kapitalizm ve İslâm**, İnsan Yayınları, (çev. Ahmet Demirhan), İstanbul 1997, s. 8-9

¹⁹⁶ Turner, Bryan, a.g.e., s. 16

Turner, Oryantalist sosyolojinin birkaç temel önermeye dayandığını belirtir: Bunlardan ilki; Hıristiyanlığın dinamik ve ilerici olması ile İslâmiyetin statik olmasına dayanarak, Hıristiyan toplumların dinamik karakterine karşılık İslâm toplumlarının statik karakterine vurgu yapmaktır. Bununla alakalı bir diğer önerme, İslâm toplumunun durağanlaşmasının sebeplerini sıralamaktır. Bu düşüncede temelde üç konu üzerinde yoğunlaşır; İslâm toplumunda özel mülkiyetin olmaması, genel ve yaygın bir kölelik olgusu, yöneticilerin despotluğu.

Despotizm kavramı şu açıdan önemlidir: Müslüman toplumların asırlarca, sürekli bir karışıklık ve çatışma içine düşmeden nasıl ayakta durabildiği sosyologların karşısına çıkan öncelikli bir soru olmuş ve cevap olarak da genellikle despot yönetimin varlığı ileri sürülmüştür. Buna göre, İslâm toplumunda, tüm toplumsal kurumlar despot yöneticinin hakimiyeti altındadır ve halk ile yönetici arasında hiçbir aracı kurum yoktur. İslâm dini de kaderciliği sayesinde bu toplumsal yapıyı korumuştur. Turner'e göre, despotik toplumlarda girişimci orta sınıfın gelişmesinin başarısız kalması, sosyolojik olarak batılı toplumun başarı isteği, yenilik, otorite karşıtlığı vb özelliklerinin bulunmayışıyla bağlantılıdır.¹⁹⁷

İslâmiyet hakkındaki oryantalist sosyolojinin temelde idealist ve özcü olan belirli bir epistemoloji üzerine kurulduğunu söyleyen Turner, bunun nedenini şu şekilde ifade eder: Hıristiyanlık, akılcı ve ilerlemeci bir yapıya sahip olarak gözükmekle, İslâmiyet, kadercı, despotik ve durağan kabul edilir. Bunun sonucu olarak da akılcı, demokratik ve sanayileşmiş Batı toplumunun ortaya çıkmasına karşın, İslâm toplumu bu konuda başarısız kalmıştır. İslâm'ın özünden kaynaklanan bu durumun değişmesi de ihtimal dışı olarak görülür.

Sosyolojideki oryantalist yaklaşımın temel önermelerine değindikten sonra Turner, Oryantalist Sosyolojiyi klasik ve modern olmak üzere iki dönemde ele alır:

Siyasî bir kuram olarak Doğu Despotizmi, Avrupa'da mutlakiyetçiliğin ortaya çıkmasıyla alakalıdır. 17. yüzyılda Türk imparatorluğunun despotizmi en çok konuşulan

¹⁹⁷ Turner, Bryan, a.g.e., s. 18

konulardan olmuştur. XVI. Louis'in hocası Bossuet, gücünü Tanrıdan alan yasal mutlakiyetçilik ile keyfi güç şeklinde ikiye ayırdığı yönetim biçiminde; keyfi yönetimin sebepleri olarak; genel kölelik, özel mülkiyetin yokluğu, yöneticinin halk üzerinde mutlak gücü ve keyfi kanun koyuculuğu gibi özelliklerden bahseden Keyfi yönetime örnek olarak da Türk ve Rus imparatorluklarını verir.

Montesquieu, *The Spirit of Laws* isimli eserinde hükümetleri üçe ayırıyor: Cumhuriyet, Monarşi, Despotizm. Despotizme örnek olarak da Türkiye ve diğer Asya ülkelerini gösteriyor. Ona göre; Monarşi saygıya dayanırken despotizm korkuya dayanır. Despotizmde, halk ile yöneticiler arasında herhangi bir aracı yapı olmaması sebebiyle, toplumsal hayatta iktidarsızlık hakim olur.¹⁹⁸

Daha sonra Hegel ile birlikte Almanların da klasik Oryantalist sosyolojiye katıldığını belirten Turner, Hegele göre; doğuda kişisel özgürlük ve bireysellik hakkında hiçbir kavram gelişmediği için despotizm, doğal bir yönetim biçimi oluşturduğunu söyler. Despotun bir özelliği, ilahi bir derebeyi kisvesinde görünmesidir. Yunan kültürü ise, bireyselliğe dayanan sosyal demokrasi ile doğuya karşıtlık arz eder. Bu nedenle, Hindistan ve Çin statik olmasına rağmen, İslâm ilk başta güçlü iken, zamanla doğunun hakim ruhuna yenik düşmüştür.

Marx ve Engels'in her ikisine göre de, dinamik ve evrensel bir gücü temsil eden Batı Kapitalizmi, durağan bir ekonomik yapıya ve özgül kültürel sistemlere sahip olan Doğu'yu kaçınılmaz bir şekilde yıkacaktır. Onlar, Montesquieu, Ferguson ve J. S. Mill'den aldıkları Doğu Despotizmi mirasını Asya Tipi Üretim Tarzı (ATÜT) incelemelerinde kullanırlar. A. T. Ü. T. , özel mülkiyetin yokluğu, genel kölelik ve istikrarsız siyasi koşulların başat olduğu toplumları ifade eder.¹⁹⁹

Turner, klasik oryantalist temalarda daha çok Müslüman halkın mazlum ve köle durumu ve despot yöneticilerin acımasızlığı üzerinde durulurken, son dönemlerde ise,

¹⁹⁸ Turner, Bryan, a.g.e., s. 19-20

¹⁹⁹ Turner, Bryan, a.g.e., s. 21-22

Doğu'daki siyasi ve ekonomik yapıyı keşfetme, tanımlama çabalarının olduğunu belirtir.

Weber, "Economy and Society" isimli çalışmasında toplumları; Feodal ve Patrimonyal şeklinde ikili bir karşıtlıkla ele alır. Ona göre, Avrupa Feodal bir yapıya sahipken, Orta Doğu ve Asya Patrimonyal yapıya sahiptir. Feodalizm, toprağın tasarruf hakkının askerî hizmet karşılığında soylular tabakasına ait olmasıdır. Patrimonyalizmde ise, toprağın mülkiyeti devlet tarafından alıkonulur ve bir hizmet karşılığı kullarının hakkı verilir. Weber bu ayrımla, Patrimonyal yapıya sahip Doğu'da merkezin karşısında hiçbir gücün bulunmamasına rağmen, feodalizmde derebeyler görece bir özerkliğe sahiptirler.²⁰⁰

Son dönem oryantalist sosyolojiyi tanımlarken Turner; Gibb ve Bowen'in çıkardıkları "Islamic Society and West" isimli çalışmanın, hem klasik oryantalist yaklaşımları bünyesinde taşıması, hem de, İslâm dünyası hakkında ders kitabı olarak kabul edilmesiyle önemli bir yere sahip olduğunu söyler. Bu kitapta Gibb ve Bowen, klasik oryantalist yaklaşımın en temel niteliği olan, İslâm toplumunu İslâm dininin özü ile doğrudan ilgili görme konusunda eskileri takip ederler. Osmanlı toplum yapısının bir sosyolojisi olmayı amaçlayan çalışmada; Osmanlı devletinin yükseliş ve çöküşünü, İslâmi özün yükseliş ve düşüşü biçiminde ele alırlar.

Gibb ve Bover'in çalışmaları daha sonraki birçok dikotomiye örneklik teşkil etmiştir diyen Turner, Anderson'un sivil toplum ve devlet ayrımını yaparken olduğu gibi, Mardin ve İnalçık'ın Osmanlı toplumunu asker ve reaya arasındaki bir dikotomi olarak ele almasında bu etkinin açıkça görülebileceğini söyler.

Osmanlı toplumu ile ilgili değerlendirmelerinde Gibb ve Bowen'e son zamanlarda birçok itiraz geldiğini söyleyen Turner bu itirazların bir kısmını şöyle özetler:

Her şeyden önce, Osmanlı toplumunun doğasındaki değişmeler, Avrupa-merkezli evrensel bir ekonominin gelişmesinden bağımsız olarak ele alınamaz. Bu

²⁰⁰ Turner, Bryan, a.g.e., s. 22

gelişmeler göz ardı edilemez. Diğer taraftan devlet bürokrasisi ile yerel ahali arasında, zannedildiği kadar büyük bir uçurum yoktur. Aracılık görevi yapan azımsanmayacak gruplar vardır. Bir başka eleştiri ise, düşünüş tezini İslâm'ın özü ile alakalı ve kaçınılmaz görmekle Orta Doğu'da ortaya çıkan siyasi ve ekonomik değişimlerin ihmal edilmiş olmasıdır.²⁰¹

Turner son olarak, Karşılaştırmalı Sosyoloji ve Gelişme Sosyolojisini büyük ölçüde etkilemiş olan Weber'in, İslâmiyet hakkındaki bilgisinin, Hıristiyanlık ve Yahudilik hakkındaki bilgisinden daha az olmasına rağmen, Kapitalist kurumlar hakkındaki savlarında İslâm'ın stratejik bir yer işgal ettiğini belirtir.

²⁰¹ Turner, Bryan, a.g.e., s. 24-26

III- İSLÂM TARİHİNE ORYANTALİST YAKLAŞIM ÖRNEKLERİ

Araştırmamızın bu kısmında, seçtiğimiz örnek çalışmalar üzerinde İslâm tarihi hakkındaki oryantalist yaklaşımlar incelenecektir. Örneklerin seçiminde, oryantalist disiplin içerisinde önemli bir yeri olan ve bakış açılarıyla son dönem oryantalist yaklaşımları büyük ölçüde etkileyen kişilerin çalışmaları tercih edilmiştir. Söz konusu kişilerden biri olan Adam Mez, İslâm tarihi kaynaklarına derin vukufiyetiyle oryantalist gelenek içinde saygın bir yere sahip olmuştur. Sir Hamilton A.R. Gibb ise, hem klasik oryantalist gelenekten gelmesi, hem de iyi bir sosyal bilim formasyonuna sahip olması nedeniyle, oryantalist çalışmaların bölge araştırmalarına dönüşmesinde köprü vazifesi görmüştür. William Montgomery Watt da, İslâm tarihinin sosyal, politik ve entelektüel boyutları hakkında bir çok çalışması olan 20. Yüzyılın meşhur oryantalistlerindendir. Tarihte ve günümüzdeki Müslüman-Hristiyan diyalogu ile ilgili kaydadeğer çalışmaları vardır. Arnold Toynbee ve Gibb ile mesai arkadaşlığı yapan Albert Hourani de, İngiltere'deki Ortadoğu araştırmalarını başlatanların ilklerindendir. Özellikle de Arap tarihi hakkında yaptığı çalışmalarla öne çıkmıştır. Aynı şekilde 20. Yüzyıl Fransız şarkiyatçılığının önde gelen isimlerinden Claudé Cahen de, Anadolu, Mısır ve Suriye üzerine yaptığı çalışmalarla tanınmaktadır. Ortadoğu dillerine derin vukufiyeti çalışmalarının değerini artırmıştır.

A- Adam Mez ve İslâm Medeniyetini Tasnif Biçimi

Alman şarkiyatçı Adam Mez, 1869 yılında Almanya Freiburg-Breisgau'da doğdu. Arap edebiyatı ve şiiri üzerinde uzmanlaştı. İsviçre Basel Üniversitesi Doğu Dilleri Kürsüsü'nde ders verdi. 1902 yılında Abulkâsim, ein bagdâder Sittenbild von Muhammad ibn Ahmad Abdulmutahhar Alazdî isimli eserini yayınladı. İslâm kültür ve medeniyeti üzerine etraflı araştırmalarda bulunan Mez'in diğer bazı eserlerinin yanında en önemli eseri Die Reneissance des Islams'dır. Bu eser, yazarın ölümünden (1917) sonra, 1922 yılında H. Reckendorf tarafından yayınlanmıştır. Ebû Rîde tarafından Nahdatü'l-İslam adıyla Arapçaya çevrilen eseri; Hüda Bahş, The Reneissance of Islam başlığıyla İngilizceye, Salvador Villa ise İspanyolcaya çevirmiş ve 1936 yılında

yayınlamıştır. Aynı eser, İngilizce çevirisinden istifade edilmek suretiyle Salih Şaban tarafından Onuncu Yüzyılda İslâm adıyla Türkçeye de çevrilmiştir.²⁰²

Adam Mez, İslâm tarihinin 10. Yüzyılını ele aldığı *Die Renaissance des İslâms*²⁰³ isimli eseriyle İslâm tarihi çalışmalarında önemli bir yere sahip olmuştur. 29 bölümden oluşan eser, İmparatorluk, Halifeler, Hıristiyan ve Yahudiler, Maliye İşleri, Aristokrasi, Kölelik, Alimler, Coğrafya, Şehircilik, Sanayi, Denizcilik ve Edebiyat gibi bölümleriyle miladi 10. asır İslâm toplumunu çok yönlü olarak ele alır. Bu kadar farklı yönleri değinmesiyle eser geniş bir medeniyet tasviri ortaya koymaktadır. Ancak bütün bu genişliğine rağmen sistematik bir eser olmaktan ziyade konu ile ilgili rivayetlerin bir araya getirildiği bir antoloji görünümü vermektedir.

