

ORYANTALİZM VE İNŞA EDİLMİŞ İSLÂM'IN TARİH BİLİNCİ

Şevket Kotan

Son birkaç asırdır pekçok "emperyal" maharet geliştirmiş bir dünyanın mağrur insanları, gün geçtikçe bu maharetlerine yeni derinlikler kazandırıyorlar. Dünyanın emperyal ilgiye maruz alanlarının muhtelif hammaddeleri üzerinde kurularak sürdürülen hegemonyaya dair yöntemlerdeki incelikler, bu alanlarda yaşayanların kozmolojileri ve kutsal değerleri için de söz konusu olmaktadır. Batı dışı bu bölgelerdeki insanlara ait zenginlik kaynakları nasıl temellük edilerek işletiliyorsa, kutsalları ve kozmolojileri de aynı şekilde emperyal entelektüel endüstri için metalaştırılarak temellük edilmekte, "işletilmektedir". Bu da hammadde sıkıntısı çeken entelektüel endüstrinin bir yandan da hammadde ihtiyacını karşılamaktadır. Çünkü "geleceğe ilişkin hayaller"in ve "hayatın anlamına ilişkin inanç"ın harap edildiği bir dünyada, bu sıkıntının çekilmesi kaçınılmazdır. Bu yüzden "insanların iflasını veya sonunu ilan etmedikleri neredeyse hiçbir şey kalmadı; insanlar ideolojilerin bittiğini, tarihin sonunun geldiğini ilan ettiler" (Mert, 2000-01: 49). Yanısıra kozmolojinin entellektüel endüstride işletilmesi, Batımerkezci evrenselliğin her daim yeniden üretilerek kutsanması ve ebedileştirilmesi, bununla da Batı hegemonyasının daim kılınması için zaruret mesabesinde. Ya da/yanısıra bu, mağruriyet halinin ontolojik tezahürü olabilir. İşte biraz kıskırtıcı bir ifade tarzıyla başlayan bu yazı, Batının, genelde Doğunun, özelde ise müslümanların kozmolojisini temellük edip tasarrufta bulunmasına ve Batı perspektifinden bir Doğu inşa etmesi faaliyetine dairdir.

Edward Said'in *Oryantalizm*'i yazdığı zamanlardan beri, hiç olmazsa, Batının Doğu hakkındaki bilgilenme faaliyetinin, basit/masum bir bilgilenme çabası olmadığı bilinmektedir. Said, oryantalizmin "Doğuyu sürekli olarak bir şeyden başka bir şeye dönüştürmeyi kendine görev edin"diğini, bu ameliyeyi ise "Batıya egemen olan kültürel normlar marifetiyle yaptığını" vurguladıktan sonra (Said, 1997: 116) bu ameliyenin şu geleneksel(leşmiş) tutumla sürdürdüğünü ileri sürer:

t e z k i r e, düşünce, siyaset, sosyal bilim dergisi, yıl 10, sayı 20, nisan/mayıs 2001, s. 61-70.

Oryantalizm, büyü ve mitoloji ile bir özelliği paylaşır; bu, müstakil, kendi başına buyruk kapalı bir sistem olmak özelliğidir. Bu sistemde, nesnelere ne iseler, odurlar daima! Bunu ontolojik (yaratılışla ilgili) hiçbir deneyim materyali (deneyime dayalı bilgi) yerinden oynatamaz, değiştiremez. Avrupa'nın Doğu ve özellikle İslâm ile teması Doğu'nun anlatımını üstlenen bu sistemi güçlendirmiş ve Henri Pierre'in dediği gibi, İslâm'ı öyle bir "yabancılık" abidesi haline getirmiştir ki, Orta Çağlardan itibaren bütün Avrupa medeniyeti, bu yabancıya karşı tesis edilmiştir (Said, 1997: 121)