Eserin en dikkat çeken tarafı bizzat ismidir. İslâm'ın Rönesansı biçiminde Türkçe'ye çevrilebilen isimle ilgili İngilizce çevirisine bir önsöz yazan D. S. Morgoliouth, Rönesans kelimesinin İslâm tarihi için çok uygun olmadığını ancak yerine koyabilecek başka bir isim bulamadığı için de yazarın buna mecbur kaldığını söylemektedir.²⁰⁴

Rönesans bir terim olarak, 14. Ve 17. Yüzyıllar arasında Avrupa'da ortaya çıkan, özellikle edebiyat ve sanatta Grek medeniyetine yeniden ilgi duyulması biçiminde tanımlanır. Tanıma bakılırsa, Rönesans'ın belirli bir zaman ve mekana ait olması dolayısıyla ondan önce ve sonra yaşamış herhangi bir topluma ve herhangi bir döneme aynı ismin atfedilmesi söz konusu olamaz. Çünkü Rönesans'ı oluşturan öğeler bilinen tarihte bir kere ortaya çıkmış ve hepsinin toplamını ifade eden dönemin adı olmuştur.

²⁰² Ebû Rîde, Muhammed Abdülhâdî, *el-Hazâratü'l-İslâmiyye fi'l-Karnî'r- Râbi'i'l-Hicrî, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî*, Beyrut 1967, I, 15-18

²⁰³ Mez, Adam, *Die Renaissance des İslâms*, 1922 (ed. H. Reckendorf). Eser, Onuncu Yüzyılda İslâm Medeniyeti ismiyle Türkçe'ye çevrilmiştir.

²⁰⁴ Mez, Adam, *Onuncu Yüzyılda İslâm Medeniyeti*, (Çev: Salih Şaban), İnsan yayınları, İstanbul 2000, s. 7-8

Adam Mez'in, bu yaklaşımıyla tarih felsefesinde bilinen anakronizme²⁰⁵ düştüğünü söylemek mümkündür. İslâm tarihinin bir dönemini ele aldığı çalışmasını, Batı Medeniyetinin belirli bir dönemini ifade eden bir kavramla açıklamaya çalışmıştır. Kendi çağının ve toplumunun gözüyle bir başka çağı ve toplumu incelemek birçok tarihçinin içine düştüğü bir durumdur. Ancak son asırda yaygınlık kazanan medeniyetler tarihi çalışmaları göstermiştir ki, her çağ ve her medeniyet kendi içerisinde bir bütündür ve öyle değerlendirilmelidir. Tarihte herhangi bir toplum incelendiğinde, o toplumun içerisinde bulunduğu çağ ve medeniyet göz önüne alınmalıdır. Hem çağ farkını hem de medeniyet farkını dikkate almadan yapılacak çalışmalar, incelenen toplumun doğru anlaşılmasını engelleyeceği gibi o topluma karşı da haksız bir değerlendirmeye yol açacaktır. ²⁰⁶Bu konuda Hodgson, özellikle İslâm tarihi araştırmalarında söz konusu yaklaşımın mahzurlarına dikkat çekmiştir.

Söz konusu çalışmada Mez, İslâm tarihinin bir dönemini (10. asır) birçok yönüyle ele almıştır. Ancak konuların seçiminde ve tasnifinde bir Rönesans izlenimi vermeye çalışmıştır. Halbuki İslâm medeniyeti ile Batı medeniyeti birbirinden farklı medeniyetler olduğu gibi, Rönesans'ın ortaya çıktığı zaman dilimi de İslâm tarihinin 10. asrına denk düşmemektedir. Margoliauth bu konuda şunları söylemektedir: "Gerçekten de, Rönesans kelimesi, tasvir ve tarif edilen konu ile birebir örtüşüyor değil. Elimizde böyle bir müteakabiliyeti haklı kılacak çok fazla ilintinin mevcut olmadığı, açık bir gerçek. Rönesans, bir terim olarak Hıristiyan Avrupa'ya tatbik edildiğinde, yitirilmiş bulunan bazı şeylerin yeniden yapılandırılması, karanlık ve erken ortaçağlar boyunca görmezden gelinmiş bulunan klasik (Eski Yunan) sanat, edebiyat ve bilimin yeniden dirilişi anlamına gelir. Mez'in araştırmalarının konusunu oluşturan kurumlar ise, iddia edildiği derecede yeniden yapılandırılmış veya edinilmiş değillerdi. "²⁰⁷

²⁰⁵ Anakronizm(Anachronism): Tarihsel yanlış. Tarihsel olay veya durumların, gerçekte meydana geldikleri tarihsel zamanın dışında, değişik zaman dilimlerinde gerçekleşmiş olan olay veya durumlarla birlikte düşünülmesi; tarihsel olarak farklı dönemlerde meydana gelmiş olan olayların aynı zaman diliminde meydana gelmiş gibi ele alınıp değerlendirilmesi. Ömer Demir; *Sosyal Bilimler Sözlüğü*, s.19

²⁰⁶ Jenkins, Keith, *Tarihi Yeniden Düşünmek*, Dost Kitabevi, (çev.Bahadır Sina Şener), Ankara 1997, s. 51-59.

²⁰⁷ Mez, Adam, a.g.e., s. 8

Adam Mez'in eserinde, kitabın bütününe kapsayan bir başka özellik daha vardır. O da miladi 10. asrı İslâm tarihinin en ileri dönemi olarak ele almasıdır. Bu yaklaşımın Hodgson tarafından ciddi bir biçimde eleştirildiğine yukarıda değinilmiştir.

Bu yaklaşıma göre, 10. asrın ön plana çıkarılması ile ilgili birkaç sebepten bahsedilebilir: En önemli sebep olarak; söz konusu asırda Müslümanların Hıristiyan ve Yahudi kültürüyle yakından tanışması ve bir arada yaşamaları gösterilebilir. Buna göre; Bedevî Arap toplumunun kendilerinden daha ileri düzeydeki Yahudi ve Hıristiyan –bu arada İran kültürünün de katkılarıyla- kültürü ile yakın ilişkiye girmesi sonucunda büyük bir medeniyet ortaya çıkmıştır. İslâm medeniyeti denilince bütün bunlar göz önünde bulundurulur. İslâm medeniyeti genel olarak üç döneme ayrılır:

İlk dönem: Kuruluş Dönemi (Asr-ı Saadet, Hulefa-i Râşidin ve Emeviler.)

İkinci dönem: Altın Çağ (Abbasî devleti)

Üçüncü dönem: Çöküş Devresi (Türkler, Iraklılar ve Emirlikler.)

Birçok Batılı araştırmacı için, İslâm medeniyeti denilince ikinci dönem akla gelir. Birinci ve üçüncü dönemler, ikinci dönemler öncesi ve sonrası olarak değerlendirilir. Bu üç dönem şu şekilde de ifade edilir: Early Abbasîd Period-Abbasîd Perod- Cate Abbasîd Period.²⁰⁸

İslâm tarihinin bu şekilde tasnifi, bir takım yaklaşım biçimlerini içerisinde barındırır. Her şeyden önce, İslâm medeniyeti Abbasî öncesi ve sonrası olarak sınıflandırılmak suretiyle diğer İslâm devletleri daha az önemli bir mevkiye düşürülmüştür. Böyle olunca da İslâm medeniyetini bir Arap medeniyeti şeklinde görmek kolaylaşır. İran ve Türk gibi diğer unsurlar bu Müslüman Arap Medeniyetinin öncesi ve sonrasında yer alır ve ona eklenirler. Uzun Selçuklu ve Osmanlı asırları da

²⁰⁸ Benzer İslâm tarihi tasniflerine örnek olarak bkz: Mantran, Robert, *L'EXPansion Musulmane*, Presses Universitaires De France, 5 edition corrigee, 1995 s. 331-333. Lapidus, Ira M., *A. History of Islamic Societies*, Cambridge University Press, thedition, 1995 s. V- X. ; Muir, Sir William, *The Caliphate: Its Rise, Decline and Fall*, Khayats Ontertal Reprints, Beinet, 1963 s. IX-XII.; Cahen, Claude, *L'islam des Oripires(ay)de'but de 'empire ottaman*, Bordas, 1970; Kraemer, Joel L., *Humomism In the Renaissance of İslâm*, by E. J. Bill, The Netherlands 1993 s. V., Kalirsky, Rene, *L'İslam*, Marabout, Les Nouvelles Editions, 1980, s. 6-7.

çöküş dönemi içerisinde değerlendirilmekle bütün kültürel ve medeniyet özellikleri küçültülmüş olmaktadır.

Halbuki, İslâm medeniyetini ne sadece Abbasilere, ne de genel olarak Araplara hasretmek mümkün değildir. Abbasi devleti, bir dönemde İslâm medeniyetinin sancağını taşımış olan İslâm devletlerinden birisidir. Ama bu sancağı ne ilk o dikmiştir, ne de Abbasilerin yıkılışıyla sancak yok olmuştur. 600 yıllık Osmanlı devleti bu sancağın son taşıyıcısı olarak 20. Asra kadar varlığını ve gücünü sürdürmüştür. Medeniyet kavramı nasıl tarif edilirse edilsin, İslâm medeniyetinin 10. asra hasredilmesi için hiçbir sebep yoktur. İslâm medeniyeti, dünyanın birçok ırkının, bölgesinin ve devletinin katıldığı çok geniş bir çerçevenin adıdır. Her biri belirli bir dönemde bu sancağı eline almış, yıkılışları ile birlikte bir başkası çıkıp aynı sancağı taşımaya devam etmiştir. Yani, çöküşü yaşayan devletlerdir, yoksa İslâm medeniyeti değil.

B- William Montgomery Watt ve İslâm Tarihinin Ekonomik Eksenli Okunuşu

20. yüzyılın en meşhur müsteşriklerinden W. M. Watt, 1909'da doğdu. Edinburg ve Oxford üniversitelerinde eğitim gördü. Edinburg Üniversitesi'nde 1946-47 yıllarında ahlak felsefesi, 1947-64 yılları arasında da Antik felsefe bölümlerinde çalışmaları bulunan Watt, daha sonra, 1979'da emekli oluncaya kadar aynı üniversitenin Arapça ve İslâmî Araştırmalar Bölüm Başkanlığı'nı yürüttü. İslâm tarihi, kültür ve medeniyeti üzerine 25 kitap ve sayısız makale yazdı. Watt'ın başlıca eserleri olarak şunlar sayılabilir: Free Will and Predestination of Early Islam, 1949; Muhammad at Mecca, 1953; Muhammad at Medina, 1956; Islamic Philosophy and Theology, 1962; Muslim-Christian Encounters, 1991.²⁰⁹

W. M. Watt'ın İslâm'ın doğuşu konusundaki yaklaşımı diğerlerine göre temelde bir farklılık taşımaz ve diğer bir çok oryantalistin yaptığı gibi o da ödünç alma edebiyatına katılır. İslâm kültürünün oluşumunu şu şekilde tasvir eder; “önceki (İslâm öncesi) kültürel muhitte yetişen insanlar, o zaman öğrendiklerini, Müslüman olduktan sonra da elde ettikleri Kur'ân bilgisi ile kaynaştırmaya çalışıyorlardı. Onların bu

yardımları, İslâm düşüncesinin müşterek nehrine karıştı ve bu suretle İslâm kültürü kendine has bir şekil almaya başladı. ”²¹⁰

Watt bu konuda bazı örnekler de sunar. Meselâ Hz. Peygamberin ashabına emrettiği ibadetlerden birisi Hz. İsa'nın dualarındandır. Dolayısıyla Hıristiyanların iyi bildiği bir duayı Hz. Peygamber, İslâm adı altında Müslümanlara sunmuştur. ²¹¹ Müseviliğin İslâm'ın oluşmasında çok büyük katkıları olduğunu düşünen Watt, Medine'deki Yahudilerle ilişkileri oldukça büyütür ve İslâm'ın Medine dönemindeki gelişmesini büyük ölçüde Yahudilikle alakalı görür.

İslâm tarihinde ekonomik faktörleri ön plâna çıkararak Watt, Müslümanların fetihlerle dünyaya yayılışını izah ederken bunun en temel sebebinin göçebe yağmacılığı olduğunu söyler ve bu iddiasını şu şekilde temellendirir: İslâm'dan önce Arap kabilelerinin adeti birbirlerine baskın yapmak ve yağmalamaktır. Asıl gayeleri deve ve koyunları elde etmek olduğu için pek fazla can kaybı olmazdı. Yağmacılık, sıradan ve doğal bir davranış olup asla yüz karası bir şey olarak algılanmazdı.

Watt'a göre hicretten sonra Hz. Peygamber'in bir kısım ashabı yağmacılıkla meşgul oldu. Dolayısıyla bedevilerin yağmacı karakteri “cihad” sayesinde dini bir karaktere büründü. Watt, “cihad” kavramının “haçlı” kavramıyla karıştırılmamasını da belirtiyor. Çünkü diyor, “İslâm'ın cihad emri ile Hıristiyanların haçlı mefhumu arasında farklar vardır. Cihad, madem ki bedevilerin yağmacılığı yüzünden ortaya çıkmıştır. O halde iştirakçilerin çoğu muhtemelen dini bir maksattan ziyade maddi gayelerle hareket ediyorlardı demektir. ”²¹²

Watt'a göre yağmacılıkla cihad arasındaki en önemli fark biçimseldi. Medine'de birçok kabilenin müttefik olduğu bir konfederasyon vardı. İlk saldırılar Müttefik olmayan putperest kabilelere karşı yapılıyordu. Cihad sayesinde bedevilerin

²⁰⁹ Watt, W. Montgomery, *Early İslâm*, Edinburgh University Press, 1990, VII-XI

²¹⁰ Watt, William Montgomery, *Avrupa'da İslâm*, (çev. Hulusi Yavuz), İFAV, İstanbul 2000, s. 32

²¹¹ Watt, W. Montgomery, a.g.e., s. 31

²¹² Watt, W. Montgomery, a.g.e., s. 22-23

“yağmacılık enerjisi” tatmin edilirken aynı zamanda da İslâmi konfederasyon sınırlarını genişletmiş oluyordu.²¹³

Cihadı bedevi yağmacılığının gelişmiş bir şekli olarak gören Watt, bedevi yağmacılığının özelliklerini şu şekilde sıralıyor: Esas gaye, düşmanların hayvanlarını gasbetmek olup en tercih edilen usul, büyük bir kuvvetle küçük bir gruba baskın yapmaktı. Bu yağma hareketi sonucunda kaçmak ayıp bir davranış olarak değerlendirilmezdi.²¹⁴

İslâm’da cihadın özelliklerine bakıldığında, ileri sürülen bu kabil görüşlerin doğruluk derecesinin oldukça tartışılır bir noktaya geldiği ve iddia boyutunu aşmadığı ortaya çıkmaktadır. Her şeyden önce Mekke ve Medine, göçebe değil yerleşik toplumlardı ve bedevilerin birçok davranışı tasvip edilmiyordu. Ayrıca, Mekkelilerin geçim kaynağı ticaret, Medinelilerin ise tarım idi.²¹⁵

İnsanların İslâm’a giriş sebebini izah ederken Watt’ın sosyo-kültürel şartlara dikkat çektiğini görüyoruz. Watt’ta da kendini hissettiren bu yaklaşım biçimine göre İslâm’ın kendi başına hiçbir çekiciliği olmadığından İslâm’a girmek için ciddi bir sebep yoktur. Ancak, askerî, ekonomik ve kültürel şartlar ihtida hareketlerini zorunlu kılmıştır. Watt, daha da ileri giderek zaten Müslümanların da kimseyi İslâm’a sokmak gibi bir gayelerinin olmadığını ileri sürer. Bazı Emevi idarecilerinin ihtidadan rahatsız olmasını genelleştirir ve Müslümanların biricik hedeflerinin vergi toplamak olduğunu belirtir. Ancak nedense, mesela, Ömer b. Abdülaziz’in bir takım valilerine bu konuda uyarılarda bulunmasını ve Müslümanların asıl gayesinin insanları İslâm’a kazandırmak olduğunu vurgulamasını hiç gündeme getirmez.²¹⁶

²¹³ Watt, W. Montgomery, a.g.e., s. 24

²¹⁴ Watt, W. Montgomery, a.g.e., s. 23; Yağmacılığın yasaklanması konusunda bkz. Algül, Hüseyin, **İslam Tarihi**, Gonca Yayınevi, İstanbul 1986, II, 163-172

²¹⁵ Şiblî, Mevlana, **Asr-ı Saadet**, Ensar Neşriyat ve Dağıtım, (çev.Ö.Rıza Doğrul), İstanbul 1977, I, 91-95; Es’ad, Mahmud, **İslâm Tarihi**, Marifet Yayınları, (sad. A.Lütfi Kazancı-O.Kazancı), s. 133-147; Hasan, H.İbrahim, **İslâm Tarihi**, Kayıhan Yayınları, İstanbul 1985, I, 83-91; Yıldız, Hakkı Dursun, **Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi**, Çağ Yayınları, İstanbul 1989, I, 103-185; Algül, Hüseyin, a.g.e., I, 92-109

²¹⁶ Algül, Hüseyin, A.g.e., I, 156-169

Cihad konusunda “bedevi yağmacılığını” ön plana çıkaran Watt, fetihler konusunda ise “bedevilerin üstünlük duygusuna” dikkat çekiyor. İspanya örneği üzerinde düşüncelerini serdederken, Müslüman fatihlerin nasıl olup da kendilerinden daha ileri bir kültür karşısında eremediğini bir soru olarak ortaya koyuyor. Bu durumlarıyla Müslümanların birçok fatih milletten ayrıldığını belirtiyor. Sözelimi Romalılar Yunan topraklarını işgal etmesine rağmen kısa zamanda Yunan’a esir olmuşlardır. Müslümanlar ise, fethettikleri milletlere esir düşmemişlerdir. Watt bu durumu açıklarken; Arapların üstünlük duygusunun, Müslümanlarda kendine güven duygusuna dönüştüğünü söyler.²¹⁷

Watt, cihadın manasının; Allah yolunda mücadele etmek olmasına rağmen arka plandaki en büyük saikin ganimet toplama arzusu olduğunu ileri sürüyor ve buna en büyük delil olarak İslâm toplumundaki zimmîleri gösteriyor. Ona göre; cihad, asker ve ekonomik açıdan İslâm devletinin büyümesine yardım ederken, gayri müslimleri doğrudan doğruya İslâm’a sokmayı hedef almamıştır. Hatta himaye edilen cemaatlerin mahalli idarelerine de umumiyetle dokunulmamıştır. Araplar, kendilerini sadece himaye ettikleri cemaatlerden vergi toplamakla yükümlü sayıyorlardı.²¹⁸

Watt, zimmîlerin İslâm’a girişlerini ise daha çok Müslümanların sahip oldukları imtiyazlara bağlıyor. İslâm devleti zimmîleri hakkıyla himaye etmesine rağmen bazı sınırlamalar da yok değildi. Mesela, gayrimüslimlerin silah taşıyamama, Müslüman kadınlarla evlenememe ve yüksek memuriyetlerde bulunamama gibi bir takım dezavantajları vardı. Watt, söz konusu farklılıkların, zimmîleri, Müslüman olmaya sevk ettiğini ileri sürüyor.²¹⁹

Watt, cihad konusunda olduğu gibi fetih-fütihat konusunda da, İslâm’ın Müslümanları motive eden ana unsurlarını büyük çapta görmezden gelerek farklı saikleri ön plana çıkarır. Böylece bu konuda da, yaygın oryantalist yaklaşıma iştirak eder.

²¹⁷ Watt, W. Montgomery, a.g.e., s. 30

²¹⁸ Watt, W. Montgomery, a.g.e., s. 25; Cihadi ekonomik saiklerle açıklama konusunda oryantalistlerin yaklaşımı ile ilgili bkz: Yıldız, Hakkı Dursun, a.g.e.,I, 439-443.

²¹⁹ Watt, W. Montgomery, a.g.e., s. 25

Watt , İslâmın Avrupa'ya girişini anlatırken şöyle bir hadiseden bahsediyor: IX. Asrın ilk yarısında Kompostela'da bulunan, St. James'e ait olduğu ileri sürülen bir lahit bulunuyor ve burası kısa zamanda Hıristiyan hacıların ziyaretgahı haline geliyor. Halife El-Mansur, 957 yılında Kompostela'ya girdiğinde bu mezara dokunmuyor. Watt, Halifenin bu davranışını açıklarken; “mezarın tahrip edilmemesi, mezarın o tarihteki servet ve ehemmiyetinin delilidir ”²²⁰ ifadesini kullanıyor ve devamlı mezarın değerinden bahsediyor.

Söz konusu hadisede halifenin mezara dokunmamasını sâdece ekonomik gayeye indirgeyen Watt, bu ifadeleriyle; İslâm'ın, kendi başına ibadet eden Hıristiyan ve Yahudilere hiçbir zaman dokunmamayı öneren prensibini gözardı etmektedir. Halbuki Müslümanlar, gayrimüslimlerle tarih boyunca yaptıkları savaşlarda, savaş ortamında bazı maddi yapıları yıkmış olsalar bile Manastır ve Kiliseleri her zaman dokunulmazlığı olan yerler olarak görmüşler ve korumaya özen göstermişlerdir.

Aynı eserde İslâmiyet'in doğuşundan ve yayılmasından bahsederken Watt, İslâmiyeti bir “ tüccar dini” olarak tanımlar. Bir kısım oryantalistin “ çöl dini” ya da “ köy dini” olarak görmesini eleştirir ve tarihi gerçeklere aykırı bulur. Ernest Renan gibilerinin, İslâmın doğuşunu “ çölün yalnızlık duygusuyla” açıklama çabalarını son derece tutarsız bulur. Watt'a göre ise, “İslâm kültürünün yayılması, şüphesiz Müslümanların iş ve ticaret hayatında gösterdikleri kudret sayesinde olmuştur. ”²²¹ Watt devamlı, İslâm dininin tüccarları önemseyip, köylüleri ihmal ettiğini söyler ve buna delil olarak da , köylülerin hiçbir işine yaramayan kameri takvimin kabul edilmesini gösterir. Ona göre, “İslâm dini, bedevi ve köylülere karşı ilgisiz kalmakla beraber , ticareti daima üstün tutan bir atmosfer meydana getirmiştir. ”²²² Watt'ın bu konudaki en büyük gerekçesi şüphesiz Mekke'nin bir ticaret merkezi ve Kureyş'in de tüccar olmasıdır. Watt, İslâm tarihinin akışı içinde Kureyş'in etkinliğini artırmasını, İslâm'ın yayılmasında ekonomik yapı ve ticari münasebetleri öne çıkaran anlayışını desteklemek için kullanır ve Müslüman tüccarların faaliyetlerinin İslâm'a girişlerde mühim bir yer işgal ettiğini ısrarla belirtir. Putperest bölgelere ticaret için giden

²²⁰ Watt, W. Montgomery, a.g.e., s. 37.

²²¹ Watt, W. Montgomery, a.g.e., s. 41

Müslüman iş adamlarının, oralarda evlenmeleri sonucunda küçük küçük toplulukların oluştuğunu söyler.²²³

İslâm'ın yayılması ve ihtidâlarda itici güç olarak ticari faaliyetler, çölün derinliği, Arap ırkının cesareti ve liderlerine itaatı gibi çeşitli argümanlar, esasında belirtilen hedefe ulaşmada tesirsiz bir durumda değildirler. Ancak, esas itici güç olarak İslâm'ın özünde varolan metafizik ve ilâhî boyutun gözardı edilerek sadece kültürel ve tarihi faktörlerin öne çıkarılması uygun olmaz.

C- Hamilton A.R. Gibb ve İslâm Tarihinde Etnik Yapının Öne Çıkarılması

İslâm târihi ve Arap edebiyatı alanındaki çalışmalarıyla tanınan İngiliz şarkiyatçı Gibb, 1895 yılında İskenderiye'de doğdu. Yüksek öğrenimini Edinburg Üniversitesi'nde, doktorasını ise, 1922 yılında Londra Üniversitesi'nde tamamladı. Uzun süre Orta Doğu ve Kuzey Afrika ülkelerini dolaşarak Çağdaş Arap edebiyatını inceleyen Gibb, 1930 yılında Sir Thomas Arnold'un ölümü üzerine Londra Üniversitesi'nde Arapça kürsüsünün başına getirildi. 1937-55 yıllarında Oxford, 1955-64 yılları arasında da Harvard Üniversitesi'nde Arapça profesörlüğü yaptı. 1957 yılından 1971 yılında ölümüne yakın zamana kadar, Harvard Üniversitesi'ne bağlı Center for Middle Eastern Studies'in başkanlığını yürüttü.

Klasik ve modern İslâm târihine dair eserleriyle daha sonra gelen araştırmacılar üzerinde büyük etkileri olan Gibb'in eserleri üç kısımda ele alınabilir. İlk olarak, Arap Dili ve Edebiyatı'na dair çalışmalarıdır ki bunlar arasında Arabic Literature: An Introduction, London 1926 adlı eseri ve Studies in Contemporary Arabic Literature, (BSOS, W, 745-760; V, 311-322, 445-466, VII, 1-22) isimli dört makalesi sayılabilir. İkinci olarak İslâm târihi ve müesseseleri ile ilgili araştırmalarıdır. Bunlardan The Arab Conquests in Central Asia, London 1923; Mohammadanism: An Historical Survey, Oxford 1949 ve The Life of Saladin, London 1973 isimli eserleri araştırmacılar için başvuru niteliğindedir. Üçüncü olarak Modern İslâm hakkındaki çalışmaları zikredilebilir. Bunlardan en meşhurları Modern Trends in Islam ve Harold Bowen ile

²²² Watt, W. Montgomery, a.g.e., s. 44

²²³ Ekonomik eksensiz tarih okumaları için bkz: Sorokin, P.A., Çağdaş Sosyoloji Kuramları, II, 82-130

birlikte yayınladıkları *Islamic Society and The West I-II* adlı eserlerdir. Makalelerinin bir çoğu *Studies on the Civilization of Islam* adıyla bir cilt halinde yayınlanmıştır.²²⁴

Hıristiyanlık ve Yahudiliği çok fazla önemsememesine rağmen, Gibb de ödünç alma edebiyatına tereddüt etmeden katılır. Ona göre, İslâm tek tanrıcı geleneğin bir devâmıdır. Tek tanrıcı geleneklerin hiçbirinde ise orijinallik yoktur. Bu yüzden, İslâm'da da orijinallik bulmak mümkün değildir. Gibb'e göre, İslâm'ın diğer tek tanrıcı dinlerden ayrılan tek yönü Kâbe'ye yapılan hac'dır. Hac konusunda da Hz. İsmail'in ahlâkî kişiliğine dikkat çeker. İslâm'ı büyük ölçüde Hıristiyan ve Yahudi geleneklerinden kaynaklanan yönleriyle tanımlamayı tercih eden Gibb, İslâm'ın iki yönüyle diğer iki dinden ayrıldığını söyler: İslâm, millî bir hareket olmaması yönüyle Müseviliten, tabiat kültlerine izin vermemekle de Hıristiyanlıktan ayrılır. Ona göre, "Muhammed'in sosyal öğretimi temelde, monoteist dinlerde ortak olan ahlâkî görüşlerin tekrar tekrar kabulüdür."²²⁵

Gibb, İslâm'ın Akdeniz Roma İmparatorluğunun enkazı üzerinde yükseldiğini sık sık vurgular. Ona göre Akdeniz Roma İmparatorluğu iki tehditle karşılaşmıştı. Birinciler kuzeyden gelen barbar istilacılarıdır. Bunlar Roma Politik gücü için bir tehdit oluşturmuşlardı. Sadece bu yüzden kısa sürede Roma kültürü içerisinde eriyip ona dahil oldular. İkincisi ise, Güney ve Doğudan gelen İslâm tehdididir. Bu bölgede Nestoryan ve Monofizit gibi Katolik Ortodoksiye muhâlif olan guruplar vardı. İslâm bu muhalif gurupları kazanmak suretiyle Roma'nın hem politik gücüne hem de kültürüne karşı bir tehdit oluşturdu.²²⁶

Dikkat edilirse Gibb, İslâm'ın yayılmasında muhalif Hıristiyan guruplarının İslam toplumuna katılmasına olduğundan fazla önem atfediyor. Ona göre İslâm zaten küstürülmüş ve itilmiş olan bu gurupları kazanmak suretiyle kendisine büyük bir güç kazandırmış oluyordu. Halbuki İslâm'dan önce bu bölgelerde Roma'ya ciddi bir rakib olan yüksek bir Sâsâni kültürü vardı. Muhalif Hıristiyan guruplara aynı desteği Sâsâni İmparatorluğuna neden vermedi. Bu konuda yazarın ciddi bir açıklaması yoktur.