Said'in oryantalizme yapıçözümü uygulayarak esaslı analizi, oryantalizmin mağdurları arasında hayret ve sevinç dalgalarına neden olurken, oryantalizmin canını da pek sıkıştırmış benziyor. Çünkü oryantalizmin yapıçözümü, bilimin, rasyonelliğin ve ilerlemenin diliyle konuşarak Doğu hakkında söylem üreten oryantalizmin (Sayyid, 2000-01) kendinden-haklı iktidarını sorguluyor ve bu kendinden-haklı iktidar söyleminin baştan itibaren şiddet içeren ideolojik bir söylemden ibaret olduğunu söylüyor. Said'in dekonstrüksiyonu, Leonard Binder'in da keyfini kaçırması olmalı ki *Liberal İslâm* isimli kitabında oryantalizm konusuna geniş bir bölüm ayırmış ve Said'in Foucault'un yapıçözümüne metoduyla oryantalizmi reddi arasında kurduğunu ileri sürdüğü bağlantıyı sorunsallaştırmaya girişerek, oryantalizmin yeni bir yapıçözümünü denemiştir (Binder, 1996). Binder'in, sıradan bir karşı çıkış tarzıyla meselenin üstesinden gelinemeyeceği ve oryantalizmin savunulamayacağı farkında olduğu bellidir. Bu yüzden Edward Said'in oryantalizm eleştirilerini Derrida'nın atfettiği anlam içeriğiyle "aporia" kavramını istihdam ederek karşılamaya çalışmaktadır (Binder, 1996: 207) Aporia kavramını istihdam etmekle çelişkiye düşmemişse de, Binder, bununla Said'in metninde bir paradoks bulunduğunu ve bu paradoksun üstesinden gelinmemiş olduğunu izah etmeye çalışır. Said'in aporiası, onun Oryantalizmi dekonstrükte ederken aslında zımnen İslâm'ı da dekonstrükte (yapıçözümü) ettiği. Çünkü o "oryantalizmin bütünsel nitelendirmeye müptela tekil kültürel fenomen olduğunu iddia etmiş" olmasına rağmen yaptığı şey, "sadece bu görgülcü (empiricalist) konumun iyi tesis edilmiş felsefi bir hakikat/doğru olduğunu ileri sürmektedir". Ona göre ruhsal bütünlükler bilişsel bir anlam sürekliliğine sahip değildir. İşte bu yüzden o, meşru bir konumda görmediği oryantalistlerden daha aşırı bir pozisyonda İslâm'ın gerçekliğini inkar etmiş oluyor. Said'in İslâm hakkında konuşmaması, bu yüzden, onun İslâm'ı da dekonstrükte etmediği anlamına gelmiyor. (Binder, 1996: 207)

Binder, "Said, İslâm'ı Ortadoğu halkları hakkında öğrenilmiş bir söylem olarak reddeder ve bunun yerine, etnolojiyi, milliyetçiliği ve kültürel otantikliği-bu yüzden bazı teorisyenlerin tek kelime ile "cahiliyye" diyecekleri şeyi-ikâme eder" (Binder, 1996: 206) ifadeleriyle Said'i suçlarken onun aynı zamanda bu ikâme etmek istediği şey hakkında konuşmamasının, her ne kadar İs-

lâm'ın yorumunu müslümanlara bıraktığı için özgürleştirici bir yaklaşım olduğu ileri sürülebilse de, basit bir numara olduğunu demeye getirir. Çünkü İslâm hakkında konuşmuş olsaydı en azından şu iki zorlukla karşılaşır: 1- Bu, benzer şekilde bir oryantalizmin epistemolojik açmazlarının aynısını üretmek olurdu. 2- Said eğer İslâm hakkında bir şeyler söylemiş olsaydı, o zaman oryantalizm hakkında hiçbir şey yazamayabilirdi. (Binder, 1996: 206-207) Binder'a göre Said'in oturduğu zemin hayli kaygandır. Çünkü;

Said'in bu sessizliği, şiddet ve felsefi olarak kendi kendisiyle çelişkili konuma sürüklenmesi, muhtemelen Oryantalizmin güçlü söylemine karşı koymak ve böylece onun bir inanç topluluğunun üzerindeki etkisini azaltmak şeklinde üzerine aldığı görevin gereğidir. Said'in yardım etmek istediği şey basit Orta Doğu toplumları değil de İslâm olduğu sürece, ya İslâm'ı kendi sunduğu gibi kabul etmek zorunda ya da sessizliğini muhafaza edip, İslâm'ı bir boşluk, içeriksiz bir form veya tek amacı farklı olmak olan bir otantiklik olarak savunmak zorundadır (Binder, 1996: 211).

Binder, Said'in İslâm hakkındaki sessizliğini "sessizliğin daha büyük şiddeti" (Binder, 1996: 213) diye açıklayarak Said'i köşeye sıkıştırmak ve muhtemelen onu İslâm hakkında konuşmaya zorlamak istemektedir. Bu durumda Said ya İslâm hakkında konuşacak; bu da onun konumunun meşruiyetini yok edecek ve Oryantalizme ilişkin iddialarını geçersizleştirecek, ya da "sessizliğin daha büyük şiddetini" uyguladığı suçunu kabul edecek.