²²⁴ Landau, Jacob M., "Gibb", *DİA*, İstanbul 1996, XIV, 66-67

²²⁵ Gibb, Hamilton A. R., *İslâm Medeniyeti Üzerine Araştırmalar*, s. 17.

²²⁶ Gibb, Hamilton A. R., a.g.e., s. 16

H. A. R. Gibb, İslâm Medeniyeti Araştırmaları isimli eserinde İslâm toplumunu İslâm'a bağlılıkları bakımından üç ana gruba ayırıyor:

1-İslâm'ın öğretilerine samimiyetle bağlanan dindar şahsiyetler

2-İslâm'a şeklen bağlanan Mekkeliler

3-Askerî yaptırım gücüyle bağlanan Bedevîler.²²⁷

Mekkelilerin İslâm'a giriş sebebini Gibb şu şekilde açıklıyor; Mekkeliler için İslâm'ın iki cazip tarafı vardı. İlk olarak, İslâm'ın dışa yönelik talepleri Mekkelilerin ticareti için de avantajlıydı. İkinci olarak da, İslâm sayesinde Bedevileri sıkı bir kontrole tabi tutma imkanının oluşmasıydı. Gibb'e göre, bedevîler, Müslümanlar tarafından dışa yönelik keşif hareketlerinde görevlendirildiler. Aynı bedevîler, şahit oldukları İslâm ordularının başarılarını da İslâm'ın başarısı olarak algıladılar. İşte bu durum, onların İslâm'a girişini hızlandıran bir unsur oldu.

Bilhassa sınır boylarındaki bedevîler belirli bir maişetle hayatlarını sürdürürken, Mekkeliler, imparatorluğun bütün zenginliğini kullanıyorlardı. Bu durum kabileler arasında huzursuzluk ortaya çıkardı. Mekkeli tüccarlar tarafından çabucak kurulmuş olan büyük ticari kuruluşların Hulefâ-i Râşidîn dönemindeki avantajları sürekli artmıştı. Üçüncü halife zamanında ise Mekkelilerin/Benî Ümeyye'nin politik gücü uygulamada ağırlık kazanınca ihtilaflar gün yüzüne çıkmıştır. Daha ziyade kendi hallerinde sade bir şekilde hayatlarını sürdüren dindar grup ise ilk önce kabilelerden tarafı olmuş ama daha sonra İslâm prensiplerinin en iyi bir şekilde Mekkelilerce korunabileceğini düşünerek top yekûn Muaviye tarafına kaymıştır.²²⁸

İslâm toplumunu, tüccarların egemen olduğu, çiftçi ve köylülerin ezildiği, ihmal edildiği bir toplum olarak gören Gibb, bütün bunlara rağmen nasıl olup da arazi sahiplerinin İslâm'a girdiğine cevap vermekte zorlanır ve şöyle der; "Meselenin garip bir özelliği de, onların (Mekkeli tüccarlar) daha önceki sosyal ve ekonomik

²²⁷ Gibb, Hamilton A. R., a.g.e., s. 18

²²⁸ Gibb, Hamilton A. R., a.g.e., s. 19-20

beceriksizlikleri yüzünden zarar görmeye devam eden arazi sahipleri ve çiftçiler içinde İslâm'a girme hareketinin var olmasıydı. »²²⁹

Gibb'in tasvirine bakılırsa, İslâm'a samimiyetle bağlanan dindar grup; Mekkeli tüccarlar ile Bedevi kabileler arasındaki iktidar mücadelesinde bir o tarafa bir bu tarafa geçen ve kendi başına hiçbir gücü olmayan küçük bir topluluktur. Ayrıca Gibb, tabloyu daha canlı hale getirmek için daha ilk günlerde kurulan büyük ticari kuruluşlardan bahsediyor. Bu ifadesiyle, Modern Batı Medeniyet'inin kuruluş aşamasında ortaya çıkan Merkantilizm, İslâm Medeniyet'inin kuruluşunda da aranıyor gibidir.²³⁰

Emevilerin İslâm'a girişlerini ticari ve siyasi maksatlarla izah eden Gibb, Şam Emevi hilafetinin seküler maksatla oluştuğunu açıkça belirtir. Ona göre, Emeviler, dindarlarla ittifak oluşturmak suretiyle, Emevi devletini hem güçlendirmiş hem de devamını sağlamıştır. "Emeviler için en büyük mesele Arap devletinin sosyal yapısını, fetihlerden sonra organize edildiği gibi, fethedilen bölgelerdeki tarıma dayalı ekonomi sistemi ile entegre etmek ve bunu İslâm'ın ahlakî prensipleri ile tutarlı olacak şekilde gerçekleştirmek idi. »²³¹

Gibb, Abbâsîlerin de Emeviler gibi temelde İslâm gibi bir dertlerinin olmadığını, İslâm'ı ve dindarları kendi seküler gayeleri için kullandıklarını söyler. Abbâsî yönetiminin Emevilere göre dindarların önemini daha fazla fark ettiklerini, bu yüzden onlarla ilişkilerin birinci derecede önemsendiğini belirtir.

İslâm toplumunu sünnî ve şîî olmak üzere iki ana gruba ayıran Gibb, sünniliğin güçlenmesini sünnî öğretimin kendisi ile alakalı görmez. Bunun yerine sosyo-kültürel şartların sünnilik lehine oluşmasını gerekçe olarak ileri sürer. Buna göre, ilk asırlarda, problemler karşısında sünnilerin gösterdiği savunmacı tavır onları öne çıkardığı gibi, şîîlerin terör eylemleri de bu duruma ayrı bir katkı sağlamıştır. Aynı şekilde 12. asırdaki sünni canlanış hareketi de, Haşşâşûn ve neo-ismâililerin terör faaliyetleri ile alakalıdır.

²²⁹ Gibb, Hamilton A. R., a.g.e., s. 22

²³⁰ Etnik aidiyet ve etnosentrik okuma konusunda bkz: Kottak, Phillip Conrad, *Antropoloji*, (çev. Sibel Özbudun) Ütopya Yayınevi, İstanbul 2001, s. 61-81, Giddens, Anthony, *Sosyoloji*, Ayraç Yayınevi, Ankara 2000, s.223-253

²³¹ Gibb, Hamilton A. R., a.g.e., s. 21

Gibb, halkın şif gruplara büyük ve yaygın bir sempatisinin olduğunu ancak devlet yöneticilerine uygulanan terör faaliyetlerinin sünni birlikteliği artırdığını söyler.²³²

Gibb, sünni ulemanın hicri 5. yüzyıla kadar şehir proleteryasını ve kırsal kesimi ihmal ettiğini, bu değer içerisinde o problemler arasında İslâm'ın yayılmasında sûfi misyonerlerin birçok rol oynadığını söyler.²³³

Burada, tamamen modern çağa ait olan iki kavramın İslâm tarihi üzerine uygulandığını görüyoruz. Proleterya, marksist sosyoloji yoluyla literatüre girmiş bir kavramdır. Modern çağda, ekonomik imkanları bütünüyle elinde bulunduran Burjuva'nın karşıtı olarak kullanılan bu kavram, ezilen işçi sınıfını ifade etmede kullanılır. Marksist toplum tipolojisi Burjuva-proleterya ikilisi üzerine kurulmuştur. Modern Batılı toplumlar için bir derece bu açıklama biçimi kabul edilebilir. Ancak İslâm tarihinin hiçbir dönemi için böyle bir durumu düşünmek mümkün değildir. İslâm toplumlarında burjuva sınıfının olduğu bir dönem bilinmediği gibi, onun karşıtı olarak proleter sınıfın da ortaya çıktığından bahsedilemez.²³⁴

Diğer taraftan, tarihteki İslâm şehirlerinin toplumsal dokusu (yapısı) modern şehirlerden bütünüyle farklıdır. Dolayısıyla modern şehirlerin herhangi bir ögesini tarihteki herhangi bir şehirle, özellikle de İslâm şehirleriyle karşılaştırmada bir takım problemlerin ortaya çıkması kaçınılmazdır.

Ayrıca Misyoner kavramının da Sûfi gelenek için kullanılması çok yerinde bir ifade biçimi olarak görülemez. Misyoner kavramı, modern çağda kelime anlamının ötesine taşarak yepyeni bir anlam kazanmış, birçok boyutları olan bir disiplinin çalışanları için kullanılır olmuştur. Kelime anlamı ile bile alındığında bir sûfi için misyoner demek zordur. Misyoner, genel anlamda bir düşüncenin, dinin propagandasını yapan kişidir. Özel olarak da Hıristiyanlığın propagandasını yapanlara misyoner denilmektedir.²³⁵ İslâm toplumunda sufilere baktığımızda kendilerini böyle bir görevle sorumlu tutmuş olmalarını söylemek zordur. Sufiler daha çok, kendi başlarına İslâm'ı

²³² Gibb, Hamilton A. R., a.g.e., s. 38-39

²³³ Gibb, Hamilton A. R., a.g.e., s. 40

²³⁴ Burjuvazi ve Proleterya kelimeleri için bkz: Marshall, Gordon, *Sosyoloji Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yayınları, (çev. Osman Akınhay-Derya Kömürcü), Ankara 1999

yaşamaya çalışan kişilerdir. Ancak onların kendi yaşantıları, başkalarının Müslüman olmasına vesile olmuştur. Yoksa İslâm'ın propagandasını yapmadıkları gibi bu tutum sufi geleneğe de ters düşer.

D- Claude Cahen 'in Cahiliyye Vurgusu

Bir Fransız şarkiyatçısı olan Claude Cahen 1909'da Paris'te doğdu. Yüksek öğrenimini 1931 yılında Ecole Nationale des Langues Orientales'in Türkçe-Arapça bölümünde tamamlayan Cahen, Strassbourg ve Sorbonne üniversitelerinde öğretim üyeliği yapmıştır. Cahen'in asıl uzmanlığı Ortadoğu'nun Ortaçağ tarihi alanına yöneliktir. Bu doğrultuda olmak üzere bir çok eser kaleme alan Cahen'in, çalıştığı bölgelerin dillerini bilmesi eserlerinin saygınlığını artırmıştır. Cahen, Anadolu, Suriye ve Mısır üzerine, çalıştığı dönemlerin ekonomik, kültürel ve sosyal yapılarını da dikkate alan bir çok kitap ve makale yazmıştır. Bir çok dile de çevrilmiş bulunan söz konusu çalışmaların başlıcaları şunlardır: Leçons d'histoire musulmane: VIII-XI, Paris 1957; Islam des origines de but de l'empire ottoman, Paris 1970. Makalelerinin büyük bir kısmı ise Turcobyzantia et Oriens Christianus, Londres 1974 ve Les peuples musulmans dans l'histoire Medievale, Damas 1977 isimli eserlerde toplanmıştır.²³⁶

Claude Cahen, İslâmiyet²³⁷ isimli eserinde İslâm tarihini şu başlıklar altında ele alır: I. Bölüm: İslâmiyetten önce Araplar. Bu bölümde Cahiliyye toplum ve cahiliyye kültürünün önemi anlatılır. II. Bölüm: Muhammed. Hz. Peygamber'in şahsiyetinin yüceliği ve Cahiliyye kültüründen aldığı şeyleri değiştirmek suretiyle nasıl bir toplum oluşturduğu anlatılır. III. Bölüm: Arap-İslâm İmparatorluğunun Kuruluşu. Bu başlık altında 4 halife dönemi işlenir. İslâm İmparatorluğunun Arap vasfı sonuna kadar korunmuştur. IV. Bölüm: Emeviler, V. Bölüm: Abbâsî İhtilali, VI. Ve VII. Bölüm: Yeni Bir Kültürün Yükselişi, VIII. Bölüm: Klasik İslâm Dünyası. Bu bölüm 9. Asırdan 11. asra kadar olan dönemi kapsar ve son bölümlerde de çöküş dönemi anlatılır.²³⁸

Cahen'in tasnifinde de İslâm medeniyeti 9. asır ile 11. asır arasını kapsayan dönemin adıdır. İran, Türk ve Osmanlı medeniyetlerinden de bahsedilmesine rağmen

²³⁵ Robert, Paul, *Dictionnaire I*, Paris 1991, s.1208

²³⁶ Balivet, Michel, "Cahen, Claude", *DİA*, İstanbul 1995, VII, 15-16

²³⁷ Cahen, Claudé, *İslâmiyet*, (çev. Esat Mermi Erendor), Bilgi Yayınevi, İstanbul 1990

başlı başına İslâm medeniyeti denilince Abbâsî devleti kastedilir. Diğer siyasi oluşumlar, Abbâsîlerin öncesi ve sonrasındaki değişiklikler olarak ele alınır. Asr-ı Saadet, Hulefa-i Raşidin ve Emeviler İslâm medeniyetinin kuruluş safhasını oluştururken, İran ve Türk devletleri yıkılış dönemi içerisinde değerlendirilir.