Ne var ki pek çok Oryantalist gibi Binder'ın da ideolojik bir pozisyonda durduğu ve bir anlama çabasının katlanmak zorunda olduğu zorluklardan uzak durduğu açıktır. Çünkü iyi niyetli bir anlama girişimi, her daim müptela olunan önyargıların barikatlarını aşmaya çabalar. Bunun için kurgusal üretim yerine daimi bir diyalogla hakikat idealini gerçekleştirmeyi umarak dener. Bu, hermenötüğün temel koşullarındandır. Binder, Said'in kalbindeki yarayı anlamak ve bir haksızlığı betimleyen metnindeki iddiaları kritik etmek yerine entellektüelizmi ideolojinin emrinde istihdam etme yolunu tercih ediyor; Said'e hem konuşma hem de susma hakkını çok görüyor. Oryantalizmin hesap edilen-edilmeyen, farkında olunan-olunmayan şiddetinin Doğu'daki yansımalarını acaba Binder Said'den daha iyi anlayabildiğini mi düşünüyor? Binder, ucu hiçbir zaman kapanamayacak entellektüalizmle, süregiden Oryantalist şiddete karşı muhtemel bir direnişin ucunu kapatmaya çalışıyor. Bu, söylemsel gücüne rağmen Said'in anlattığı mânâda oryantalizasyonu sürdürmekten başka bir şey değil. Çünkü entellektüel retorik, hangi felsefi temellere dayanırsa dayansın sürgit bir haksızlığı ne yok edecek ne de gözden kaçıracaktır. Said, somut negatif sonuçlarını da görerek, işte bu haksızlığı betimlemeye çalışıyor. Yoksa o, ne bir Doğulu olmayanın Doğuyu, ne de müslüman olmayan birinin İslâm'ı incelemesinden rahat-

sızlık duymaktadır. (Said, 1997: 502 vd.) Binder, basitçe Said'in İslâm'ı savunmayı kendine görev edindiğini vehmediyor, Said'in çalışmasını da böyle bir pozisyonda okuyor. Halbuki Hıristiyan olan Said'in derdinin gerçekten İslâm'ı savunmak mı olduğunu anlamayı deneseydi, daha haklı bir pozisyonda olurdu. Yoksa en derin felsefî kazanımlar açık bir haksızlığa uğrayan bir dünyanın bu haksızlıklar karşısında susmasını ve bu haksızlığı yapanlara hiçbir şey dememeyi mi gerektirir?

Çağdaş Oryantalist Montgomery Watt'ın yaklaşımları ve tutumu, Binder'i değil Said'i haklı çıkarıyor. Watt, *İslâmî Hareketler ve Modernlik* isimli kitabında 15.-18. Yüzyılların tarihini ve tarihselciliğini paradoksal bir istihdamla evrenselleştirilen –çünkü bir tarihin ve aslında belli bir tarihe ait olan tarihselciliğin evrenselleştirilmesi ciddi bir paradokstur- nesli tükenmekte olan zihniyetle olmamış ve olmayan bir İslâm inşa etmekte ve İslâm'da tarihsel bir bakış açısına yer olmadığını anlatmaktadır. İslâm'ı tamamen 7. Yüzyıl Arap muhayyilesinin ve kültürünün tarihsel bir ürünü olarak modern tarihsellikte inşa eden Watt, bu çalışması boyunca, müslümanlardaki tarihsel bakış açısı yoksunluğunu Kur'an'a dayandırır. (Watt, 1997: 171) Kur'an'ı da 7. Yüzyıl barbar Arap kültürünün ürünü olarak 7. Yüzyıl Arap muhayyilesine dayandırır:

Dahası hiçbir idealleştirme derecesi Hz. Muhammed zamanında Arabistan'ın barbar bir geçmişten doğmakta olduğu olgusunu iptal edemez. İslâm'ın eski barbarlığı yenmeye çalıştığını söylemek doğru olabilir; ama bu barbarlığın izleri ilk (erken) İslâmî uygulamalarda baki kalır. Ve bunlar Kur'an tarafından tasdik ve tasvip edilir (Watt, 1997: 203).

Kur'an'ın tasdik ve tasvip ettiği Arap barbarlığına, kolaylıkla tahmin edileceği gibi, Kur'an'ın hırsızlık, zina, cinayet vb. suçlara belirlediği cezaları örnek göstererek biraz sonra anlatılacaklarla birlikte ürettiği İslâm imajına son şeklini veren Watt, bu imaja makul bir dayanak göstermeyi de ihmal etmez. Bunun için modern çağdan 7. Yüzyıl Arap çağına, bu zaman aralığında üzerinde bir köprü kurarak gider, o tarihi fetheder ve getirir, önümüze İslâm'ın kendisinden neş'et ettiği kaynak olarak koyar. Müslümanın önüne tarihte değişmezliği hem bir olgu hem de bir ideal olarak koyan şey, tanrısal bir vizyonla resmedilen göçebe Arabın tarihidir. Çünkü göçebe Arabın göçebe yaşamsal tarihi/tecrübesi, güvenli yolun ataların yürünmüş izinden (sünnet) gitmek olduğunu Arabın zihnine kazımıştır; her zaman doğru olan ataların yaptığını yapmaktır. Bu yüzden her zaman kadim "sünnet"e yapışmak, sünnetten ayrılmak anlamındaki yeniliğe (bid'a) iltifat etmemek, doğru olandır. Bu ise, bu gelecekte ve bu geleceğe bağlı düşünce biçimlerinde değişim düşüncesinin, dolayısıyla tarihsel bakış açısının yoksunluğu anlamına gelir. (Watt, 1997: 25) Bu fikrî geleceğe bağlı olarak şekillendiğinden dolayı da İslâm'da tarihsel bakış açısına yer yoktur ve bu yüzden müslümanlar "toplumsal şartların değişmez olduğu kanaatini" taşıyagel-

mehtedirler. Bu da bir çoklarının ilk dönemdeki İslâmî toplumsal hayatın bilinen şekline dönüşün tüm çağdaş sorunları çözeceğini varsaymalarına yol açmaktadır (Watt, 1997: 111). Watt'ın gerekçeleriyle birlikte formüle ettiği İslâm işte budur.