Diğer taraftan Cahen, İslâm medeniyetinin bir Arap medeniyeti olduğunu özellikle vurgular. Ona göre; 9. asırda ortaya çıkan kültür ancak Arap kültürüdür. Diğerlerinin de bu kültürde yeri olmakla beraber onlara İslâm kültürü olarak bakamayız, ancak İslâmi kültür diyebiliriz.²³⁹

Cahen'e göre, XIII. asırdan itibaren İslâm medeniyeti uzun bir çöküş dönemine girmiştir. Çöküş dönemine denk gelmesi açısından Moğol imparatorluğu özel bir yere sahiptir. Ancak, Abbâsî ve Moğol arasında kurulan devletler, yeni kurulan devletler başlığı altında ele alınırken söz gelimi Selçuklu devletine gerektiği kadar yer verilmez. Diğer taraftan İslâm tarihi içerisinde bir fetret dönemine yol açan Moğol İmparatorluğu'nun, İslâm medeniyetinin bir devamı olarak görülmesi de dikkat çekicidir. Bu durum, İslâm medeniyetini oluşturan asıl unsurun İslâm dininden ziyade ırkların yakın ilişkileriyle alakalı olarak kabul edilmesiyle açıklanabilir.²⁴⁰

Cahen, çöküşün geri dönülemez olduğu konusunda ısrarlıdır. Bu kesinliğe yol açan şey, çöküşü İslâm'ın özüyle alakalı görmesidir. Ona göre, Müslümanlar, İslâm'ı olduğu gibi benimsemeye devam ettikleri sürece İslâm dünyasında yeni bir canlanış ve diriliş beklemek beyhudedir. Bunu şu cümleleriyle açıklar: "Belki de kaçınılmazdı; çünkü İslâmiyet'in kendisi kocamıştı, kendi geleneği içinde kaskatı kesilmişti. Çünkü o, sadece eline geçen zengin bir mirasa yön vermiş, bu mirastan arta kalanları üzerinden silkip atamamış ve hiçbir yeni çığır açamamıştı."²⁴¹

²³⁸ Cahen, Claudé, a.g.e., s. 5

²³⁹ Cahen, Claudé, a.g.e., s. 104

²⁴⁰ İslâm tarihini ırk merkezli okuma ile ilgili bkz: Özbaran, Salih, **Tarih, Tarihçi ve Toplum**, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 1997, s. 63-87, Kottak, Conrad Phillip, **Antropoloji**, (çev. Sibel Özbudun), Ütopya Yayınevi, İstanbul 2001, s. 89-109, Sorokin, P.A., **Çağdaş Sosyoloji Kuramları**, (çev. M.Münir Raşit Öymen) T.C.Kültür Bakanlığı Yayınları, I, 191-267

²⁴¹ Cahen, Claudé, a.g.e., s. 272

İslâm'ın kaynağı konusunda Cahiliyye dönemini fazla önemseyen bir kısım oryantalistler, güya İslâm'ın köklerini Cahiliyye devrinde bulma gayreti içerisine girmişlerdir. Bu konudaki en güçlü söylem, İslâm dininin ortaya çıkışında Cahiliyye kültürüne aşırı atıfta bulunmak, İslâm Medeniyetinin oluşumunu ise dış etkenlerle açıklamaya çalışmaktır. Bu yüzden, oryantalistler arasında İslâm'ın doğuşu üzerinde yapılan çalışmalarda ağırlıklı olarak Cahiliyye kültürü ve bunun etkileri tartışılmıştır.

Bir kısım oryantalistler Cahiliyye kültürü üzerinde çok fazla durmuşlardır. İslâm öncesi Arap toplumu (özellikle de Arapça ve Cahiliyye şiiri) İslâm Tarihi araştırmalarında mutlaka ve uzunca değindikleri konulardır. Bunu yaparken de, amaçları Müslümanların amaçları ile aynı değildir. Onlar, daha çok Cahiliyye örf ve adetlerini vurgulayarak bunun İslâmî dönemdeki etkilerine fazla atıfta bulunmaktadırlar.

Claude Cahen, "İslâmiyet" isimli eserinin ilk sayfalarında; Cahiliyye döneminin iyi bilinmesi gerektiğini, çünkü bu durumun sadece Arabistan'ın o zamanki hâlini anlamak için değil, daha sonra ortaya çıkan İslâm toplumunu etkilemesi yönüyle çok önemli olduğunu belirtiyor. Ayrıca cahiliyyenin Müslümanlarca da "Arap altın çağı" olarak bilindiğini ve önemsendiğini söylüyor: "İslâm Tarihinin anlaşılması için bu toplumun yapısının, genel çizgilerle dahi olsa, bilinmesi zorunludur. Bu zorunluluk, sadece Müslümanlığın Arabistan'da doğmuş olmasından değil, İslâm öncesi toplumun İslâm toplumunun varlığını doğrudan doğruya, büyük ölçüde ve başka kültürlerin varlığına oranla çok daha fazla etkilemesinden, dolayısıyla da bu dönemin bilinmesinin daha sonraki Müslüman dönemi anlamamız açısından gerekli olmasından ileri geliyor.

»242

Birçok oryantalistin cahiliyyeye vurgu yaparken zımnen İslâm'ın bu dönemden ödünç alındığını söylemeye çalıştıklarını biliyoruz. Ancak, Cahen de, bu ilişkiyi açıkça kuruyor ve Müslümanları da delil getirerek cahiliyye dedikleri İslâm öncesi dönemi asla inkar etmemişlerdir demek suretiyle bu görüşünü tekid etme gayretini gösteriyor. Halbuki, çok açıktır ki, Müslümanların cahiliyyeye verdiği önemle Cahen'in ve başka oryantalistlerin verdiği önem aynı değildir. Müslümanlar için cahiliyye ne altın çağdır,

ne de İslâm, cahiliyyeye sanıldığı kadar çok şey borçludur. Ancak İslâm bilginleri, İslâm kültür ve medeniyetinin oluşumunun anlaşılmasında, bu oluşumu ilk başlatanların bir önceki devir adı olan cahiliye devrinde olup bitenleri tetkik etmek durumunda kalmışlar ve bunları değerlendirmişlerdir. Bununla beraber, İslâm düşüncesinin bizatihi oluşum ve gelişimi orjinaldir.

Cahen Cahiliyye dönemini iyi bilmek suretiyle İslâm'ın rahatlıkla anlaşılabilirliğini söylüyor. "Muhammed'in belirli görenek ve gelenekleri kutsallaştırıp diğerlerini kınaması, bu görenek ve geleneklerin yaşanmış olduğu toplum tanınmadan anlaşılmaz." ²⁴³ Görüldüğü gibi Cahen'e göre, Hz. Peygamberin yaptığı şey oldukça basittir: Hz. Peygamber, Cahiliyye toplumunun değerlerinin bir kısmını yüceltmiş ve çok fazla değer vermiş, bir kısmını ise yasaklamıştır. Dolayısıyla İslâm'ın bütün değerlerinin ilk örneklerini cahiliyye döneminde bulmak mümkündür.

Cahiliyye şiirine de değinen Cahen, kabileler arasındaki bütün farklılıklara rağmen cahiliyye şiirinin ortak bir Arap kültürü oluşturduğunu söyler. Daha sonra da Müslüman yazarların bu cahiliyye şiirinden beslenmek suretiyle bir ilmî gelenek oluşturduğunu belirtir; bununla birlikte "daha sonraları Müslüman yazarları büyük çapta etkileyecek olan bu eserlerin özgünlüğünü belirtmek güçtür. Fakat önemleri yadsınamaz" ²⁴⁴ demek suretiyle İslâm medeniyetini büsbütün cahiliyyeden oluşmuş olarak da görmez. Cahiliyye şiirinin özgünlüğünden şüphe etmesi çok şaşılacak bir durum değildir. Çünkü ona göre, Arap kültüründen daha güçlü olan Yahudi ve Hıristiyan kültürü gibi aynı zamanda Cahiliyyeden daha eski kültürler vardır.

Müslümanlara göre ise, cahiliyye şiiri, Müslüman ilim adamları için teknik bir araçtan daha fazla bir anlam ifade etmez. Hiçbir müslüman âlim, cahiliyye şiirine dayanarak ortaya bir düşünce sistemi koymuş değildir. Cahiliyye şiiri, Asr-ı Saadet'in ve özellikle de Kur'ân dilinin anlaşılmasında yardımcı olan birçok araçtan (alet ilimleri) birisidir.

²⁴² Cahen, Claudé, a.g.e., s. 13

²⁴³ Cahen, Claudé, a.g.e., s. 14

²⁴⁴ Cahen, Claudé, a.g.e., s. 14

Hıristiyan ve Yahudi kültürü ile İslâm'ın ilişkisini ele alan Cahen; M. 600 yıllarında Arap Yarımadasının Hıristiyan ve Yahudi kültürüyle tanıştığını ve yakın ilişkiye girdiğini söylüyor. Bu ilişki hem sınır boylarındaki çatışmalarla hem de Necran Hıristiyanları ve Medine Yahudilerinin oluşturduğu koloniler vasıtasıyla olmuştur. Bu etkiye bir diğer örnek ise Putperest toplum için yeni bir şey olan Haniflerdir.²⁴⁵

Cahen'e göre Allah kelimesi, Mekke'nin en güçlü Tanrısının adı olarak Müslümanlıktan önce de biliniyordu. Aslında Tanrı demekti. Şimdi ise genel anlamda kesinlikle Tanrı oluyordu.²⁴⁶

Bundan anlaşıldığına göre, oryantalistlerden bazıları Cahiliye Araplarının taptıkları putları tanrı gibi algılıyorlar. Halbuki Cahiliye Arapları çoğunlukla putperest idiler. Kimileri, Allah kavramından haberdardı, ama putları O'na ortak koşuyorlardı. Müşrik kavramı da bunu yansıtmaktadır. Bazı oryantalistlerin zannettiği gibi Allah, Arapların taptığı yerel Tanrılardan biri olmadığı gibi en önemlisi de değildir.²⁴⁷ Bunun aksi olsaydı Hz. Peygamberin tevhid çağrısına Kureyş'in gösterdiği aşırı tepkiyi anlamak güçleşirdi. İslâm tevhid prensibiyle Tanrılardan birini seçmiyor bilakis, Tanrılık müessesesini toptan yıkıyordu. Müşrik Araplar için Allah, taptıkları Tanrılardan birisi olarak görülmemiştir. Tevhid, çok ilaha karşı tek ilahı öne çıkarmıyor, ilahlara karşı Allah'ı öne çıkarıyordu. Kureyş bütün Tanrılardan ayrı ve yüce olan bir Allah'a inanıyordu, ama onun sıfatlarını bir takım putlara vermek suretiyle müşrik olmuştu. Hz. Peygamber onları, yeniden ataları İbrahim'in inandığı Allah'a tam olarak bağlamaya çağırıyordu.²⁴⁸

Aynı linguistik tahlillere devam eden Cahen, İslâm'ın ikinci temel şartı olan namazın salat kelimesinden türetildiğini söylüyor. Ona göre Namaz, Tanrıya boyun eğme ve teslim olma ifadesi olarak kullanılmasına rağmen, söz konusu durumu ifade

²⁴⁵ Cahen, Claudé, a.g.e., s. 18

²⁴⁶ Cahen, Claudé, a.g.e., s. 20; Allah kelimesi hakkındaki oryantalist yaklaşım konusunda ayrıntılı bilgi için bkz: D.B. McDonald, "ALLAH" İslâm Ansiklopedisi, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1995, I, 365.

²⁴⁷ Hilmi, Ahmed, İslâm Tarihi, Ötüken Neşriyat, (sad. Ziya Nur), İstanbul 1982, s. 89

²⁴⁸ İbn Kesir, el-Bidaye ve'n-Nihaye, Mektebetül Maarif, Beyrut, 1966, I, 190-193; Ayrıca bkz: Es'ad, Mahmud, a.g.e., İstanbul 1983, s. 279-284; Hasan, H.İbrahim, a.g.e, I, 92-98; Hamidullah,

etmede salat kelimesi yetersiz kalır. Yine ona göre, namazın herhangi bir doğa üstü niteliği yoktur ve insanın Tanrıya bağlılığını ifade etmekten ibarettir.²⁴⁹

Cahen'in zekât konusundaki yaklaşımı da farklı değildir. Ona göre, zekât, mü'minler arasında bir dayanışma hareketidir. Elbette ki zekâtın mü'minler arasında dayanışmayı sağladığı doğrudur. Ancak bu durum zekâtın hikmetlerinden ya da faydalarından birisi olarak ele alınabilir. Yoksa, zekât bir dayanışma ihtiyacı sonucunda ortaya çıkmamıştır. Her şeyden önce zekât da, namaz, oruç ve hacc gibi Allah'ın emirlerinden birisidir. Birçok âyette imandan sonra namaz ve infak yan yana mü'minlerin vasıfları olarak sayılır. İslâm'ın prensiplerinden Hacc konusunda ise Cahen, "Mekke'yi ziyaret etmektir, putperestlik döneminde yapılan ziyaretin İslâm'da biçim alışdır" ifadesini kullanır. Kâbe'yi ziyaretin, önce de var olduğunu biliyoruz. Ancak bunun aslı putperestlik değil, Hz. İbrahim'in hanif dini ile alakalıdır. Zaten İslâm birçok peygamberlik geleneğini devam ettirmiş ve toplumdan sadece putperest etkileri ayıklamıştır.²⁵⁰

Oruç ile ilgili de Cahen, "Yahudi örneğinden esinlenilmiş olmalıdır, ramazan ayında sıkı perhiz yapmaktır" demektedir. Burada müşrik Araplarda orucun ilk örneği bulunamadığından hemen Yahudi ve Hristiyan kültürüne bakıldığını müşahade ediyoruz. Yukarıda belirttiğimiz gibi, Hz. Peygamber bir çok konuda diğer peygamberleri izlemiştir ve bunu da gizleme ihtiyacı duymamıştır. Ancak mesela oruç ibadetini Müslümanlara tebliğ ederken bunu başka bir dinden esinlenerek yapmamış, Allah'tan aldığı vahiyle yapmıştır. İncil'deki birçok hüküm Tevrat ile benzerlik taşıyor diye nasıl Hz. İsa'nın Tevrat'tan esinlendiğini söylemiyorsak Hz. Peygamber içinde ayrı şeyi düşünmememiz için hiçbir sebep yoktur.²⁵¹

Claude Cahen'in tasvir ettiği İslâm, Hz. Peygamber'in zamanla oluşturduğu ve etrafına bir takım taraftar topladığı bir öğretilerdir. Ona göre, bir din kurucusu sıfatıyla ortaya çıkan Peygamber, ilk mesajlarında, sert, ürkütücü ve yargı dolu cümleler

Muhammed, **İslâm Peygamberi**, İrfan Yayıncılık ,(çev.Salih Tuğ), İstanbul 1991, 1,90-91, Afzalurrahman, **Siret Ansiklopedisi**, İnkılab Basım Yayım Organizasyon, İstanbul 1996, I, 153-157

²⁴⁹ Cahen, Claudé, a.g.e.,s. 21

²⁵⁰ Cahen, Claudé, a.g.e., s.21

²⁵¹ Cahen, Claudé, a.g.e., s. 21

kullanmıştı. Davet kısa sürede meyvesini verdi. Yakınları arasında ateşli yandaşlar buldu. Onlara, yabancı asıllı olup azad edilmiş köleler, zor hayat koşulları içinde yaşayan bezgin, genç insanlar katıldı. Ne var ki bütünüyle Kureyş'in direnişiyle karşılaştılar. Bu karşı koyuş, kısmen küçümseme dolu bir kuşkuculuktan, kısmen de tüm güçlerin dayanağı olan dinsel ya da ticari düzenlerini Muhammed'in bozacağı kaygısından kaynaklanıyordu.²⁵²

Son asırda, İslâm'ı kabul ve red tavırlarının arkasındaki nedenler zikredilirken, kişilerin toplumsal konumları ve Kureyş'in Arap yarımadasındaki konumu gibi tarihi ve sosyolojik şartlar üzerinde durulması adet haline gelmiştir. Bu yaklaşım biçimi İslâm'ı tarihin ve kültürün bir ürünü olarak gören yaygın paradigma ile uyumludur. Halbuki Kur'ân, açık bir şekilde, Kureyş'in Hz. Peygamber ve Müslümanlara karşı olan tepkilerinin sebebini sadece bir olan Allah'a iman etmemeleri ve ona düşmanlık beslemelerine bağlamaktadır. Diğer taraftan ilk inen ve Müşrikler tarafından tepki gösterilen âyetlerde yerleşik düzeni değiştirecek herhangi bir ifade de yoktur. Tevhid, cennet ile müjdeleme ve cehennem azabı ile korkutma, kıyamet vs. bu ayetlerin ortak konularıdır.²⁵³

Ayrıca, ilk Müslüman olanların hepsi zannedildiği gibi yoksul ve köle değildi. Hz. Ebû Bekir, Hz. Osman, Mus'ab b. Umeyr gibi Kureyş'in eşrafından olan şahsiyetler de vardı. Aynı zamanda, Hz. Peygamber'in davetinde iddia edilen boyutlarda bir dünyevî vaad söz konusu değildir. Rusya'da sosyalist hareketin ortaya çıkması işçilere verilen eşitlik vaadleri ile alakalı görülebilir belki ama İslâm toplumunun oluşumunda hiçbir dünyevi vaat sürükleyici değildir. Tam tersine Hz. Mus'ab ve Hz. Osman gibi zengin ailelerin gençleri, Müslüman olmakla, gerekirse bütün dünyevi makam ve zenginliklerini kaybedeceklerini biliyor ve ona rağmen Müslüman oluyorlardı.²⁵⁴

Cahen, hicret hadisesinden de Yahudilere pay çıkarır. Ona göre; Hz. Peygamber, çok iyi biliyordu ki, yeni ortaya koyduğu öğretiyi en iyi anlayabilecek

²⁵² Cahen, Claudé, a.g.e., s. 18 Kültür eksenli tarih okumaları için bkz: Kottak, Phillip Conrad, a.g.e., s. 45-58

²⁵³ İbn Kesir, *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, Mektebetü'l- Maârif, Beyrut 1966, III, 60-65

²⁵⁴ İbn Kesir, a.g.e., III, 24-38; İbn Hişam, *Es-Siretü'n-Nebeviyye*, Dâru İhyâu't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, 1978, I, 264-314; Köksal, M.Asım, *İslâm Tarihi*, Şamil Yayinevi, İstanbul 1989, III, 91-256

olanlar, Ehl-i Kitap olanlardı. Bu Yahudi kavimleri ile yakın ilişki neticesinde İslâm da gelişmiş bir kültürle tanışmış olur ve geçici bir süre daha kendine destek bulabilirdi. Cahen'e göre Hz. Peygamber bir yandan hicretten sonra kurduğu ilk devlete Yahudileri de ortak edip liderliğini pekiştirmeye çalışırken diğer yandan hem putperest kabileleri hem de Yahudileri, başkaları ile savaş ülküsünde birleştirmek suretiyle İslâm devletinin gücünü pekiştirmiştir.

“Ahd-i Atik ve Kur'ân arasındaki ortak yanları, Müslüman olmayan kimseler, Muhammed ve arkadaşlarının Medineli Yahudilerle yaptıkları konuşmalara bakarak kolayca fark ediyorlardı. Bu konuşmalarla Muhammed, Medine Yahudilerini kazanmayı umut etmekteydi. Ne var ki, çabaları sonuç vermedi; oysa kendisi ne şekilde olursa olsun Medine'de birlik halinde bir toplum yaratmayı amaçlıyordu. .”²⁵⁵

Hz. Peygamber'in Yahudilere bu kadar muhtaç bir durumda olduğunu düşünmek tarihi gerçeklerle pek fazla uyuşmamaktadır. Her ne pahasına olursa olsun Yahudileri kazanma amacını gütmüş olsaydı Hz. Peygamber her üç kabileyi de İslâm devleti kökleşmeden Medine'den çıkarmaz, beklerdi. Halbuki daha ilk ihanetlerinde hiçbir politik hesap güdülmeden Yahudiler Medine'den sürülmüştür. Yeniden anlaşma yoluna asla gidilmemiştir. Diğer taraftan Müslümanların, Yahudilerle ilişkilerinde onlardan herhangi bir katkı ve destek beklemediklerini, söz konusu anlaşmanın da onların zararını engellemeye matuf olduğunu görüyoruz. Nitekim fiili olarak da Yahudiler Müslümanlara herhangi bir destek de bulunmamışlardır. Hatta Yahudiler bazı savaşlarda (Hendek gibi) direkt, bazısında da dolaylı olarak müttefik oldukları Medine'ye karşı Mekke müşriklerini desteklemişlerdir.

Cahen, cihad konusunu ele alırken, birçok oryantalist gibi cihadı bir peygambere yakıştıramamaktadır. Ancak o, İslâm'ın Batılılarca sosyalist bir uygulamaya benzetilmesini ve Hz. Peygamber'in erken bir sosyalist sanılmasını da eleştiriyor. Ona göre, Hz. Peygamber, bir sosyal doktrin getirmemiş, ahlaki bir sistem ilan etmiştir. Ancak bu sistemin yerleşmesi için de (sosyalist uygulamaya benzer bir biçimde) her türlü çareye başvurmuştur. Cihat prensibiyle de kabul etmeyenlere karşı güç

²⁵⁵ Cahen, Claudé, a.g.e. s. 18

kullanmıştır. ²⁵⁶ Bazı oryantalistler, İslâm konusundaki şüphelerini yoğunlaştırırken daha çok cihat konusunu öne çıkarırlar. Onlara göre bir Peygamber kan dökemez ve asla savaşmak onlara yakışmaz.

İyi düşünülürse oryantalistlerin geliştirdiği bu yargının Hristiyanlıktaki Hz. İsa imajı ile alakalı olduğu anlaşılır. Muhtemelen onlar, Hz. İsa'nın şiddete karşı sevgiyi ve hoşgörüyü öneren mesajını peygamberlerin ortak özelliği olarak görmüşlerdir. Esasen tüm peygamberler, davetlerinde sevgi ve hoşgörüyü esas alırlar. Hepsi temelde, şiddete, teröre karşıdır. Kur'an-ı Kerim de İslâm'da aslolanın barış olduğunu ve sulhün daha hayırlı olduğunu beyan eder. ²⁵⁷ Esasen tarihte hiçbir peygamber eline kılıç alıp da davete başlamış değildir. Peygamberler, kendi başlarına da kimseyle savaşmamışlardır. Sadece peygamberler, davet görevini yerine getirirken, bunlardan bir kısmına belirli bir safhada cihad izni ve emri verilmiş, o izin ve emir gereği inanmayanlarla savaşlar vuku' bulmuştur. Yoksa, Cahen'in dediği gibi, hiçbir peygamber davetini kabul ettirmek için rastgele her yola başvurmuş değildir. İslâm toplumunda zimmîlerin asırlarca can, mal ve inanç güvenliği içinde yaşaması bunun en açık delilidir.

E- Albert Hourani ve İslâm Tarihinin Irk Merkezli Yorumu

Modern dönem Arap tarihi alanındaki çalışmalarıyla tanınan A.H.Hourani, Lübnalı Hristiyan bir ailenin çocuğu olarak 1915 yılında İngiltere'nin Manchester şehrinde dünyaya geldi. İlk ve orta öğrenimini tammadıktan sonra, yüksek öğrenimini Oxford Üniversitesi'ne bağlı Magdalen College'de tamamladı. Bir yıl sonra Lübnan'a gitti ve Beyrut'ta Amerikan Üniversitesi'nde iki buçuk yıl uluslar arası ilişkiler ve İngiltere tarihi dersleri verdi. II. Dünya savaşı sırasında İngiltere'ye dönen Hourani, o yıllarda yeni gelişen bölge tarihi çalışmalarına ilgi duydu. Bu dönemde Arnold Toynbee ve Gibb ile mesai arkadaşlığı yaptı. 1958'de Oxford Üniversitesi'ne bağlı Ortadoğu Merkezi'nin, 1973'te de Britanya Ortadoğu Araştırmaları Cemiyeti'nin kuruluşlarında aktif rol aldı. 1979 yılında Oxford Üniversitesi'nden emekliye ayrıldıktan sonra zaman zaman A.B.D.'ye gidip Chicago ve Harvard üniversitelerinde dersler veren Hourani, 17 ocak 1993'te Oxford'ta öldü.

²⁵⁶ Cahen, Claudé, a.g.e. s. 21

Çoğunlukla Arap aleminin Batı ile ilişkisini konu edinen eserlerinde, Arap dünyasını Batı'ya tanıtmak biricik gayesi olmuştur. Bir kısmı Türkçeye de çevrilen eserlerinin başlıcaları şunlardır: *Arabic Thought In The Liberal Age 1798-1939*, London 1962; *Europe and Middle East*, London-Berkeley 1980; *Islam In European Thought*, Cambridge 1991; *A History of The Arap Peoples*, London-Cambridge 1991.²⁵⁸

Albert Hourani'nin 1991 yılında yayınlanan "A History of Arap Peoples"²⁵⁹ isimli eseri İslâm tarihinin ırk eksenli okunuşuna bir örnek olarak gösterilebilir. Kitabın bütünü göz önüne alındığında, tarih boyunca belirli aşamalar geçirmiş ve günümüzde değişik biçimlerde varlığını sürdüren bir Arap ırkından bahsedilmektedir. İslâm da, bu Arap tarihinin bir parçası olarak incelenmeye değer bulunur. Özellikle de İslâm sonrası Arap tarihini ve kültürünü büyük ölçüde etkileyen bu gelişmeyi dikkate almak, Arap kültürünü de daha iyi ve daha doğru anlamaya yardımcı olacaktır.

Kitabın ilk sayfalarında Hourani, İslâm öncesi Dünya, Arap yarımadası ve Cahiliyye Kültürüne kısaca değindikten sonra İslâm'ın ortaya çıkışını, Arapların yedinci yüzyılda yeni bir düzen kurması biçiminde ifade eder. Yeni düzende büyük ölçüde Mekkeli Araplar hakimdi ve kendilerini Muhammed ve Kur'ân'la özdeş görüyorlardı.
260

Hourani İslâm'ın en temel prensibi olan tevhid ilkesini düşünürken Allah lafzı üzerinde durmuştur. O'na göre; "Allah ismi, o sırada yerel Tanrılardan biri için kullanılan bir isimdi. Ayrıca, Yahudiler ve Hıristiyanlar da Allah'ın ismi olarak bunu kullanmaktaydılar. Onun iradesine boyun eğenler sonunda Müslüman olarak tanındılar. Bunların benimsedikleri dinin ismi olan İslâm da aynı linguistik kökten türetilmiştir."²⁶¹

Hourani, Müslümanların üç temel kavramını basite indirgeyerek tanıtmaya çalışır. Yani, Hourani'ye göre, İslâm'ı çok fazla büyötmeye gerek yok; Arap

²⁵⁷ Bakara 2/190, 192

²⁵⁸ Abu Manneh, Butrus, "Hourani, Albert Habib", *DİA*, İstanbul 1998, XVIII, 254-256

²⁵⁹ Hourani, Albert, *A History of The Arab Peoples*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge 1991, *Arap Halkları Tarihi*, İletişim Yayınları, (çev.Yavuz Alogan), İstanbul 1997,

²⁶⁰ Hourani, Albert, a.g.e., s. 36

²⁶¹ Hourani, Albert, a.g.e., s. 39

yarımadasının iyi bildiği Tanrılardan birisi öne çıkarılmış, ona boyun eğenler boyun eğme, teslim olma manasına gelen İslâm kelimesi ve ondan türetilen Müslüman kelimesi ile ifade edilmiştir.