İmdi, entelektüel "kalpazanlığı" sanata dönüştürmek, kabul etmek gerekir ki bir maharettir. Naif bir objektivizmde ısrar etmenin siyasi, dini vs. bir çok nedeni olabilir; felsefî düzeyde bir tarih tartışması da ideolojik kaynaklı bir tercihi zorlamayabilir, ve bu yüzden de böyle bir tartışma anlamını yitirebilir. Ancak entelektüel dürüstlük, hiç olmazsa yöntemsel tercihin gereklerine bağlı kalmayı zorunlu kılar. Eğer Watt sanatındaki maharetine rağmen, objektivist tutumunu İslâm tarihinin bütün tarihsel malzemesi hakkında sürdürseydi hiç olmazsa tutarlı olurdu. O zaman Kur'an'ın "ataların dini" ifadesine ne denli negatif bir anlam yüklediğini görür, "Sünnet" ve "bid'a" kavramlarının bu denli keyfi istihdamından kaçınırdı. Belki bu kavramlara tarih boyunca müslümanların atfettiği anlamı bulmanın zorluklarına katlanmaya her araştırmacı azmetmeyebilir, ama hiç olmazsa yaşayan müslümanlarla bir diyalog denenebilir. Ne var ki sürdürdüğü tutumuna bakılırsa hermenötik bir tutumu objektivist Watt'tan beklemek çok olur. Çünkü bu, ondan "bir şey" beklemek olur.

Montgomery Watt'ın ana teması, "İslâm'ın tarihsel bir perspektiften yoksun olduğu" yargısıdır. O, bütün argümantasyonunu bu yargı üzerine kurar. (Özdalga, 1997) Bu yargısını temellendirmek sadedinde İslâm'ın "nihai din olma" iddiası ile "kendi kendine yeterliliği" iddiasını söz konusu etmesi (Watt, 1997: 26 vd.), onun tasavvurundaki dini resmediyor: "Din, evet ama Batıdan bildiğimiz büyüti giderilmiş biçimiyle" (Özdalga, 1997). Ne var ki bu yazı bir "din" tartışmasını konu edinmediğinden, bu noktaya tekabül eden bir ilahiyât konusuna temas edilmeyecektir. Bunun yerine, belki de Watt'ın aklına hiç gelmemiş bir soruyu hatırlamak daha önemlidir: Acaba daha ortaya çıkarken kendi eksikliğini ve geçiciliğini itiraf eden bir "din"e yeryüzü tanık olmuş mudur? Ya da bu itirafla ortaya çıkan bir "formülasyon"a insanlar din diye itibar ederler mi? Ve her şeyden önce böyle bir şeye din denir mi? Eğer Watt din olgusuna seküler bir perspektif yerine bu noktayı gözden kaçırmayan böyle bir perspektiften bakmış olsaydı, o zaman din olgusunu anlamaya dair bir başlangıç yapmış olurdu. Ve İslâm'ın, İslâm'ı din yapan bu nedenlerden ötürü tarihsel perspektiften yoksun olduğunu söylemenin bir şey söyleme manasına gelmeyeceğini düşünürdü. Her ne kadar o, başka bir oryantalist W. C. Smith gibi, "İslâm'da ebedilik ve tarih arasındaki ilişkinin zekice bir analizini" (Özdalga, 1997) yapmaya muktedir olamamışsa da en azından böyle düşünürdü.

Watt'ın aksine Smith, İslâm'ın kendi tarihi boyunca bu dünyadaki hayatın (toplum ve tarih) ebedî hayatla nasıl uzlaştırılacağı sorusuyla boğuşmuş ve bu soruyla alakalı olmuş olduğunu, yanısıra Hıristiyanlığın aksine İslâm'ın dinsel

olanla dünyevî olanı birbiriyle birleştirmekte başarılı olduğunu ve Hıristiyanlıkta karakteristik olan dinsel ve politik alanlar arasındaki düalizmin, erken ve klasik İslâm'da üstesinden gelindiğini kabul eder. (Özdalga, 1997) Müslümanların tarihte, din ile tarihi uzlaştırma mahareti gösterdikleri ve her dem tarihe müdahil olabildikleri tarihen sabittir. Bu yüzden İslâmî sembol ve pratiklere Batılı/Hıristiyan entellektüelizminin perspektifinden bakan Watt'ın, İslâm'ın tarih görüşü ve "Modern İslâmcıların tarihi inançla uzlaştırma sorunuyla uğraşlarına" (Özdalga, 1996) dair analizleri, İslâm'ın ve müslümanların tarih görüşünü anlayıp betimleme yerine, muhayyel bir "tekil öteki" inşa etmeye daha meyillidir. Nitekim yazdığı kitabı bir bütün olarak göz önüne alındığında, kitabında İslâm hakkında kadim oryantalizmin iddialarının, hayalî bir İslâm imajı üretmek için tekrar edilerek istihdamından başka bir şeyin olmadığı görülmektedir.

Watt'ın tarihselciliği mutlak düzeye taşıyarak İslâm'ı tarihselcilik cendresine sokup sıkıştırmaya çalışması, geleneksel oryantalizmin Aydınlanmacı din-tarih tasavvurunun bir yeniden üretiminden farklılık arzetmez. Aydınlanmanın objektivist tarihselciliği her ne kadar din-kilise karşıtlığında temellenmişse de sonraları Aydınlanmacı ilahiyatçılar tarafından başarılı bir şekilde dinle uzlaştırılmıştır. Pavlus Kristolojisinin İsa'nın vahyini tarihselci bir yoruma elverişli hale dönüştürmesi ve Antik felsefenin rasyonalizmi ile Pavlus Kristolojisinin bireşiminden üretilen Hıristiyan felsefesi bu uzlaşmaya olanak tanıyordu. Aradaki kilise engelini ise gücü kırılmıştı. Hıristiyan felsefesinin tarih görüşünün Aydınlanmayla yeniden üretilmesi, dinin tarihselliği fikrini güçlendirirken, insan-öznenin aşkınlığını pekiştiriyordu. (Kotan, 2001: 59) bu konuda Watt şunları söyler:

Oryantalizm temelde Avrupa Aydınlanmacılığından kaynaklanan bilim dallarının, özellikle de tarihsel ve metin tenkitçiliğinin çalışma alanıdır. Aydınlanmacı düşünce insan aklını yüceltmışti ve dinsel dogmaya düşmandı. Hıristiyanlar bir müddet bu yeni bilim dallarının Hıristiyanlığa saldırdığını düşündüler. Ancak, bazı Hıristiyanlar bu bilim dallarında uzmanlaştığında, Kitab-ı Mukaddes'in ilk beş kitabının kişisel olarak Musa'ya atfedilmesi gibi inançla ilgili bazı ikincil konuları terketmeyi gerektirse bile, yavaş yavaş bu bilim dallarının Hıristiyan inancını daha derinden anlamaya yol açtığı kavranıldı (Watt, 1996, 334).

"Bu bilim dallarının Hıristiyan inancını daha derinden anlamaya yol açtığı kavranıldı" ifadesi Watt'ın kişisel yorumudur, fakat bu konuya dair yorumu, tarihselci perspektifin, Kutsal Metnin ve dinin-kilisenin, yeni bilimsel gelişmeler karşısında düşmüş itibarını, dinden bir çok şeyi alıp götürmesine rağmen iade edecek potansiyeli içerdiğinin görüldüğünü ve daha çok bu yüzden sahiplenilerek içselleştirildiğini itiraf etmiyor. Gerçek ne olursa olsun tarihselcilik Batının total ayağına protez olmuş, Batıyı ve Oryantalizmi sırtındaki kamburdan kurtar-

dığı için tarihselcilik mutlaklaştırılmıştır; zira tarihselcilik, Batının ve Oryantalizmin Batı dışı dünyaya karşı elini güçlendirmiştir, etkili bir silah olarak kullanılmaktadır.