Houranî, vahyin ilk gelişini anlatırken “ Muhammed’in doğa üstü bir güçle ilişki kurduğunu söyler. İslâm’dan bahsederken de “ Muhammed’in öğretisi”ifadesini kullanır. Ona göre Hz. Peygamber, ilk önce yerleşik inançlarla çatışmaya girmiş ve yeni tür ibadet biçimleri geliştirmiştir. Kureyş ile zıtlaşması sonucunda zamanla Ehl-i Kitab’ın çizgisine yaklaşmıştır. Medine’ye hicretten sonra büyük bir güç oluşturmaya başlamış ve ticaret yollarını denetim altına almak amacıyla Kureyş ile savaşmıştır. Hourani, İslâm’ın Medine’de gelişmesini ve güçlenmesini ise büyük ölçüde Medine Yahudileri ile olan ilişkilere bağlar.²⁶²

Hourani’nin tasvir ettiği İslâm’ın, klasik İslâm tarihi kaynaklarında anlatılan İslâm’a benzemediği açıktır. O da öteki bazı oryantalistler gibi İslâm’ın metafizik ve ilahî boyutunu yer yer ihmal eder. Bu eksik anlayışın doğal bir sonucu olarak ona göre Hz. Peygamber, hayatının bir döneminde doğa üstü güçlerle ilişkiye geçmiş ve yeni bir öğretiyi yavaş yavaş kurmuştur. Bu öğretisini kurarken de şartlardan büyük ölçüde etkilenmiştir. Meselâ, Kureyş’in aşırı tepkisi onu Ehl-i Kitab’a yaklaştırırken, yine Medine’de Yahudilerle yakın ilişkiler neticesinde İslâm bir devlet olma yoluna girmiştir.

Aynı yaklaşım biçimini Hourani’nin kıblenin değişmesi ile ilgili düşüncelerinde de bulabiliriz. Hourani, kıblenin değişmesinin sebebini Hz. Peygamber ile Medineli Yahudilerin arasındaki bağın kopmasına bağlıyor. Ona göre aradaki bu bağın kopmasının sebebi ise, Kureyş ile Müslümanlar arasındaki ilişkilerde ortaya çıkan değişimdi. O’na göre Kureyş, kabileler ve ticaret yolları üzerindeki hakimiyetini kaybetmekle karşı karşıya kalınca Müslümanlar ile anlaşmayı istemiştir. Hz. Peygamber de Mekkeli soylulara ihtiyacı olduğunu biliyordu. Bu karşılıklı menfaat gereği, Kâbe’nin kurucusu kabul edilen Hz. İbrahim ortak bir nokta olarak seçilmiştir.²⁶³

²⁶² Hourani, Albert, a.g.e., s. 41

²⁶³ Hourani, Albert, a.g.e., s. 41

Hauranî cihad konusunda da temel saik'in ticari ve politik olduğunu söyler. Ona göre, Hz. Peygamber'in Kureyş'le savaşması ticari ve politik bir takım maksatlara dayanıyordu. Müslüman toplum da bu mücadele sırasında oluştu ve bir biçim aldı.²⁶⁴

Hourani'ye göre; Hz. Peygamber, İslâm toplumunun geldiği aşamadaki şartları dikkate alarak gerektiğinde önemli taktikler uygulamıştır. Hatta zaman zaman Yahudilerle olan ilişki ve ittifaklarını gözden geçirme ihtiyacını duymuştur. Netice itibariyle Hourani, kiblenin değişmesini Müslümanların inandığı gibi dini bir yönelişle alakalı olarak görmez, onu bazı politik hedeflere ulaşabilmenin bir sonucu olarak algılar.²⁶⁵



²⁶⁴ Hourani, Albert, a.g.e., s. 40

²⁶⁵ Kiblenin değişmesi ile alakalı ayrıntılı bilgi için bkz: İbn. Sa'd, *et-Tabâkâtü'l-Kübra*, Daru Sadır, Beyrut ts; Ayrıca bu konuda tartışmalar için bkz: Algül, Hüseyin, a.g.e., I, 241-244

SONUÇ

Oryantalistlerin çalışmaları üzerinde yapılacak herhangi bir araştırmanın Oryantalizmin bütünü ile ilgili tartışmalardan bağımsız olarak ele alınamayacağı ortadadır. Oryantalizm de, ancak içinde doğup geliştiği modern Batı medeniyetinin bütünlüğü içerisinde değerlendirildiği zaman daha anlaşılır hale gelir. Nitekim E.W.Said'in Oryantalizm isimli çalışmasıyla birlikte son yıllarda Oryantalizm, Batı'nın en esaslı ontolojik paradigması olarak ele alınmaktadır. Dolayısıyla oryantalistlerin çalışmaları, söz konusu çerçeve göz önüne alınmadan değerlendirildiğinde eksik kalacaktır.

19. Yüzyılda Antropoloji, Sosyoloji ve İktisat gibi sosyal bilimlerin ve tarih felsefesinin yaygınlaşmasıyla birlikte oryantalistler de, bu bilimlerden istifade etmek suretiyle çalışmalarını güçlendirmeye çalışmışlardır. Bunun için de sosyal bilimlerin verilerine ve çeşitli tarih felsefesi paradigmalarına söz konusu çalışmalarda sıkça müracaat etmişlerdir. Yine bu meyanda İslâm tarihinin bir çok konusu ile ilgili birtakım açıklama çerçeveleri geliştirmişlerdir.

Dolayısıyla iyi bir sosyal bilim formasyonuna sahip olmanın, oryantalistlerin çalışmalarının daha sağlıklı değerlendirilmesinde yardımcı olacağına şüphe yoktur. Bu suretle bir çoğu son asırda ortaya çıkan bir takım meselelerin arka planına inilebilecektir. Sözgelimi İslâm tarihini bir Arap tarihi olarak gören oryantalist yaklaşım, Antropoloji'nin ırk kavramı iyi bilindiği zaman daha iyi anlaşılacaktır. İslâm tarihini ırk merkezli okuma her şeyden önce müslüman milletlerin hayatındaki vahyin etkisini ikinci plana itecektir. Vahiy eksenli okumada tarihi, sosyal ve kültürel şartlar hiçbir zaman gözardı edilmez, aksine ilahi vahyin bir yorumu olarak değer kazanır. Ancak tarihi ve kültürel şartlar merkeze alındığında, İslâm toplumunu kendisi yapan metafizik boyutu gözardı edilmiş olur. Örnek vermek gerekirse; Asr-ı Saadette yaşanan bir çok hadiseyi ekonomik gayelerle ve ilişkilerle açıklamak, müslümanları diğerlerinden ayıran asıl şeyi görmezlikten gelmektir. Nitekim İslâm tarihini böyle açıklamaya çalışan oryantalistler, Müslümanların bu kadar kısa sürede ilerlemesini izah etmede zorlanmaktadırlar. İslâm tarihini bir Arap medeniyetine indirgeme tarzında

okuma yanında cahiliyye vurgusunun öne çıkarıldığı bir okuma biçimi ile okumanın da İslâm din, kültür ve medeniyetinin oluşumu ve gelişimini açıklamada yeterli olamayacağı, hatta çeşitli sakıncalar doğuracağı açıktır.

Sonuç olarak söylemek gerekirse, oryantalistlerin, yapmış oldukları çalışmalar ile İslâm tarihine bir bilgi ve yorum zenginliği getirdikleri söylenebilir. Bununla birlikte söz konusu bilgi ve yorumları farklı bir tasnife tabi tutmaları dikkate alındığında, bu durumun bazı muğlaklıklara sebebiyet verdiği de inkar edilemez. İslâm tarihinde bazı konuların problemlili hale gelmesinde bunun etkisinin olabileceği düşünülebilir. Bununla beraber, oryantalistlerin İslâm tarihine yaklaşımlarının temel hareket noktaları iyi anlaşılabilirse sözkonusu problemlerin de büyük ölçüde çözüme kavuşacağı söylenebilir.

BİBLİYOGRAFYA

- ABDÜLMELİK, Enver, "Krizdeki Oryantalizm" , **Krizdeki Oryantalizm**, Yöneliş Yayınları, İstanbul 1998
- ABU MANNEH, Butrus, "Hourani, Albert Habib" , **DİA**, XVIII, 254-256
- AFZALURRAHMAN, **Siret Ansiklopedisi**, I-VI, İnkılab Basım Yayım Organizasyon, İstanbul 1996
- ALGAR, Hamid, "Oryantalistlerin Sorunları", **Krizdeki Oryantalizm**, Yöneliş Yayınları, İstanbul 1998
- ALGÜL, Hüseyin, **İslâm Tarihi**, I-IV, Gonca Yayınevi, İstanbul 1986
- AMİN, Samir, **Avrupamerkezcilik**, Ayrıntı Yayınları, (çev. Mehmet Sert), İstanbul 1993
- ARIKAN, Necmettin- Gülderen Yenal- Gülseyin Taşpınar, **Altın Sözlük (Golden Dictionary)** , Altın Kitaplar Yayınevi, 1985
- ATEŞ, Ali Osman, **Oryantalistlerin Hz.Peygamber İle İlgili İddialarına Cevaplar**, Beyan Yayınları, İstanbul 1996
- AYDIN, Mehmet S., "Dünyevileşme", **İslâmiyat** IV(2001), sy. 3, s. 13-17
- BALİVET, Michel, "Cahen, Claude", **DİA**, VII, 15-16
- BARTHOLD, **İslâm Medeniyeti Tarihi**, (çev. M. Fuad Köprülü), T.T.K. Basımevi, Ankara 1963
- BAŞKAYA, Fikret, **Az Gelişmişliğin Sürekliliği**, İmge Kitapevi, 3. Baskı, İstanbul 1994
- BERNAL, Martin, **Kara Atena**, Kaynak Yayınları, (çev.Özcan Buze), İstanbul 1998
- BRAUDEL, Fernand, **Uygarlıkların Grameri**, İmge Kitabevi, (çev.M.A.Kılıçbay), 2. Baskı, İstanbul 2001
- BUCKHARD, Titus, **Aklın Aynası**, İnsan Yayınları, (çev.Volkan Ersoy), İstanbul 1997
- BURKE, Edmund, "Marshall G.S.Hodgson ve Dünya Tarihi", **Dünya Tarihini Yeniden Düşünmek**, ed. Edmund Burke, Yöneliş Yayınları, İstanbul 2001
- CAHEN, Claude, **İslâmiyet**, (çev. Esat Mermi Erendor), Bilgi Yayınevi, İstanbul 1990
- CAPRA, Fritjof, **Yeni Bir Düşünce**, Ağaç Yayıncılık, (çev.Mustafa Armağan), İstanbul 1992

- CARR, E. H. , FANTANA , J. , **Tarih Yazımızda Nesnellik ve Yanlılık**, İmge Kitabevi Yayınları, (Çev. Prof.Dr.Özer Ozankaya), Ekim 1992
- CEVDET, Ahmet, **Kıyas-ı Enbiya ve Tevarih-i Hulefa**, I-II, Bedir Yayınevi, İstanbul 1966
- COMTE, Auguste, “ Pozitif Felsefe Toplu Dersleri”, (çev. Bedia Akarsu), **Çağdaş Felsefe**, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1979
- COOMARASWAMY, Ananda, **Sanatın Tabiatındaki Başkalaşım**, İnsan Yayınları, (çev. Nejat Özdemiroğlu) , İstanbul1995
- COOPER Robert, “The Postmodern State And The World Order”, **The Foreign Policy Centre**, Nisan 2002, <http://fpc.org.uk/reports>,16.07.2002
- DANIEL, Norman, **Heroes And Saracens**, Edinburgh University Press, 1984
- DANIŞMEND, İsmail Hami, **İslâmın Üstünlüğü**, Sebilürreşat Neşriyatı, İstanbul 1959
- DEMİR, Ömer - Acar , Mustafa , **Sosyal Bilimler Sözlüğü**, , Vadi Yayınları, 3.baskı Ankara 1997
- EBÛ RÎDE, Muhammed Abdülhâdî, **el-Hazâratü'l-İslâmiyye fi'l-Karni'r- Râbi'i'l-Hicrî**, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1967, I, 15-18
- EL-AKÎKÎ, Necip, **el-Müsteşrikûn**, Dâru'l-Maârif, Mısır 1964 (Genişletilmiş 3. baskı)
- el-EFENDÎ, Abdülvehhab, “Kendi Hareketimi İncelemek”, **Postmodernizm ve İslâm Küreselleşme ve Oryantalizm**, (Der. Abdullah Topçuoğlu-Yasin Aktay) Vadi Yayınları, 2.Baskı, Ankara 1999
- el-MESİRRÎ, Abdülvehhab, “Sekülerizm Paradigmasına Doğru”, **Divan**, 1997/1, s. 55-92
- ES'AD, Mahmud, **İslâm Tarihi**, (sad. A.Lütfi Kazancı-O.Kazancı).Marifet Yayınları, İstanbul 1983
- EVOLA, Julius, **Modern Dünyaya Başkaldırı**, İnsan Yayınları, (çev.Fevzi Topçuoğlu), İstanbul 1994
- ez-ZİYADÎ, Muhammed Fethullah, **el-İstişrak: Ehdafuhu ve Vesailuhu**, Dimeşk 1998
- FANON, Frantz, **Yeryüzünün Lanetlileri**, Birleşik Yayıncılık, (çev.Bayram Doktor), İstanbul 1997