Batılı-Hıristiyan imgelerle evrenselleştirilen Aydınlanmacı tarihselcilik, deistik bir din (Hıristiyanlık) yorumunu evrenselleştirdiğinden, bu yorumu, bütün dinler, dolayısıyla İslâm için de mutlak düzeyde tutar. Aydınlanmanın karakteristiklerinden olan deistik tasavvurda tarih, insanlarca üretilir, bunda tarihinin hiçbir rolü olmaz. Bu yüzden tarihselcilik, İslâm'ın tanrısı tarihin içerisinde faal bir güç olarak gördüğünü iddia ederek İslâm'ın tarihsel perspektifsiz olduğunu öne sürer. Ne var ki bu iddia, ne Kur'an'ın konuya dair verileriyle ne de müslümanların bu konudaki inanışlarıyla uyum arzeder. Metafizik alanı dahi rasyonalize eden Aydınlanmacı düşünce perspektifinden her ne kadar anlamsız gözükse de müslümanların nezdinde bu sorun, hiçbir zaman ucu kapatılamayacak bir sorundur. Müslümanlara göre Allah'ın iradesi mutlaktır, fakat bu insanların iradesiz oldukları ve yaptıklarından sorumlu olmadıkları manasında değildir. İnsanlar irade sahibidirler ve yaptıklarından sorumludurlar. İslâm kelamının çetin problemlerinden olan küllî irade-cüz'î irade karşıtlığı, matematiksel denklemle çözülecek bir problem değildir; çünkü insan aklı, sorunun ait olduğu metafiziksel alanı deşifre etme gücüne sahip değil. Ancak burada tarihe ilişkin şu sonuç çıkarılabilir: Her ne kadar Allah zaman zaman tarihe müdahale etmişse de, (vahiy ve peygamber olgusu), bu olağan dışı durumlar hariç, tarihi insan yapar. Ama bunun yanında, insan eylemek için irade ettikçe, bu iradeyi de mütemadiyen Allah yaratır. Bu, rasyonalize edilecek bir konu değil. İslâmî muhayyile, Hıristiyan felsefesinin aksine olarak tarihi, tanrısal-zorunlu planın (Augustinus) yeryüzünde gerçekleşmesi serüveni olarak değil, insanî bir serüven olarak tasavvur eder. Bu da Watt'ın iddialarının aksine, durağanlık yerine tarihsel değişime ve farklılığa açık olmak mânâsına gelir. Yanısıra, tarih karşısında pasif durmak ve ona teslim olmak yerine tarihsel koşullarla mücadele ederek aktif bir tarihin yazılmasının koşullarını hazırlar. Ne var ki Oryantalizm, İslâm'ı Batılı imgelerle okuduğundan İslâm'ın karşıtı bir İslâm üretmektedir.

İşte Hıristiyanlığın/dinin Aydınlanmacı deistik yorumunun tarih görüşüyle müslümanların tarih görüşünün gerilime girdiği temel nokta, tam da yukarıda söz konusu edilen yerdedir. Hıristiyanlığın deistik-tarihselci yorumu vahyi tarihselleştirmeye ve buna mukabil insan-özneyi aşkınlığa atmaya olanaklı/meyilli iken, İslâm'ın tarih yorumu vahyi tarih-üstü tutmaya ve buna mukabil insanî tarihselleştirmeye meyillidir. Aslında Batıda dinin bu yorumu, insanın aşkınlığına atılma sürecinin tarihsel koşulları düşünüldüğünde, insanın aşkınlığının aksine tarihselliği düşüncesini haklılaştırır. Çünkü bu yorum, insanın aşkınlığına sürecinin tarihsel koşullarının ürünüdür; ne var ki Aydınlanmacı düşünce geleneği bu noktayı mütemadiyen atlar, ya da gözardı eder. İnsanın aşkınlığını sorguladı-

ğundan olmalı ki Aydınlanmacı geleneği sürdüren Oryantalistler, varoluşsalci tarihselcilik ve hermenötiğe itibar etmiyorlar. Çünkü aşkınlığı yerine insanın tarihselliğini vurgulayan bir felsefe, Doğunun ve özelde İslâm'ın oryantalize edilmesinin zeminini kayganlaştırır.

Bütün düşünsel dayanakları esaslı bir hesaplaşma sonucu bir sonraki dönemin Batı felsefeleriyle (Alman Tarih Okulu, Heidegger, Gadamer, Foucault, Annales Okulu vs.) yıkılan Aydınlanmacı tarihselciliğin naif savlarıyla kendisini sağlama aldığı vehmeden ve bu vehmini "mutlak" a dönüştüren çağdaş Oryantalist Watt, özet olarak, bu "sağlam" mevziden müslümanlara, aslında 'müslümanlar üzerinden İslâm'a saldırıyor ve müslümanların mağlubiyet tarihinin bütün faturasını İslâm'a çıkarıyor. Müslümanların tarih içerisinde tespit edilen ne kadar kusuru varsa-ki bunların bir kısmını kendisi icat ediyor-orta yere getiriyor, ama onların tarih bilincini ifade eden hiçbir noktadan söz etmiyor, son asra kadar değişen tarihle inandıkları mutlak hakikatler arasında sağladıkları uyumdaki mahareti gözden geçiriyor. İslâm'a karşıt olarak inşa etmek istediği "muhayyel öteki" İslâm'ı kompoze eden kompozisyonunu tamamladıktan sonra da -ki bu kompozisyon müslümanlar açısından hiç iç açıcı değil- dönüp çağdaş müslümanlara akıl veriyor: Dininizi tarihselleştirin, yoksa bu modern dünyada size yer yok; tükenip gidersiniz. (Watt, 1997: 201 vd.) Müslümanlara akıl verirken de, Gazalî'nin "Ey Oğul" tabirini hatırlatacak şekilde, çocuklarına nasihat eden baba gibi babacan duruyor. Ne var ki dikkatli bir göz, Watt'ın, satıraralarından çıkıp sahifelerini boydan boya kaplayan, kapladıkça satırları silikleştirip kaybettiren, aşağılayıcı ve alaycı yüzünü görmekte gecikmez. Ama görünen gerçek o ki "Aslan Yürekli Watt" ve arkadaşları, fethettikleri kalelere bakılacak olursa, başarılı bir savaş sürdürüyorlar. (Watt, 1997: 109).