- FATHERSTONE, Mike, **Postmodernizm Ve Tüketim Kültürü**, Ayrıntı Yayınları, (çev. Mehmet Küçük), İstanbul 1996
- FEYERABEND, Paul, **Akla Veda**, Ayrıntı Yayınları, (çev.Ertuğrul Başer), İstanbul 1995
- FOUCAULT, Michel, **Bilginin Arkeolojisi**, Birey Yayıncılık, (çev.Veli Urhan), 1.Baskı, İstanbul 1999
- FUCK, Johann, **Tarihu Hareketi'1-İstisrak**, Daru Kuteybe, (çev. Ömer Lütfi El-Alim), Dimeşk 1996
- GİBB, Hamilton A.R., **İslâm Medeniyeti Üzerine Araştırmalar**, Endülüs Yayınları, (çev. Kadir Durak ve diğerleri), İstanbul 1991
- GİDDENS, Antony, **Modernliğin Sonuçları**, Ayrıntı Yayınları, (çev. Ersin Kuşdil), İstanbul 1994
- GUÉNON, René, **Modern Dünyanın Bunalımı**, Ağaç Yayınları, (çev.Nabi Avcı), İstanbul 1991
- GUÉNON, René, **Niceliğin Egemenliği ve Çağın Alametleri**, İz Yayıncılık, (çev.Mahmut Kanık), İstanbul 1990
- GUENON, René, **Doğu Düşüncesi**, İz Yayıncılık, (çev.L.F.Topaçoğlu), İstanbul. 1997
- HAMİDULLAH, Muhammed, **İslâm Peygamberi**, İrfan Yayıncılık, (çev.Salih Tuğ), İstanbul 1991, c.I.
- HARVEY, David, **Postmodernliğin Durumu**, Metis Yayınları, (çev.Sungur Savran), İstanbul 1997
- HASAN, H.İbrahim, **İslâm Tarihi**, I-VI, Kayıhan Yayınları, İstanbul 1985
- HİLMİ, Ahmed, **İslâm Tarihi**, Ötüken Neşriyat, (sad. Ziya Nur), İstanbul 1982
- HODGSON, Marshall, **Dünya Tarihini Yeniden Düşünmek**, Yöneliş Yayınları, (çev. Ahmet Kanlıdere, Ahmet Aydoğan), İstanbul 2001
- HODGSON, Marshall.G.S., **İslâmın Serüveni**, İz yayıncılık, (çev. Komisyon), İstanbul 1995
- HOURANÎ Albert, **Arap Halkları Tarihi**, İletişim Yayınları, (çev. Yavuz Alogan), İstanbul 1997

- HOURANİ, Albert H., “İslâm ve Ortadoğu Tarih Yazımının Mevcut Durumu”, **Avrupa ve Ortadoğu**, Yöneliş Yayınları, (çev. Ahmet Aydoğan-Fahrettin Altun), İstanbul 2001
- HOURANİ, Albert, **Batı Düşüncesinde İslâm**, Pinar Yayınları, (çev.Mehmed Kürşad Atalar), İstanbul, Ekim 1996
- HÜSEYİN, Asaf, “Oryantalizmin İdeolojisi”, **Oryantalistler ve İslâmiyatçılar**, (der. Bedirhan Muhib), İnsan yayınları, İstanbul 1989
- HÜSEYİN, Âsaf, **Batının İslâmla Kavgası**, Pinar Yayınları, 2. baskı, İstanbul 1991
- İBN HİŞAM, **es-Siretü'n-Nebeviyye, I-IV**, Daru'r-Reyan li't-Turas, Kahire 1978
- İBN KESİR, **el-Bidaye ve'n-Nihaye, I-XIV**, Mektebetül Maarif, Beyrut 1966
- İBN SA'D, **e't-Tabakatü'l-Kübra, I-VIII**, Daru Sadır, Beyrut ts.
- İBNÜ'L-ESİR, **İslâm Tarihi, I-VII**, (çev.M.Beşir Eryarsoy), Bahar Yayınları, İstanbul 1991
- JENKINS, Keith, **Tarihi Yeniden Düşünmek**, Dost Kitabevi, (çev.Bahadır Sina Şener), Ankara 1997
- KALISKY, René, **L'Islam**, Marabout, Les Nouvelles Editions, 1980
- KAPLAN, Yusuf, “Seküler Aklın Ötesi”, **İslâmiyat IV(2001)**, sy. 3, s. 81-102
- KARDAŞ, Nevin **Örnekleriyle Türkçe Sözlük, I-IV**, M.E.B. y., Ankara 1995
- KILAVUZ, A.Saim, **Anahatlarıyla İslâm Akaidi ve Kelama Giriş**, Ensar Neşriyat, İstanbul 1997
- KOTTAK, Conrad Phillip, **Antropoloji**, (çev. Sibel Özbudun), Ütopya Yayınevi, İstanbul 2001
- KÖKSAL, M.Asım, **İslâm Tarihi, I-IX**, Şamil Yayınevi, İstanbul 1989
- KRAEMER, Joel L., **Humomism In the Renaissance of İslâm**, by E. J. Bill, The Netherlands 1993
- KUÇURADİ, Ioanna, **Nietzsche ve İnsan**, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, 1997
- LANDAU, Jacob M., “Gıbb”, **DİA, XIV**, 66-67
- LAPIDUS, Ira M., A. **History of Islamic Societies**, Cambridge University Press, 1995
- MANTRAN, Robert, **L'EXPansion Musulmane**, Presses Universitaires De France, 5 edition conrigee, 1995
- MARSHALL, Gordon, **Sosyoloji Sözlüğü**, Bilim ve Sanat Yayınları, (çev. Osman Akınhay-Derya Kömürcü), Ankara 1999

- MAYER, Frederic, **Yirminci Asırda Felsefe**, Hareket Yayınları, (Çev.Vahap Mutal), İstanbul 1974
- McNeill, William H., **Dünya Tarihi**, İmge Kitabevi, (çev.Alaeddin Şener), 5.Baskı, İstanbul 2001
- MEZ, Adam, **Onuncu Yüzyılda İslâm Medeniyeti**, (Çev: Salih Şaban), İnsan Yayınları, İstanbul 2000
- MUIR, Sir William, **The Caliphate: Its Rise, Decline and Fall**, Khayats Ontertal Reprints, Beinet, 1963
- NASR, Seyid Hüseyin, **İslâm Sanatı ve Maneviyatı**, İnsan Yayınları, (çev.Ahmet Demirhan) , İstanbul 1992
- NASR, Seyid Hüseyin, **İslâmda Düşünce ve Hayat**, İnsan Yayınları, (çev.Fatih Tatlıhoğlu), İstanbul 1988
- NIETZSCHE, Friedrich, **Ahlakın Soy Kütüğü Üstüne**, Gündoğan Yayınları, (çev.Ahmet İnam) , İstanbul 2000
- NIETZSCHE, Friedrich, **Böyle Buyurdu Zerdüş**, Milli Eğitim Basımevi, (çev.Turan Oflazoğlu) , İstanbul 1997
- NIETZSCHE, Friedrich, **İyinin ve Kötünün Ötesinde**, Gündoğan Yayınları, (çev.Ahmet İnam) , İstanbul 1997
- NIETZSCHE, **Tarih Üzerine**, Say Yayınları, (çev.Nejat Bozkurt) , 3.Basım, İstanbul 1996
- ÖZAFŞAR, Mehmet Emin, **Oryantalist Yaklaşım İtirazlar**, Araştırma Yayınları, Ankara 1999
- ÖZBARAN, Salih, **Tarih, Tarihçi ve Toplum**, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 1997
- PARLAKIŞIK, Ahmet, **Oryantalizmin Soruları**, İnsan Yayınları, İstanbul 1995
- PRUETT, Gordon, “İslâm ve Oryantalizm”, **Oryantalistler ve İslâmiyatçılar**, İnsan Yayınları, (çev.Bedirhan Muhib), İstanbul 1989
- RENKLİYILDIRIM, Önder (Genel Yönetmen) , **Longman-Metro Büyük İngilizce Türkçe Türkçe Sözlük**, Metro Kitap Yayın Pazarlama A.Ş., İstanbul, 1993
- ROBERT, Paul, **Dictionnaire I**, Paris 1991

ROZOV, Nikolai S. "The Classification of Approaches (Paradigms) In Philosophy of History", <http://www.nsu.ru/filf/pha>, 28.02.2002

SAİD, Edwarad W, Şarkiyatçılık, (çev. Berna Ülner), Metis Yayınları, İstanbul 1999

SARIBAY, A. Yaşar, "Küreselleşme Postmodern Uluslaşma Ve İslâm" **Küreselleşme, Sivil Toplum ve İslâm**, Vadi Yayınları, Ankara 1998

SCHUON, Frithjof **Varlık Bilgi ve Din**, İnsan Yayınları, (çev.Şehabeddin Yalçın) , İstanbul 1997

SCHUON, Frithjof, **İslâmın Metafizik Boyutları**, İz Yayıncılık, (çev.Mahmut Kanık) , İstanbul 1996

SCHWARZ, Fernand, **Kadim Bilgeliliğin Yeniden Dirilişi**, İnsan Yayınları, (çev.Ayşe Meral Arslan) , İstanbul 1997

SERDAR, Ziyaüddin, **Postmodernizm Ve Öteki**, Söylem Yayınları, (çev. Gökçe Kaçmaz), İstanbul 2001

SIBÂÎ, Mustafa, **Oryantalizm ve Oryantalistler**, Beyan Yayınları, (çev.Mücteba Uğur),İstanbul, 1993

SİM, Stuart, **The Routledge Critical Dictionary of Postmodern Thought**, Newyork , 1999

SOROKİN, P.A., **Çağdaş Sosyoloji Kuramları**, (çev. M.Münir Raşit Öymen) T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları

SPENGLER, Oswald, **Batının Çöküşü**, Dergah Yayınları, (çev. Nuray Şengelli-Giovanni Scognamillo), 2.basım, İstanbul 1997

ŞİBLÎ, Mevlana, **Asr-ı Saadet**, I-VI, Ensar Neşriyat ve Dağıtım, (çev.Ö.Rıza Doğrul), İstanbul 1977

TIBAWÎ, A.L., "İngilizce Konuşan Oryantalistler", **Krizdeki Oryantalizm**, Yöneliş Yayınları, İstanbul 1998

TONNESSON, Stein, "Orientalism Occidentalism And Knowing Others", **NEWAS**, 14 Oct. 1995 <http://www.nsu.ru/filf/pha>, 28.02.2002

TOYNBEE, Arnold, **Tarih Bilinci**, Bateş Yayınları, İstanbul 1978

TURNER, "Oryantalizm ve İslâm'da Sivil Toplum Meselesi", **Oryantalistler ve İslâmiyatçılar** , (Der. Bedirhan Muhib), İnsan Yayınları, İstanbul 1989

- TURNER, **Marx ve Oryantalizmin Sonu**, Kaynak Yayınları, (çev. H.Çağatay Keskinok) 2.Baskı İstanbul 2001
- TURNER, **Oryantalizm Postmodernizm ve Globalizm**, Anka Yayınları, (çev.İbrahim Kaplıkaya), İstanbul 2002
- TURNER, **Oryantalizm, Kapitalizm ve İslâm**, İnsan Yayınları, (çev.Ahmet Demirhan), İstanbul 1997
- UÇAR, Şahin, **Tarih Felsefesi Yazıları**, Vadi Yayınları, İstanbul 1994
- WALLERSTEIN, Immanuel, “ Cultures İn Conflict? Who Are We? Who Are The Others?”, **Center for Cultural Studies**, Hong Kong Üniversity of Science and Technology, September 20, 2000, <http://www.nsu.ru/filf/pha>, 28.02.2002
- WALLERSTEIN, Immanuel, “Eurocentrism And Its Avatars”, **İSA**, Nov. 22-23, 1996, <http://www.nsu.ru/filf/pha>, 28.02.2002
- WALLERSTEIN, Immanuel, **Jeopolitik ve Jeokültür**, İz Yayıncılık (çev.Mustafa Özel), İstanbul 1993, <http://www.nsu.ru/filf/pha>, 28.02.2002
- WALLERSTEIN, Immanuel, “Islam, The West And The World”, **Oxford Centre for Islamic Studies**, oct. 21, 1998, <http://www.nsu.ru/filf/pha>, 28.02.2002
- WANG, Yeu Farn, “Universalism Multiculturalism And Beyond”, **NİASnytt**, Issue no 1, 1994, <http://www.hartford-hwp.com/archives/10/index.html>, 28.02.2002
- WATT, W.Montgomery, **Early İslâm**, Edinburgh University Press, 1990, VII-XI
- WATT, William Montgomery, **Avrupa’da İslâm**, (çev.Hulusi Yavuz), İFAV, İstanbul 2000
- WESTFALL, Richard S., **Modern Bilimin Oluşumu**, Tübitak Popüler Bilim Kitapları, (çev. İsmail Hakkı Duru), 10. Basım, Ankara 2000
- YAVUZ, Hilmi, **Modernleşme Oryantalizm ve İslâm**, Boyut Kitapları, 2. Basım, İstanbul 1999
- YAZICIOĞLU, Hulusi, **Laiklik**, İFAV, İstanbul 1993
- YILDIZ, Hakkı Dursun, **Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi**, Çağ Yayınları, İstanbul 1989, c. I.
- ZAKZUK, M. Hamdi, **Oryantalizm : Bir Medeniyet Hesaplaşmasının Arka Planı**, Işık Yayınları, (çev.Abdülaziz Hatip), İzmir 1993