S. Sayyid'in deyimıyla "İslâm Medeniyeti'ni Arap olarak kodlayan" ve böylece tikelileştiren Oryantalizmin, İslâm'ı oryantalize etme vasıtası olarak tarihselciliği evrenselleştirirken evrenselleştirmek istediği şey Batı'dır aslında. Bu, Batı'nın evrensel değerlerin bedenlenmiş hali olduğuna beslenen varsayımsal inanca dayanıyor. Ne var ki evrensel olanla Batı'yı özdeşleştiren bu sayılı, evrensel olanı tikele indirgediğinin ayırında değil. (Bkz. Sayyid, 2000-01: 74-75) Bu yüzden Batı'yı evrenselleştirmek için tarihselciliği evrenselleştirmekte, tarihselciliği istihdam ederek mütemediyen tikel/öteki bir İslâm imajı üretmektedir. Ne var ki ötekinin mütemediyen üretilmesi, ötekileştirenin ötekileştirilmesinin imkânlarını da üretir. Çünkü her ötekileştirme girişimi, zımnen karşıt bir unsurun varedilmesi, bu varlığın tasdik edilmesiyle başlar, ve ancak bu unsurun sürekli tanınmasıyla devam eder. Bu bakımdan Batı'nın evrenselliğine yapılan her vurgu, aslında derin bir şüphenin izlerini taşır, yanısıra bu inancın bir açığını ele verir. En derin şüphe ise Batı'nın, dinî olanla dünyevî-politik olan arasındaki dualizmi gidermekte hiçbir zaman başarılı olmadığı noktasında olmalıdır.

Halbuki, mütemadiyen ötekileştirilen İslâm'da, her dönemde bu düalizmin üstesinden gelinmiştir. (Özdalga, 1997: 31) Tarih, inançla uzlaştırılmıştır.

Oryantalizmin resmettiği imajın aksine, tarihi inançla uzlaştırmanın kozmolojik imkânları İslâm'ın temellerine dayanır. Örneğin Kur'an'ın insana arzêdiliş biçimi, bu imkânlardan sadece biridir. Müslümanlar yanında Oryantalistlerin de çok iyi bildiği gibi Kur'an, toptan bir kerede değil yirmi küsur yıllık bir süreçte peyderpey indirilmiştir. Bu, Kur'an'ın tarihe ilişkin olduğunun, tarihi dikkate aldığı ve tarihle hesaplaştığının göstergesidir. Kur'an Mekke ve Medine tarihsel koşullarında farklı yönlerini ortaya koyarken, müslümanların tarihe ilişkin bilinçlerinin şekillenmesinde temel olmuştur. Hele ki indirilmesi takdir edilmiş bir çok ayetin, müslümanların tarihsel serüveni esnasında meydana gelen hadiselerin yanında, onlar vesile kılınarak indirilmiş olması, tarihi bilinci açısından emsalsiz bir olgudur. Öyle ki bu hadiselere, müslümanlar "Esbab-ı Nüzûl" (ayetlerin indiriliş sebepleri) demişlerdir. Bu olgu, inançla tarihin kopmaz ilişkisinin bilincini yeşertmekte, müslümanların bilincine, dinin nedenli tarihle alakalı olduğunu yerleştirmektedir. Nitekim dinî kural ve açıklamaların tarihsel koşulları gözetenek yavaş yavaş, indirilmesi anlamındaki "tedric" de "Esbab-ı Nüzûl" gibi tarihe esaslı bir vurguyu içermektedir.

Müslümanların düşüncesinde tarih görüştünün şekillenmesinde etken olan hususlardan birisi de Allah'tan vahiy almasına rağmen İslâm peygamberinin tarihsel hadiselerle dair "ictihad"da bulunmasıdır. Peygamberin tarihsel alana dair ictihadda bulunması ve ictihad eylemini tarihsel alana dair dinî kurullarla tarihsel hadiselerin tekabülîyeti konusunda da sürdürmesi, müslümanları açıklıkla şu sonuca götürmüştür: Tarih, statik değil değişir, dolayısıyla değişim halindeki tarihi kayıtlamak yerine, onu, aklı kullanmakla karşılamak gerekiyor. Bu, değişim halinde olan tarihin karşısına dinamik aklın ve bilginin konulması ve din-tarih ilişkisinin mütemadiyen kurulacağı anlamına geliyor. İşte müslümanların tarih boyunca inançla tarihi uzlaştırma mahareti göstermelerinin arkasındaki saiklerden biri de budur.

Kur'an'ın, hükümlerini açıklarken sürekli bu hükümlerdeki gayelere vurgu yapması, hükümlerin illetlerini açıklamış olması, müslümanları, dini bu gayeler bağlamında anlamaya götürmüş ve din-tarih irtibatında bu gayelerin yorumlanarak tespit edilmesi ve gözêtilmesi düşüncesini ortaya çıkarmıştır. Dinin temel gayesinin müslümanlarca istikra (tümevarım) yoluyla "maslahâ" (insanların sa-lahlı) olarak tespit edilmiş olması, dinin bütün tarihselliklerde, sonsuz tarihsel hadisat karşısında sınırlı miktardaki kurallarıyla aktüelleştirilebileceği ve yaşantıya dönüştürülebileceğinin yolunu ve imkânlarını her zaman açık tutmuş ve tutmaktadır.

Müslümanların İslâmî inanışa göre Kur'an karşısında takınmaları gereken tutumunun yanısıra arzedilen bu ve benzeri hususlar, onları, tarihsel gelişmeler

karşısında Kur'an'ı yorumlarken, bu yorumlarının zannî bilgi düzeyinde, yani izâfî olacağı düşüncesine götürmektedir ki, bundan, çok önemli bir sonuç çıkar: Dinî yorum dogmatlaştırılmaz, tarihsel gelişmeler karşısında sürekli yenilenir. Nitekim, bidayetinden itibaren müslümanların; yorum (ictihad) faaliyetini ke-sintisizce sürdürerek inançla tarihi uzlaştırdıkları, bir savunma değil, tarihsel bir olgudur.

Müslümanların tarih algılarına dair mülâhaza daha da sürdürülebilir, derin-leştirilebilir. Ne var ki bunun yeri burası değil. İslâm'ın tarih bilinci ve bu bi-lincin dayanaklarını başka bir çalışmamızda daha detaylıca incelemeye çalışmış-tık (Kotan, 2001: 303 vd.). Ancak burada bir iki noktaya temas etmekle, sadece Oryantalizmin inşa etmiş ve etmekte olduğu İslâm ile müslümanların algıladık-ları İslâm'ın iki farklı şey olduğunu örneklemek istedik. Oryantalizmin inşa et-mekte olduğu İslâm'ın hakikaten de tarih bilinci yoktur, tarihe karşı kördür. Çünkü Batı'nın selameti açısından, bu İslâm'ın tarih algısının olmaması gere-kir. Müslümanlara gelince, diğerleri gibi yüzü geleceğe dönük tasarlanarak vare-dilmiş insanlar olduklarından, onlar da bir tarih bilincine sahip insanlardır. Herkesten çok "daha iyi bir geleceğe giden soylu yolun, Batı'nın öncülük ettiği yol olduğu sayılısına", müslümanlar meydan okuyorlar. Watt'ın, tarihin barbar arkaik bir dönemine geri dönmek istemekle itham etmesine karşın, "Bu an-lamda İslâmcılık Batılı üstünlükçülerin iddia ettiği gibi geçmişe geri dönme de-ğil, aksine henüz parsellenmemiş bir geleceğe doğru ilerlemedir" (Sayyid, 2000-01: 86).

REFERANSLAR

- Binder, Leonard, "Oryantalizmin Yapıçözümü", *Postmodernizm ve İslâm, Küreselleşme ve Oryanta-lizm* içinde, der. Abdullah Topçuoğlu & Yasin Aktay, çev. Yasin Aktay, Fatma Ünsal, Vadi Yayınları, Ankara, 1996 (Binder'in kitabının tamamının çevirisi için bkz. *Liberal İslâm*, çev. Yusuf Kaplan, Kayseri: Rey Yayınları, 1996)
- Kotan, Şevket, 2001, *Kur'an ve Tarihsellik Tartışmaları*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.
- Mert, Nuray, 200-2001, Siyasal İslâm'ın İflassı, *Tezkire*, sayı: 18.
- Özdağ, Elisabeth, 1997, Modern Bir Haçlının Kusurları: M. Watt ve İslâm'ı Entellektüelizmle Fethetmenin Zorlukları, çev. Yasin Aktay, *Tezkire*, sayı: 11-12.
- Said, Edward, 1997: *Oryantalizm*, çev. Selahaddin Ayaz, İstanbul: Pınar Yayınları.
- Sayyid, S., *Kötü Niyet: Anti Özcülük, Evrenselcilik ve İslâmcılık*, çev. Nuh Yılmaz, *Tezkire*, sayı: 18.
- Watt, W. Montgomery, 1997, *İslâmî Hareketler ve Modernlik*, çev. Turan Koç, İstanbul: İz Ya-yıncılık.
- Watt, W. Montgomery, Körfez Savaşı Sonrası Müslümanlar ve Hıristiyanlar, *Postmodernizm ve İslâm, Küreselleşme ve İslâm* içinde, Der. Abdullah Topçuoğlu – Yasin Aktay, çev. Şinasi Gündüz, Ankara: Vadi Yayınları, , 1996